GIACOMO PEZZANO

**UOMO, APERTURA E COMUNITÀ A PARTIRE DA
ROBERTO ESPOSITO**

Im Anfang war die Tat.
Wolfgang Goethe

Quale chimera è dunque l'uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizioni, quale prodigio! Giudice di tutte le cose, stupido verme della terra; depositario del vero, cloaca di incertezza e d'errore; gloria e feccia dell'universo. Chi sbroglierà questo ingarbugliamento?
Blaise Pascal

Che cosa è l'uomo? È questa la domanda prima e principale della filosofia.
Antonio Gramsci

Anthropos significa che, mentre gli altri animali non osservano nulla di quello che vedono, né vi ragionano sopra, né lo anathrei [considerano sopra], l'anthropos, invece, non appena ha visto, e questo è il senso dello opope [ha visto], anathrei [considera] e ragiona su quello che opopen [ha visto]. Per questo, appunto, unico tra gli animali, l'anthropos è stato denominato correttamente anthropos, anathron a opope [colui che considera ciò che ha visto].
Platone

Dobbiamo dunque pensare all'individuo animale come a un piccolo mondo che esiste in sé, con mezzi propri. Ogni creatura ha una propria ragion d'essere. Tutte le sue parti hanno un effetto e un rapporto diretto l'una con l'altra, rinnovando così il flusso continuo della vita.
Wolfgang Goethe

La sola cosa incomprensibile dell'universo è che esso sia comprensibile.
Albert Einstein

Stranamente, una delle idee filosoficamente più pericolose è l'idea che pensiamo con la testa o nella testa. L'idea del pensare come di un processo che ha luogo nella testa; in uno spazio perfettamente concluso, conferisce al pensare un che di occulto.
Ludwig Wittgenstein

Una teoria politica sovversiva deve avere una casella vuota che solo l'iniziativa pratica è autorizzata a riempire. Ogni teoria politica degna di questo nome deve attendere l'imprevisto.
Paolo Virno

<i>Ringraziamenti</i>	21
<i>Introduzione</i>	23
<i>Per mettersi in cammino... Il grido</i>	27
<i>PARTE ZERO. L'orizzonte concettuale</i>	35
<i>1. Questioni di metodo per la lettura del presente: tra fenomenologia e genealogia</i>	36
<i>1.1. La filosofia e il presente: presa di distanza afferrante</i>	36
<i>1.2. La mossa fenomenologica: sospensione per lasciare spazio</i>	42
<i>1.3. La mossa genealogica: il significato dell'origine come costruzione di ogni significato</i>	45
<i>2. Il nichilismo come clima del nostro tempo e il ruolo della tecnica</i>	49
<i>2.1. Un'ospite inquietante</i>	49
<i>2.2. Il nichilismo come negazione dell'essere</i>	52
<i>2.3. Tecnica e nichilismo</i>	55
<i>2.4. La mancanza di senso come via per la rivelazione del senso</i>	58
<i>2.5. L'esigenza di senso come esperienza del negativo</i>	60
<i>2.6. L'accettazione del nichilismo</i>	61

2.6.1. <i>L'accettazione della finitezza dell'esistenza.....</i>	62
2.6.2. <i>La tecnica come opportunità.....</i>	64
3. <i>La politica contemporanea come «biopolitica»: da Foucault ad Agamben.....</i>	66
3.1. <i>La prospettiva di Foucault: la biopolitica come razzismo di Stato.....</i>	67
3.1.1. <i>Biopolitica e biopotere.....</i>	67
3.1.2. <i>Il corpo (bio)politico dello Stato.....</i>	71
3.2. <i>Fine della nazione nell'epoca della globalizzazione?.....</i>	75
3.3. <i>La prospettiva di Agamben: la democrazia totalitarista.....</i>	79
3.3.1. <i>La vita «eccezionale»: biopolitica e stato d'eccezione.....</i>	80
3.3.2. <i>La sacralità della vita uccidibile.....</i>	83
3.3.3. <i>Il «campo» della (bio)politica.....</i>	85
3.4. <i>Quale via d'uscita? La centralità della tecnica.....</i>	87
4. <i>Sul concetto di «tecnica».....</i>	92
4.1. <i>Una prima ricognizione semantica.....</i>	92
4.2. <i>La tecnica e l'ambiguo rapporto tra sapere e potere.....</i>	98
4.2.1. <i>Scientia e(s)t potentia.....</i>	98
4.2.1.1. <i>Sapere è sapere il cosa e il come.....</i>	101
4.2.1.2. <i>La provocazione della scienza.....</i>	102

4.2.1.3. <i>Il metodo scientifico come metodo sperimentale</i>	105
4.2.1.4. <i>Discorso e/è potere</i>	106
4.3. <i>La strumentalità e il mezzo come cifre dell'umano</i>	108
4.3.1. <i>Che cos'è uno strumento?</i>	108
4.3.1.1. <i>Lo strumento coincide con l'oggetto?</i>	108
4.3.1.2. <i>Strumento e mezzo</i>	111
4.3.2. <i>La protesi come protensione distanziante-avvicinante</i>	113
4.3.3. <i>L'essenza del medium e l'esistenza umana</i>	118
4.4. <i>L'uomo e la tecnica: l'uomo come essere tecnico e la tecnica come natura umana. L'antropologia filosofica</i>	122
4.4.1. <i>Scheler: l'uomo negatore</i>	123
4.4.2. <i>Plessner: l'eccentricità dell'uomo</i>	129
4.4.3. <i>Gehlen: la sistematizzazione di un paradigma</i>	135
4.4.3.1. <i>L'uomo e la tecnica</i>	135
4.4.3.2. <i>L'uomo, l'essere primitivo</i>	143
4.4.3.2.1. <i>L'ipotesi di Bolk: fetalizzazione e neotenia</i>	145
4.4.3.2.2. <i>Il ritardo, il bisogno e la necessità dell'azione</i>	151
4.4.3.2.3. <i>Morris: la scimmia nuda</i>	154
4.4.3.2.4. <i>Lorenz: la precarietà umana</i>	156
4.5. <i>Considerazioni di ordine generale</i>	162

4.5.1. <i>La libertà umana rispetto all'animale</i>	162
4.5.2. <i>Il rapporto tra animale e uomo</i>	167
4.5.2.1. <i>«L'animale» o «gli animali»?</i>	167
4.5.2.2. <i>La distanza uomo-animale</i>	169
4.5.3. <i>«Genesis» VS «Geltung»</i>	173
4.5.3.1. <i>Il «biologismo» dell'antropologia filosofica</i>	173
4.5.3.2. <i>Sondare l'origine come strada per l'individuazione della specificità umana</i>	177
5. <i>Ancora una filosofia della tecnica? La tecnica come ambiente e il ruolo della filosofia nei suoi confronti</i>	178
5.1. <i>Perché la tecnica è la questione filosofica del nostro tempo?</i>	178
5.2. <i>Qual è il tempo del nostro tempo? La centralità della tecnica</i>	185
5.3. <i>Dal quanto al quale</i>	195
5.4. <i>La tecnica come ambiente</i>	199
5.4.1. <i>Le nuove scoperte tecniche</i>	204
5.4.2. <i>Una nuova natura</i>	208
5.4.3. <i>La tecnica come orizzonte del nostro tempo</i>	212
5.4.3.1. <i>Pensare oggi è pensare la tecnica e a partire dalla tecnica</i>	213
5.4.3.2. <i>Pensare è tecno-logia</i>	214
5.4.3.2.1. <i>La filosofia tra natura e storia</i>	215

5.4.3.2.2. <i>La filosofia verso la propria origine.....</i>	218
5.4.4. <i>Non c'è salvezza se non nella tecnica.....</i>	223
6. <i>Filosofia e politica: la genesi politica della filosofia e lo scenario odierno.....</i>	225
6.1. <i>La co-origine della filosofia e della politica.....</i>	225
6.1.1. <i>Da Anassimandro a Platone.....</i>	225
6.1.2. <i>La lettura «eretica» di Patočka.....</i>	232
6.2. <i>Lo scenario odierno.....</i>	238
6.2.1. <i>Scorribande nel pensiero contemporaneo.....</i>	238
6.2.2. <i>La filosofia e lo spazio pubblico: lo spazio pubblico come spazio filosofico.....</i>	244
6.2.3. <i>Verso un nuovo inizio?.....</i>	251
7. <i>Tecnica e politica: alle radici di un rapporto.....</i>	253
7.1. <i>Tecnica e politica tra caos e ordine.....</i>	254
7.2. <i>Tecnica e politica dall'antichità a oggi.....</i>	258
7.3. <i>La dimensione tecnica della politica greca.....</i>	261
7.3.1. <i>La politica come tecnica.....</i>	261
7.3.2. <i>Platone: la politica come tecnica regia.....</i>	266
7.3.3. <i>Aristotele: la politica come tecnica stabilizzatoria.....</i>	272
7.4. <i>La possibile funzione della tecnica nella politica contemporanea.....</i>	280

PARTE PRIMA. La prospettiva di Esposito e la critica al paradigma dell'antropologia filosofica novecentesca.....283

1. Esposito e la «pars destruens». Immunità e nichilismo come matrici della modernità: la biopolitica negativa e l'antropologia filosofica.....283

1.1. Rovesciare la biopolitica.....283

1.2. La biopolitica tra vita e morte.....285

1.3. Il paradigma immunitario: dalla modernità alla contemporaneità.....289

1.4. L'artificio politico e la negazione del comune.....295

1.5. Antropologia filosofica e immunità: un primo sguardo.....300

1.6. La costruzione del paradigma immunitario.....307

1.6.1. Il diritto: la violenza contenuta.....308

1.6.2. La teologia: trattenere il male.....311

1.6.3. La critica di Esposito all'antropologia filosofica.....314

1.6.3.1. L'antropologia filosofica immunitaria.....314

1.6.3.2. L'antropologia filosofica nichilista.....318

1.6.3.2.1. Il nichilismo «esterno» dell'antropologia filosofica.....318

1.6.3.2.1.1. Si può pensare l'uomo non a partire dall'animalità? Tra Heidegger, Kojève e il «post-human».....322

1.6.3.2.2. Il nichilismo «interno» dell'antropologia filosofica.....327

1.6.3.2.2.1. Plessner: il contenimento dell'apertura.....	329
1.6.3.2.2.2. Gehlen: la sistematizzazione del paradigma immunitario dell'antropologia filosofica.....	331
1.6.3.2.2.2.1. Verso quale cultura?.....	338
2. Esposito e la «pars construens». Comunità, nulla, tecnica, apertura verso l'alterità: per una biopolitica affermativa.....	341
2.1. Dall'Entlastung alla communitas.....	341
2.2. Cos'è la communitas?.....	343
2.2.1. L'obbligo del munus.....	343
2.2.2. Il munus come nulla-in-comune.....	346
2.3. Quattro possibili sentieri verso la comunità.....	349
2.3.1. Rousseau: il bisogno di comunità.....	350
2.3.2. Kant: la finitezza umana.....	352
2.3.3. Heidegger: l'essere come ek-sistere.....	353
2.3.4. Bataille: tra vita e sacrificio.....	354
2.3.4.1. Sul concetto di «dépense» e sull'immanenza dell'animale in Bataille.....	357
2.4. Il rapporto tra immunità e comunità.....	364
2.5. Tecnica e immunità: verso un recupero del paradigma dell'antropologia filosofica.....	370
2.6. Il rovesciamento della biopolitica immunitaria e l'apertura al mondo: verso una biopolitica affermativa.....	381

2.6.1. <i>Dalla doppia chiusura del corpo all'apertura della carne</i>	382
2.6.2. <i>Dalla soppressione anticipata della nascita alla vita come nascita perpetua</i>	384
2.6.3. <i>Dalla normativizzazione della vita alla normatività della vita</i>	388
2.6.3.1. <i>Norma e vita</i>	388
2.6.3.1.1. <i>Il reinsinuarsi del paradigma dell'antropologia filosofica tramite il recupero della prospettiva di Canguilhem</i>	393
2.6.3.2. <i>Una grande salute?</i>	399
2.7. <i>Vita, nient'altro che vita</i>	407
2.7.1. <i>Il sistema immunitario come modello</i>	408
2.7.2. <i>Tra uomo e oltre-uomo: verso un'impersonale animalità?</i>	413
2.7.2.1. <i>Umanità animale o animalità umana? Un esempio di fenomenologia del presente</i>	416
2.7.2.1.1. <i>Heidegger e la povertà di mondo</i>	417
2.7.2.1.2. <i>Stordimento estetico e reattivizzazione della risposta: la fine dell'uomo?</i>	425
2.7.2.1.3. <i>Apertura e potenzialità: l'inizio dell'uomo tra immunizzazione e creatività</i>	428
2.7.3. <i>L'antropologia di Deleuze: l'uomo del presente tra passato prossimo e futuro remoto</i>	437
2.7.3.1. <i>La consonanza con il paradigma dell'antropologia filosofica</i>	438
2.7.3.1.1. <i>Tra istinto e istituzione: una prima ricostruzione</i>	438
2.7.3.1.2. <i>L'animale istintuale e l'uomo artificiale</i>	441
2.7.3.2. <i>Il tentativo di rovesciamento interno del paradigma dell'antropologia filosofica</i>	445
2.7.3.2.1. <i>L'uomo: potenziale in divenire</i>	445

2.7.3.2.2. <i>Oltre l'antropologia filosofica?</i>	449
2.7.3.2.2.1. <i>La fondamentale differenza tra legge e istituzione</i>	449
2.7.3.2.2.2. <i>Tendenza naturale verso l'artificio e artificio a favore della natura: l'uomo come tramite e come punto d'incontro</i>	453
2.7.3.2.3. <i>Potenza di esistere, sperimentazione, divenire-animale e CorpoSenzaOrgani: verso l'uomo o oltre l'uomo?</i>	458
2.7.4. <i>Cenni di antropologia bergsoniana</i>	468
2.7.4.1. <i>L'uomo: corpo agente</i>	468
2.7.4.2. <i>Dall'animale all'uomo: il superuomo</i>	474
3. <i>Altre critiche al «paradigma dell'incompletezza»: tra post-human, animale e complessità</i>	481
3.1. <i>Marchesini: critica del «paradigma dell'incompletezza»</i>	481
3.2. <i>Un'antropologia filosofica davvero «nuova»? </i>	491
3.2.1. <i>Masullo e il post-umano</i>	491
3.2.2. <i>Fadini e la «cultura tecnica»</i>	495
3.3. <i>Il pensiero di Simondon: tra individuazione e trans-individualità</i>	499
3.4. <i>Ulteriori critiche al «paradigma dell'incompletezza»</i>	513
3.4.1. <i>La complessità della natura umana</i>	513
3.4.2. <i>Pinker e la natura umana</i>	516
3.4.2.1. <i>L'insensatezza dell'ipotesi della «tabula rasa» nella prospettiva pinkeriana</i>	516

3.4.2.2. <i>L'istinto del linguaggio come istinto umano?</i>	524
--	-----

PARTE SECONDA. Contributi per una storia filosofica dell'antropologia e una storia antropologica della filosofia.....533

A. L'antichità greco-romana.....533

1. La tragedia greca e la condizione tragica dell'uomo.....533

1.1. L'uomo di fronte alla potenza della natura e la prodigiosa azione della tecnica.....533

1.1.1. L'uomo e la tecnica: un binomio inquietante.....538

1.1.2. Eschilo: Prometeo il salvatore dell'uomo.....548

2. Prometeo tra Esiodo e Platone: l'uomo rispetto all'animale.....553

2.1. Esiodo: la mancanza come origine umana.....553

2.2. Platone: l'uomo come essere carente e addomesticabile e il supplemento tecnico.....561

2.2.1. L'uomo senza qualità naturali.....561

2.2.2. Platone biopolitico? La necessità dell'immunizzazione.....569

3. La filosofia tra l'epoca pre-socratica e quella pre-aristotelica.....576

3.1. L'uomo come lacerazione del divino: la natura nascosta.....576

3.2. <i>L'uomo, la physis, l'aletheia e la techne: l'ominizzazione come apertura alla verità.....</i>	582
3.3. <i>L'uomo, l'instabilità e il demone: l'instabilità come demone e l'abitare il mondo.....</i>	592
3.4. <i>L'uomo e la mancanza: la mano e il corpo che si protende verso il mondo.....</i>	604
3.5. <i>La sofistica: l'uomo come essere convenzionale-artificiale.....</i>	612
3.6. <i>Democrito e il rapporto physis-techne nell'uomo.....</i>	618
4. <i>L'uomo aristotelico.....</i>	626
4.1. <i>Aristotele secondo Gehlen.....</i>	626
4.2. <i>L'uomo come essere che fa esperienza.....</i>	630
4.3. <i>L'uomo come l'animale mimetico-supplente che agisce: l'umanità intermedia tra l'animalità e la divinità.....</i>	636
4.4. <i>Due esempi di convenzionalità umana: il commercio e gli strumenti del discorso.....</i>	654
4.4.1. <i>La moneta: «naturale convenzione».....</i>	654
4.4.2. <i>L'ordine del discorso: la necessità dell'artificio.....</i>	658
4.4.2.1. <i>L'irrinunciabilità del principio di non-contraddizione.....</i>	658
4.4.2.2. <i>L'uomo sin-fonico: la pluralità di voci da com-porre.....</i>	661
4.5. <i>L'uomo tra perfezione e imperfezione.....</i>	668
4.6. <i>L'incompleta complessità dell'uomo aristotelico: neotenia e comunità.....</i>	674

4.7. <i>L'opera in-operosa dell'uomo</i>	691
4.7.1. <i>L'impotente potenza del pensiero</i>	691
4.7.2. <i>Tra segnale e rumore: Aristotele «informatico»</i>	697
4.7.2.1. <i>Selezione primaria e secondaria dell'informazione: l'uomo e l'animale</i>	697
4.7.2.2. <i>Aristotele e la virtù nell'elaborazione dell'informazione</i>	701
5. <i>Gli stoici antichi: un antropocentrismo cosmo-centrico</i>	704
6. <i>Dalla Grecia a Roma</i>	717
6.1. <i>Epitteto: la cura di sé come compito umano</i>	717
6.2. <i>Cicerone: il cosmo nelle mani dell'uomo</i>	721
6.3. <i>Lucrezio: la fragilità umana come preconditione per il progresso</i>	730
B. <i>Dal Medioevo al Rinascimento</i>	743
7. <i>L'uomo medioevale</i>	743
7.1. <i>Tommaso d'Aquino: l'imperfezione come ragione della libertà</i>	743
7.2. <i>L'uomo, la mancanza, la tecnica: l'antropologia di Gregorio di Nissa</i>	750
7.3. <i>Da Avicenna ad Anders: l'uomo come essere artificiale e la vergogna</i>	767
7.4. <i>Il Didascalicon di Ugo di San Vittore e la narrazione biblica dell'origine dell'uomo</i>	780

7.4.1. <i>L'infermità umana e le arti come rimedio</i>	780
7.4.2. <i>Cenni di antropologia biblica</i>	784
7.4.2.1. <i>L'uomo e il creato: l'antropocentrismo biblico</i>	784
7.4.2.2. <i>La condanna alla libertà</i>	789
7.4.2.3. <i>La lettura kantiana del racconto biblico dell'origine dell'uomo</i>	792
8. <i>Il camaleontico uomo rinascimentale: apertura plastica</i>	796
8.1. <i>L'eccellenza umana come apertura indefinita</i>	796
8.2. <i>Il pensiero umanistico-rinascimentale secondo Esposito</i>	803
 PARTE TERZA. <i>L'essere umano come apertura: l'es-istenza oltre l'orizzonte biopolitico. Verso il reincanto del mondo</i>	 811
 1. <i>Agamben e la forma di vita umana</i>	 811
1.1. <i>Oltre la biopolitica contemporanea: l'im-potenza della potenzialità dell'animale-nel-mezzo</i>	811
1.1.1. <i>L'uomo e l'apertura al mondo: l'implosione esplosiva dell'animalità</i>	815
1.1.1.1. <i>Armonia infranta e immediata mediatezza</i>	815
1.1.1.2. <i>La macchina antropologica: l'antropologia come antropopoesi</i>	820
1.1.1.3. <i>Ambiente animale e mondo umano</i>	823
1.1.1.4. <i>L'uomo: animale che si annoia</i>	829

1.2. <i>L'in-fante storico</i>	838
1.3. <i>La forma-di-vita umana e il gesto: singolarità e moltitudine</i>	847
2. <i>Nancy e l'«expeausition»</i>	855
2.1. <i>Da Cartesio a Nancy: il nulla e la libertà come cifra dell'irriducibilità umana al meccanismo</i>	855
2.1.1. <i>Il linguaggio come specifico umano: la non-determinatezza rispetto allo stimolo</i> ..	855
2.1.2. <i>La libera volontà umana: il nulla come fondamento e la lettura di Nancy</i>	858
2.1.3. <i>Dal Cartesio «nanciano» a Plessner</i>	862
2.2. <i>Esistenza, corpo e libertà: l'immediata tecnicità dell'uomo</i>	870
2.2.1. <i>Il senso dell'esistenza nello smarrimento originario del senso</i>	870
2.2.2. <i>Lo sporgere naturale dell'esistenza verso la tecnica: techne e cum</i>	873
2.2.3. <i>L'es-tensione dell'es-istenza: il corpo</i>	880
2.2.4. <i>La tecniominizzazione</i>	884
2.2.5. <i>Existencia e(s)t libertas</i>	888
2.3. <i>L'eteroriferimento e l'apertura all'altro come innaturale-natura dell'uomo: l'esempio di Hegel</i>	892
2.3.1. <i>La duplice alterità dell'apertura al mondo</i>	892
2.3.2. <i>L'animale, l'uomo e il desiderio: tra (im)mediazione naturale e mediazione artificiale</i>	894

2.3.3. <i>La mancanza come l'altro-da-dentro e spinta alla ricerca dell'altro-di-fuori.....</i>	902
2.3.4. <i>JE est un autre: l'estraneità a se stessi.....</i>	904
3. <i>Verso una filosofia del cum: il ritorno della meraviglia.....</i>	911
3.1. <i>L'uomo: assenza di istinti e apertura relazionale al mondo.....</i>	911
3.2. <i>Flores d'Arcais: la scimmia nuda del dover essere in comune.....</i>	917
3.3. <i>Mazzeo: l'animale ultraneotenicico che si prende per mano.....</i>	924
3.4. <i>Mondo come con-mondo.....</i>	929
3.5. <i>Essere in due per essere umani: il desiderio es-istenziale come desiderio dell'altro.....</i>	934
3.6. <i>Verso il reincanto del mondo.....</i>	937
3.6.1. <i>L'uomo e il simbolo.....</i>	938
3.6.1.1. <i>L'uomo: animale simbolico.....</i>	940
3.6.1.1.1. <i>Dall'animale all'uomo: determinismo e libertà creativa.....</i>	940
3.6.1.1.2. <i>Il ruolo peculiare dell'utensile nell'apertura-distanziante (d)al mondo.....</i>	945
3.6.1.2. <i>Simbolo come ulteriorità trascendente: tra incant(ament)o e disincant(ament)o.....</i>	953
3.6.3. <i>Alla ricerca del sacro e della meraviglia.....</i>	958
3.6.3.1. <i>Lo stupore come condizione naturale dell'(innaturalità dell')uomo.....</i>	958
3.6.3.2. <i>«Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt»: l'uomo e il limite.....</i>	961
3.6.3.3. <i>Trascendenza esterna e trascendenza interna.....</i>	967

3.6.3.3.1. Lo spazio del sacro e della meraviglia come apertura verso lo sconfinato spazio dell'angosciante possibile.....967

3.6.3.3.2. L'arte e la ricerca dell'interno come ricerca di un rifugio sicuro.....978

Guardare oltre...983

Note.....991

Bibliografia.....1396

I ringraziamenti sono sempre la parte più noiosa per chi legge, più imbarazzante per gli interessati, e più difficile per chi li scrive, in quanto sa già che non riuscirà minimamente a esprimere quanto vorrebbe esprimere e quanto meriterebbe di essere espresso. Ma il non potere fare alla perfezione qualcosa non è certo un buon motivo per non provare a farla nel modo migliore che si conosca, anzi. Quindi anche chi scrive non si esime.

Ringrazio Diego Dametto, il quale – senza rendersene peraltro conto – mi ha fornito un'intuizione davvero decisiva per lo sviluppo del mio percorso (dovrei allora forse maledirlo?). Ringrazio su tutti Elisa non solo perché è stata – in un modo o nell'altro – la mia *Welt* (forse anche l'*Umwelt*, con tutti i rischi e le contraddizioni che ciò può comportare) negli ultimi cinque anni, ma soprattutto perché è grazie a lei che ho vissuto l'esperienza di un'apertura al mondo come apertura al mondo comune, come apertura comune al mondo, e ho potuto davvero capire che essa è possibile, anzi necessaria per sviluppare appieno la propria sempre insviluppabile umanità. E tutto ciò non è poco. Significa che nulla di quanto io abbia scritto sarebbe stato possibile senza di lei, senza la scoperta dal suo *essere umana*.

Ringrazio, come sempre, i miei genitori perché senza di loro nulla di quanto faccio sarebbe possibile in quanto non sarei al mondo – bene o male che questo sia. Ringrazio mio fratello perché è diverso da me.

Ringrazio anche coloro che mi sono stati lontani (non senza qualche rammarico), perché è sempre troppo facile ringraziare coloro che ci sono stati vicini (i veri *ossi* su tutti – loro capiranno), e perché senza l'esperienza della lontananza non esiste il desiderio di avvicinarsi, di muoversi ed e-muoversi.

Ringrazio, infine, anche me stesso per essermi riuscito a sopportare mentre le idee non cessavano di martellare e di inquietare.

Introduzione

Due questioni percorrono, in maniera più o meno sotterranea, questo lavoro: la prima è *che cos'è, chi è, l'uomo*, la seconda è *cosa significa vivere insieme, essere in comune*. *Rappresentano l'una la risposta all'altra* – non la soluzione – ma una risposta *filosofica*: la filosofia non dà soluzioni, non risolve problemi, ma pone domande, dalle quali esce, non alle quali fornisce una soluzione, e questa è la forma della sua risposta, *l'uscita dalla domanda dopo avervi soggiornato per costruirla*. Abbiamo intrapreso il nostro percorso convinti che «pensare è creare, non c'è altra creazione, ma creare, è anzitutto generare “il pensiero” nel pensiero» (Deleuze 1997: 192), ossia che «vale per la filosofia quanto vale per il poeta: “crea, poeta, non far discorsi”» (Heidegger 1992b: 204), e questo perché «in filosofia nessuna parola e nessun concetto è logoro. Dobbiamo pensare i concetti ogni giorno in modo nuovo» (Heidegger-Fink 2010: 106): ciò ci ha condotto ad alcune operazioni ermeneutiche che possono certo apparire ardite, «troppo estreme», ma crediamo che uno dei compiti cui la filosofia non può sottrarsi è quello di tentare di «comprendere un filosofo meglio di quanto egli stesso si sia compreso» (Heidegger 1992b: 204)¹, con la consapevolezza che questo però «non vuol dire infliggergli una punizione e rinfacciargli i predecessori dai quali dipende, bensì essere in grado di riconoscergli più di quanto egli stesso possedesse» (*ibidem*) – ma senza uscire dal suo pensiero, perché se se ne uscisse sarebbe impossibile ogni comprensione: si può cercare di comprendere meglio solamente dal di dentro. In questo senso, «la filosofia esiste soltanto per venir superata» (*ibidem*), ma il superamento «non avviene per mezzo della confutazione, nel senso della dimostrazione di inesattezze e di errori» (*ivi*: 204 s.), né tantomeno avviene uscendo dalla filosofia, o restando da subito al di fuori di essa, se vogliamo davvero tentare di pensare l'impensato che il pensiero di ogni vero pensatore ci lascia in eredità, o se vogliamo prima di tutto almeno riconoscerlo:

dipende dalla nostra capacità di lasciare che il pensato di ogni pensatore ci venga incontro come qualcosa di sempre unico, di mai più ripetibile, di inesauribile, in modo tale che l'impensato nel suo pensato ci lasci sgomenti. L'impensato in un pensiero non è una carenza che affligge il pensato. L'*im*-pensato è ogni volta soltanto come *im-pensato*. Quanto più un pensiero è originario, tanto più ricco diventa il suo impensato. L'impensato è il dono più alto che un pensiero possa offrire (Heidegger 1971: 134).

Il nostro lavoro è diviso in quattro parti. Iniziamo con la *parte zero*, che funge da retroterra concettuale di tutta la ricerca, in quanto in essa viene prima di tutto definito il metodo che abbiamo cercato di seguire (un metodo *fenomenologico-genealogico*, l'unico –

crediamo – di permettere un’adeguata riflessione sul nostro presente tanto gravido di avvenire, a dispetto di quanto si possa credere), e, in seguito, una serie di concetti che l’incontro con il pensiero di Roberto Esposito ha reso necessario indagare e problematizzare (a ciascuno di essi è dedicato un capitolo): il *nichilismo* (nel suo ambiguo rapporto con la tecnica); la *biopolitica* (attraverso le riflessioni, problematizzate, di Michel Foucault e di Giorgio Agamben); la *tecnica in relazione all’umano* (è qui che abbiamo definito le linee fondamentali di quel paradigma antropologico che è il vero protagonista della nostra indagine); la *tecnica come ambiente* (dove abbiamo tentato di mostrare come non possa esserci oggi filosofia che non si interroghi sul ruolo e sullo statuto della tecnica, in quanto è la tecnica a essere ancora il vero e proprio *impensato*); il *rapporto tra filosofia e politica* (dove abbiamo indicato la loro co-originarietà e la possibilità di un loro «nuovo inizio»); il *rapporto tra tecnica e politica* (dove abbiamo indicato l’essenza tecnica della politica e la possibile «politicità» delle tecniche informatiche contemporanee).

Proseguiamo, ed entriamo nel vivo del nostro percorso, con la *parte prima*, in cui abbiamo preso in esame, nel suo insieme, la prospettiva (distruttiva – cap. 1 – e costruttiva – cap. 2) di Esposito, concentrandoci soprattutto sulla sua critica teoretica al paradigma dell’antropologia filosofica tedesca novecentesca, per poi soffermarci – cap. 3 – su ulteriori tentativi (dal sapore più scientifico che filosofico, questa volta) di presa di distanza da un tale paradigma, ribattezzato come «paradigma dell’incompletezza», tentativi – tutti – a nostro giudizio infruttuosi. L’idea fondamentale di Esposito è che la biopolitica intesa come l’esercizio del potere *sulla* vita in tutte le sue forme è possibile a partire da una *visione immunitaria della vita stessa*, visione (che proprio l’antropologia avrebbe pienamente e coerentemente esplicitato e proposto con forza) nella quale l’uomo – la vita umana nel suo essere determinata rispetto a quella animale – viene visto come un essere difettoso e manchevole, come un essere in pericolo ed esposto, esposto prima di tutto al pericolo dell’altro, dell’altro essere umano, essere con cui ogni contatto può rivelarsi contaminante. Di qui, sempre per Esposito, la politica intesa come arte mediatrice che deve garantire la *sicurezza dell’individuo*, di un individuo messo al riparo dal rischio della comunità: nasce la modernità, *la modernità è questo dispositivo immunizzante*. Eppure, ci siamo domandati, siamo proprio sicuri che il paradigma antropologico sotteso a questo dispositivo biopolitico-immunitario sia un paradigma *esclusivamente moderno*? Siamo proprio sicuri che pensare a partire da un tale paradigma conduca in modo inevitabile a vedere l’altro come colui dal quale difendersi, ossia a cancellare ogni possibile dimensione socialmente aperta dell’essere umano? Ma, ancor più, è proprio vero che Esposito riesce a

rinunciare a un tale paradigma? Noi crediamo di no, ed è quanto abbiamo cercato di mostrare: abbiamo cercato di mostrare come Esposito concepisca l'uomo a partire da quegli stessi concetti fondamentali che l'antropologia filosofica dal lui presa di mira ha compiutamente definito e caratterizzato, e lo abbiamo fatto anche attraverso l'esplicitazione del paradigma antropologico di alcuni tra i suoi principali riferimenti filosofici (diretti – Georges Bataille, Gilles Deleuze, Gilbert Simondon e Jean-Luc Nancy su tutti – e indiretti – Henry Bergson e Agamben soprattutto).

Per mostrare come il paradigma antropologico preso di mira da Esposito non sia solamente proprio e tipico della modernità, perché anzi è l'unico paradigma a cui il pensiero occidentale ha dato vita nel tentativo di riflettere sull'uomo e sulla sua posizione nel mondo, abbiamo intrapreso un viaggio storico-ermeneutico, la *parte seconda*, che ha come percorso tutto il periodo pre-moderno, ossia l'antichità greco-romana (sezione A) e il medioevo-rinascimento (sezione B). Percorso che ha avuto come mete la tragedia greca – Eschilo e Sofocle in particolare – (cap. 1), il mito di Prometeo narrato da Esiodo prima e da Platone poi (cap. 2), i cosiddetti filosofi «presocratici» e i «prearistotelici» (cap. 3), Aristotele (cap. 4), lo stoicismo (cap. 5), il passaggio dal pensiero greco a quello romano (cap. 6), l'antropologia di riferimento di alcuni pensatori medioevali – Tommaso, Gregorio di Nissa, Avicenna e Ugo di San Vittore in particolare – (cap. 7), e l'uomo camaleontico di Pico della Mirandola (cap. 8).

Dopo aver mostrato che la nostra tradizione ha pensato l'uomo sulla base di quegli stessi presupposti che sono stati poi pienamente esplicitati e sistematizzati, anche alla luce delle acquisizioni della scienza, dall'antropologia filosofica contemporanea, ci siamo soffermati, nella *parte terza*, sull'antropologia di Agamben (cap. 1) e su quella di Nancy (cap. 2): tanto il primo, «critico della biopolitica», quanto il secondo, «filosofo del *cum*» (a cui Esposito deve molte delle sue riflessioni «costruttive» in merito al tema della comunità), nelle loro proposte filosofiche muovono anch'essi a partire da una concezione antropologica che si è rivelata sostanzialmente affine a quella della stessa antropologia filosofica contemporanea. Come a dire che non può esserci per l'uomo uscita dalla deriva tanatopolitica della biopolitica, in direzione di una comunità aperta ma mai già in opera (Nancy), di una comunità che viene (Agamben), se non a partire da una comprensione di se stesso e del suo rapporto con il mondo che affonda le proprie radici in quel paradigma che Esposito ha cercato di mettere da parte una volta per tutte.

Questa considerazione viene ulteriormente sviluppata nel cap. 3, con il quale si chiude il lavoro, dove, esplicitando e raccogliendo considerazioni svolte lungo tutto il

percorso, si delineano i tratti fondamentali di una vera e propria *antropologia dell'uomo comunitario*, che permette di riconciliare l'uomo con sé e con il mondo, riaprendo così le porte al ritorno della meraviglia, dell'incanto e della dimensione del possibile – nella forma del sacro e dell'estetico.

Come voleva il grande Wittgenstein (cfr. Wittgenstein 1980: 76), l'originalità non è data dal seme, ma dal terreno in cui il seme germoglia, si evolve e cresce facendosi pianta: «c'è nel mondo qualcosa che costringe a pensare» (Deleuze 1997: 182)². È sempre *un tempo* a pensare, mai *un individuo*; il *proprio tempo*. E questo anche quando il pensiero è espressione ermetica del soggetto, della sua biografia, persino quando è un pensiero biopatico, perché l'essere umano è aperto al mondo, è nel mondo, è sempre in relazione, e nel pensiero non fa che esprimere la trama di relazioni che lo attraversa e in cui è posto. Non si tratterà, in fondo, altro che di questo: mostrare l'apertura al mondo come costitutiva dell'essere umano. Persino quando lo si vuole estremamente chiuso, isolato, lontano da qualsiasi cosa e da qualsiasi altro vivente, perché può isolarsi e chiudersi solamente chi è in relazione e aperto. Camus scriveva che «*j'ai compris qu'un homme qui n'aurait vécu qu'un seul jour pourrait sans peine vivre cent ans dans une prison. Il aurait assez de souvenirs pour ne pas s'ennuyer. Dans un sens, c'était un avantage*» (Camus 2008: 121): anche l'essere umano più chiuso al mondo è stato precedentemente aperto, e basta un minimo di apertura – nel caso più estremo – per sentirsi già sollecitati, quanto basta per condurre un'esistenza intera.

Per mettersi in cammino... Il grido

Per pensare l'uomo non possiamo che partire dall'origine. All'origine c'è il *grido*. Gli esseri umani sono accomunati da nulla, da una mancanza che li origina, da un vuoto da colmare, un vuoto a cui ognuno dedica la propria vita: chi guarda in faccia il vuoto nella sua assenza di volto, chi lo fa per tutta la vita, chi sceglie di passare la propria esistenza ad affogare nell'insensatezza della ricerca del senso di ciò che si origina a partire dalla sottrazione del senso, è un uomo religioso, un artista o un filosofo. All'origine c'è il grido, il grido è l'origine: in tutta la sua ambivalenza, nel dolore e nel terrore, nello stupore e nella gioia, il dolore e la gioia di chi apre gli occhi e vede aprirsi il mondo, di chi vede il mondo farsi sempre più ampio mano a mano che le palpebre si sollevano e la luce del mondo colpisce la pupilla. All'origine dell'uomo c'è il grido:

il grido. Sta all'inizio della vita dell'uomo sulla terra. Il grido di caccia, di guerra, d'amore, di terrore, di gioia, di dolore, di morte. Ma anche gli animali gridano; e per l'uomo primitivo grida anche il vento e la terra, la nube e il mare, l'albero e la pietra, il fiume. Ma solo l'uomo si raccoglie attorno al proprio grido, in assenza degli eventi che l'hanno provocato. Al grido sono legati gli aspetti decisivi dell'esistenza e nella rievocazione del grido le più antiche comunità umane non solo scorgono la trama che le forma, ma annodano stabilmente i fili della trama, cioè si stabiliscono e confermano nel loro essere comunità umane. L'intera vita dei popoli più antichi si raccoglie intorno alla rievocazione del grido, cioè attorno al canto; e il canto avvolge i viventi ben più strettamente del calore dei fuochi attorno a cui essi stanno (Severino 1985: 41).

Il grido, «indica il divenire del mondo, lo esprime: ne è lo specchio come il tuono è lo specchio del lampo» (*ivi*: 48): il grido indica che il mondo è per l'uomo terreno instabile, è assenza di saldo fondamento che però chiede di ergersi in piedi e di iniziare il cammino. La vita dell'uomo «si spartisce tra l'*assalto alla forma*, o la de/formazione, e il *tentativo di mantenerla*» (Natoli 1986: 99): il dolore si fa lamento, «che da un lato rifluisce nel canto della vita e con esso si accorda, dall'altro irrompe nell'individuo che soffre ora come impetrazione ora come recriminazione» (*ibidem*): il dolore attacca, insidia e distrugge la forma, si fa grido originario, *Urschrei*, nel grido (cfr. *ivi*: 100) l'uomo perde compostezza, la sua immagine si sfigura ma prende figura umana, la forma si dissolve perché prende forma l'uomo come essere informe. In tal senso, «il grido non contraddice il canto della vita, anzi a esso perfettamente si intona» (*ibidem*): il grido, come voce umana che si innalza ma non si articola in discorso, pur essendo più tonante di ogni voce, è il sorgere dell'uomo, perché segnala «una pausa nel flusso, una variazione del ritmo nella sempre ritornante andatura della *physis*» (*ibidem*), rappresenta la presa di distanza dalla

natura proprio nel momento in cui si apre la relazione con la natura. Proprio per questo Salvatore Natoli può scrivere che per l'uomo tale pausa «è *tutto*, l'attimo di sospensione è l'*istante decisivo*, è la lacerazione nella tessitura che il tempo correntemente imbastisce» (*ibidem*), è la manifestazione dell'apertura nel suo sottrarsi, dell'ambiguità dell'apertura che si mostra come generatrice – come *recisione* generatrice, indicando all'uomo che può avere origine solo tramite la *decisione*.

Il grido, come siamo soliti dire, è quanto di più «disumano» e «inumano» possiamo pensare, eppure proprio per questo ci ricorda che l'origine umana è tutta in quel «dis-» e in quell'«in-», nel *non*, nella negazione originaria intesa come negazione di ogni origine, come origine a partire da un nulla che negandosi apre lo spazio: il grido è inumano, mentre la voce animale ha la caratteristica della «perfezione» (*ibidem*), essendo l'animale assoluta positività, espressione compiuta di quella *formatività* «che da sempre e per sempre è propria della *physis*» (*ibidem*). Ciò che l'uomo, invece, non è, essendo esposto, patente, lacerato, sofferente, essendo una ferita aperta nella sua apertura al mondo, *ek-sistendo*: solo l'uomo, e soprattutto nella sofferenza, «rischia di perdere la sua forma e di diventare *dis/umano* senza perciò acquisire la perfezione delle altre nature. L'urlo *bestiale* risuona pauroso e tremendo solo nella voce dell'uomo», poiché in essa «risulta sordo e innaturale segnala una spuria mescolanza che è indice di dissoluzione e di disordine» (*ibidem*). L'uomo prova dolore e grida, si trova in stato di difficoltà, ha origine da uno stato di difficoltà, da una *a-poria*, da qualcosa (cfr. *ivi*: 82-91) che appare come senza passaggio, qualcosa di impraticabile e di sostenibile, che stringe e costringe a ricercare una via d'uscita dalla strettoia: il dolore attacca ma eccita, e-muove, intacca ma stimola, infetta ma offre possibilità di guarigione, offre lo spunto per una possibilità inaspettata, per lo sviluppo della capacità di dominare l'evento, della *techné*, dell'accortezza, dell'astuzia e della scoperta. In tal senso, l'essere previdenti, prima ancora di essere una nota di carattere, è lo statuto dell'esistenza stessa nel suo *ek-stare*, nella sua es-posizione che consegna al dolore e fa gridare: è una disposizione nell'essere al modo dell'*essere in balia*, che fa insorgere, fa reagire, e fa così sorgere l'attiva *disposizione*, la *exis*, la capacità di provvedere in generale, di essere previdenti per sé e per gli altri. L'uomo grida perché cerca di farsi forza per emergere dalla difficoltà in forza della propria capacità di reazione, di adattamento, di invenzione congetturale e strategica, perché sa che il proprio esistere ha da emergere, ha da porsi e imporsi sul nulla, contro il nulla e sopra il nulla.

L'uomo che grida, come sembra intuire con la sua solita acutezza Kant in una nota della sua *Antropologia pragmatica*, è già – in modo misterioso – uomo, è già più che

animale, non può esservi grido animale, e il grido umano è il grido di chi annuncia al mondo la propria presenza nel momento in cui sente la propria esposizione al mondo, è il grido di chi vuole conservarsi in vita perché si rende conto che la sua vita è in pericolo ma che proprio gridando non fa che esporsi ulteriormente alle insidie del mondo:

il grido del neonato non ha il tono del pianto, ma dell'irritazione e della collera che esplode, non perché senta male ma perché è contrariato; forse vorrebbe muoversi e sente la sua impotenza come un impedimento che lo priva della sua libertà. Qual è dunque l'intenzione della natura quando accompagna la nascita del bimbo con alte strida che, nello *stato di natura*, costituiscono un gravissimo pericolo per la madre e il neonato? Il grido potrebbe infatti attirare un lupo o un cinghiale che sbranerebbero il neonato approfittando della debolezza della madre dopo il parto o in sua assenza. Ma nessun animale, all'infuori dell'uomo (qual è oggi), *annunzia* in tal modo la sua nascita; il che sembra esser stato predisposto dalla saggezza della natura per la conservazione della specie. Si può quindi presumere che nelle prime epoche della natura non ci fosse in questa classe di animali (ancora nello stato di selvatichezza) alcun grido al momento della nascita. La cosa cominciò solo più tardi in una seconda epoca, quando i genitori furono entrati in quel grado di cultura che è richiesto per la vita familiare; non sappiamo in qual modo e con il concordo di quali cause la natura abbia prodotto questo sviluppo (Kant 2006: 751).

L'uomo grida perché è aperto al mondo in ragione dell'assenza del mondo: l'uomo grida perché scorge una perdita irreversibile, la perdita di qualcosa che non ha mai avuto, della pienezza. L'uomo grida perché lacerato dalla lacerazione in quanto tale, perché stupito, affascinato e persino ebbro per il dolore che si tramuta in gioia spasmodica di esistere: l'uomo grida perché è attonito, perché resta senza tono, senza voce (non ha ancora una voce), e per questo non gli resta altro che gridare. L'uomo grida perché sa (ma inizialmente ancora non ne è cosciente, perché non ha coscienza, eppure lo sa, perché in qualche modo *lo sente*) però che c'è un altro uomo, *un altro grido*, che può ascoltarlo, che può sentire il suo grido per farsi carico di esso, gridando a sua volta, *gridando insieme*. Gli uomini si raccolgono intorno al loro grido per formare una comunità perché scorgono che quel nulla di fronte a cui si aprono aprendosi al mondo è il nulla che gli accomuna. Di questo, in fondo, tratta tutta la filosofia di Esposito: del nulla in comune. Dopo il grido, visione del nulla, c'è il nulla, c'è il silenzio. L'uomo che si è aperto al mondo si accorge ora di se stesso come essere aperto al mondo e tace, anche il suono del grido gli viene a mancare: l'uomo si mette all'ascolto, e questo protendersi all'ascolto è il primo atto del protendersi verso il mondo. Un atto silenzioso, un sospendere originario, che inizia ad aprire la cassa di risonanza dell'anima, che introflette il proprio silenzio grazie ai suoni esterni («fischii, trilli, chioccolii, tocchi come di legno o metallo scheggiato, zirli, frulli, bisbigli»: Agamben 2008b: 137), aprendo lo spazio dell'interiorità, scavando il solco in cui si insinua il pensiero, il pensiero che parla, il pensiero che incontra il linguaggio (ma è un

incontro che origina tanto il pensiero quanto il linguaggio). Il grido fattosi silenzio inizia ad aprire lo spazio per la voce animale che si fa linguaggio umano: «la cicala non può pensare nel suo frinito» (*ivi*: 138), ma «pensare, noi lo possiamo solo se il linguaggio non è la nostra voce, solo se in esso misuriamo fino in fondo – non c'è, in verità, fondo – la nostra afonia. Ciò che chiamiamo mondo è quest'abisso» (*ibidem*), perché il linguaggio nasce dall'assenza di voce, dal silenzio figlio dell'ascolto di un mondo che si offre come ciò che all'uomo si nega. L'uomo che si apre al mondo, che *viene aperto dal mondo*, grida: non appena grida l'uomo inizia ad accorgersi di essere colui che grida di fronte al mondo perché come espulso dal mondo, e tutto ciò che lo circonda si ammutolisce, perché si rivela come estraneo. Proprio in questo ammutolimento l'uomo strozza il grido, osserva e ascolta, ode suoni e voci, percepisce toni e spostamenti: dopo aver aperto gli occhi, «apre» le orecchie, e ciò che ascolta risuona in colui che ascolta: «sono proprio *io* ad ascoltare?» – si chiede.

Si accorge di essere muto, emette una timida voce e pensa, contemporaneamente la parola risuona nell'animo e il pensiero risuona nella parola: «sì, *sono proprio io*» – può dirsi, e muove il proprio corpo, *tocca il proprio corpo*, e coglie che quello è il *corpo proprio*, ma è ancora smarrito, muove la mano in modo casuale e confuso, finché la sua mano non incontra una resistenza, non sente l'alterità sentendo se stessa tangere. *È la mano di un altro uomo*: si prendono, si stringono: «sì, *siamo proprio noi*», *vorrebbero* dirsi, *vorrebbero* pensare, ma non possono, non ancora, perché sono separati dall'assenza del mondo, e non possono starsene *con le mani in mano*, ma devono protenderle verso il mondo per esplorarlo, per esplorarsi. Non possono guardarsi l'un l'altro, perché il mondo assale, distrae, attrae e contrae nel dolore di chi si sente sovraesposto: è un bombardamento, simultaneo, con il dentro e il fuori che iniziano a coarticolarsi, e articolandosi fanno sentire la loro voce, il fuori chiama da mille parti e il dentro spinge verso ogni dove, il fuori chiama da mille parti perché il dentro spinge verso ogni dove e il dentro spinge verso ogni dove perché il fuori chiama da mille parti. Non possono nemmeno, non più, gridare insieme, perché la forza del grido deve farsi energia che mette in moto.

Il mondo provoca, negandosi: l'uomo deve subito corrispondere, per rincorrere ciò che assale da ogni dove ma che non è da nessuna parte, per gettarsi verso ciò che chiama a sé nella mancanza di sé. Il mondo sfugge e si lascia rincorrere, la mano riesce ad afferrarne un brandello: lo ha preso, lo ha fermato, lo tasta, inizia a fare esperienza del mondo e a fare esperienza dell'esperire, del conoscere: l'anima fiorisce mentre la mano lambisce e

ghermisce per afferrare, l'anima si stabilizza mentre la mano tiene in pugno e manovra l'oggetto impugnato, l'anima si e-muove e com-muove mentre la mano muove l'oggetto. Ma la mano stringe, in preda all'emozione dell'anima, troppo forte: l'oggetto si frantuma, il mondo appena afferrato è già svanito, è già scomparso, si è già dissolto. L'uomo intuisce che non sarà facile, qualcosa in lui si s-muove, senza un se stesso il mondo non offrirà punti di appoggio: l'uomo inizia a volere, l'uomo in-tende afferrare il mondo e intenzionalmente si pro-tende verso ciò che ora vede come possibile oggetto di intenzione e di protensione, la mano afferra una pietra, la afferra perché l'uomo ha voluto, perché ha voluto che il mondo si offrisse come punto di appoggio per il suo volere.

La mano lancia la pietra. Lanciando la pietra lancia se stesso, si s-lancia oltre il presente: coglie la distanza, spaziale e temporale, inizia a in-tendere che nello s-lancio si apre lo spazio per il pro-getto, per il gettarsi-oltre-e-verso, per la pro-blemizzazione, per l'assunzione di quell'enigma pro-blematico che è la propria esistenza. La pietra cade. L'uomo va verso di essa, e va così verso se stesso. Va verso la verità. Ma su questo torneremo.

Il grido è la modalità con cui l'infante umano segnala la propria presenza e i propri bisogni a chi gli sta accanto e si prende cura di lui, il grido è connesso all'azione e al bisogno, in quell'essere bisognoso e costretto all'azione che è l'uomo, come Arnold Gehlen ha ben colto:

un malessere ininterpretato e urgente si esprime, nel bambino piccolo, in movimenti di inquietudine, anche di specie fonetico-motoria, cioè in suoni o in grida. Al malessere si pone rimedio, il bisogno, *che il bambino non può ancora cogliere come tale*, viene soddisfatto, l'adempimento percepito, gustato, sentito, visto: questa connessione, ripetuta di frequente, è assunta attivamente, il soddisfacimento *che segue* al grido diviene alla fine oggetto di un'attesa, è cioè invocato: le grida si susseguono nell'intenzione di ottenere sollievo. [...] Se il grido viene perseguito "intenzionalmente" e caricato di fantasmi d'attesa, ciò significa che si è *stabilito un nesso tra bisogno, suono e adempimento*, e, si badi bene, sotto la guida del suono: talché pulsioni e bisogni diventano, nel suono, capaci di imporsi, e in esso si colgono; come il bisogno si desta, si anticiperà nel grido e in determinati fantasmi, e pertanto si vivrà come bisogno *determinato*, con un contenuto preciso; sarà, cioè, cosciente. *È sempre dunque una qualche specie d'azione quella alla quale i nostri bisogni si sviluppano e trapassano nello stato d'aggregazione proprio dell'intelligibilità, dell'orientabilità e della consapevolezza del loro scopo*; [...] nel grido, insieme ai connessi fantasmi di successo e di appagamento, il bisogno, ora consapevole del suo fine, perviene *come tale* a se stesso (Gehlen 1983: 387).

Nel grido l'uomo esperisce quell'*ac-cordo dis-cordante* con il mondo che sarà la cifra della sua esistenza, all'insegna di una *Übereinstimmung* in cui la *Stimme* interiore si accorderà con la *Stimme* del mondo (uomo e mondo *si sintonizzano*, sono *attuned*, scriveva Peirce: cfr. Peirce 2000: 165), senza però mai poter coincidere pienamente con essa: ecco

che la *Stimmung* (con Heidegger e Uexküll) può essere la modalità umana di apertura al mondo, *Stimme* e *Stimmung* si co-appartengono in maniera essenziale – in quel tono originario sotto forma di grido c'è già la tonalità emotiva fondamentale con cui l'uomo si accosta al mondo in cui è gettato (la propensione umana verso la musica – cfr. Mithen 2007 – e verso il canto³, nella loro spiccata emotività che cerca di fare della *Stimme* l'immediata manifestazione della *Stimmung*, sono figlie del grido primigenio). *Il grido*, dunque. *L'uomo è il grido. L'uomo viene al mondo nel grido e nel pianto*, perché intravede la condizione in cui una *noverca natura* lo ha gettato, condizione fatta di nudità, carenza e manchevolezza rispetto a tutte le altre specie animali, come racconta Plinio il Vecchio:

tutte le altre cose sembrano essere state prodotte dalla natura per la causa dell'uomo; sebbene, dall'altro lato, con una così grande e così severa fatica per godere dei suoi doni munifici, da rendere difficile stabilire se essa sia stata per l'uomo un genitore benevolo o una matrigna indifferente [*parens melior homini an tristior noverca fuerit*]. In primo luogo, essa obbliga lui soltanto, tra tutti gli esseri animati, a vestirsi con le pelli degli altri animali; mentre, a tutti questi, ha donato una varietà di protezioni, come corazze, gusci, aculei, nascondigli, pellicce, peli ispidi, capelli, penne, piume, squame e copertura felpata. Anche la maggior parte dei tronchi degli alberi essa ha protetto contro gli effetti del caldo e del freddo grazie a una corteccia che è, in alcuni casi, doppia. Soltanto l'uomo la natura getta nudo sulla nuda terra [*nudum et in nuda humo*], il giorno della sua nascita, abbandonandolo fin dall'inizio ai vagiti e al pianto e, come nessun altro fra tanti esseri viventi, alle lacrime, subito, dal primo istante della propria vita: [...] così lui, che ha aperto gli occhi alla felicità, giace subito a terra con mani e piedi legati, piangente – lui, destinato a regnare su tutte le altre creature – e inaugura la sua vita fra i tormenti, colpevole solo di esser nato [*natus iacet minibus pedibusque devinctis flens, animal ceteris imperaturum, et a suppliciis vitam auspicatur unam tantum ob culpam, qua natum est*] [...]. Mentre gli altri animali hanno una conoscenza istintiva delle loro capacità naturali, alcuni della loro velocità di passo, alcuni della loro rapidità di volo, e altri ancora della loro capacità di nuotare, l'uomo è l'unico che non conosce nulla, che non può apprendere nulla senza che gli sia insegnato. Egli non può né parlare, né camminare, né mangiare, e, in breve, non può fare nulla, su suggerimento della natura, se non piangere [*et cetera sentire naturam suam, alia pernecitatem usurpare, alia praepetes volatus, alia nare: hominem nihil scire, nihil sine doctrina, non fari, non ingredi, non vesci, breviterque non aliud naturae sponte quam flere*]. Perciò in merito all'esistere molti sentenziarono che la cosa migliore è non essere nati, o che l'esistenza sia annichilita il più presto possibile. Soltanto all'uomo, tra tutti gli esseri viventi, è stato dato di addolorarsi, a lui soltanto di essere colpevole di lussuria e di eccesso; e questo in modi innumerevoli, e per ogni parte del suo corpo. L'uomo è il solo essere che è preda dell'ambizione, dell'avarizia, di uno smisurato desiderio di vivere, della superstizione, egli è il solo essere che si preoccupa della propria seppellitura, e anche di cosa ne sarà di se stesso dopo la morte. Nessuna vita è più fragile; nessuno è più influenzato da uno sfrenato desiderio di tutte le cose; nessuno è più esposto a paure più sbalorditivi; nessuno è spinto da una rabbia più distruttiva e violenta. Gli altri animali, infine, vivono in pace con gli appartenenti alla propria specie; noi li vediamo allearsi soltanto per prendere posizione contro quelli di altre specie [*uni animantium luctus est datus, uni luxuria et quidem innumerabilibus modis ac per singula membra, uni ambitio, uni avaritia, uni immensa vivendi cupido, uni superstitio, uni sepulturae cura atque etiam post se de futuro. nulli vita fragilior, nulli rerum omnium libido maior, nulli pavor confusior, nulli rabies acrior. denique cetera animantia in suo genere probe degunt. congregari videmus et stare*

contra dissimilia]. La crudeltà del leone non è utilizzata nel combattere contro altri leoni; il morso del serpente non è rivolto contro gli altri serpenti; e anche i mostri marini, e i pesci, rivolgono la loro rabbia solamente contro quelli di specie differenti. Ma con l'uomo, la maggior parte delle sue sventure sono occasionate dall'uomo stesso [*at homini plurima ex homine sunt mala*] (Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, VII, I, 1-5)

Ma l'uomo è il grido anche come grido di stupore e grido di interrogazione del mondo, di quell'animalità tanto vicina eppure tanto lontana, tanto seducente eppure tanto spaventosa, come grido di angoscia e di dolore che si fa grido di domanda, grido questionante. L'uomo è il grido nel grido del poeta, un grido come addolcito e forse più silenzioso, un grido modulato, ma sappiamo bene come l'uomo possa gridare anche a bassa voce, come possa caricare di terrore e di significato anche le sue più soavi parole:

nasce l'uomo a fatica / ed è rischio di morte il nascimento. / Prova pena e tormento / per prima cosa; e in sul principio stesso / la madre e il genitore / il prende a consolar dell'esser nato. / Poi che crescendo viene, / l'uno e l'altro il sostiene, e via pur sempre / con atti e con parole / studiasi fargli core, / e consolarlo dell'umano stato: / altro ufficio più grato / non si fa da parenti alla lor prole. / Ma perché dare al sole, / perché reggere in vita / chi poi di quella consolar convenga? / Se la vita è sventura, / perché da noi si dura? / [...] Oh greggia mia che posi, oh te beata, / che la miseria tua, credo, non sai! / Quanta invidia ti porto! / Non sol perché d'affanno / quasi libera vai; / ch'ogni stento, ogni danno, / ogni estremo timor subito scordi; / ma più perché giammai tedio non provi (Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 39-56 e 105-112).

Come proprio Leopardi voleva, la forza del grido del genio poetico è quella di mettere in contatto con il nulla da cui proviene e su cui si fonda l'esistenza umana, di essere capace di far sentire il nulla e di regalare, proprio tramite questo sentimento, una forza immensa e piena d'essere:

hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia ad un'anima grande che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, disinganno, noia e scoraggiamento della vita, o nelle più acerbe e *mortifere* disgrazie (sia che appartengono alle alte e forti passioni, sia a qualunque altra cosa); servono sempre di consolazione, riaccendono l'entusiasmo, e non trattando né rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta. E così quello che veduto nella realtà delle cose, accora e uccide l'anima, veduto [...] nelle opere di genio, [...] apre il cuore e ravviva. [...] E lo stesso spettacolo della nullità, è una cosa in queste opere, che par che ingrandisca l'anima del lettore, la innalzi, e la soddisfaccia di se stessa e della propria disperazione. (Gran cosa, e certa madre di piacere e di entusiasmo, e magistrale effetto della poesia, quando giunge a fare che il lettore acquisti maggior concetto di se, e delle sue disgrazie, e del suo stesso abbattimento e annichilamento di spirito). [...] Il sentimento del nulla, è il sentimento di una cosa morta e mortifera. Ma se questo sentimento è vivo [...], la sua vivacità prevale nell'animo [...] alla nullità della cosa che fa sentire, e l'anima riceve vita (se non altro passeggera) dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria (Leopardi, *Zibaldone*, P. 261).

Thaumazein all'origine della filosofia, della protensione verso una qualche forma di sapere in grado di dare sicurezza e di tracciare dei confini noti e riconoscibili? Il grido di stupore e di meraviglia all'origine del pensiero, poetante o speculativo che esso sia? Non solo: l'uomo è uomo in quanto capace, a differenza dell'animale, di uscire dallo stordimento, dalla chiusura in se stesso, nel torpore e nella rotondità istintuale, l'uomo vive uno scuotimento, è *scosso*, ed ecco allora che può stupirsi, meravigliarsi e gridare. Meravigliarsi e stupirsi nel grido significa scuotersi, uscire dal torpore animale per diventare uomini, per diventare, cioè, coloro i quali sono chiamati a costruirsi a ritagliarsi attivamente il proprio mondo, ossia ad agire. Dal grido di meraviglia e di angosciato stupore non solo la filosofia, dunque, nemmeno solo il linguaggio⁴, ma la vita umana in quanto tale, l'agire e il costruirsi un mondo, il fare la propria storia. Il grido è, così, l'origine di ogni storia umana, l'origine dell'uomo⁵.

PARTE ZERO. L'orizzonte concettuale

Per aprire il nostro percorso, sarà opportuno enucleare alcuni concetti, alcune parole chiave, che saranno lo sfondo costante di tutto il lavoro, nonché indicare il metodo di indagine che verrà adottato: lo scopo non è quello di *determinare* il tutto, giacché iniziare un percorso filosofico con delle determinazioni significa già pensare di averlo portato a termine; si tratterà piuttosto di indicare il senso in cui certi temi verranno declinati e in cui si intenderà tenerli come riferimento nello svolgimento del cammino. Certo, bisognerà pur sempre in qualche modo *definire* gli elementi in gioco, e indubbiamente definire è *limitare*, *de-limitare*, ma – per usare le parole di Salvatore Natoli – «si tratta di una limitazione necessaria, se non altro, per fissare i termini del discorso e porre le condizioni dell'argomentazione» (Natoli 2007: 103). Senza definizione non c'è neanche discorso, non c'è punto di partenza, non c'è spazio in cui muoversi, ma ciò non significa che è già decisa la direzione in cui muoversi e i passi da compiere (analogamente a quanto occorre dire delle stabilizzazioni approntate dall'uomo per poter vivere, lo vedremo):

la definizione è, in primo luogo, quella forma preliminare di giudizio in forza della quale si possono porre ipotesi e dimostrare tesi. È un'assunzione di principio che dà luogo alla prova. La definizione, inoltre, è configurazione essenziale di un *dominio*: in questo caso essa esprime il valore nominale di un insieme omogeneo di relazioni. Così intesa, designa un *territorio complesso*, e più che esaurirne il significato ne indica il perimetro (*ibidem*).

Per intraprendere un cammino, in ultima istanza, occorre non tanto sapere dove si andrà e quali sentieri si intraprenderanno, ma *sapere da dove si parte*. Il che non significa *premettere* qualcosa, perché vorrebbe solamente dire mettere qualcosa davanti al cammino ostruendone la percorribilità – piuttosto, si tratta di *permettere* la costruzione di un percorso: d'altronde, la filosofia non è *nè premesse né promesse* (cfr. Rovatti 2009: 101-128). I luoghi di partenza sono il metodo genealogico-fenomenologico, i concetti di «nichilismo», di «biopolitica» e di «tecnica», nonché i rapporti tra filosofia e tecnica nella nostra contemporaneità (e lo statuto contemporaneo della tecnica), tra filosofia e politica dall'alba dell'Occidente alla nostra contemporaneità e tra tecnica e politica agli albori della nostra civiltà.

1. Questioni di metodo per la lettura del presente: tra fenomenologia e genealogia

1. 1. La filosofia e il presente: presa di distanza afferrante

Il presente non è l'attualità, o, meglio, non coincide con essa, perché tra presente e attualità esiste uno scarto, l'attualità è come un'istantanea, una fotografia scattata che blocca lo scorrere del tempo, e lo riproduce in modo talmente fedele che quanto riproduce è autoreferenziale, chiuso in se stesso e completamente separato dal flusso in cui accade e che lo modifica. La filosofia non deve chiudersi nell'attualità. Ma la filosofia non può nemmeno lasciarsi trasportare dal presente, sarebbe come lasciarsi trascinare da un fiume in piena. E quando un fiume è in piena non ha senso né fermarsi a guardarlo, né scattarne una fotografia, ma nemmeno gettarsi in esso senza sapere dove porterà. Esiste solo una cosa da fare, cercare di correre al fianco, non potendo evitare di essere bagnati, persino inzuppati, dall'acqua che fluisce impetuosa, ma facendo sempre attenzione a non caderci dentro una volta per tutte. Insomma, la filosofia deve proprio tentare di occupare il luogo dello scarto tra presente e attualità, perché – come suggerisce Bruno Moroncini – «forse sarebbe autenticamente attuale solo ciò che il dispiegamento del presente giudicherebbe intempestivo, anacronico e inattuale; ciò che per il presente non rappresenterebbe altro che un fossile, un residuo» (Moroncini 2000: 366 s.). Interrogare il proprio presente significa anche innanzitutto tentare di capire come esso si dà alla presenza, addirittura chiedersi il senso dell'essere presente nel presente attuale, nel presente che viviamo. Soprattutto oggi che «essere moderni non vuol dire semplicemente trovarsi a vivere in un periodo storico qualunque» (*ivi*: 391), ma «vivere in un tempo la cui unica determinazione temporale è l'esser-ora, il presente o l'attualità» (*ibidem*). Cercheremo di capire la ragione e la portata di questo appiattimento sull'ora. Occorre però tener ben presente un punto, lo ribadiamo: l'*ethos* filosofico della critica, il correre lungo il fiume del presente non significa affatto tirarsi indietro, perché è anzi l'unico vero modo di farsi avanti, di farsi futuro e di fare futuro:

l'*ethos* critico dell'oggi non consiste nel chiamarsi fuori dal proprio presente, nel rifiutare l'oggi e nel rifiutarsi all'oggi, nel tracciare confini netti e perentori di fronte ai quali non resta che dichiararsi o dentro o fuori, o apocalittici o integrati. Avere un'attitudine critica significa, al contrario, situarsi alla frontiera, percorrerla e ispezionarla, porre il limite e scoprirne il varco, la via d'uscita e la linea di fuga (*ibidem*).

Il presente è *e-vento*, nel senso che è quanto viene-fuori dal passato, quindi è una sua ripetizione e la differenza rispetto a esso, nel senso che ogni *Zukunft*, ogni futuro, è *Zukommt*, un sopraggiunto, qualcosa che viene dal passato (cfr. Heidegger 2008: 159-171), e nemmeno soltanto qualcosa che «ha un rapporto» con esso, perché allo stesso tempo è qualcosa che si allontana da esso: potremmo dire che il futuro è il passato che tenta di allontanarsi da se stesso facendosi presente. Proprio per questo, crediamo che il più grosso errore che potremmo fare sia quello di «cristallizzarsi» sul presente, pena il rischio di *cristallizzare il presente* stesso⁶, rischio in cui cade tanto chi rinuncia ad analizzare il proprio presente per prenderne le distanze in modo critico, quanto chi ritiene ormai superfluo il pensiero perché *il presente è troppo urgente*:

nei settantacinque anni della mia vita, il mondo e la posizione dell'uomo nel mondo sono cambiati così radicalmente che io sono stato costretto a partire dalla realtà stessa. La deviazione attraverso le opinioni dei filosofi degli ultimi 2500 anni non solo sarebbe stata superflua ma anche insensata, per non dire immorale, poiché avrei perso troppo tempo prima di arrivare a esercitare un'influenza sul mondo. Quando le testate nucleari si accumulano, non ci si può fermare a interpretare l'*Etica Nicomachea*. La comicità del novanta per cento della filosofia odierna è inarrivabile. [...] Io utilizzo il mondo stesso come libro, in quanto è "scritto" in una lingua quasi incomprensibile, e io cerco di tradurlo in un linguaggio comprensibile e forte. [...] Come potremmo oggi sederci e fare dell'ontologia? (Anders 2008b: 77).

Qui Anders sbagliava. Ma sbagliava proprio perché aveva capito sino in fondo l'urgenza del presente, tanto da esserne invischiato, da non rendersi conto che è invece proprio quando le testate nucleari si accumulano che occorre *anche* (lo sottolineiamo) fermarsi e interrogarsi su che cosa possa aver portato a tutto questo, ossia affacciarsi sul presente senza vederlo certo come definitivo e inoltrepassabile, ma nemmeno come apparso all'improvviso e non come sviluppo di quanto lo ha preceduto (in fondo precedere non significa proprio *procedere davanti*, aprire la strada?). In fondo Heidegger, ogni qualvolta sosteneva che il pensiero pensa sempre *das Selbst*, ma mai *das Gleich*, *sempre lo stesso mai l'uguale*, sottolineava proprio la dimensione storica della filosofia, la sua capacità di pensare il presente mai come chiuso in se stesso ma sempre nella sua intrinseca dinamicità, nel suo essere distensione del passato che si protende al futuro, tanto che nel pensiero si ha a che fare con quel *geschehen* che si dà come il «determinarsi a partire dal futuro [*Zukunft*] assumendo il passato [*das Gewesene*], e così agendo e patendo attraverso il presente [*die Gegenwart*]» (Heidegger 1968b: 54). In questo senso, Anders (proprio, lo ripetiamo, per la sua straordinaria capacità di aderire al presente) non ha posto la dovuta attenzione sull'*ereditarietà* del presente che si dà allo sguardo filosofico, ossia sul suo

essere *tradizione*, «ciò che è in grado di trasmetterci tutto quello che è stato fatto da coloro che ci hanno preceduti» (Curi 2000: 27). Questa considerazione porta Curi a concludere:

appare se non altro arbitrario, se non addirittura del tutto impossibile, tracciare una netta linea distintiva tra la filosofia, nella sua viva attualità, e il suo “passato”, visto che di tale passato essa si alimenta incessantemente, fino al punto da risultare indistinguibile, o comunque non separabile, da esso. La filosofia non istituisce, dunque, un *rapporto* con la tradizione: *essa è questa tradizione*, in quanto questa venga concepita non come meccanico accumulo di dati, fatto o eventi appartenenti a un passato “esterno” definitivamente scomparso e irrecuperabile, ma come ciò che raggiunge il nostro presente, e anzi lo costituisce e lo ravviva dall’interno (*ivi*: 28).

Per Curi è la filosofia stessa a essere l’ambito della tradizione, il luogo in cui per eccellenza il presente si palesa nella sua dinamicità e storicità, lontano da ogni autismo che lo rende altrimenti muto e indecifrabile. Quale luogo migliore, allora, per un’interrogazione del presente in grado di aprirlo tanto a ciò che lo ha preceduto quanto a ciò che lo seguirà (ancora una volta, ciò che segue è ciò che *sta dietro* ciò che guida, anzi il futuro è quel paradossale *procedere stando dietro*), se non quello in cui il presente si dà proprio in tale modalità? Quale luogo migliore della filosofia per interrogare il presente? Quale sguardo migliore di uno sguardo storico nel senso filosofico? Ma cosa significa ciò?

Innanzitutto significa, come dicevamo, tenere sempre presente che il presente è una sottile linea in movimento, un punto di transito, come notava anche Ortega y Gasset:

il passato confina con il futuro, perché il presente, che idealmente li separa, è una linea così sottile che serve solo per unirli e articularli. Almeno nell’uomo, il presente è un vaso dalle pareti delicatissime, pieno fino all’orlo di ricordi e di speranze. Quasi si potrebbe affermare che il presente è mero pretesto perché vi sia passato e futuro, il luogo in cui entrambi pervengono a essere tali (Ortega y Gasset 2002: 219).

Potremmo anche dire che la filosofia è quello sguardo sul presente che si volge indietro per essere rimbalzato in avanti, giacché non c’è visione presente del passato che non sia in certa misura creativa, quindi rivolta già al futuro, alla costruzione di quanto ancora non c’è a partire da ciò che c’è come frutto di ciò che c’era. In alcune tra le sue più celebri pagine (siamo nella Prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*), Hegel scriveva che la filosofia «in quanto è l’attività di sondare il Razionale, è proprio per questo l’attività di cogliere la Presenza e la Realtà» (Hegel 2006: 57): la filosofia è l’*Ergründen*, lo scovare il fondo fondando, l’afferrare, l’*Erfassen* quanto è presente e la realtà, quanto è presente nella sua realtà (il *Gegenwärtige* nella sua *Wirklichkeit*), ossia nel suo essere espressione della *Vernunft*. Da qui la celeberrima affermazione secondo la quale *was*

vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig (cfr. *ivi*: 59). Non intendiamo certo in poche righe risolvere la secolare questione circa cosa intendesse esattamente Hegel con questa espressione⁷, ma vogliamo solo sottolineare come non si possa considerare la *Gegenwart*, il presente come presenza, come qualcosa di semplicemente *eitel*, di *vano*, di *vuoto* (cfr. *ibidem*), perché esso è sempre latore di realtà, fosse anche soltanto quella dello scarto rispetto a se stesso di cui necessita per diventare davvero reale, per così dire. Così leggiamo noi l'affermazione hegeliana per la quale «si tratta di riconoscere, nella parvenza di ciò che è temporale e transeunte, la Sostanza che è immanente e l'Eterno che è presente» (*ibidem*).

D'altronde, come proprio Hegel voleva, la filosofia non può che interrogarsi sul presente per lasciarlo venire alla luce a partire dal passato, perché essa *arriva sempre dopo*, e dunque è come se vedesse il presente stesso in quanto passato, ma allo stesso tempo, arrivando dopo, è quanto *succede* al presente, è quanto lo segue, ossia è già con un piede nel futuro, con lo sguardo proteso verso di esso. Siamo figli del nostro tempo, ma se cogliamo il nostro tempo attraverso il pensiero, non ci lasciamo imbrigliare in esso (proprio come un figlio ha sempre qualcosa di chi l'ha generato, ma non per questo si identifica con coloro ai quali deve la vita):

il compito della Filosofia è comprendere concettualmente [*begreifen*] *ciò che è*, perché *ciò che è*, è la Ragione. Per quanto riguarda l'individuo, ciascuno è senz'altro un *figlio del suo tempo*; così, anche la Filosofia è *il proprio tempo colto in pensieri* [*das Individuum ist ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt*]. Credere che una qualsiasi Filosofia vada oltre il suo mondo presente, è tanto assurdo quanto credere che un individuo possa saltare al di là del suo tempo [...]. Riguardo alla pretesa di *istruire* su come dev'essere il mondo, va detto che, in proposito, la Filosofia giunge in ogni caso troppo tardi. In quanto è il *pensiero* [*der Gedanke*] che pensa il mondo, essa si manifesta nel tempo solo dopo che la Realtà ha completato il proprio processo di formazione e si è ben assestata. [...] Quando la Filosofia tinge il suo grigio sul grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio non è possibile ringiovanirla, ma soltanto conoscerla: la civetta di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo (*ivi*: 61-65).

Hegel intende dire che essendo la filosofia *riflessione*, ossia pensiero concettuale che cerca di afferrare il contenuto del presente e di coglierlo all'interno del movimento globale della realtà (e della razionalità), essa non può che giungere dopo che ciò che deve essere riflesso ha completato il suo corso, proprio come uno specchio non riflette nessun oggetto se questo non si presenta dinnanzi a esso. Ma, allo stesso tempo, proprio come uno specchio permette a chi si pone dinnanzi allo specchio di prendere autocoscienza di sé, così la filosofia è in grado di sostanzializzare il presente nel momento in cui esso si dà come

oggetto del filosofare: *la filosofia è il proprio tempo appreso tramite il pensiero* (potremmo anche dire, è l'autocoscienza del proprio tempo, che il proprio tempo ha di sé in quanto tempo presente, ma che proprio nel cogliersi specularmente e riflessivamente – ossia specularmente – si allontana da sé e si coglie come sé in quanto altro da sé). Ciò significa che se la coscienza presente vuole diventare autocoscienza del presente (ossia se l'uomo presente vuole filosofare sul proprio presente, sul proprio essere presente, e sull'essere presente del presente) deve instaurare un rapporto di tale tipo con il presente, ossia un rapporto che passa attraverso la *mediazione concettuale*, per la quale ci si avvicina al presente nel momento in cui se ne prendono le distanze e ci si allontana da esso nel momento in cui non se ne prendono le debite distanze⁸, e deve quindi seguire quel calvario descritto sempre da Hegel nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, dove il passaggio dal noto al conosciuto, dal *bekannt* all'*erkannt*, si configura come una vera e propria *Arbeit*, come l'incamminarsi lungo una via lunga e difficile, la via del concetto, che richiede tanto il sopportare la lunghezza di tale cammino, quanto il soffermarsi con attenzione presso ogni suo momento, sino ad addossarsi addirittura l'immane fatica della storia del mondo – *die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte* –, perché solo così si coglierà il presente – e sé – in quanto *risultato* e non mero dato (cfr. Hegel 2000: 77-139). L'*Arbeit* che richiede il *Begriff* hegeliano è lo stesso *ponos* che Platone riteneva necessario al vero filosofare, fatica e sofferenza al contempo, secondo un motivo ricorrente nei suoi dialoghi:

considera ora quale potrebbe essere la loro [dei prigionieri della caverna] liberazione dalle catene e la loro guarigione dall'insensatezza e se non accadrebbero loro le seguenti cose. Poniamo che uno fosse sciolto e subito costretto ad alzarsi, a girare il collo, a camminare e a levare lo sguardo in su verso la luce e, facendo tutto questo, provasse dolore [*ponos*], e per il bagliore fosse incapace di riconoscere quelle cose delle quali prima vedeva le ombre (Platone, *Repubblica*, VII, 515c).

in primo luogo chi si occupa di filosofia non deve avere un amore claudicante per la fatica [*philoponia*], ovvero essere per metà solerte e invece per l'altra metà neghittoso. E questo capita quando uno si dedichi con passione alla ginnastica e alla caccia e in genere si sobbarchi volentieri le fatiche fisiche, ma non abbia amore per lo studio, non sia motivato ad ascoltare e a ricercare, ed anzi in questo campo si dimostri, in generale, svogliato. Tuttavia, deve ritenersi claudicante anche chi rivolge tutto il suo impegno nella direzione opposta (*ibidem*, 535d).

chi sia stato educato fino a questo punto rispetto alle cose d'amore, contemplando una dopo l'altra e nel modo giusto le cose belle, costui, pervenendo ormai al termine delle cose d'amore, scorgerà immediatamente qualcosa di bello, per sua natura meraviglioso, proprio quello, o Socrate, a motivo del quale sono state sostenute tutte le fatiche [*ponos*] di prima: in primo luogo, qualcosa che sempre è, e che non nasce né perisce, non cresce né diminuisce, e inoltre non è da un lato bello e dall'altro brutto, né talora bello e talora noi, né bello in relazione a una cosa e brutto in relazione a un'altra, né bello in una parte e brutto in altra parte, né in quanto bello per alcuni e brutto per altri (Platone, *Simposio*, 210e-211a)⁹.

È la stessa fatica che incontriamo quando ci relazioniamo al presente nel tentativo di separarci da esso per poterlo più lucidamente cogliere senza però perdere troppo il contatto con esso. Ma il *Drang des Denkens* (cfr. Hegel 2007: 69), l'impeto del pensiero si manifesta anche oggi, e chiede di andare oltre ogni fatica e ogni sofferenza, chiede di assumerle ancora una volta su di sé per sapere leggere il proprio presente. E se qualcuno domandasse ancora perché proprio la filosofia, ossia perché continuare a filosofare, la risposta migliore continua a essere (da Aristotele a oggi, passando per Hegel) *la filosofia stessa*:

il pensiero peculiare della conoscenza filosofica ha esso stesso bisogno di essere giustificato, tanto riguardo alla sua Necessità, quanto anche riguardo alla sua capacità di conoscere gli oggetti assoluti. Una tale intellesione giustificatrice, tuttavia, è anch'essa conoscenza filosofica, la quale rientra perciò solo *all'interno* della Filosofia. Una spiegazione *preliminare* dovrebbe quindi essere una spiegazione a filosofica, e non potrebbe consistere in altro se non in un tessuto di presupposti, asserzioni e raziocinii – cioè, di affermazioni accidentali, davanti alle quali potrebbero essere asserite con eguale diritto le affermazioni opposte (*ivi*: 111).

Inutile chiedersi perché filosofare, perché stiamo già filosofando ponendo la domanda. Inutile chiedersi perché filosofare sul presente, perché la filosofia è rapporto con il presente e noi siamo già nel presente. E come si può rapportarsi al presente per interrogarlo, dunque? Esattamente come si fa per leggere una pagina quando essa è troppo attaccata agli occhi: *prendendone le distanze*. D'altronde, il senso del pensare è proprio quello, lo vedremo meglio e l'abbiamo già notato, della presa di distanza dal reale per rapportarsi a esso. *Prendere le distanze*: sì un *distanziarsi*, ma per *prendere*, per afferrare, ciò da cui pur ci si distanzia. La filosofia arriva sì dopo, ma ri-flettendo e ri-pensando, ossia aprendo uno scarto, apre proprio quello spazio per il futuro, del futuro; la filosofia che arriva sempre dopo non può che pensare il proprio presente come passato (*Wesen ist was gewesen ist*: cfr. Hegel 2004: 433-436) è proprio la filosofia che può aprir(si) al e il futuro prendendo le distanze da quel presente dopo il quale arriva, nel quale arriva come il dopo. E la presa di distanza filosofica dal presente si attua principalmente tramite due mosse: *sospensione della sua validità per lasciarlo manifestare* e *visione di quanto lo ha portato a essere tale*¹⁰. Una mossa *fenomenologica* e una *genealogica*.

1.2. La mossa fenomenologica: sospensione per lasciare spazio

Epoché: questa, com'è noto, la mossa fenomenologica per eccellenza inaugurata da Husserl, grazie alla quale si prende distanza dal mondo, mettendolo tra parentesi e mettendo tra parentesi anche l'ingenuità, tipica dell'atteggiamento scientifico naturale, per il quale il mondo è semplicemente dato «là fuori» come oggetto (cfr. Husserl 1992: 54). Si tratta di mettere «fuori gioco» l'immediatezza della realtà naturale quotidiana, di operare quella *phänomenologischen Reduktion* tramite la quale il mondo viene ridotto sino a quanto di irriducibile riusciamo a incontrare, ossia il soggetto trascendentale, l'*ego* in quanto *rein Bewußtsein* (cfr. Husserl 2000: 167-179), operando quella che ha quasi la forma di una «conversione religiosa» (Husserl 2008: 166) perché coinvolge la «validità del mondo della vita mondana naturale» (*ivi*: 176), in una *riduzione trascendentale* che, occorre sempre tenerlo presente, non cancella il mondo, ma consente di fare un'esperienza completamente nuova di esso:

occorre soprattutto rilevare che l'*epoché* dischiude al filosofo un nuovo modo di esperienza, un nuovo modo di pensare, di teorizzare, in cui egli, posto *al di sopra* del suo essere naturale e *al di sopra* del mondo naturale, non smarrisce nulla del suo essere e delle sue verità obiettive, nulla dei risultati spirituali della sua vita nel mondo e della vita storica della comunità; egli si impedisce soltanto – in quanto filosofo, nella peculiarità dell'orientamento dei suoi interessi – di persistere nell'atteggiamento naturale della sua vita nel mondo, di porre cioè sul terreno del mondo dato problemi, domande sull'essere, problemi di valore, problemi pratici, domande attorno all'essere e al non-essere, attorno alla validità, all'utilità, al bello, al buono, ecc. Infatti tutti gli interessi naturali sono posti fuori gioco. Ma il mondo, che era prima per me e che continua a essere, in quanto mondo mio, nostro, umano, valido attraverso i modi soggettivi, non è scomparso; durante la conseguente attuazione dell'*epoché* esso rimane (*ivi*: 179).

Il punto che qui ci interessa recuperare della sospensione del giudizio tipica dell'atteggiamento fenomenologico è quello per il quale il mondo quotidiano e naturale ci si presenta come *das Vorhanden*, cioè come ciò che è alla mano, come ciò che è immediatamente presente (cfr. Husserl 2002a: 61-63), ossia è sempre presente come realtà (cfr. *ivi*: 66 s.), e occorre proprio *mutare radicalmente* questo rapporto ingenuo con ciò che ci circonda, secondo un atto che si configura come atto della nostra *piena libertà*, la libertà, appunto, della messa tra parentesi e *fuori circuito* di quanto per lo più ci appare come presente come immediatamente disponibile (cfr. *ivi*: 67-71), senza per questo cadere in un banale scetticismo o sofismo per il quale il mondo fosse semplicemente negato e posto come inesistente (cfr. *ivi*: 71-73). Vale a dire che non possiamo adeguatamente rapportarci a quanto si impone come ciò che ci è di fronte se non mettendone tra parentesi la validità,

ossia mettendo fuori gioco il suo imporsi dinnanzi ai nostri occhi e nelle nostre esistenze quotidiane per prenderne le distanze e poter sviluppare un atteggiamento critico, che però non si propone affatto di negare l'esistenza del mondo e del suo imporsi alla presenza, ma anzi va alla ricerca di una sua più adeguata comprensione.

Siamo ben consapevoli che *non era questo* il senso dell'*epoché* husserliana, qui intendiamo solo riprendere il senso fondamentale dell'atteggiamento fenomenologico di libertà tramite la messa tra parentesi che non nega quanto mette tra parentesi per sospenderne semplicemente la validità come orizzonte ultimo e inoltrepassabile. Un tale atteggiamento, crediamo, si rende necessario per non fare di quanto è *vorhanden*, di quanto è presente, ciò che viene immediatamente colto come *zuhanden*, come utilizzabile, come *zu Hand*, alla mano, ossia come stabile e quindi manipolabile, insomma come ciò che assume il *carattere della familiarità senza sorprese* (cfr. Heidegger 2005: 129-132), perché in tale forma ci è già precluso ogni rapporto attivo e problematizzante (ossia filosofico) con esso.

In questo senso, l'atteggiamento fenomenologico husserliano si incontra con quello heideggeriano, per il quale occorre lasciare che il *phainomenon* sia lasciato venire alla luce, perché esso è proprio il manifesto, ciò che si manifesta in se stesso, di modo che *fenomenologia* sarà il «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso» (*ivi*: 50): per lasciare che il presente si manifesti in quanto tale occorre però fargli spazio, prenderne le distanze, quindi allontanarci da esso, metterlo tra parentesi per sospendere il nostro rapporto immediato e ingenuo con esso e permetterne il manifestarsi. Occorre, in un'espressione, *lasciarlo manifestare*, nel duplice senso di lasciarlo a sé e di stare a contatto con esso per aprirne lo spazio. Potremmo anche dire, occorre abbandonarlo (lasciarlo nel senso che hanno anche *lassen* o *let* o *laisser*, verbi con un valore anche causativo) per assecondarne il movimento, abbandonandosi a esso nel senso di non staccarsi completamente da esso ma anche abbandonando esso nel senso di distanziarsi da esso. Se non si abbandona il presente non lo si può osservare, ma se non ci si abbandona in certa misura a esso non si potrà mai davvero lasciarlo manifestare, lo si lascerà e basta, per così dire, sfuggirà alla nostra presa. Per usare un'immagine a scopo esemplificativo: è come quando si tiene un aquilone, è necessario lasciarlo volare per permettergli di seguire il suo corso naturale, ma se si lascia del tutto il filo lo abbiamo irrimediabilmente perso, e allo stesso tempo lasciandolo volare dobbiamo abbandonarci al suo movimento e seguirlo, ma lo seguiamo sempre a distanza e non siamo mai trascinati nel suo movimento (al massimo siamo continuamente sollecitati da esso).

Prendere le distanze significa tentare di *abitare la distanza*, e assumere un atteggiamento fenomenologico significa proprio *non* disinteresse per il mondo, *ma* «volontà di non lasciarsi imprigionare dal mondano in nome della verità che deve guidare ogni atto umano per la trasformazione dell'uomo e del mondo» (Rovatti 2007: 47 s.). In fondo, molto semplicemente, si sospende il giudizio per poter giudicare meglio, si mette tra parentesi per dare un contenitore stabile a quanto si vuole conoscere e non per cancellarlo o fingere che non esista (anzi, con la parentesi si fornisce una visione tutta speciale, si marca e si fa stagliare ciò che vi è posto dentro)¹¹.

Questa è la prima mossa che la filosofia deve fare per rapportarsi, e proprio in quanto filosofia, come abbiamo visto, al presente. Per chiarire, si tratterà, parlando di politica, di tecnica, di nichilismo, e così via, di discuterne il valore immediato per andare alla ricerca della loro essenza, per così dire, del loro nucleo più intimo, mettendo tra parentesi la loro effettualità concreta, senza per questo ovviamente negarla o non tenerne conto, tutt'anzi. Ma nella consapevolezza che aprire il presente al futuro nel recupero del passato significa non tener conto del presente come dato immediato per tenerne conto a un livello superiore, superiore nell'articolazione e nella complessità degli elementi che chiama in gioco. Insomma, non si tratterà di vedere quali e quante tecniche vengono oggi concretamente utilizzate e dove, né di interrogarsi sulle modalità effettive di esercizio del potere e di gestione della vita comune nel nostro presente, né di vedere in quali contesti culturali, sociali e comportamentali si manifesta un fenomeno come quello del nichilismo, e così via; nulla di tutto questo, si tratta anzi di mettere tra parentesi tutti questi fenomeni per lasciare manifestare quel retrofondo fenomenico che li rende di volta in volta possibili, ossia si tratta di lasciare le tecniche per lasciar essere «la tecnica», di lasciare le politiche per lasciar essere «la biopolitica», ecc. Senza per questo, lo ripetiamo, dimenticare la pluralità, la frastagliata molteplicità e l'importanza di quanto messo fuori gioco inizialmente, ma anzi per potervi fare ritorno con maggiore consapevolezza e, speriamo, profondità. Questo, crediamo, il senso del lavoro filosofico, della fatica filosofica, un lavoro di cucitura inesausta e di ricomprensione di ogni compreso o ritenuto tale.

Bisogna ricordare, come notava Husserl, che la filosofia ha a che fare con gli inizi, con le origini, e per questo essa è radicale in ogni sua mossa (cfr. Husserl 2005: 105): ecco perché la seconda mossa è proprio quella di *andare alle radici*.

1.3. La mossa genealogica: il significato dell'origine come costruzione di ogni significato

Andare alle radici, dicevamo, ossia alle origini. Mossa che la filosofia ha compiuto proprio sin dalle sue origini, quando si è presentata come ricerca delle *cause prime*, dei *principi*, del cominciamento, di ciò che sta prima di tutto, temporalmente, assiologicamente, logicamente, ontologicamente, di ciò che precede ogni temporalità, ogni assiologia, ogni logica, ogni ontologia: in fondo la filosofia altro non è che «l'esposizione del *significato originario*, come possibilità di asserire qualcosa sull'origine» (Natoli 1988: 168). Ormai sappiamo che ciò che ritroviamo all'origine non è nient'altro che l'*originarsi*, il *nascere*, il *sorgere*, il *levarsi*, lo *spuntare*, l'*uscire*, il *venire in luce*, l'*e-venire*, ossia è l'*ad-venire* come il manifestarsi alla presenza che apre la presenza stessa, che apre il senso rendendo possibile l'instaurarsi di ogni significato, è un *iniziare l'inizio* (nel senso transitivo del verbo):

l'origine, in qualunque modo la si voglia intendere, allude a un principiare, indica cioè un accadere, che è insieme inizio e movimento: come tale è evento. Ed è proprio dell'evento presentarsi come qualcosa di gratuito e insieme di assoluto. L'evento è gratuito perché nel suo darsi non è giustificato da null'altro che dal suo semplice cominciare: in questo senso, esiste senza giustificazione. Per altro verso è assoluto poiché in quanto interamente costituito nella sua *effettualità* non chiede alcuna giustificazione. [...] L'origine consiste nel movimento del suo stesso principiare. È vano dunque voler comprendere la natura dell'evento al di fuori del suo stesso accadere (*ivi*: 173).

Andare all'origine come atto di esplorazione dell'originarsi dell'origine significa mostrare come ogni significato sia celato nell'origine? Significa che il principio è anche grembo di ogni significato, di ogni valore, senso ultimo di tutto quanto è stato originato dall'origine? Fare una *chimica* dei concetti, delle idee, dei sentimenti, dei valori, e così via, secondo il noto programma nietzschiano di *Umano, troppo umano* (cfr. Nietzsche 1993a: 521), significa ridurre ogni soluzione alle sue componenti originanti e distruggerne il senso e il valore? Proprio Nietzsche, al quale – com'è noto – dobbiamo l'irruzione esplicita della genealogia nella filosofia nella sua funzione smascherante, ha una volta per tutte chiarito che avvicinarsi all'origine non significa mostrarne il valore, ma anzi dissolverlo, rivelare anzi come ogni presunto valore pensato come principiante sia a sua volta un principiato. Il § 44 di *Aurora*, intitolato «*Ursprung und Bedeutung*», è esemplare in tal senso:

perché mi sovviene sempre di nuovo questo pensiero e mi balena in colori sempre più variopinti? – Il pensiero cioè che *una volta* i pensatori, quando erano alla ricerca

dell'origine delle cose, credevano di trovare sempre qualcosa che sarebbe stato di inestimabile importanza per ogni agire e giudicare; anzi che fosse costantemente da *presupporre* la dipendenza dell'umana *salvezza* dalla *visione nell'origine delle cose*: noi oggi al contrario, quanto più perseguiamo l'origine, tanto meno ne siamo partecipi con i nostri interessi; anzi, tutte le nostre valutazioni e gli "interessi" che abbiamo posto nelle cose cominciano a perdere il loro senso quanto più noi con la nostra conoscenza ci volgiamo indietro e ci avviciniamo alle cose stesse. *Con la visione nell'origine aumenta la mancanza di significato dell'origine*: mentre *ciò che è prossimo*, che è attorno a noi e in noi, comincia a poco a poco a mostrare colori e bellezze ed enigma e ricchezze di significato, di cui l'umanità più antica non si permetteva neanche di sognare. Una volta i pensatori se ne andavano in giro rabbiosi come animali ingabbiati, sempre intenti a spiare le sbarre della propria gabbia e a balzare contro di esse per romperle: e *beato* appariva chi, attraverso un buco, credeva di vedere al di fuori, al di là e in lontananza (*ivi*: 920).

Foucault ha sottolineato la differenza tra *Ursprung* («origine»), *Entstehung* («emergenza») e *Herkunft* («provenienza»), o, meglio, tra emergenza e provenienza come articolazioni dell'origine (cfr. Foucault 1997a: 34-41): *Entstehung* è il nascere, il sorgere, il porsi fuori per stare, è l'entrata in scena delle forze, la loro irruzione, il loro balzare nel teatro dell'esistenza, è un'emersione che ha il volto del dominio e del tentativo di controllare altre forze contrastanti per imporsi, mentre *Herkunft* è il pro-venire come concatenamento di eventi, l'esito di una trama di accidenti, di deviazioni e di dispersioni che contraddistinguono ogni ramificarsi delle radici, la sua scoperta è la scoperta di un'origine frammentata, eterogenea, sfaccettata. Pertanto, interrogarsi sull'*Ursprung* porta alla visione di un conflitto tra forze che lottano per emergere dominandosi l'un l'altra e per affermarsi alle spese della loro stessa provenienza, frastagliata e inquieta. Come a dire che alle radici c'è un ramificarsi fitto e sottile che lotta per fuoriuscire dal terreno e potersi fare pianta, persino albero, e andare a scavare sotto l'albero significa proprio vedere che la solidità e la floridità che contraddistinguono l'albero hanno un'origine fluida e poco limpida, per così dire, visione che se da un lato annulla ogni presunto suo significato in sé, dall'altro lato però permette anche di conoscerlo più a fondo e di prendere consapevolezza del processo e dell'evoluzione che l'hanno costituito, persino di ammirarlo, perché no, ma certo non con atteggiamento passivo, bensì sempre volto a capire come potrà evolversi in futuro, come modificarne l'evoluzione, come poterlo senza intaccarne le radici, come far crescere le radici in modo diverso, e così via.

Fuor d'immagine, il lavoro genealogico è un lavoro che mostra come ogni cosa sia originata, come ci sia un'origine che è un'azione originante e non tanto un momento statico di posizione, o un fuoriuscire dal nulla, è un rapportarsi al passato che però è consapevole che è da tale passato che è stato originato il presente e che è da tale presente che occorre muovere verso il futuro. Che l'origine sia priva di significato in sé significa proprio capire

che il presente è eventuale, sia nel senso dell'accidentale che in quello del venire fuori da un processo dal quale non può brutalmente essere separato, e significa quindi capire che lo sguardo sul presente è uno sguardo che deve saper cogliere il movimento che esso rappresenta, un'origine che si protende e che si distende emergendo.

Eppure l'origine resta sondata ma non visibile, perché se lo sguardo storico è semplicemente quello star fermi nel presente che si gira a guardare indietro nel passato, lo sguardo genealogico è un tenere lo sguardo sul presente, ma quindi guardare anche avanti nel futuro e non semplicemente «in basso», effettuando al contempo un movimento di «rinculo» nel passato: l'origine non è visibile ma è sondata, potremmo anche dire che è rivissuta senza poter essere però vista, perché il nostro sguardo è rivolto sempre al presente e al futuro che da esso si prepara a protendersi (cfr. Agamben 2008a: 99). Non bisogna, dunque, mai dimenticare che «la purezza non è mai nell'origine» (Agamben 2003: 112), e non tanto perché sia da un'altra parte, ma perché rivivere l'origine significa proprio sporcarsi, immergersi in quel processo di e-venienza e di pro-venienza che è impuro e non incontaminato perché è contatto, contaminazione, frammentazione. Ma non bisogna nemmeno dimenticare che il ritorno verso l'origine non cancella l'originato, non può farlo, anzi deve avere come scopo un ritorno consapevole a esso, come a dire che ogni immersione nel passato non deve essere una via per estraniarsi dal proprio presente ma semplicemente un *prendere le distanze* da esso.

Jean Petitot ritiene che ogni genealogia sia una grande narrazione magica, un racconto profetico circa l'esistenza di un «incondizionato noumenale ritenuto capace di restaurare l'efficacia simbolica perduta dell'essere, del senso, del valore e della libertà, al di là di ogni conoscenza possibile» (Petitot 2009: 191). Non crediamo sia così, o, meglio, può anche darsi che in passato sia stato così (in ogni caso ci sembra quantomeno eccessivo credere che la genealogia dia vita a grandi racconti magici, anti-umanisti, anti-razionalisti, religiosi, eteronomi e quindi antilibertari, profezie e miti pericolosi e da tenere lontani: cfr. *ivi*: 159 s. e 191 s.), ma oggi bisogna essere consapevoli che l'origine non è serbatoio di significato, non è fonte del valore, non è contenitore del senso ultimo, e questo perché, lo ripetiamo, l'origine si mostra come azione originante, non come punto iniziale, dato che poi si sviluppa, ma appunto come *emergenza, nascita, provenienza*, ecc.

Occorre davvero tener presente questo punto, perché c'è un motivo fondamentale per il quale si può sì parlare di «ritorno all'origine» ma non di «ritorno dell'origine»: non solo l'inizio si presenta come in *iniziare*, non solo il cominciamento si presenta come un *cominciare*, ma qualsiasi discorso riguardante l'umano, la sua origine, l'origine di tutto

quanto lo riguarda, rivela che l'uomo stesso è nella propria origine, nel senso che l'uomo è il proprio originarsi. Potremmo anche dire: non c'è *genealogia dell'umano* se non nel rintracciare come l'umano *sia tutto nella propria genealogia, nella generazione del sé, di sé, della propria origine*. Di modo che ogni discorso sull'origine, in quanto discorso dell'uomo sull'uomo, è un discorso che rivela nient'altro che l'uomo come originante, come originantesi. Rivela, quindi, non il valore o il senso perduto dell'origine, quanto l'origine di ogni senso e di ogni valore come originati dall'uomo, e quindi può anche aprire a una nuova generazione, come proprio Nietzsche ha insegnato.

Vedremo il senso e la ragione profonda di affermazioni del genere (la genesi di ogni possibile genealogia, la genesi dell'umano, *l'umano come genesi*: andare alla radice delle cose vuol dire – marxianamente – vedere che alla radice delle cose c'è l'uomo), per il momento occorre spendere ancora qualche parola sul senso in cui, poiché è l'uomo come essere genealogico a stare dietro a ogni genealogia, andando all'origine scopriamo che essa stessa è originata, è originantesi e non una presenza immediata¹². L'origine, come notavamo d'altronde già con Natoli, è un gesto che istituisce e che istituisce al contempo sé in quanto origine, è una decisione, una recisione, un vero e proprio taglio, che produce un passato, sé come passato, e un avvenire, «quell'avvenire che è poi il nostro presente» (Sini 2000: 200). Proprio per questa duplicità intrinseca a ogni origine, per la quale essa è come un parto, che non solo genera il due a partire dall'uno, si duplica, ma generando genera anche sé in quanto generatore, nel senso che, in breve, non esiste origine senza originato ed entrambi vengono a essere all'atto dell'origine (*l'origine è processo di originamento e di originazione*), tornare a essa non significa conoscere più o meglio, ma *istituire una soglia*:

la genealogia è la soglia di quella differenza (tutte le soglie fanno differenza) che rende visibili le differenze e che così, in certo modo, le relativizza. Rendendo visibili le differenze, non ne assume nessuna come assoluta [...]. Naturalmente, la genealogia relativizza anche se stessa, la sua differenza [...] e perciò non si attribuisce in alcun modo un sapere più vero. [...] La genealogia mostra che ogni livello di pratiche entro le quali si declina l'esperienza comporta una frequentazione e una rivelazione di mondo peculiari (*ivi*: 202-205).

La genealogia è un inabissarsi e un retrocedere indietro, è insomma un movimento che abbandona il terreno della quotidianità per andarlo però a sondare, e per andare a sondare anche se stesso in quanto movimento, ossia «*ogni genealogia è una autogenealogia*» (*ivi*: 126), proprio perché la prima cosa che rivela è che l'origine stessa è movimento di generazione e non dato irreversibile. Il nostro presente è la differenza dal ma anche del passato, è il doversi nuovamente rapportare all'origine perché sentiamo di averla

irrimediabilmente perduta, è l'allontanarsi dal presente in vista di un cammino a ritroso verso l'origine per capire il nostro presente, per capire noi, per capire come noi che guardiamo l'origine siamo originati da essa:

noi torniamo indietro a guardare con i *nostri* occhi, quel cammino donde deriviamo, interroghiamo il suo aver senso per noi, interrogando *noi*; nello stesso tempo sappiamo che i nostri occhi sono debitori di quel cammino nel momento in cui lo rendono oggetto della loro interrogazione. [...] La genealogia sorge [...] certo con gli occhi del presente, che, certo, vengono dal passato, ma nella loro differenza dal passato (*ivi*: 132).

Gli occhi con cui guardiamo l'origine sono gli occhi originati da essa, sono gli occhi che cercano di guardare se stessi, di guardare se stessi mentre guardano, in un tentativo di porci davanti allo specchio per vedere cosa c'è dietro sempre standoci davanti, sino a renderci conto che ciò che c'è dietro lo specchio è ciò che sta davanti, è l'uomo. Ogni genealogia umana ci rivela che l'uomo è, per così dire, un essere genealogico.

Con questo, è esposta la seconda mossa. D'altronde, non ci sono che due domande filosofiche fondamentali: «*perché?*», ossia la domanda sul senso, sul significato, e «*che cos'è?*», ossia la domanda sulla costituzione, sull'essenza; una domanda guarda indietro mirando al presente, cercando l'origine di quanto si interroga, l'altra guarda avanti mirando al presente, cercando di aprire lo spazio per il manifestarsi di quanto si interroga. Cercheremo di tener costantemente conto di queste due istanze e i due atteggiamenti a cui danno vita, quello genealogico e quello fenomenologico. Come scriveva Feuerbach, «è dovere e compito dell'uomo pensante anticipare con la ragione gli effetti necessari e inevitabili del tempo» (Feuerbach 1965: 115), ma ciò non può essere fatto senza guardare il proprio tempo, senza prestare attenzione al suo movimento¹³.

2. Il nichilismo come clima del nostro tempo e il ruolo della tecnica

2.1. Un'ospite inquietante

È ormai sentimento comune che il nostro tempo sia il tempo del «nichilismo compiuto». Ma che cos'è il nichilismo? In che senso può, se può, essere definito come il clima fondamentale dei nostri giorni? Si fa spesso riferimento a un passaggio de *I fratelli Karamazov* in cui si può leggere che «se non c'è l'immortalità dell'anima, allora non c'è neppure virtù, e dunque tutto è permesso» (Dostoevskij 2005: 107): in un passo del genere

si legge la convinzione che la caduta di Dio, dell'ordine degli immutabili, di principi saldi, eterni e validi sempre e per sempre, significhi la totale assenza di un fondamento, significhi credere nel nulla come unico fondamento, cosa che sconvolge prima di tutto la condotta pratica degli esseri umani, facendo esplodere ogni possibile moralità.

A rivendicare la paternità del termine «nichilismo» fu per primo Turgenev, il quale nel suo romanzo *Padri e figli* descrisse la figura del «nichilista» come segue:

“un nichilista” proferì Nikolaj Petrovič. “Viene dal latino *nihil*, nulla, per quanto posso giudicare; dunque questa parola indica un uomo, il quale... il quale non ammette nulla?”. “Dì piuttosto: il quale non rispetta nulla” riprese Pavel Petrovič... “Il quale considera tutto da un punto di vista critico”, osservò Arkadij. “E non è forse lo stesso?” domandò Pavel Petrovič. “No, non è lo stesso. Il nichilista è un uomo che non s’inchina dinanzi a nessuna autorità, che non presta fede a nessun principio, da qualsiasi rispetto tale principio sia circondato”. “E ti pare una bella cosa?” lo interruppe Pavel Petrovič. “Secondo chi, zio. Per taluno ne deriva un bene, e per qualcun altro un gran male”. “Ah, così? Beh, vedo che non è una partita di nostra competenza. Noi siamo gente del vecchio secolo, noi riteniamo che senza “prensip” [...] accettato, come tu dici, per dogma, non si può muovere un passo, non si può trarre un respiro... Come vi chiamate?”. “Nichilisti” proferì distintamente Arkadij. “Sì, prima c’erano gli hegeliani, ora ci sono i nichilisti. Vedremo come farete a esistere nel vuoto, nello spazio senz’aria...” (Turgenev 1991: 809 s.).

Il punto non è per noi capire chi fu per primo ad adottare il termine nichilismo, né capire in quali ambienti culturali o letterari si è fatto strada insieme all’annessa idea di *nulla* (per una ricostruzione di questo percorso cfr. Vercellone 1992 e Givone 2006), quanto focalizzare l’attenzione sul fatto che a un certo punto della storia esso è diventato il nome dato alla *diagnosi* di un presente visto come *malato*:

L’uomo contemporaneo versa in una situazione di incertezza e di precarietà. La sua condizione è simile a quella di un viandante che per lungo tempo ha camminato su una superficie ghiacciata, ma che con il disgelo avverte che la banchisa si mette in movimento e va spezzandosi in mille lastroni. La superficie dei valori e dei concetti tradizionali è in frantumi e la prosecuzione del cammino risulta difficile. Il pensiero filosofico ha cercato di offrire una diagnosi di tale situazione, dei mali che affliggono l’uomo contemporaneo e dei pericoli che lo minacciano. E ha creduto di poter individuare la causa essenziale di tutto ciò nel “nichilismo” (Volpi 2005: 3).

Tale diagnosi, com’è noto, è stata effettuata con radicalità e partecipazione da Nietzsche, per il quale il crollo dei principi e dell’autorità di riferimenti trascendenti è l’immediata conseguenza della morte di Dio, che ci lascia nel mare aperto, senza più un sopra o un sotto, che ci lascia in un piano inclinato lungo il quale scivoliamo senza sapere verso dove andiamo¹⁴. Il nichilismo, per Nietzsche, «è davanti alla porta: donde ci viene questo che è il più inquietante [*unheimlich*] fra tutti gli ospiti?» (Nietzsche 1994: 7), si domanda l’autore, e la risposta è che esso viene dallo scetticismo rispetto alla morale, nel

tramonto dell'interpretazione morale del mondo, nella perdita del senso del mondo, del suo valore, perché esso era sempre stato pensato come dipendente da quel retro e sopra mondo che, una volta crollato, lascia cadere anche quanto sosteneva:

che cosa significa nichilismo? Significa che *i valori supremi si svalutano*. Manca lo scopo. Manca la risposta al: perché? Il *nichilismo radicale* è la convinzione di un'assoluta insostenibilità dell'esistenza, quando si tratta dei valori supremi che si riconoscono, compresa l'opinione secondo cui noi non abbiamo il minimo diritto di porre un "aldilà" o un "in sé" delle cose, che sarebbe "divino", che sarebbe la morale in carne e ossa (*ivi*: 9).

Per il filosofo tedesco l'effetto e la manifestazione del nichilismo in quanto crollo nella fiducia nella ragione e in quanto svuotamento di ogni valore sono da imputare alla stessa credenza nell'esistenza di valori validi per sempre e nella fede nel potere, e ancor prima dell'esistenza in sé, della ragione, nel senso che il nichilismo non è semplicemente un «effetto indesiderato» o un «imprevisto accidentale», ma qualcosa che accade necessariamente nel momento in cui si è scelto di ancorare l'esistenza a qualcosa di più elevato di essa per accettarla e muoversi in essa. Il nichilismo accade sin all'origine della credenza nella ragione, nei valori, nella morale, ecc., perché una volta che si pone il senso dell'esistenza e della vita in qualcosa che li trascende, che li regola e ne garantisce il permanere in un regime di validità standone però sempre al di fuori, esse risultano già negate, sono già considerate un «nulla».

In questo senso, per Nietzsche, il nichilismo è una *fase patologica di transizione* (cfr. *ivi*: 10 e 14), perlomeno per quanto riguarda la percezione dello svuotamento e del disorientamento, ossia per quanto riguarda la dimensione *passiva* in cui la potenza dello spirito si declina e si ritrae (cfr. *ivi*: 17): il nichilismo è, in prima battuta, la rivelazione di se stesso in quanto svuotamento di ogni precedente posizione di valore, ossia in quanto *nullificazione* di tutti i riferimenti della tradizione occidentale, in quanto loro equiparazione al *nulla*.

Ma, com'è noto, questa è solo *una* dimensione del nichilismo, e nemmeno la più importante, anzi è quella da superare: infatti, è vero che il nichilismo *va superato* per Nietzsche, ma solamente per *abitarvi dentro*, ossia per riuscire a cogliere la *forza del nichilismo attivo* «come segno della *accresciuta potenza dello spirito*» (*ibidem*), come dimensione *produttiva*, che *prospera, cresce e acquista potenza*. Esiste un pessimismo della debolezza, della stanchezza, e un pessimismo della forza, pessimismo che non diventa *mai* ottimismo, perché che il nichilismo sia attivo e produttivo non significa che riesce nuovamente a porre in essere dei valori stabili, a ricreare a partire da quanto aveva

precedentemente distrutto, piuttosto significa che riesce a soggiornare nel *divenire* di ogni valore (quindi instabile), nel transitare di ogni riferimento e nel mutare di ogni principio. Se ricostruisse un edificio come rifugio rassicurante di fronte alle intemperie dell'esistenza, non sarebbe più nichilismo, non sarebbe più pessimismo, mentre si tratta di costruire fragili e momentanei ripari a seconda delle circostanze, e di costruirli solo quando l'esistenza stessa è in estremo pericolo, quando è davvero sull'orlo della dissoluzione. Il nichilismo *attivo* è un passo ancora ulteriore rispetto a quello *re-attivo*, che pone i valori ancora legandosi con le catene a quanto vuole negare, proprio perché lo vuole negare: infatti esso non nega, dice solo sì, sì a quanto vuole e vuole ciò a cui dice sì, non si domanda più «a che scopo?» perché trova in se stesso lo scopo di ogni posizione di scopi. Il nichilismo non crea protezioni, non dà consolazioni, ma cerca di superare se stesso estremizzando se stesso, vede che proprio là dove lo scenario è quello della *décadence*, lì si apre lo spazio per l'emersione della forza e dell'esuberanza:

principio fondamentale: c'è una parte di decadenza in tutto ciò che caratterizza l'uomo moderno: ma vicinissimi alla malattia si trovano i segni di una forza ancora non messa alla prova, di una potenzialità dell'anima. *Le stesse cause* che provocano il *rimpicciolimento dell'uomo* innalzano i più forti e i più rari fino alla grandezza (ivi: 66)¹⁵.

L'invito di Nietzsche, come ben sottolinea Patočka (che poi prende le distanze dalla posizione nietzschiana), è a guardare in faccia la realtà con crudezza e non solo con sprezzo del pericolo, ma con amore verso di esso, gettando le basi per l'avvento dell'*Übermensch*:

siamo sinceri, guardiamo in faccia la realtà che siamo nichilisti, non cerchiamo di persuaderci che non è vero [...]. Bisogna liberarsi di ogni vita oltremondana e di ogni inganno che pongono la verità al di sopra della realtà, bisogna dire di sì con tutte le nostre forze alla vita e alla realtà. Tale realtà è auto superamento, è potere via via accresciuto; in tal modo verrà creato un nuovo grado di esistenza, l'uomo liberato da fughe, rifugi e debolezze precedenti, cioè il superuomo, che avrà la sua sede nell'impenetrabile, perché eterna, realtà (Patočka 2008: 103 s.).

2.2. Il nichilismo come negazione dell'essere

Uno degli interpreti più attenti e radicali, seppure forse non sempre fedelissimo alle intenzioni dell'autore (ma chi può riuscire a dirsi fedele di Nietzsche? Chi può davvero dire di averlo compreso sino in fondo?), del nichilismo nietzschiano è stato, com'è noto, Heidegger (cfr. Heidegger 1968a: 191-246 e Heidegger 1994), per il quale, a sua volta, il

nichilismo era «nella dimenticanza dell'essere, promuovere solo l'ente» (Heidegger 1968b: 207), ossia nel fare dell'essere un nulla rispetto all'ente, pensato, quest'ultimo, come unico orizzonte in cui il pensiero e l'uomo si muovono e come ambito di ciò che è posto di fronte in quanto presente. Quindi l'oblio dell'essere come ragione di fondo del nichilismo, il quale viene a coincidere con l'intera tradizione metafisica, ossia con l'intera storia dell'Occidente, ossia il nichilismo come *essenza dell'Occidente*, e l'Occidente come *luogo del nichilismo*. A essere più precisi, l'elemento caratterizzante il nichilismo non è in senso stretto l'oblio dell'essere come oblio di qualcosa che è stato presente e di cui si è dimenticata la presenza, o qualcosa che non è mai stato pienamente presente e che quindi deve una volta per tutte e finalmente venire alla presenza, in quanto l'essere è l'assente (che, nella sua essenziale solitudine – *Verlassenheit* –, si ritira per lasciare – *lassen* – emergere l'ente, ossia per concedere – *verlassen* – all'ente di apparire in quanto ciò che appare come presente), di modo che il nichilismo è l'oblio dell'assenza dell'essere in favore della presenza dell'ente, che viene pensato come ciò che può sussistere, che esiste, indipendentemente dall'essere, dal suo *essere-assente*¹⁶. Al di là di questo, e non è certo questo il luogo per ricostruire l'evoluzione del concetto di nichilismo nel pensiero del novecento¹⁷, ma è interessante notare come per Heidegger il nichilismo appartenga alla stessa verità dell'essere, e proprio per questo è in esso che occorre scorgere la possibilità del suo superamento, o, nei termini heideggeriani:

ciò che propriamente accade è l'abbandono dell'ente da parte dell'essere. L'essere, cioè, lascia l'ente a se stesso e *in ciò si rifiuta*. Se questo *rifiuto* [*Verweigerung*] viene esperito, è già accaduto uno schiarirsi [*Lichtung*] dell'essere, giacché tale rifiuto non è niente, non è nemmeno qualcosa di negativo, un mancare, un'interruzione [*Ab-bruch*]. È la prima iniziale manifestazione dell'essere nella sua problematicità – in quanto essere (Heidegger 1994: 560 s.).

Pertanto, anche nel pensiero del filosofo tedesco è lo stesso movimento a portare a una situazione di «crisi» (se così possiamo dire) e ad aprire insieme alle condizioni per l'uscita da essa (cfr. anche Jünger-Heidegger 1989: 107-167)¹⁸. Potremmo anche dire, il nichilismo è un concetto intrinsecamente dialettico, e questo *sia* nel senso che contiene in sé tanto ciò che avvelena quanto ciò che cura (proprio come il *pharmakon* greco), *sia* in quello che esso è *parte di una realtà dialettica perché complessa*, ossia di una realtà in continuo evolversi e in cui ogni componente gioca un ruolo fondamentale, tanto che è la realtà stessa a sussistere solamente in quanto articolazione complessiva di tutte le sue parti e che il nichilismo avviene quando si cerca di appiattire la totalità del reale su una sola delle sue dimensioni, ossia si cerca di *derealizzare la realtà*, di ridurre a nulla l'essere nella

sua totalità articolata, nella sua totalità in quanto *articol-azione* (ma è proprio perché il nichilismo è parte della stessa realtà che intende negare nella sua totalità – ergendone una parte ad assoluto – che esso presenta in sé la manifestazione della totalità della realtà di cui è in ogni caso parte, anzi di cui è parte proprio nel momento in cui si vuole separare da essa, e può rivelarla nella totalità proprio quando cerca di cancellarne tutte le dimensioni). Quest'aspetto fondamentale del nichilismo è ben evidenziato da Massimo Bontempelli:

il nichilismo è, come suggerisce il termine stesso con cui la parola è costruita (il latino *nihil*, che significa niente, cioè *non realtà*), un orizzonte della realtà che derealizza la sua propria realtà. Il nichilismo è quindi l'orizzonte del nulla, dell'irreale. Un nulla, un irreale, però, che non è trascendente rispetto alla realtà, quasi un abisso che si apra al di là del bordo estremo della realtà, fuori dai suoi confini. Se fosse tale, non potrebbe rappresentare, come invece rappresenta, una situazione ricorrente dell'essere umano, e non potrebbe in alcun modo venire vissuto e pensato, perché, come nulla assoluto fuori dall'essere, non avrebbe determinazione alcuna. Il nulla, l'irreale in riferimento a cui il nichilismo si costituisce, sta dunque *nel cuore stesso* della *realtà*, ovvero è un reale *reso irreale dalla prospettiva in cui è vissuto e pensato*, che è proprio perciò una prospettiva nichilistica. Ma come può il reale essere reso irreale se è reale? [...] Ove la realtà fosse data come tale quale universo monolitico e unidimensionale, secondo quanto crede il senso comune, niente di reale potrebbe diventare irreale. Ma se invece la realtà è un'articolazione dialettica di differenti livelli di manifestazione, allora *ogni suo livello può diventare irreale*, essendo la sua irrealtà il suo venire assunto fuori dalla sua dialettica che lo connette ai livelli superiori. La realtà contiene dunque in se stessa la possibilità del nichilismo, che è l'orizzonte di manifestazione di un suo livello *preso separatamente* dalla sua articolazione dialettica complessiva. Si può così individuare il principio trascendentale del nichilismo: esso è il *riduzionismo*. *Ogni nichilismo, cioè, è la riduzione della realtà a uno dei suoi livelli di manifestazione che non ne rappresenta il compimento* (Bontempelli 2000: 196 s.).

In qualunque modo lo si voglia intendere, dunque, il nichilismo appare come qualcosa che, insieme, nega la realtà facendone parte, nega l'essere cercando di presentarsi come tale, nega la realtà riducendola a una sola componente, nega l'essere riducendolo a una sua singola – e spesso non essenziale – manifestazione; ancor più, esso è il contenuto della realtà stessa, e solo per questo può presentarsi come qualcosa che la nega, così come è interno alla storia dell'essere stesso, e solo per questo può tentare di ridurlo a nulla: in questo senso, si può parlare di tanti «nichilismi», e non possiamo evitare l'interrogativo circa *quale sia la forma attuale* assunta dal nichilismo, o, meglio, *in che senso* oggi stiamo vivendo in uno svuotamento di valori, o, ancora meglio e in ultima istanza, *che cosa abbia portato* al nichilismo come clima fondamentale della nostra epoca.

2.3. *Tecnica e nichilismo*

Una delle «coppie principi» del secolo passato era quella *tecnica/nichilismo*. Avremo modo di vedere più avanti in questa introduzione perché e in che senso la tecnica, in quanto ambiente, possa assumere una tale importanza da essere anche associata, in quanto *causa*, al nichilismo come nostra atmosfera, per il momento è opportuno limitarsi a vedere brevemente in che cosa consiste, o può consistere, l'associazione tra i due termini. La tecno-scienza moderna avrebbe letteralmente lasciato dissolvere la realtà naturale, anzi avrebbe potuto crescere e dispiegare tutta la sua potenza e la sua efficacia proprio facendo astrazione dalla realtà, e facendo così della natura quella riserva di materia prima a disposizione per ogni attività e di forze manipolabili a piacimento. È anche la realtà umana, in un tale orizzonte, a essere ridotta a nulla, nel senso che l'uomo viene visto come un semplice impiegato dall'apparato e come una forza a disposizione per la trasformazione delle forze cui è stata ridotta la natura, e con essa la società è vista come il luogo in cui riuscire a dare massima organizzazione al potenziale ancora inespresso della tecnica e dei mezzi che essa mette a disposizione (dei mezzi tramite cui mette tutta la realtà a propria disposizione).

Questo lato è, per così dire, quello più «materiale», ma esiste anche quello, meno tangibile ma forse sottolineato in genere con più timore, per il quale la tecnica *annulla* (ha ormai annullato) tutto il nostro orizzonte di valori, tutti i nostri simboli:

il processo planetario della razionalizzazione tecnico-scientifica ha portato alla soluzione di intere serie di problemi. Eppure, a fronte dei loro successi, la scienza e la tecnica sono incapaci di produrre esperienze simboliche di senso in cui inscrivere il nostro essere nel mondo e nella storia. Anzi, le trasformazioni che esse hanno prodotto accelerano il disincanto e la crisi dei fondamenti, cioè l'erosione e la dissoluzione dei quadri di riferimento tradizionali. Si è così aperta una frattura sempre più profonda fra l'*homo faber* e l'*homo sapiens*, tra ciò che l'uomo sa e può fare e la sua capacità di valutare ciò che è ragionevole fare. Scienza e tecnica ci insegnano a fare un'infinità di cose, ma non ci dicono quali è bene fare e quali invece lasciar stare. Pertanto, in una situazione in cui la nostra potenza di agire, in forza della scienza e della tecnica, cresce sia nella macrodimensione che nella micro dimensione, cioè di fronte a una situazione che richiederebbe in linea di principio un orientamento maggiormente vincolante di quello passato, noi oggi non disponiamo nemmeno più dei punti di riferimento sui quali poteva orientarsi l'umanità di un tempo (Volpi 2005: 152 s.).

La tecnica, dunque, come causa dell'*Entzauberung*¹⁹, e del *Gefälle* che sconvolgono la contemporaneità e la trascinano nel nulla, perché non solo dissolvono tutta la tradizione, ossia l'annichiliscono, ma non propongono alcuna alternativa che non sia quella dell'annullamento stesso di ogni valore: quindi la tecnica non solo come

«annichilente», ma, anche e soprattutto, come «condizione permanente di nichilismo». Ernst Jünger, nel pensare al nichilismo non tanto come al compimento o alla conclusione del processo spirituale dell'umanità, quanto a una fase interna a esso, sottolinea con Nietzsche che «il nichilismo può essere un segno di debolezza, ma anche di forza» (Jünger-Heidegger 1989: 58), perché «esso è espressione dell'inutilità dell'altro mondo, non certo del mondo e dell'esistenza in generale» (*ibidem*).

Proprio lo stesso autore afferma che il nichilismo trova nell'*ordine* un terreno fertile, anzi «è la regola che esso sia attivo e dispieghi la sua forza» (*ivi*: 61) proprio in sistemi d'ordine di grandi dimensioni, e non esiste sistema più adatto a essere utilizzato per subordinare le forze e più globale dell'*ordine tecnico*, vero e proprio *sistema totale*. Se il nichilismo «per diventare attivo su larga scala, deve addirittura ricorrere» (*ivi*: 64) ai sistemi d'ordine di estese dimensioni, e se quello della tecnica è il sistema dalle dimensioni più estese e dalle forze più potenti, è evidente che il nichilismo può giungere al suo più pieno compimento solo tramite la tecnica, che rappresenta al contempo la *Gestalt* che l'umanità in quanto tale assumerà e che non potrà mai davvero abbandonare, ma solamente abitare (cfr. Jünger 2004).

Ancora più drastico è stato Anders, nella cui prospettiva non si tratta solo di raccontare del nichilismo come della «storia dei prossimi due secoli» (Nietzsche 1994: 3), né solo di averlo «dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé» (*ivi*: 4) e di giungere a quello compiuto ma sempre muovendo «dopo il nichilismo e dal nichilismo» (*ibidem*): infatti il nichilismo come nostro tempo finale altro non è che il *tempo della nostra fine* (la nostra *Endzeit* come *Zeitenende*), perché a partire dall'esistenza dell'atomica che ha il potere di annichilire l'esistenza in quanto tale siamo tutti *nichilisti in azione*, e la bomba atomica e il nichilismo formano un'unica sindrome. In questo senso, il nichilismo non può essere la storia dei prossimi secoli o ciò da cui si esce pur restando al suo interno, perché il nichilismo odierno, nichilismo della tecnica, potremmo dire, è tanto estremo da far sì che non ci sarà più una storia e uscita da esso, e nemmeno permanenza in esso, perché *sarà il mondo stesso a finire*. L'apice del nichilismo della tecnica è la morte di noi tutti, la fine del mondo, la distruzione totale, e non solo la distruzione dei valori, dei principi, e così via: noi diventiamo i *signori dell'Apocalisse* proprio nel momento in cui diventiamo *mortali come gruppo, come intera umanità*, e ormai *Hiroshima è dappertutto* (cfr. soprattutto Anders 1961; Anders 1962; Anders 1990; Anders 2003: 251-273, 302-312 e 321-328 e Anders 2007: 369-382, ma anche Portinaro 2003: 27-31, 70-80 e 113-179). Siamo *quelli-che-esistono-ancora* in quanto *quelli-che-esistono-come-assassini-e-morituri*, come coloro

che *hanno-da-non-essere-più* (e nemmeno «non hanno da essere più»). Ma la cosa ancora più drammatica è per Anders il fatto che noi siamo i signori dell'Apocalisse e siamo *incapaci di accorgercene*, ossia viviamo *nell'era dell'incapacità di provare angoscia*, e questo perché il nostro sentimento è clamorosamente rimasto indietro rispetto alla nostra capacità di fare, anzi alla capacità di fare dei nostri apparecchi:

l'inadeguatezza del nostro sentire non è un semplice difetto fra i tanti; non è neppure soltanto peggiore del fallimento della nostra immaginazione o della nostra percezione; essa è invece addirittura peggiore delle peggiori cose che sono già accadute; e con questo voglio dire che essa è persino peggiore dei sei milioni. Perché? *Perché è questo fallimento che rende possibile la ripetizione di queste terribilissime cose*; ciò che facilita il loro accrescersi; ciò che probabilmente rende addirittura inevitabili questa ripetizione e questo aumento. Infatti a incepparsi non sono solo i sentimenti dell'orrore, della stima o della compassione, bensì anche il *sentimento della responsabilità*. Per quanto possa sembrare infernale, anche per quest'ultimo valgono le medesime cose che valevano per l'immaginazione e la percezione: *esso si fa tanto più debole quanto più aumenta l'effetto a cui miriamo o che abbiamo già raggiunto; diventa cioè uguale a zero. E questo significa che il nostro meccanismo d'inibizione s'arresta del tutto non appena si sia superato una certa grandezza massima*. E poiché vige questa regola infernale, ora il "mostruoso" ha via libera (Anders 1995: 34).

In un orizzonte simile non ha nemmeno più senso chiedersi il senso del senso, ossia interrogarsi circa la scomparsa di ogni senso, di ogni valore, di ogni principio, di ogni immutabile, e così via, in quanto il nichilismo della tecnica è tanto estremo da modificare la domanda stessa sul senso, da quella filosofica e ontologica sul senso dell'essere, dell'ente, del nulla («*warum gibt es überhaupt etwas, warum ist nicht Nichts?*» – cfr. Jaspers 1978: 57; «*warum ist überhaupt Seiende und nicht vielmehr Nichts?*» – cfr. Heidegger 1968b: 13) a quella ontica sul senso dell'umanità, sulla sua esistenza («perché in generale c'è l'umanità e non piuttosto la sua estinzione?»). O, meglio, non solo il nichilismo della tecnica, cancellando ogni senso filosofico (per così dire), cancella anche ogni domanda su di esso, ma costringe tutti noi a porci una domanda ben più radicale, quella appunto circa il senso dell'esistenza dell'umanità, anzi la domanda sull'opportunità o meno della sua esistenza, proprio in quanto sembra cancellarne il senso in quanto tale, come sottolinea Galimberti:

è questa [«perché in generale c'è l'umanità e non piuttosto la sua estinzione?»] una domanda muta, dove la categoria del "senso" implode, e dove neppure le considerazioni filosofiche sul nichilismo sono all'altezza della domanda, perché tutte le considerazioni sull'essere e sul non-essere, sul senso e sul non-senso, anche se formulate in veste metafisica, sono domande promosse dall'uomo in vista dell'uomo. Ma nel regime della tecnica è l'*esistenza stessa* dell'uomo, e non solo il suo possibile *senso*, a essere messa in questione. [...] Il nichilismo della tecnica, infatti, non mette in gioco solo il *senso* dell'essere e quindi dell'uomo, ma l'*essere stesso* dell'uomo e del mondo nella sua totalità.

E questo sia a livello “ontologico”, sia al tanto disprezzato livello “ontico” (Galimberti 1999: 703 e 708).

Pertanto, non solo la tecnica distrugge da un punto di vista più teoretico e astratto la categoria di senso, cancellando la dimensione del fine e della possibilità di riferimenti superiori e onnicomprensivi, e non solo distrugge anche da un punto di vista pratico e concreto il senso, privandoci di principi saldi e stabili nell’agire, ma distrugge il senso anche e soprattutto nel senso che mette a rischio l’esistenza stessa di quell’umanità che sola può interrogarsi sul senso, e per questo è costretta a interrogarsi sul senso di se stessa, sul senso della propria esistenza.

2.4. La mancanza di senso come via per la rivelazione del senso

È proprio qui, *tuttavia*, che occorre sapere fare (e prima di tutto coglierne lucidamente, senza per questo potere cancellare il rischio, anzi proprio assumendolo su di sé fino in fondo) un passo ulteriore, ossia che occorre fare lo sforzo di vedere proprio nella scomparsa di ogni possibilità del senso il senso della ricerca del senso, il senso insito non nella presenza del senso, ma nella sua assenza: come sottolinea in modo assai incisivo Ricoeur, «la perdita del “senso” non è la caduta nel “non senso”, ma l’accesso alla qualità di senso implicata nella ricerca stessa» (in Patočka 2008: XXXIV). In questo senso, *solo quando il senso si manifesta come perduto* è possibile coglierlo davvero, coglierlo in tutta la sua sensatezza, ossia *nella ricerca di esso*, e questo anche in una situazione in cui il senso perduto è quello dell’esistenza in quanto tale, perché è proprio qui che è possibile – *necessario* – ridare un senso all’esistenza, anzi capire che il senso dell’esistenza è proprio tutto nell’essere ricerca di senso e non possesso stabile, perché ora proprio il nichilismo (tramite la tecnica) ci rivela fino in fondo che se si crede che il senso sia un qualcosa di determinato una volta per tutte, ebbene allora inevitabilmente esso verrà un giorno perduto, verrà corrosivo. È in questo senso che Nietzsche affermava che l’insorgere del nichilismo è *necessario*, perché «sono gli stessi valori che abbiamo avuto sinora a trarne le loro ultime conseguenze; perché il nichilismo è la logica, pensata sino alla fine, dei nostri grandi valori e ideali: perché dobbiamo prima vivere il nichilismo per giungere a intendere cosa fu veramente il *valore* di questi “valori”» (Nietzsche 1994: 4), per concludere però che proprio alla luce di tutto ciò che l’*Umwertung* è al contempo un *contromovimento* che intende farsi carico della «necessità di *nuovi valori*» (*ibidem*). Ed è proprio in questo senso

che Heidegger, dal canto suo, sostiene che l'essere di può davvero dare solo nella sua mancanza, e che quindi il senso emerge davvero solo nella dimensione della sua ricerca, come evidenzia in modo convincente Patočka (peraltro proprio richiamandosi a Heidegger):

si tratta della scoperta di un senso che non può mai essere interpretato come una cosa, che non può essere dominato né limitato, non può essere colto positivamente e posseduto, perché è presente solo nella *ricerca* dell'essere. Per questo, esso non può nemmeno – come fa invece il senso relativo e positivo – venirci incontro direttamente e immediatamente nelle cose. [...] Nello sconvolgimento del senso ingenuamente accettato sorge una prospettiva verso un senso assoluto e tuttavia non eccentrico all'uomo, a condizione che l'uomo sia pronto a rinunciare all'immediatezza del senso per ritrovarlo come cammino (Patočka 2008: 85 s.).

Bisogna, però, fare attenzione, e capire che il cammino che l'uomo deve compiere oggi, alla luce di quanto abbiamo sin qui detto, è un cammino che non solo va compiuto *a partire dall'orizzonte* dipinto dalla tecnica, non solo va compiuto muovendosi *dentro* essa, ma va anche portato avanti *tramite* essa, cosa peraltro che lo stesso Patočka sembra riconoscere laddove nota che è proprio grazie alle possibilità aperte dalla tecnica che oggi può iniziare la storia in senso stretto come comprensione di quanto è in gioco in essa e come realizzazione che la storia è in quanto tale problematica e sempre irrisolta (cfr. *ivi*: 130 s.).

Pertanto, è certamente vero che la causa principale del nichilismo come clima fondamentale della nostra epoca è la tecnica, a patto però di non vedere in questo un qualcosa di esclusivamente negativo, e di capire soprattutto che è a partire dalla tecnica come ambiente che dobbiamo soggiornare oggi nel nichilismo e tramite essa dobbiamo tentare di costruire le nostre sempre parziali e mai indistruttibili abitazioni. Questo significa (alla luce del significato e del significato che attribuiremo al concetto di «tecnica») anche, e soprattutto, che il nichilismo della tecnica ha rivelato in tutta la sua radicalità il nichilismo come *proprium* umano, e nel far questo ha rivelato *se stessa come essenza dell'uomo*, di un uomo visto come costitutivamente precario, instabile, *viandante* e transitorio²⁰. A questo proposito, ci sia concessa una brevissima parentesi, che però solo apparentemente ci porta lontano dal senso del discorso che stiamo portando avanti.

Abbiamo detto come il nichilismo si riveli come l'assenza del senso, come l'assenza del fondamento, come anzi riveli *il nostro stesso essere* come mancante di senso nel senso sostanziale e quindi sempre dinamicamente aperto alla ricerca del senso, nonché come assenza di fondamento. Vale la pena di domandarci, a questo punto, quale sia

l'origine del senso, ossia da dove nasce il senso? Perché nasce? Qual è la sua sorgente primaria? La risposta, crediamo, va ricercata nella *mancanza*, nella nostra *carenza di essere*, nel nostro stesso *essere senza fondamento* ed essere di conseguenza *fondamento a noi stessi, a fondamento di noi stessi come coloro che sono nella continua autofondazione di sé*.

2.5. L'esigenza di senso come esperienza del negativo

Questa connessione è stata individuata da Anders, il quale individua nella domanda di senso odierna, nell'avvertimento della sua mancanza, un significativo ribaltamento rispetto al passato, in quanto se prima si avvertiva la mancanza di senso *in conseguenza* della sofferenza, ora la mancanza di senso è *la causa* della sofferenza (cfr. Anders 2007: 350-353). Interrogandosi sul «senso del senso», se così possiamo dire, lo connette al *primato del negativo*, «importantissimo per la coscienza» (*ivi*: 423), quello stesso negativo che (soprattutto nella figura della «vergogna», lo vedremo)²¹ egli individua come essenza dell'uomo e ragione della sua «naturale artificialità» (nello stesso senso in cui abbiamo in precedenza istituito la connessione tra negativo e tecnica, per intenderci). Infatti, l'uomo si interroga sempre e soltanto sul senso del negativo, ossia si interroga sul senso sempre e soltanto a partire dal negativo, potremmo anche dire che il negativo è il luogo del senso, e al contempo che il senso è il luogo del negativo. Il senso è, pertanto, la posizione di una domanda «spiccatamente *antropologica*» (Galimberti 1999: 701), che l'uomo si pone «quando avverte la contingenza del tutto, l'assoluta casualità del suo esserci, il suo non rientrare in alcun disegno, soprattutto dopo che ci si è congedati da qualsiasi scenario teologico» (*ibidem*). Non crediamo, diversamente da Galimberti, che la domanda sul senso sia espressione di qualcosa come un semplice «lamento» che «nasconde solo il rifiuto da parte dell'uomo dell'*esperienza del negativo*» (*ivi*: 700), ossia la *non accettazione* del proprio limite, della propria finitezza, della propria contingenza. La domanda sul senso, a nostro giudizio, manifesta anzi la capacità umana di *avvertire* la propria condizione, di riconoscerla in quanto tale, *di osare guardarla in faccia e sfidarla*, se così possiamo dire, certo anche talvolta tentando di rifiutarla, di superarla (il dolore e la mancanza sono motore, come abbiamo visto), ma sempre e comunque nel suo riconoscimento (al limite è la *risposta* alla domanda di senso a rappresentare il rifiuto del dolore, della sofferenza e del negativo in generale, qualora essa si trincerasse in una trascendenza che garantisce dal di

fuori, *ma mai la domanda in quanto tale*). Si può piuttosto osservare che il nichilismo odierno rivela proprio questa radicale contingenza e ci invita come non mai a farvi fronte, ad assumerla come nostro in trascendibile orizzonte (come orizzonte che non può essere subordinato a trascendenza alcuna). Soprattutto, la tecnica oggi mostra che il senso ha radice nella stessa radice posseduta dalla tecnica, ossia nella mancanza come elemento costitutivo dell'umano, nella obbligatorietà della presa di distanza da sé per costituire il sé, nella necessità della preliminare posizione della domanda come domanda a cui dare risposta, ossia nell'essere la vita umana un compito da compiersi, una matassa di cui trovare il bandolo, il senso, nello stesso atto in cui si costruisce la matassa.

In sintesi, il nichilismo, in quanto perdita di ogni senso e conseguente avvertimento della sua esigenza, come clima fondamentale del nostro tempo instaurato dalla tecnica altro non sarebbe che la tecnica che rivela se stessa come essenza dell'uomo e come radicata nelle stesse radici su cui si innesta il senso, la domanda di senso. *La tecnica, annichilendo il senso, rivela che il senso è qualcosa che l'uomo ha da costruire in quanto essere-mancante, rivela che il senso nasce dall'avvertimento di tale manchevolezza e dall'esigenza di farvi fronte, e al contempo rivela all'uomo che egli è l'essere tecnico, ossia che la tecnica è l'unica risposta (fatta di tante voci) all'originaria manchevolezza che contraddistingue l'essere umano e che lo costringe a far fronte a essa tramite la tecnica, appunto. Il senso dell'uomo è la tecnica, il senso della tecnica è l'uomo, la radice del senso e della tecnica è il negativo, è il nulla. L'uomo è nichilista nel suo stesso (non)essere, la tecnica oggi crea un clima nichilistico rivelando tutto ciò all'uomo, denudandolo come alle sue origini, riportandolo alla sua essenza, richiamandolo a prendere coscienza di sé e a non rifiutare la propria condizione.*

2.6. L'accettazione del nichilismo

Non rifiutare la propria condizione significa anche *non rifiutare la tecnica* (pena il rifiuto di se stessi), a non rifiutare l'assenza di senso come esigenza della sua ricerca, e quindi anche a non rifiutare la tecnica in quanto causa della distruzione del senso. Proprio per questo, come dicevamo, occorre muoversi a partire dalla tecnica e tramite essa, per poter abitare il nostro tempo e sopportarne il clima, per *adattarsi al suo clima in modo attivo e consapevole* (d'altronde, l'uomo – come voleva Herder, ripreso peraltro anche da Kant – è proprio quell'essere biologicamente in grado di adattarsi – *costretto all'adattamento* – a

ogni tipo di clima, di condizione, in quanto sa trasformare l'ambiente senza semplicemente rifiutarlo, ma utilizzando quanto offre e quanto nega in modo produttivo e creativo)²².

Una tale consapevolezza ci sembra presente, per esempio, nella riflessione di Natoli e di Vattimo: il primo vede come esito del nichilismo la rivelazione all'uomo di tutta la sua finitezza, una finitezza ora da abitare consapevolmente e non più da superare come qualcosa di abbandonabile, mentre il secondo vede come per fare del nichilismo un'autentica forza emancipatrice e attiva sia necessario fare riferimento, utilizzare e affidarsi alle possibilità aperte dalla tecnica, in particolare dalle tecnologie di comunicazione. Vediamo brevemente come essi presentano gli esiti delle loro riflessioni.

2.6.1. L'accettazione della finitezza dell'esistenza

Natoli, con evidenti influenze nietzschiane, individua la nascita del nichilismo nella «persuasione che ciò che è deperibile per ciò stesso non è apprezzabile e tutto quel che finisce non merita d'essere vissuto» (Natoli 2007: 215), ossia nella convinzione che il mondo dell'esperienza, del divenire è privo di consistenza in quanto tale e necessita di essere ancorato, vincolato e sostenuto «da ciò che veramente è» (*ibidem*): nichilista è, pertanto, colui il quale crede che solo *l'altro mondo* abbia valore, sia il valore, nonché fonte di valore per il mondo di ciò che perisce, per il mondo in quanto perisce, e per questo di per sé privo di valore, non autosussistente e non autosufficiente. In questo senso, proprio come voleva Nietzsche, il nichilismo *si rivela* sì quando il retro e sopra mondo si dissolve e lascia scivolare questo mondo privo di sostegno, ma la sua vera essenza, la sua ragione ultima, è da ricercare proprio nell'aver posto un retro e sopra mondo come sostegno di questo. In altri termini, l'uomo può sperimentare «nella forma più radicale la *vanità del tutto* proprio nel momento in cui si disfa di Dio» (*ivi*: 220) solo perché aveva prima posto Dio come condizione della non-vanità del tutto, e una volta che avrà capito questo si potrà allora rendere conto che il nichilismo «non consiste solo nella svalutazione del mondo a cagione dell'assoluto, ma anche nella pretesa che un assoluto sia instaurabile nel mondo: a questo titolo e in linea di principio tutto può essere distrutto» (*ivi*: 222).

Quindi, «nel momento in cui il *dietro mondo* non risulta più plausibile non vi sono neppure ragioni per negare questo» (*ivi*: 223), e diventa necessario saper vivere nella transitorietà delle cose, che non sono certo indefettibili, ma non per questo sono prive di una qualche autosussistenza, anzi essa riposa proprio nel lasciarle essere per quello che

sono, non eterne e sempre esposte alla possibilità di perire. Questo vale soprattutto per l'uomo stesso, ora davvero chiamato a essere soggetto etico, a porre valori, ad assumersi quindi le proprie responsabilità, ossia prima di tutto ad assumere una volta per tutte il proprio essere come un essere-responsabile, a farsi carico del proprio essere e del proprio tempo, portando quest'ultimo a compimento nella forma della responsabilità che il proprio essere esprime e obbliga a essere (esponendo così, peraltro, al *rischio*, concetto da tener ben presente in quanto centrale nella riflessione di Esposito):

quell'ente che chiamiamo uomo tanto più si realizza quanto più aderisce alla sua esistenza puntuale, quanto più dice *sì* alla sua *effettualità*. [...] La determinazione finita acquista *qualità* non a partire dall'aleatorietà del suo esistere, ma dalla *modalità del suo sussistere*. [...] La questione del valore non dipende dalla deperibilità dell'essere, ma dalla modalità di stare nell'essere. Il *modo* dell'esistenza disegna la *forma* del valore. Per comprendere tali forme non è necessario disporre di valori assoluti. Ogni determinazione esiste al modo in cui si istituisce e proprio per questo tutto quel che è determinato non può essere un termine generale, ma unicamente e solamente un *fatto* e come tutti i fatti è inconfutabile nella sua concretezza quanto aleatorio nella sua provenienza e destinazione. In questo senso l'individuale è irripetibile e ineffabile. Ora l'uomo prendendo cognizione della sua irripetibilità si costituisce come unico e nel contempo si fissa entro il proprio limite. Ma dal momento in cui l'uomo si fissa nel limite assume il limite come sua *misura* e diviene soggetto etico. Non altro significa avere misura se non procedere alla realizzazione di sé prendendo a base la propria finitudine. [...] L'etica ha poco da spartire con l'assolutezza dei valori, ma scaturisce dalla necessità dei vincoli che al modo in cui di volta in volta si configurano si impongono come valori. Se dunque è vero che non esistono valori assoluti, non si può prescindere dalla produzione dei valori. [...] Il nichilismo nasce dal terrore per la crudeltà della vita, ma chi è capace di far fronte a questa crudeltà domina la sua paura e *inventa le forme*. Dal momento in cui il soggetto assume la responsabilità del proprio limite esclude l'autoassolutizzazione e nel contempo relativizza ogni assoluto. [...] Proprio perché non tutto è possibile, è necessario *decidere* quel che in un certo momento è da realizzare. La responsabilità è condizione ineludibile dell'azione, ma l'azione è esposizione al rischio, ivi compreso quello della propria autodissoluzione. La vita come rischio fa tutt'uno con la necessità di assumersi la propria responsabilità. Nel contempo l'assunzione di responsabilità evita il rischio quanto più tale responsabilità è condivisa, quanto più il proprio limite si commisura a quello degli altri, rinvenendo, a partire da ciò, la misura delle proprie possibilità. [...] Non esiste alcun valore la cui oggettività debba essere confusa con l'indefettibilità. Solo in tal modo l'etica sfugge al nichilismo. Infatti è proprio la posizione incondizionata del valore ciò che consente che al valore tutto possa essere sacrificato o che in nome del valore tutto possa essere distrutto. Nell'un caso e nell'altro il reale viene annullato. [...] L'uomo non si realizza disfacendosi del peso del tempo, ma portando a compimento la sua forma in esso (*ivi*: 223-227).

Al di là dell'assenza, a nostro giudizio, di un'adeguata tematizzazione del rapporto con gli altri, o, meglio e come avremo modo di vedere, dell'originaria dimensione dell'essere-in-relazione propria degli esseri umani, il punto importante da sottolineare è proprio il legame tra nichilismo e possibilità dell'etica, ossia il fatto che non solo il nichilismo non va visto come catastrofe apocalittica, ma va anzi visto come apertura dell'opportunità di essere veramente e finalmente (finitamente) umani. Come voleva il

«giovane» Hegel, si tratta di essere sì il proprio tempo, suoi figli, *ma nel modo migliore possibile*, e questo non significa affatto aderire supinamente a esso, ma anzi (come notava Schiller a proposito dell'artista nella IX delle sue *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*: «sì figlio del suo tempo, ma guai a lui se ne è insieme l'allievo o addirittura il favorito»: Schiller 2007: 87) significa fare del proprio presente la materia imprescindibile per dargli una forma diversa. In tal senso l'esortazione di Schiller è valida, e non è in contraddizione con la *fedeltà al proprio tempo*, in quanto il tempo del nichilismo è un tempo che richiede fedeltà nell'infedeltà e infedeltà nella fedeltà (e se questo sembra contraddittorio o paradossale è *perché è la stessa realtà a esserlo e a chiamarci a essere tale*):

vivi con il tuo secolo, ma non essere sua creatura [*lebe mit deinem Jahrhundert, aber sey nicht sein Geschöpf*]; ai tuoi contemporanei dà ciò di cui hanno bisogno, non ciò di cui tessono le lodi. [...] Raffigurateli come dovrebbero essere, se devi agire su di loro, ma pensali come sono, se sei tentato di agire per loro (*ivi*: 93).

Vivere con il proprio secolo senza esserne la creatura vuol dire per «noi nichilisti» proprio esser capaci di vedere (si ricordi quanto sopra detto) la totalità della realtà e non l'appiattimento su una sua sola dimensione, ma significa anche riconoscere quella stessa parte che pretende di essere unica dimensione come parte della realtà stessa. In altri termini, essere nichilisti oggi significa riconoscere nella tecnica quella forza che ha sì consumato il senso, ma che è anche in grado di dare spinta propositiva e positiva nella sua ricostruzione (come un costruire che è sempre un *ricostruire*).

2.6.2. La tecnica come opportunità

In tale orizzonte, ci sembra, si situa la proposta di Vattimo, per il quale quella stessa tecnologia che segna la «fine della metafisica» (Vattimo 2003: 22) è anche la *chance* del suo oltrepassamento, o, meglio, non è *la stessa* tecnologia da un punto di vista storico e tecnico, ma è *lo stesso* tecnica:

la tecnologia che di fatto lascia intravedere la possibilità di una dissoluzione della rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto non è la tecnologia meccanica del motore, con il suo movimento unidirezionale dal centro alla periferia, ma potrebbe ben essere, invece, la tecnologia della comunicazione, la tecnica di raccolta, ordinamento e distribuzione delle informazioni. In termini più chiari: la possibilità di oltrepassamento della metafisica [...] si dispiega effettivamente solo quando la tecnologia – almeno la

tecnologia socialmente egemone – cessa di essere quella meccanica, e diventa la tecnologia dell’informazione e della comunicazione, quella elettronica. [...] Probabilmente, è solo il passaggio della tecnologia dalla sua fase meccanica a quella informatica ed elettronica ciò che determina l’avvento della post-modernità (*ivi*: 26 s.).

Al di là del senso e della direzione in cui Vattimo sviluppa la sua idea, a noi interessa qui il punto di partenza per il quale è solo muovendo dalla tecnologia e in essa che si può fare del tramonto dell’Occidente il terreno per una nuova alba, per nuove albe, nella consapevolezza che ogni alba presuppone un tramonto che a sua volta è però la precondizione e l’apertura dello spazio per una nuova alba, e così via. Ha quindi ragione Volpi quando nota che grazie (e non più «per colpa», non solo, perlomeno) alla scienza e alla tecnica emerge sempre più che l’uomo è «un animale precario» (Volpi 2005: 155), chiamato a vivere nella precarietà e a viverci con la tecnica, in essa, ed è solo così che sarà possibile (*se* sarà davvero possibile) dare nuove spinte propulsive in direzione di «un “umanesimo” [...] che si apra alla crescita tecnico-scientifica senza nostalgie per l’Immemorabile perduto, ma che non si sottoponga nemmeno docilmente all’imperativo della tecnica all’infuori di ogni regola» (*ivi*: 156). Per risignificare l’abitare umano sulla terra occorre proprio saper sfruttare la forza, anche simbolica e non solo pragmatica, della tecnica, riattivando «il senso di responsabilità di cui l’umanità è in linea di principio capace» (*ibidem*) e vedendo nella tecnica non (solo) ciò che ha messo a repentaglio tale senso, ma anzi ciò a partire da cui è possibile ricostruirne uno, perché dal nichilismo si può davvero uscire solo capendo che sa esso *non si esce*, ma che *in esso si ricostruisce*, perché costruire sul nulla e nel nulla *non significa costruire nulla*, ma anzi significa *essere pienamente umani, essere infinitamente umani in quanto esseri finiti*:

L’uomo contemporaneo non ha alternative: qualsiasi cosa pensi o faccia, è già comunque sottomesso alla coercizione della “tecono-scienza”. [...] Il nichilismo ci ha trasmesso effettivamente un insegnamento corrosivo e inquietante, ma al tempo stesso profondo e coerente. Ci ha insegnato che noi non abbiamo più una prospettiva privilegiata – non la religione né il mito, non l’arte né la metafisica, non la politica né la morale e nemmeno la scienza – in grado di parlare per tutte le altre, che non disponiamo più di un punto archimedeo facendo leva sul quale potremmo di nuovo dare un nome all’intero. È questo il senso più profondo della terminologia negativa – “perdita del centro”, “svalutazione dei valori”, “crisi di senso” – che il nichilismo ha fatto fiorire e che evidentemente esprime la *crisi d’autodescrizione* del nostro tempo. Il nichilismo ci ha dato la consapevolezza che noi moderni siamo senza radici, che stiamo navigando a vista negli arcipelaghi della vita, del mondo, della storia: perché nel disincanto non v’è più bussola che orienti; non vi sono più rotte, percorsi, misurazioni pregresse utilizzabili, né mete prestabilite a cui approdare. Il nichilismo ha corrosato le verità e indebolito le religioni; ma ha anche i dogmatismi e fatto cadere le ideologie, insegnandoci così a mantenere quella *ragionevole prudenza del pensiero*, quel paradigma di pensiero obliquo e prudente, che ci rende capaci di navigare a vista tra gli scogli del mare della precarietà, nella traversata del divenire, nella transizione da una cultura all’altra, nella negoziazione tra un gruppo di

interessi e un altro. Dopo la caduta delle trascendenze e l'entrata nel mondo moderno della tecnica e delle masse, dopo la corruzione del regno della legittimità e il passaggio a quello della convenzione, la sola condotta raccomandabile è operare con le convenzioni senza crederci troppo, il solo atteggiamento non ingenuo è la rinuncia a una sovradeterminazione ideologica e morale dei nostri comportamenti. La nostra è una filosofia di Penelope che disfa (*analyei*) incessantemente la sua tela perché non sa se Ulisse ritornerà (*ivi*: 176-178).

In conclusione: il nichilismo è sì l'età dell'*Unsicherheit*, ma solo perché rivela l'essere umano come quell'essere che è nell'*Unsicherheit*, in quanto aperto al mondo. La tecnica trascina nel nichilismo, rivelando quella stessa *Unsicherheit* che chiama l'uomo alla tecnica: nell'età in cui la tecnica corrode tutto e non sembra restare altro che essa, proprio allora capiamo davvero che *la tecnica è tutto ciò che siamo e che abbiamo*. In che senso affermiamo ciò, lo vedremo meglio tra breve, prima occorre interrogare la politica, per capire in quale forma essi oggi si manifesta al nostro sguardo.

3. La politica contemporanea come «biopolitica»: da Foucault ad Agamben

Se il nichilismo riguarda, nel senso più generale possibile, la vita dell'uomo, esso è evidentemente anche un *fenomeno politico*, in quanto la modalità fondamentale dell'essere nel mondo dell'essere umano è, lo vedremo meglio, quella dell'essere-in-comune come essere-in-relazione. Non c'è apertura al mondo che non sia apertura comune, al comune e del comune, per ora basti questa considerazione. Dire che il nichilismo è fenomeno politico significa interrogarsi sulla politica oggi, ossia domandarsi quale sia la forma che oggi la politica manifesta, o, anche e dato che la politica è una manifestazione storica in quanto esprime il vivere-in-comune storico cui di volta in volta gli esseri umani danno vita, che forma abbia assunto la politica contemporanea. In breve: che cos'è la politica oggi? Come funziona? Come si esprime? È possibile individuare un concetto fondamentale per definirla?

Daremo la risposta a questi quesiti definendo la politica contemporanea come *biopolitica*, e in particolare vedremo il senso che a tale concetto hanno attribuito soprattutto Foucault e Agamben, in quanto il primo è stato l'inauguratore del dibattito sulla biopolitica (l'inventore del suo concetto, potremmo dire in un senso che andremo ora a precisare)²³, mentre il secondo è (insieme a Esposito, al quale sarà dedicata tutta la prima parte), tra i contemporanei, indubbiamente uno dei più importanti e originali pensatori della biopolitica come categoria centrale dell'intera modernità occidentale.

3.1. La prospettiva di Foucault: la biopolitica come razzismo di Stato

Quello della biopolitica è il tema che è forse l'eredità più importante, certamente la più discussa, lasciata dal pensatore francese al nostro tempo: la formulazione più celebre della biopolitica è quella per la quale «per millenni l'uomo è rimasto quel era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente» (Foucault 1991: 127). Pertanto, e questo è un primo punto tanto semplice quanto fondamentale, la biopolitica è qualcosa che *nasce* (cfr. Foucault 2005), ossia è un evento storico, l'insorgere di un cambiamento, a partire soprattutto dal XVII secolo: la biopolitica è quindi una questione essenzialmente moderna (come sosterrà anche Esposito).

3.1.1. Biopolitica e biopotere

Per Foucault non si tratta tanto di evidenziare un qualche mutamento di ordine concettuale o teorico, quanto un vero e proprio cambiamento di ordine pratico, politico nel senso della gestione del potere e dei rapporti di potere che riguardano la vita degli esseri umani, in particolar modo la vita nello Stato, vera e propria «creatura politica moderna», per così dire. A giudizio del pensatore francese (cfr. Foucault 1991: 119-142), il privilegio del potere sovrano era tradizionalmente quello di avere il diritto di vita e di morte, nel senso che egli aveva il dovere di difendere la vita dei sudditi, ossia di garantirne la sopravvivenza, di fungere da garante del loro diritto di vita e di morte. Il sovrano esercitava il suo diritto e privilegio o mettendo in atto il suo diritto di uccidere o astenendosi da esso, ossia il suo potere sulla vita dei sudditi si rende manifesto solamente attraverso la morte che egli è in grado di esigere rispetto ai sudditi stessi: il diritto sovrano è diritto di fare morire o di lasciare vivere, nota Foucault, nel senso che il diritto sovrano era soprattutto *diritto di prendere e di pretendere* (cose, corpi, tempo, vita), anche per poter *sopprimere* l'oggetto della propria pretesa (cose, corpi, tempo, vita). Ma in età moderna avviene un graduale ma costante capovolgimento: infatti il potere sovrano tende a esercitarsi sempre meno nella forma del prelievo, e sempre più in quella della *gestione e organizzazione della vita*, cioè il potere moderno sarà sempre meno un potere che blocca, piega o distrugge le forze e sempre più un potere volto a produrle, a farle crescere o in ogni

caso a ordinarle. La vita che deve essere gestita è quella dei sudditi, ossia del corpo sociale che deve assicurarsi l'esistenza, svilupparla: in tal senso, secondo Foucault, le guerre diventeranno sì sempre più distruttive, *guerre di morte*, ma solamente perché è la vita a essere il centro della politica e della guerra: il formidabile potere di morte (certamente anche, se non soprattutto, causato dalla trasformazione delle tecnologie utilizzate in guerra, sino al culmine contemporaneo segnato dalla bomba atomica) è nient'altro che il «naturale» compimento di un potere che si esercita in modo positivo sulla vita, che la gestisce, cerca di potenziarla, di moltiplicarla, ma anche di controllarla e di regolarla. Le guerre si combattono non più in nome del sovrano ma in nome della vita e della sopravvivenza dell'intera popolazione, e questo significa che il massacro diventa sempre più funzionale alla vita, vita del corpo del popolo, ossia della razza, dei componenti dello Stato, delle parti dell'organismo. Non deve sfuggire il significativo cambiamento nell'esistenza in gioco nella politica individuato dall'autore: *bisogna uccidere per vivere*, ma nel momento in cui sono gli stati a controllare la strategia dei combattimenti, l'esistenza in questione non è più quella del sovrano (un'*esistenza giuridica*), bensì quella della popolazione (un'*esistenza biologica*).

Pertanto, si incomincia a uccidere non più in nome del mantenimento del potere giuridico, della sovranità, ma in nome della razza, del popolo, ossia in nome *della nuda vita, della vita in quanto elemento meramente biologico: dal vecchio diritto di fare morire o di lasciare vivere si passa così al potere di fare vivere o di respingere nella morte*, perché il potere moderno – sostiene Foucault – stabilisce la propria presa lungo tutto lo svolgimento della vita (attraverso le *discipline* – che danno vita a una *anatomo-politica del corpo umano* – e i *controlli regolatori* – che danno origine a una *biopolitica della popolazione*): la funzione del potere non sarà più quella di uccidere ma di controllare la vita, di amministrare i corpi e di gestire oculatamente e in maniera calcolata la vita. *Questa è l'era del biopotere* (peraltro uno degli elementi indispensabili, a giudizio dell'autore, allo sviluppo del capitalismo moderno, in quanto questo necessita del controllo dei corpi per la produzione e della vita della popolazione per meglio indirizzare i processi economici). Questa è l'era in cui i fenomeni propri alla vita della specie umana fanno l'ingresso nel campo delle tecniche politiche, nel campo della politica. A partire da tale ingresso la realtà biologica si rifletterà in quella politica, vivere diventa un fatto eminentemente politico, proprio nel senso di oggetto concreto e quotidiano delle pratiche politiche, ossia il potere interverrà non più (soltanto) su *soggetti di diritto* ma su *esseri viventi*, assumendo quindi la loro vita come oggetto e non più tanto la minaccia dell'uccisione. Questa è la *biopolitica*,

l'ingresso della specie umana, della sua vita in quanto tale, nel gioco delle strategie politiche.

Per esemplificare, che la politica sia una *politica della vita* e non più una semplice *politica della sovranità* per Foucault significa che in età pre-moderna un individuo vedeva nel sovrano il rappresentante, anzi il detentore, di un potere che in ogni momento poteva condannarlo a morte, mentre in età moderna un individuo vede nello Stato (e, quindi, non solo e non tanto più nella singola persona del sovrano) quella *macchina* di potere che interviene continuamente e in modo capillare nella sua vita, gestendola e organizzandola, sia per garantire la sopravvivenza e la sicurezza dell'individuo stesso, sia per garantire quella del corpo del popolo nella sua totalità. Proprio in un tale orizzonte si situa per l'autore l'importanza sempre crescente assunta dalla *norma* alle spese del sistema giuridico della *legge*. Se la legge è armata, armata della possibilità di dare la morte prima di tutto, la norma ha invece bisogno di meccanismi continui, regolatori e correttivi, e quindi non deve esprimersi nello «scoppio omicida», bensì deve distribuire ciò che vive in un dominio misurato e gerarchizzato di valore e di utilità. La legge separa nemici del sovrano e soggetti ubbidienti, la norma opera per graduali distribuzioni di normalità, ossia si preoccupa di definire cosa può essere considerato normale e cosa no rispetto a quella vita che ormai è il vero e proprio oggetto politico e la posta in gioco nelle lotte politiche. Certo, sottolinea Foucault, la legge non scompare, ma funziona sempre più come una norma, e l'istituzione giudiziaria si integra sempre più a un insieme capillare e continuo di apparato che hanno una funzione soprattutto *regolatrice* e non tanto *comandante*. In altri termini, l'età della biopolitica è per l'autore anche l'età della graduale *regressione della dimensione giuridica* in favore di un *potere essenzialmente normalizzatore*²⁴.

A titolo esemplificativo, possiamo citare la *polizia*, che per Foucault è una delle vere e proprie novità dell'epoca moderna, e segna anche una sostanziale differenza rispetto alla concezione antica del rapporto tra individuo e comunità: infatti, lo stato moderno non deve preoccuparsi degli individui se non nella misura in cui essi non sono di qualche rilievo nell'accrescimento della forza dello stato, e questo potrebbe non sembrare troppo lontano dall'idea greca del singolo come funzionale alla comunità organica, perché al di fuori di essa egli è non considerato, praticamente inesistente, *idioti*, tuttavia – nota Foucault – «l'integrazione marginalistica dell'individuo sulla base della sua utilità per lo Stato non viene ottenuta nello Stato moderno nella forma della comunità etica caratteristica della *polis* greca» (Foucault 1992: 143), perché piuttosto «nella prospettiva della nuova razionalità politica tale integrazione viene invece ottenuta grazie a una particolare tecnica

specifica che ricevette allora il nome di “polizia”» (*ibidem*). La polizia è, dunque, una di quelle tecniche tipicamente moderne tramite cui lo Stato può interessarsi di quanto fa l’individuo, della sua vita, della sua attività, del suo comportamento, del suo lavoro, e così via, ossia quelle «tecniche specifiche attraverso le quali un governo, all’interno della cornice dello Stato, era in grado di reggere il popolo in quanto costituito di individui significativamente utili per il mondo» (*ivi*: 144), mondo che per ogni Stato era in fondo coestensivo con i confini dello Stato stesso. «Polizia» va pertanto inteso in un senso molto ampio, per il quale essa «include tutto, ma da un particolare punto di vista» (*ivi*: 146), nel senso che «ciò di cui si occupa la polizia è la coesistenza dei cittadini in un certo territorio, i loro rapporti di proprietà, i beni da essi prodotti, le merci scambiate nei mercati e così via» (*ibidem*), ma non solo, in quanto essa «sorveglia anche il modo di vivere, si occupa delle malattie e delle disgrazie che possono capitare» (*ibidem*). Questo per Foucault significa che alla polizia interessa «l’uomo vivo, attivo e produttivo» (*ibidem*), ossia che la polizia ha per oggetto l’uomo nel suo essere vivente, la sua vita, e che quindi la polizia è una delle manifestazioni (intesa nel suo senso ristretto) della biopolitica, o forse la più importante (nel senso ampio qui indicato):

L’importanza dell’idea che l’uomo sia il vero oggetto della polizia consiste nel fatto che essa testimonia un mutamento nei rapporti tra il potere e gli individui. Per semplificare: il potere feudale si fondava sui rapporti che si instauravano tra soggetti giuridici, nella misura in cui questi erano coinvolti in rapporti giuridici dovuti alla nascita, allo status, o a vicende personali; nel nuovo Stato di polizia invece il governo inizia a trattare gli individui non solo in base al loro status giuridico, ma in quanto uomini, in quanto esseri viventi che lavorano e commerciano. [...] L’oggetto della polizia è la vita. L’indispensabile, l’utile e il superfluo: i tre tipi di cose di cui abbiamo bisogno, o di cui facciamo uso nella nostra vita. Che la gente sopravviva, che la gente viva, che la gente faccia ancora di più e meglio che sopravvivere e vivere: è questo ciò che la polizia deve garantire. [...] Il vero oggetto della polizia diviene, alla fine del Settecento, la popolazione; in altre parole, lo Stato deve essenzialmente prendersi cura degli uomini in quanto popolazione. Esso esercita il suo potere sugli esseri viventi in quanto tali e la sua politica deve di conseguenza essere una biopolitica. Poiché la popolazione non è altro che ciò di cui lo Stato si prende cura a proprio vantaggio, è naturale che esso sia autorizzato anche a portarla a massacro, se necessario. Il reciproco della biopolitica è dunque la tanatopolitica (*ivi*: 146-151).

In questo contesto si inserisce tutto il discorso foucaultiano sull’insieme di procedure per incasellare, controllare, misurare, addestrare gli individui, per renderli docili e utili nello stesso tempo, che soprattutto tra il XVI e il XIX secolo vengono messi a punto, come la sorveglianza, l’esercizio, le manovre, le annotazioni, le file e i posti, le classificazioni, gli esami, le registrazioni, e così via, ossia tutto ciò che per Foucault fa parte di un sistema volto ad assoggettare i *corpi* in particolare, per dominare le molteplicità umane e manipolare le loro forze (che trova il luogo fisico di realizzazione in ospedali,

esercito, scuole, fabbriche, collegi, ecc.), ossia per *liberare tramite la disciplina*. Un esempio lampante di come il nuovo potere di gestione della vita non abbia più bisogno – anzi rifiuti – di manifestarsi in quanto diritto di dare la morte, per concentrarsi sulla costruzione di un fitto apparato di saperi e di poteri in grado di garantire la normalizzazione della vita e l’interiorizzazione delle norme è l’evoluzione del meccanismo della *punizione*, che avviene soprattutto tra la fine del XVIII secolo e l’inizio del XIX:

quel rito che “concludeva” il crimine [il supplizio come lugubre festa punitiva] viene sospettato di mantenere con questo losche parentele: di eguagliarlo, se non sorpassarlo, nell’essenza selvaggia, di abituare gli spettatori a una ferocia da cui si voleva invece distoglierli, di mostrar loro la frequenza dei crimini, di far rassomigliare il boia a un criminale e i giudici ad assassini, di invertire all’ultimo momento i ruoli, di fare del suppliziato un oggetto di pietà o di ammirazione. [...] L’esecuzione pubblica viene percepita come un torbido focolaio, dove la violenza si riaccende. La punizione tenderà dunque a divenire la parte più nascosta del processo penale. Le conseguenze sono numerose: essa lascia il campo della percezione quotidiana, per entrare in quello della coscienza astratta: la sua efficacia deve derivare dalla sua fatalità, non dalla sua intensità visibile. La certezza di essere puniti: questo, e non più l’obbrobriosa rappresentazione, deve tener lontani dal delitto. La meccanica esemplare della punizione muta i suoi ingranaggi: la giustizia non si addossa più pubblicamente la parte di violenza che è legata al proprio esercizio. Che essa pure uccida o colpisca, non è più la glorificazione della propria forza, è un elemento intrinseco che è obbligata a tollerare, ma sul quale le è difficile dare testimonianza. Le notazioni dell’infamia si ridistribuiscono: nel castigo-spettacolo, un confuso orrore sgorgava dal patibolo, avviluppava insieme boia e condannato: e se questo orrore era sempre pronto a trasformare in pietà o in gloria l’onta che veniva inflitta al suppliziato, ritorceva regolarmente in infamia la violenza legale del carnefice. Oramai lo scandalo e la luce si divideranno altrimenti, è la condanna stessa a marchiare il delinquente del segno negativo ed univoco: pubblicità, quindi, dei dibattiti e della sentenza; quanto all’esecuzione, essa è come una vergogna supplementare che la giustizia si vergogna a imporre al condannato. Se ne tiene dunque a distanza, tendendo sempre ad affidarla ad altri, e sotto il vincolo segreto. È brutto essere punibili, ma poco glorioso punire. Di qui quel doppio sistema di protezione che la giustizia instaura fra sé e il castigo che infligge: l’esecuzione della pena tende a divenire un settore autonomo, il cui meccanismo amministrativo scarica la giustizia mentre questa si libera dal suo sordo malessere attraverso una dissimulazione burocratica della pena (Foucault 1993: 11 s.)²⁵.

3.1.2. Il corpo (bio)politico dello Stato

In un passo sopra citato veniva in luce il *rovescio tanatopolitico della biopolitica*, che è un tema particolarmente caro a Esposito. Nell’ottica di Foucault, infatti, biopolitica significa soprattutto che lo Stato si concentra sulla *sicurezza*, ossia sulla *difesa della società*, tanto che il potere diventa *la guerra continuata con altri mezzi*, ossia (rovesciando un celebre aforisma di Clausewitz)²⁶ «la politica è la guerra continuata con altri mezzi» (Foucault 2009: 22), nel senso che il potere politico ha il ruolo di portare avanti una guerra continua e

silenziosa per mantenere costantemente i rapporti di forza all'interno delle istituzioni, dell'economia, del linguaggio, ecc. Ancora più importanza, tuttavia, riveste la guerra esterna, perché nel momento in cui la guerra viene espunta sempre più dalla vita interna nello stato (perlomeno nella sua forma esplicita e magniloquente, per così dire), essa diventa sempre più parte della politica tra le grandi unità statuali, «come rapporto di violenza effettiva o solo di minaccia tra stati» (*ivi*: 47), portando, tra l'altro, alla nascita dell'esercito statale come istituzione.

In altri termini, lo stato per proteggere se stesso ha bisogno di farlo *rispetto a un nemico, a un esterno*, ossia a un altro stato, e questo significa che la biopolitica, concentrandosi sulla protezione e sulla sicurezza della vita del corpo politico interno, è insieme tanatopolitica se riferita a quel corpo politico esterno che va annullato, annientato, ucciso, ossia la cui vita va negata per permettere la propria. La guerra tra stati diventerà sempre più una «guerra delle razze» (*ivi*: 57) e «il discorso della lotta delle razze [...] diverrà il discorso del potere, di un potere centrato, centralizzato e centralizzatore» (*ivi*: 58), e questo nel senso che non si tratterà più di difendersi *dalla* società, ma di difendere *la* società, nel senso che la tematica razzista non sarà più uno strumento di lotta sociale interna tra diversi gruppi, bensì strumento strategico nella conservazione della società rispetto all'esterno, secondo una dialettica i cui esiti verranno portati all'estrema tensione e messa in pratica con il nazionalsocialismo. Ma questa dialettica perversa nel prosieguo della storia moderna si rivolge contro se stessa, perché il discorso razzista costringerà anche a tentare di eliminare all'interno della razza stessa quegli elementi che mettono a repentaglio la sua purezza, la sua integrità:

diventerà il discorso di un combattimento da condurre non tra due razze, ma a partire da una razza posta come la vera e la sola, quella che detiene il potere ed è titolare di questa norma, contro quelli che costituiscono altrettanti pericoli per il patrimonio biologico. A quel punto appariranno tutti i discorsi biologico-razzisti sulla degenerazione, ma anche tutte le istituzioni che, all'interno del corpo sociale, faranno funzionare il discorso della lotta delle razze come principio di eliminazione, di segregazione, e infine di normalizzazione della società. [...] Si assiste alla apparizione paradossale [...] di un razzismo di stato: di un razzismo che una società esercita contro se stessa, contro i suoi propri elementi, contro i suoi propri prodotti, di un razzismo interno, quello della purificazione permanente, che sarà una delle dimensioni fondamentali della normalizzazione sociale (*ivi*: 58 s.).

Pertanto, il discorso della lotta tra le razze si trasforma facilmente in quello della «purezza della razza» (*ivi*: 74), e proteggere la società, ricercare la sicurezza, assume la forma dell'«imperativo della protezione della razza» (*ibidem*), e non più soltanto dalle altre razze, *ma da se stessa*, dando vita a una «guerra intestinale come difesa della società

contro i pericoli che nascono all'interno del suo stesso corpo e dal suo stesso corpo» (*ivi*: 187). Questo razzismo di stato come razzismo contro quelle componenti interne allo stato che ne minano la purezza è una delle cifre fondamentali di quel fenomeno fondamentale del XIX secolo che è il *biopotere* di stato come «presa in carico della vita da parte del potere» (*ivi*: 206), «presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente» (*ibidem*), «sorta di statalizzazione del biologico» (*ibidem*). Quindi la biopolitica ha vissuto un'evoluzione interna, nel senso che la sua matrice di fondo è l'applicazione della tecnica di potere in quanto norma disciplinare alla vita degli uomini, ossia all'uomo in quanto essere vivente, in quanto uomo-specie, ma si passa in modo graduale, parallelamente all'affermarsi di quel nuovo soggetto della storia che è lo stato come nazione, dalla disciplinarizzazione e normalizzazione dell'individuo e del suo corpo a quella (che certo passa sempre e necessariamente attraverso i corpi singoli, ma avendo per obiettivo il corpo totale del popolo, per così dire) di un corpo molteplice, con una quantità certo non infinita ma comunque di innumerevole teste, cosa che comporta una sorta di massificazione delle azioni biopolitiche sia a livello di generalità dei processi che a livello dell'oggetto di tali processi:

si tratta della nozione di “popolazione”. La biopolitica ha a che fare con la popolazione. Più precisamente: ha a che fare con la popolazione in quanto problema al contempo scientifico e politico, come problema biologico e come problema di potere. [...] Il secondo problema da mettere in rilievo, dopo la comparsa dell'elemento costituito dalla popolazione, è quello della natura dei fenomeni presi in considerazione. [...] Si tratta sempre di fenomeni collettivi, di fenomeni che appaiono con i loro effetti economici e politici, e che diventano pertinenti, solo a livello della massa. Considerati di per sé, individualmente, sono fenomeni aleatori e imprevedibili. Ma considerati invece a livello collettivo presentano delle costanti che è facile, o comunque possibile, stabilire. Infine, questi fenomeni si verificano essenzialmente nella durata, devono cioè essere considerati all'interno di un certo limite di tempo più o meno ampio; sono insomma fenomeni di serie. È dunque possibile dire, per sommi capi, che la biopolitica si rivolgerà a quegli avvenimenti aleatori che si producono all'interno di una determinata popolazione considerata nella sua durata. A partire da tutto ciò, la terza cosa che mi sembra importante rilevare è che questa tecnologia di potere, la biopolitica, giungerà a instaurare dei meccanismi che avranno un certo numero di funzioni molto diverse da quelle che erano le funzioni dei meccanismi disciplinari. Nei meccanismi instaurati dalla biopolitica, infatti, si tratterà certo in primo luogo di previsioni, di stime statistiche, di misure globali, ma si tratterà anche di modificare non tanto un determinato fenomeno in particolare, o un determinato individuo in quanto individuo, quanto di intervenire essenzialmente a livello delle determinazioni dei fenomeni generali ovvero dei fenomeni considerati nella loro globalità. [...] Si dovranno installare dei meccanismi di sicurezza intorno a quanto di aleatorio vi è in ogni popolazione di esseri viventi. Si tratterà, insomma, di organizzare uno stato di vita. Questi meccanismi, come quelli disciplinari, sono insomma destinati a massimizzare le forze e a estrarle, ma passando attraverso dei percorsi del tutto diversi. Difatti, a differenza di quanto avviene nelle discipline, non abbiamo qui a che fare con un addestramento individuale operato tramite un lavoro effettuato sul corpo in quanto tale. Non si tratta assolutamente, insomma, di investire un corpo individuale, come accade nella

disciplina. Non si tratta, di conseguenza, di prendere l'individuo al livello del dettaglio. Si tratta, al contrario, di agire, per mezzo di meccanismi globali, in modo da ottenere degli stati complessivi di riequilibrio, di regolarità. In sostanza, il problema diventa quello di prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo specie, e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione (*ivi*: 212 s.).

Questo potere di regolazione ha sì come il potere disciplinare l'obiettivo di prendere in custodia la vita, ma non più solo la vita dei singoli, o, meglio, la prende in custodia come tramite a cui pervenire alla custodia della specie umana in quanto tale, della popolazione con cui lo stato identifica la specie umana. Disciplina e regolazione, nota Foucault, in realtà si intersecano in quanto entrambe rappresentanti di quella società della normalizzazione che tende a prendere possesso della vita, e può fare questo solo grazie agli sviluppi della scienza e della tecnica (fattore non laterale, anzi, in quanto è uno dei tanti esempi in cui si mostra il fatto, di cui parleremo nel prosieguo dell'introduzione, che oggi la tecnica è *il nostro ambiente*), che, per esempio, mette nelle mani del biopotere politico la possibilità di far vivere gli individui così bene da «farli vivere anche nel momento in cui, biologicamente, dovrebbero essere morti da molto tempo» (*ivi*: 214). Il biopotere che ha segnato il passaggio dalla tarda modernità alla prima contemporaneità è un biopotere che ha assunto sempre più la vita come suo oggetto, non limitandosi più alla disciplina dei corpi individuali, ma radicandosi anche nella regolazione del corpo della popolazione nel suo complesso:

dire che il potere, nel XIX secolo, ha preso possesso della vita, o perlomeno dire che il potere, nel corso del XIX secolo, ha preso a carico la vita, equivale a dire che esso è arrivato a occupare tutta la superficie che si estende dall'organico al biologico, dal corpo alla popolazione, attraverso il duplice gioco delle tecnologie della disciplina da un lato e delle tecnologie della regolazione dall'altro. Ci troviamo dunque all'interno di un potere che ha preso a carico sia il corpo che la vita, o se volete che ha preso a carico la vita in generale costituendo due poli: uno sul versante del corpo, l'altro sul versante della popolazione (*ivi*: 218 s.).

Quando la vita nel suo complesso diventa la protagonista della politica, come abbiamo già notato, essa assume la forma della razza, e il nemico da sopprimere non sarà più solo l'avversario politico o il nemico esterno, appartenente a un'altra razza, ma quanto costituisce il pericolo interno (e, evidentemente, sempre anche esterno), o, meglio, quanto costituisce il pericolo interno/esterno in rapporto al corpo della popolazione. *Il razzismo diventa lo strumento principale nelle mani di un potere che vuole farsi sino in fondo biopotere* (e ancora una volta, è stato proprio il nazismo a rivelare tale connessione nel

modo più disperato ma anche, cosa più inquietante, estremamente lucido e consequenziale)²⁷:

la messa a morte, l'imperativo di morte, nel sistema del biopotere è ammissibile solo se tende non alla vittoria sugli avversari politici, ma alla eliminazione del pericolo biologico e al rafforzamento, direttamente collegato a questa eliminazione, della specie stessa o della razza. La razza, il razzismo, sono – in una società di normalizzazione – la condizione d'accettabilità della messa a morte. Ovunque ci sia una società di normalizzazione, ovunque ci sia un potere che in prima istanza e in prima linea, e almeno su tutta la sua superficie, è un bio-potere, il razzismo risulta indispensabile come condizione per poter condannare qualcuno a morte, per poter mettere gli altri a morte. A partire dal momento in cui lo stato funziona sulla base del bio-potere, la funzione omicida dello stato stesso non può essere assicurata che dal razzismo. [...] Il razzismo rappresenta la condizione in base alla quale si può esercitare il diritto di uccidere. Se il potere di normalizzazione vuole esercitare il vecchio diritto sovrano di uccidere, occorre che passi attraverso il razzismo. Ma, inversamente, anche un potere di sovranità, vale a dire un potere che ha diritto di vita e di morte, se vuol funzionare con gli strumenti, i meccanismi e la tecnologia della normalizzazione, occorre che passi attraverso il razzismo (*ivi*: 221 s.)

La biopolitica, dunque e per usare le parole di Agnes Heller, come quel potere il cui «campo di esercizio è comunque sempre il corpo, i desideri umani e la vita» (cfr. Cedroni-Chiantera-Stutte 2003: 9), come quell'ideologia «basata sulla convinzione di poter occupare, sulla base delle proprie caratteristiche biologiche, un posto nella società» (*ivi*: 160), ossia come ideologia di un popolo o di una nazione ritagliati su una presunta base organica e biologica: ma il razzismo come fenomeno decisivo del bio-potere appartiene ormai al passato o ancora al presente? In altri termini, la biopolitica si è fermata con i tragici eventi che hanno portato alla seconda Guerra Mondiale e alla sua conclusione o si è anzi radicalizzata? *Viviamo ancora oggi governati da un bio-potere, nella bio-politica?*

3.2. Fine della nazione nell'epoca della globalizzazione?

A prima vista sembrerebbe che la nostra è l'età della «globalizzazione», ma dobbiamo essere attenti a non farci sfuggire la paradossalità di un processo che non è univoco ma duplice, in quanto a fianco al *trend* di unificazione e di omologazione è presente quello di un «processo generale di differenziazione culturale [...] che induce la proliferazione di una domanda di identità basata sulla ricerca dei “fondamentali”» (Marramao 2009: 44). Anzi, non si deve parlare di «a fianco», perché – come evidenza in modo davvero acuto e pertinente Marramao – dobbiamo superare ogni visione *unilaterale* della globalizzazione, e scorgere l'«intima coappartenenza e interazione tra le due dimensioni del globale e del

locale» (ivi: 46), ossia vedere globalizzazione e localizzazione come due facce della stessa medaglia, come processo paradossale, come un processo di *glocalizzazione* che non designa solo l'interdipendenza ma il *cortocircuito* della interpenetrazione contrastivo-compulsiva delle facce del globale e del locale, ossia *glocal* è la saldatura del movimento di globalizzazione a quello di localizzazione, il loro intreccio, *globalizzazione del locale* e *localizzazione del globale*:

questa globalizzazione, a ben guardare, non divide mentre unisce. Ma proprio perché unisce differenti mondi-vita nella forma della compressione – vale a dire: dell'indifferenziazione omologante e della giustapposizione coattiva. La glocalization va intesa allora come “processo duplice”, implicante l'interpenetrazione tra l'universalizzazione del particolarismo e la particolarizzazione dell'universalismo. Non una mera contemporaneità-compresenza, dunque. Ma una mutua implicazione di “omogeneizzazione” ed “eterogeneizzazione”. Un'inclusione della “località” della differenza nella stessa composizione organica del globale. La glocalizzazione assume così la forma di un movimento diastolico-sistolico. Moto al contempo circolare e intermittente, non risolvibile nella relazione scalare micro-macro. Il locale non è un microcosmo che riflette il macrocosmo del globale. Ma piuttosto l'aporia del sistema-mondo che dà luogo alla forma attuale di un conflitto-mondo policentrico e molecolarmente diffuso. Il glocal si configura, a questo punto, come una coabitazione conflittuale di due linee di tendenza: il trend “sinergico” del globale, rappresentato dal complesso tecno economico e finanziario, e quello “allergico” del locale, rappresentato dalla turbolenza delle differenti culture. [...] Il fenomeno non va inteso come una resistenza inerziale di forme comunitarie tradizionali al trend espansivo della modernità [...]. Ma al contrario come una vera e propria produzione di località. [...] Il paradosso della globalizzazione consiste allora nel fatto che, in essa, il “luogo” della differenza viene ricostruito, la tradizione inventata, la comunità immaginata (ivi: 46 s.).

Accade un po' lo stesso di una situazione in cui si dà una regola da applicare a diversi esseri umani, perché la regola è sì la stessa per tutti e ha quindi una tendenza a omologare, costringendo tutti gli interessati a fare i conti con essa, ma nell'incontro con le differenze proprie di ogni individuo la regola viene declinata in modi differenti, utilizzata in modi differenti e dà come risultati finali prodotti differenti, e non *nonostante* la sua unicità, ma *proprio in ragione di essa*. A parere di Marramao uno degli elementi centrali del cortocircuito tra globalità e località è dato dal fatto «che è saltato l'anello intermedio dell'ordine internazionale moderno, rappresentato dallo Stato-nazione e dalla struttura che finora lo sorreggeva: l'isomorfismo tra *popolo, territorio* e *sovranità*» (ivi: 52): il Leviatano ha subito un processo di costante erosione, lasciando uno «iperspazio contratto, internamente squilibrato e costituzionalmente refrattario a qualsivoglia *reductio ad unum* improntata alla logica esclusivistica della sovranità» (*ibidem*).

Questo significherebbe «il venir meno di quel confine tra il *dentro* e il *fuori* che costituiva il presupposto essenziale della logica e della funzione dello Stato» (ivi: 54), e

quindi anche l'impossibilità di ogni *Weltstaat*, di ogni Stato Mondiale, di ogni Stato-mondo in quanto Stato-Sovrano, per lasciare piuttosto spazio a una sorta di potere imperiale e non imperialistico dalle tinte ancora offuscate, ma in cui si delinea la figura di un potere fatto di ibridazioni, di gerarchie flessibili, di scambi fluidi e di reti di comando modulari, ossia *fatto di pluralità*, un *multiversum* fatto di una pluralità di pilastri e di potestà sovrane in equilibrio dinamico e limitantesi reciprocamente e non più un *universum* in cui il potere è possesso stabile di un gruppo determinato (o di un singolo):

dalla dinamica ancora caotica della globalizzazione non emerge pertanto una nuova forma di sovranità, bensì una nuova dimensione del "politico", il cui prevedibile sbocco istituzionale potrà essere rappresentato non tanto dalla figura della *civica maxima* [...], quanto piuttosto da un *multilevel governance system*: da un "sistema multilivello di governo" caratterizzato dalla paradossale compresenza (e dalla limitazione reciproca) di una *pluralità di potestà sovrane* (*ivi*: 57).

Il vero conflitto è, in tal senso, tra *globalizzazione* e *universalizzazione*, nel senso che la prima «viene a coincidere con una meccanica di uniformazione e separazione» (*ivi*: 243), mentre la seconda «con una dinamica di interazione e comunicazione delle forme di vita» (*ibidem*) che vanno alla ricerca della propria identità e del proprio nucleo simbolico. *Deterritorializzazione* e *riterritorializzazione* sono le due facce della stessa medaglia, e si tenga presente che la prima è guidata dall'*uniformazione tecnico-economica* (è *mondializzazione tecnologico-mercantile* che tenta di imporre all'intero pianeta leggi e stili di vita e di consumo standardizzati), mentre la seconda esprime una *differenziazione etico-culturale* (è *localizzazione* delle identità e dei valori di appartenenza): «i localismi appartengono in tutto e per tutto alla logica della globalizzazione» (*ibidem*). È il *presente stesso ad avere due facce*, a *de-territorializzare ri-territorializzando* e a *ri-territorializzare de-territorializzando*, e il questo il presente è guidato (almeno, questa ci sembra una direzione che anche Marramao intraprende) *dalla tecnica*, che non ha solo un versante mercantilistico e uniformante, per così dire, perché le nuove tecnologia della comunicazione multimediale in particolare (esprimendo quella *potenza metaforica che è propria di ogni tecnica*: «le tecnologia non sono soltanto protesi, ma linguaggi, universi simbolici. Come tali, esse racchiudono in sé una potenza metaforica: nel senso letterale del *meta-pherein*, del *trans-ferre*, del trasportare l'esperienza da una forma in un'altra»: *ivi*: 104) danno vita proprio a quell'*universo-multiversale* che per Marramao sarà la modalità d'essere della politica del futuro:

l'universo che da esse si dispiega è l'universo di una tecnica "reticolare", il cui potere di controllo diviene più efficace soltanto a condizione di scompaginare e decostruire tutte le gerarchie date. Si tratta dunque di un potere che per definizione gioca le proprie *chances* sulle capacità di riprodursi in un processo di incessante auto innovazione (*ibidem*).

È come se la tecnica contemporanea avesse nel proprio grembo tutte quelle tendenze che poi danno vita al movimento della glocalizzazione e della politica contemporanea (alla vita umana in quanto tale nella sua generalità, potremmo anche dire), perché è una tecnica *uguale per tutti*, ma che *ognuno può utilizzare in modo proprio*, solo però dopo *averla accettata come proprio ambiente*, e, inoltre, dà vita a un potere (può dargli vita) reticolare, fluido, in grado cioè di guidare compiutamente nel percorso di definitivo allontanamento dallo Stato-nazione ormai eroso e corrosivo. Potremmo dire di più: la tecnica è oggi il *luogo di incontro con l'alterità*, nel momento in cui essa può penetrare anche all'interno del nostro corpo, rivelandoci così come *finiti e contingenti* (come «nichilisti», secondo le conclusioni del precedente paragrafo), come *limitati e attraversati costitutivamente dall'alterità* (e dalla differenza), costringendoci, da un lato, a «declinare positivamente le nozioni di precarietà e di limite, trasformandole da "mancanza" e deficit ontologico in condizioni di possibilità e di libertà» (*ivi*: 106) – ossia consegnandoci alla *nostra identità come contingente* e alla *contingenza come nostra identità* – e, insieme e dall'altro lato, ad abbandonare tanto lo *xenofobismo* quanto un troppo generico e superficiale *xenocentrismo*, perché la contingenza a cui la tecnica ci consegna ci mostra come il limite sia la sua figura, il confine, il punto di contatto tra interno ed esterno (tra proprio e altro, tra natura e artificio, e così via)²⁸.

Abbiamo posto qualche altro tassello in vista dell'identificazione della tecnica come nostro ambiente, ma ora occorre ritornare alla biopolitica: abbiamo visto come per Marramao la nostra età sia segnata dalla fine dello stato-nazione, del suo legame con la popolazione, con il territorio, con la sovranità, e così via; sembra, pertanto, di essere molto lontani dallo scenario che ha dipinto Foucault. Un potere multiversale, per così dire, è ancora biopotere? Come può esserlo, nel momento in cui scompare il centro che gestiva e organizzava il controllo sulla vita del corpo della popolazione?

Una risposta ce la fornisce Lorella Cedroni, che muove proprio dalla tematizzazione del potere globale odierno in quanto potere che «si configura come un organismo decentrato e deterritorializzato che espande progressivamente le proprie frontiere, fagocitando ogni forma di organizzazione socio-politica compreso lo stato» (Cedroni 2003: 42). In modo non troppo dissimile da quanto sostenuto da Marramao, pertanto, si può affermare che oggi il potere è *policentrico* e *senza confini* (imperiale nello

stesso senso indicato da Marramao, d'altronde entrambi si riferiscono a Hardt e Negri, seppur con accenti, sottolineature e atteggiamenti critici diversi)²⁹, il cui soggetto è un «ordine mondiale sospeso nel tempo e nello spazio, che si colloca fuori dalla storia, oltre i confini territoriali e geografici di una nazione» (*ivi*: 43). Ma qual è il meccanismo tramite cui questo potere fluido, questo meccanismo di controllo sistemico e in cui è saltata ogni distinzione tra dentro e fuori, può trovare regolazione? È il *biopotere* (cfr. *ibidem*), l'altra faccia della società globale del controllo, il suo strumento imprescindibile (e la cui estensione, per Cedroni, a differenza di Hardt e di Negri, è irreversibile):

il biopotere è una forma di potere che regola la vita sociale dal suo interno fagocitandola in modo da assumere il controllo totale sull'intero ciclo vitale dell'individuo fin dalla possibilità del suo concepimento. La società del controllo è a sua volta caratterizzata da una complessa organizzazione degli apparati disciplinari e di normalizzazione. Il potere viene esercitato attraverso meccanismo (come i sistemi di comunicazione e le reti informatiche) che controllano in maniera estesa le totalità delle relazioni sociali. Ed è a questo livello che si delineano le principali differenze con la società disciplinare in cui gli effetti delle tecnologie biopolitiche erano ancora parziali, nel senso che la messa a norma si faceva secondo una logica relativamente rigida, geometrica e quantitativa e la disciplinari età non arrivava a penetrare interamente le coscienze e i corpi degli individui, al punto di sottometterli e organizzarli nella totalità delle loro attività (*ivi*: 44).

3.3. La prospettiva di Agamben: la democrazia totalitarista

Dunque non solo non ci siamo liberati dall'orizzonte del biopotere, ma anzi viviamo oggi nell'esplosione della capillarità e dell'efficacia degli strumenti di cui dispone e degli scopi a cui li utilizza. Ed è qui che si innesta la risposta di Agamben, per il quale, come ricorda Patricia Chiantera-Stutte, nella democrazia moderna c'è una «contraddizione fondamentale: la regolamentazione della sfera vitale e l'intervento politico sulla natura e sulle funzioni biologiche, al fine di protezione, implicano, allo stesso tempo, un controllo sempre maggiore su questa sfera» (Chiantera-Stutte 2003: 86), ma questo non significa altro se non che la democrazia è l'ultima configurazione del *biopotere*, ossia che la politica democratica, la politica del nostro tempo, è *biopolitica*. Agamben in questo è radicale: non solo il nazismo non si è concluso, ma il paradigma su cui faceva riferimento è oggi ancora più al centro della vita politica. Occorre vedere più da vicino il senso di un'affermazione del genere.

3.3.1. *La vita «eccezionale»: biopolitica e stato d'eccezione*

Agamben osserva che i Greci avevano due termini per indicare la parola «vita», termini semanticamente e morfologicamente distinti, «anche se riconducibili a un etimo comune: *zoé*, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dèi) e *bíos*, che indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo» (Agamben 1995: 3). A suo giudizio, «parlare di una *zoé politiké* dei cittadini di Atene non avrebbe avuto senso» (*ibidem*), e non perché i Greci non pensassero che la semplice vita naturale potesse in sé essere un bene, ma perché «la semplice vita naturale è esclusa, nel mondo classico, dalla *polis* in senso proprio e resta saldamente confinata, come mera vita riproduttiva, nell'ambito dell'*oikos*» (*ivi*: 4), giacché, com'è noto, la *polis* (sempre restando ad Aristotele) nasce in vista dell'*eu zen*, den *ben-vivere*, tanto che anche quando Aristotele parla dell'uomo come dello *zoon politikon* – oltre al fatto che, nota Agamben, nella prosa attica il verbo *bionai* non è praticamente usato al presente – «politico non è un attributo del vivente come tale, ma è una differenza specifica che determina il genere *zoon*» (*ivi*: 5). L'età moderna, però, ribalterà proprio questa visione, si costruirà sopra e grazie a tale ribaltamento, e vedrà (come voleva Foucault) nell'uomo non più un vivente che è contraddistinto da quella differenza rispetto a ogni altro vivente di essere capace di esistenza politica, bensì un animale nella cui politica è proprio in questione l'animalità stessa, la vita in quanto essere vivente.

Secondo Agamben questa è una vera e propria *animalizzazione dell'uomo*, e «l'ingresso della *zoé* nella sfera della *polis*, la politicizzazione della nuda vita come tale costituisce l'evento decisivo della modernità, che segna una trasformazione radicale delle categorie politico-filosofiche del pensiero classico» (*ivi*: 7). L'autore ritiene che la produzione di un corpo biopolitico, tipica della modernità, sia «*la prestazione originale del potere sovrano*» (*ivi*: 9), e quindi come già la sovranità facesse della nuda vita qualcosa di intimamente connesso all'esercizio del potere, di modo che «lo Stato moderno non fa che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita» (*ibidem*). Siamo di fronte, pertanto, a una differenza in parte sostanziale e in parte no rispetto a quanto sosteneva Foucault: da un lato la biopolitica non è considerata qualcosa che *succede* alla sovranità, o, meglio, che la *eccede* nel momento in cui la supera; ma dall'altro il meccanismo biopolitico è ugualmente quello per il quale la nuda è l'oggetto dell'esercizio del potere (sovrano o statale, o post-statale che sia). Il punto centrale che Agamben intende mettere in luce è come, nel momento in cui la vita politica viene considerata qualcosa che

supera, va oltre, la semplice esistenza nella sua nudità, proprio allora si dà vita a un processo di *esclusione inclusiva* per il quale la politica deve escludere la vita per potere essere tale, ma proprio perché deve escluderla deve anche occuparsene, ossia includerla come quanto di più interno possa esserci³⁰.

La nuda vita è la *vita sacra, uccidibile ma insacrificabile*, uccidibile *perché* non sacrificabile e non sacrificabile *perché* uccidibile, ed esiste un filo rosso che collega l'inclusione della nuda vita nella politica sin a partire dall'antichità alla nostra età, alla democrazia, in quanto oggi come non mai (ancor più di quanto non sia riuscito a fare il totalitarismo) la nuda vita è diventata non solo qualcosa di incluso nella politica come margine, come parte, come eccezione, ma si fa *coestensiva* con essa, ne diventa la *regola*, giungendo a rendere indistinguibile la nuda vita e la politica che doveva escluderla includendola, ossia eccederla in quanto dimensione *ulteriore* rispetto a essa (che la nuda vita diventi *soggetto* e non più semplice *oggetto* della politica significa proprio una centralità che diventa coestensione):

la tesi foucaultiana dovrà essere corretta o, quanto meno, integrata, nel senso che ciò che caratterizza la politica moderna non è tanto l'inclusione della *zoé* nella *polis*, in sé antichissima, né semplicemente il fatto che la vita come tale divenga un oggetto eminente dei calcoli e delle previsioni del potere statale; decisivo è, piuttosto il fatto che, di pari passo al processo per cui l'eccezione diventa ovunque la regola, lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico, ed esclusione e inclusione, esterno e interno, *bíos* e *zoé*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione. Lo stato di eccezione, in cui la nuda vita era, insieme, esclusa e catturata dall'ordinamento, costituiva, in verità, nella sua separatezza, il fondamento nascosto su cui riposava l'intero sistema politico; quando i suoi confini sfumano e s'indeterminano, la nuda vita che vi abitava si libera nella città e diventa insieme il soggetto e l'oggetto dell'ordinamento politico e dei suoi conflitti, il luogo unico tanto dell'organizzazione del potere statale che dell'emancipazione da esso. Tutto avviene come se, di pari passo al processo disciplinare attraverso il quale il potere statale fa dell'uomo in quanto vivente il proprio oggetto specifico, si fosse messo in movimento un altro processo, che coincide grosso modo colla nascita della democrazia moderna, in cui l'uomo come vivente si presenta non più come *oggetto*, ma come *soggetto* del potere politico. Questi processi, per molti versi opposti e (almeno in apparenza) in conflitto acerbo fra loro, convergono però nel fatto che in entrambi è in questione la nuda vita del cittadino, il nuovo corpo biopolitico dell'umanità. Se qualcosa caratterizza, dunque, la democrazia moderna rispetto a quella classica, è che essa si presenta fin dall'inizio come una rivendicazione e una liberazione della *zoé*, che essa cerca costantemente di trasformare la stessa nuda vita in forma di vita e di trovare, per così dire, il *bíos* della *zoé*. Di qui, anche, la sua specifica aporia, che consiste nel voler giocare la libertà e la felicità degli uomini nel luogo stesso – la “nuda vita” – che segnava il loro asservimento (*ivi*: 12 s.).

Per Agamben esiste un'*intima solidarietà fra democrazia e totalitarismo*, perché tanto la prima quanto il secondo si fondano sulla sovrapposizione di politica e nuda vita, in parte per strade diverse, in parte facendo entrambe uso dello strumento dello *stato di*

eccezione, che anzi nella democrazia odierna sembra essere diventata la vera e propria *regola*. L'eccezione, elemento principale di quella che Agamben tratteggia come *logica della sovranità*, è quella *legge fuori di se stessa*, ossia quella legge che vale proprio perché è in grado di sospendere la legge, di situarsi al suo limite, di dar vita al suo limite in quanto zona di indistinzione e soglia d'indifferenza tra il dentro e il fuori, tra ciò che è legge e ciò che non lo è o che le è contro. La sovranità è proprio costruita a partire da questo paradosso, nel senso che il sovrano è, al contempo, dentro e fuori rispetto all'ordinamento giuridico, lo presuppone per poterlo sospendere, lo presuppone proprio in quanto lo sospende. Inoltre, nel suo essere sospesa al di là della legge e dentro di essa, essa può rivendicare il diritto di morte sui sudditi per proteggerne la vita, ossia considera i sudditi stessi nient'altro che nuda vita, che vita uccidibile. L'eccezione, e la sovranità, sono incluse in quanto escluse, e includono in quanto escludono, ossia sono incluse nell'ordinamento giuridico in quanto ciò che lo esclude, e includono in sé l'ordinamento giuridico nella forma della sua esclusione, della sua sospensione (cfr. *ivi*: 19-35). Lo stato di eccezione viene incluso nell'ordinamento giuridico a partire dall'età moderna, presentandosi così come un vero e proprio stato della legge, che nasce però dalla *necessità di sospenderla*, di trasgredirla e di esserne insieme la fonte, ossia l'eccezione diventa quell'elemento illegale interno al legale che sospende quest'ultimo per creare nuova legalità, per dar vita a una nuova norma, per far entrare un qualche fatto (di per sé esterno al diritto) all'interno del diritto. Ma questo significa essere di fronte a una vera e propria zona di indistinzione, in una soglia di indecidibilità, perché si dà vita a uno stato di eccezione per aprire la norma a quanto di esterno c'è rispetto a essa al fine di permettere l'esistenza della norma stessa e la sua applicabilità. Come a dire che la norma si situa in uno spazio del tutto anomico, o che l'anomia si situa all'interno della norma: l'eccezione non è né esterna né interna allo spazio giuridico, o se si preferisce è entrambi, è la soglia, è il punto di contatto tra un esterno che deve farsi interno e un interno che ha bisogno dell'esterno per essere ancora tale (cfr. Agamben 2003: 32-54). È proprio il fatto che la nostra democrazia faccia un uso sempre più diffuso dello stato di eccezione ad avvicinarla pericolosamente al totalitarismo e all'assolutismo (pensiamo all'utilizzo esasperato dei «decreti legge» per affrontare situazioni ritenute emergenze nazionali, o al continuo riferimento a «rischi nazionali o globali», e così via)³¹:

il totalitarismo moderno può essere definito come l'instaurazione, attraverso lo stato di eccezione, di una guerra civile legale, che permette l'eliminazione fisica non solo degli avversari politici, ma di intere categorie di cittadini che per qualche ragione risultino non integrabili nel sistema politico. Da allora, la creazione volontaria di uno stato di

emergenza permanente (anche se eventualmente non dichiarato in senso tecnico) è divenuta una delle pratiche essenziali degli Stati contemporanei, anche di quelli cosiddetti democratici. Di fronte all'inarrestabile progressione di quella che è stata definita una "guerra civile mondiale", lo stato di eccezione tende sempre più a presentarsi come il paradigma di governo dominante nella politica contemporanea. Questa dislocazione di una misura provvisoria ed eccezionale in tecnica di governo minaccia di trasformare radicalmente – e ha già di fatto sensibilmente trasformato – la struttura e il senso della distinzione tradizionale delle forme di costituzione. Lo stato di eccezione si presenta anzi in questa prospettiva come una soglia di indeterminazione fra democrazia e assolutismo (*ivi*: 11).

3.3.2. *La sacralità della vita uccidibile*

Ma non è questo il solo senso in cui totalitarismo e democrazia sono intimamente affini. Vediamo perché. Studiando il diritto romano, Agamben individua un parallelo tra la sovranità nel suo essere-eccezione rispetto alla legge e la *sacratio*, intesa come quella struttura nella quale emerge la nuda vita in quanto vita uccidibile da chiunque e che, proprio per questo, non può essere sacrificata secondo forme sancite dal rito:

come nell'eccezione sovrana la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, così l'*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra* (Agamben 1995: 91).

Pertanto, per l'autore, l'*homo sacer* viene a rappresentare «la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserva la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica» (*ivi*: 92), nel senso che la vita che diverrà sempre più oggetto del sovrano e della politica in generale è quella vita uccidibile e insacrificabile, perché a disposizione del potere (quindi uccidibile) per far sì che essa sia esclusa dalla vita politica (quindi insacrificabile, ossia esclusa dal rituale politico). Per semplificare: il sovrano, il potere, detengono il potere di morte sulla nuda vita per favorire la vita non-nuda (quella politica in senso pieno), ossia rendono la vita uccidibile per far sì che non sia sacrificabile, che non sia politica, ma proprio facendo questo devono per forza includerla al proprio interno, quindi includerla all'interno di quella stessa politica da cui la vorrebbero escludere: «sovrano è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera» (*ibidem*); «sovrano è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri* e *homo sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini agiscono come sovrani» (*ivi*: 93 s.). In questo senso, la vita nella politica appare come ciò

che viene minacciato dalla morte, come ciò che viene assunto nel suo rovescio, come ciò che viene incluso in quanto è inclusa la sua esclusione (e viene escluso in quanto è esclusa la sua inclusione): questa *vita esposta alla morte è l'elemento politico originario* (cfr. *ivi*: 98), ed emergerà brutalmente nella modernità, dove lo stato nascerà proprio presentandosi come colui il quale detiene il potere di porre fine alle esistenze dei cittadini per poterne garantire la sopravvivenza, tanto che «tutti i cittadini si presentano virtualmente come *homines sacri*» (*ivi*: 123). L'ebreo, per il nazismo, sarà proprio un «caso flagrante di *homo sacer*» (*ivi*: 126), ossia sarà il *meramente uccidibile*, ma non bisogna chiudere gli occhi, sostiene Agamben, di fronte al fatto che oggi forse siamo *tutti homines sacri*, non solo gli ebrei o una qualsiasi categoria di esseri umani, di nude vite:

la sacertà è una linea di fuga tuttora presente nella politica contemporanea, che, come tale, si sposta verso zone sempre più vaste e oscure, fino a coincidere con la stessa vita biologica dei cittadini. Se oggi non vi è più una figura predeterminabile dell'uomo sacro, è, forse, perché siamo tutti virtualmente *homines sacri* (*ivi*: 127).

Quindi occorre invertire il rapporto di causa/effetto (o condizionante/condizionato): non è il nazismo ad aver dato il là alla biopolitica in quanto politicizzazione della vita, perché è solo la radicale trasformazione della politica in spazio della nuda vita ad aver legittimato e reso necessario un dominio totale: «solo perché nel nostro tempo la politica è diventata integralmente biopolitica, essa ha potuto costituirsi in misura prima sconosciuta come politica totalitaria» (*ivi*: 132), vale a dire che ogni evento politico, soprattutto a partire dal Novecento, mostra una doppia faccia, una è quella degli spazi, delle libertà e dei diritti «che gli individui guadagnano nel loro conflitti coi poteri centrali» (*ivi*: 133), l'altra è quella – simultanea, magari più adombrata ma che viene sempre più alla luce – della «crescente iscrizione della loro vita nell'ordine statale, offrendo così una nuova e più temibile assise al potere sovrano da cui vorrebbero affrancarsi» (*ivi*: 133 s.). La democrazia europea, osserva Agamben, nasce proprio inscrevendo all'interno delle proprie strategie di lotta contro l'assolutismo la mera *zoé*, e non la vita qualificata del cittadino, ma la sua *nuda corporeità*, il cittadino in quanto *portatore di corpo*, e in questo il totalitarismo non sarà affatto dissimile, anzi potrà elevarsi proprio sul presupposto di un potere che prende in gestione la nuda vita del corpo del popolo:

il fatto è che una stessa rivendicazione della nuda vita conduce, nelle democrazie borghesi, a un primato del privato sul pubblico e delle libertà individuali sugli obblighi collettivi e, negli stati totalitari, diventa, invece, il criterio politico decisivo e il luogo per eccellenza delle decisioni sovrane. E solo perché la vita biologica coi suoi bisogni era ovunque diventata il fatto *politicamente* decisivo, è possibile comprendere la rapidità,

altrimenti inspiegabile, con cui nel nostro secolo le democrazie parlamentari hanno potuto rovesciarsi in stati totalitari e gli stati totalitari convertirsi quasi senza soluzione di continuità in democrazie parlamentari. In entrambi i casi, questi rovesciamenti si producevano in un contesto in cui la politica si era già da tempo trasformata in biopolitica e in cui la posta in gioco consisteva ormai soltanto nel determinare quale forma di organizzazione risultasse più efficace per assicurare la cura, il controllo e il godimento della nuda vita. Le distinzioni politiche tradizionali (come quelle fra destra e sinistra, liberalismo e totalitarismo, privato e pubblico) perdono la loro chiarezza e la loro intelligibilità ed entrano in una zona di indeterminazione una volta che il loro referente fondamentale sia diventato la nuda vita (*ivi*: 134).

3.3.3. Il «campo» della (bio)politica

Non facciamo fatica a vedere nel *campo* uno degli elementi cardine del totalitarismo, del nazismo in particolare, ed esso per Agamben è quello *spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola*, ossia esiste un nesso costitutivo fra stato di eccezione e campo di concentramento, poiché quest'ultimo è un pezzo di territorio posto al di fuori dell'ordinamento giuridico normale, senza però per questo essere uno spazio esterno a esso: nel campo vediamo all'opera lo stesso processo di inclusione tramite esclusione che caratterizza la sovranità prima e lo stato di eccezione poi, anzi nel campo diventa possibile realizzare stabilmente lo stato di eccezione e lasciare spazio alla decisione sovrana che sospende l'ordine pur restando al suo interno. Solo per questa connessione profonda il campo è a tutti gli effetti quel luogo in cui tutto è possibile, in cui gli abitanti vengono spogliati di tutto tranne che della loro nudità, della loro nuda vita, in modo che il campo è il più assoluto spazio biopolitico mai realizzato, in cui il potere ha di fronte a sé null'altro che la pura vita biologica, senza mediazione alcuna (cfr. Agamben 1996: 35-39).

Commetteremmo un errore catastrofico, a giudizio di Agamben, se non riuscissimo a renderci conto che il campo in quanto spazio biopolitico assoluto era un fenomeno semplicemente nazista, o totalitario, insomma appartenente a un passato, recente ma comunque passato: nulla di tutto questo, perché anzi esso è il «paradigma nascosto dello spazio politico della modernità» (Agamben 1995: 135), è il *nomos* biopolitico del pianeta, la «matrice nascosta», «*nomos* dello spazio politico in cui ancora viviamo» (Agamben 1996: 35).

Nell'ottica di Agamben, è solo perché lo stato-nazione moderno nasce inscrivendo il corpo all'interno del suo registro (ossia facendo della nuda vita il centro del suo esistere) che poi le dichiarazioni universali dei diritti potranno trovare lo spazio concettuale per

identificare il cittadino – non più suddito – con la propria nascita, con la propria nuda vita naturale, ossia a fare del diritto qualcosa che spetta a un individuo che fa parte *per nascita di una nazione*, a fare del semplice fatto della pura nascita qualcosa di immediatamente politico, a far sì che *nascita* significhi di per sé *nazione*, tanto che anche l'universalità del diritto garantita a *ogni* essere umano lo è solo in quanto ogni essere umano è un *cittadino*, ma essere cittadino vuol dire appunto essere determinato dalla nuda vita di cui si è portatori. Una volta che si è ammesso che è la vita a determinare il politico, il problema diventerà capire *quale* vita e *in che forma*, ossia andrà continuamente determinato quale vita possa essere politica, quale vita sia abbastanza nuda vita – paradossalmente – da poter essere immediatamente politica:

uno dei caratteri essenziali della biopolitica moderna (che giungerà nel nostro secolo all'exasperazione) è la sua necessità di ridefinire continuamente nella vita la soglia che articola e separa ciò che è dentro da ciò che è fuori. Una volta che l'impolitica vita naturale, divenuta fondamento della sovranità, varca le mura dell'*oikos* e penetra sempre più profondamente nella città, essa si trasforma nello stesso tempo in una linea in movimento che dev'essere incessantemente ridisegnata. Nella *zoé*, che le dichiarazioni hanno politicizzato, devono essere nuovamente definite le articolazioni e le soglie che permetteranno di isolare una vita sacra. E quando, come oggi è ormai avvenuto, la vita naturale è integralmente inclusa nella *polis*, queste soglie si sposteranno oltre le oscure frontiere che separano la vita dalla morte, per identificarvi un nuovo morto vivente, un nuovo uomo sacro (Agamben 1995: 144 s.).

La deriva folle del nazismo in quest'ottica è tutt'altro che folle, nel senso che risponde a un'esigenza maturata lungo tutto l'arco della modernità, quella di definire la soglia di vita in grado di essere davvero politica: ecco allora che l'*Euthanasie-Programm* risponde a un preciso bisogno politico le cui radici sono secolari, e rivela tutta l'intima contraddizione di una biopolitica che, per pensare una vita nuda degna di essere politica – per così dire –, si rovescia in tanatopolitica, perché il modo migliore per risolvere il problema dello stabilimento della soglia è quello di *eliminare* ciò che sta al di là di essa, per impedirne definitivamente l'ingresso, o il ritorno, o il semplice contatto, con quanto invece sta al di qua, o lungo la soglia stessa (ma chi è lungo la soglia sarà colui il quale è prossimo alla fuoriuscita dallo spazio che prima delimitava, in un gioco di inclusione tramite esclusione che diventa drammatico quando l'esclusione ha la faccia della morte). Il tratto peculiare del nazismo sarà, semmai, quello di rendere regola lo stato di eccezione, ossia di assegnare al sovrano (o, meglio, è il sovrano che si assegna da sé) il compito di decidere sul valore o disvalore della vita in quanto tale, ma non è affatto un fenomeno solo nazista l'integrazione fra medicina e politica, o, meglio, è una conseguenza quasi «naturale» dell'esigenza di determinare la soglia di vita politicizzabile, perché chi meglio

della scienza può dirci chi «davvero» e «realmente» (ossia, da un punto di vista oggettivo in quanto scientifico) chi – ormai *cosa* – è davvero nuda vita (cfr. *ivi*: 150-159)?

Solo perché il «*dato naturale* tende a presentarsi come un *compito politico*» (*ivi*: 165) lo stato deve preoccuparsi della conservazione, della *salute*, del *corpo del popolo*, solo perché il «*dato biologico è, come tale, immediatamente politico, e viceversa*» (*ivi*: 164) nasce il totalitarismo: esso è da considerare più *conseguenza* (nel senso sin qui indicato) di un determinato meccanismo di inclusione/esclusione che non *causa* di esso. Ed è proprio per questo che Agamben ritiene che l'essersi liberati del nazismo in senso stretto *non significhi per questo affatto essersi liberati del meccanismo che lo aveva reso possibile*. Tutt'anzi: oggi – sostiene sempre l'autore – assistiamo a un aumento esponenziale della considerazione della vita in quanto politica, esempio lampante è il dibattito bioetico, in cui ci si occupa senza sosta di ridefinire i concetti di «vita» e di «morte» non solo, e forse per nulla, da un punto di vista scientifico, ma da quello politico, oggi «l'esercizio del potere sovrano passa più che mai attraverso di esse e si trova nuovamente a incrociare le scienze mediche e biologiche» (*ivi*: 183). Non solo: dato che il campo, lo abbiamo già notato, è la materializzazione dello spazio di eccezione, con la conseguente creazione di uno spazio in cui la nuda vita e la norma entrano in una soglia di indistinzione, allora «ci troviamo virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene creata una tale struttura, indipendentemente dall'entità dei crimini che vi sono commessi e qualunque ne siano la denominazione e la specifica topografia» (*ivi*: 195), e di conseguenza ci troviamo in presenza di un campo in diverse situazioni e circostanze della nostra attuale vita politica. L'affermazione può certo parere estrema, ma basti pensare ai campi dell'ex Jugoslavia, o anche solo alla prigione di Guantanamo, che tante polemiche e rimostranze ha suscitato, oppure, a un livello se si vuole meno estremo ma non per questo estraneo alla logica ricostruita da Agamben, ai centri di accoglienza per gli immigrati, ai campi nomadi disseminati nel nostro paese³². Gli esempi sono tanti, e certo andrebbero discussi in maniera approfondita, ma va sottolineato come quanto Agamben propone ha dei riferimenti alla realtà di tutti i giorni, non è soltanto una struttura concettuale e teorica³³.

3.4. Quale via d'uscita? La centralità della tecnica

Certo, sono proprio analisi del genere, nella loro radicalità ma anche nella mole dei documenti cui fanno riferimento (e che la nostra ricostruzione certo ha potuto solo in parte

restituire in tutta la trama in cui si svolge la ricerca dell'autore), a rendere talvolta difficoltoso comprendere appieno la direzione in cui è possibile – se lo è – sviluppare una qualche *pars construens*. La biopolitica ha portato alla creazione degli ospedali di stato, di una polizia che garantisce l'ordine pubblico, è vero, lo ha fatto proprio a discapito della dimensione politica in quanto comunitaria, in quanto vita-in-comune (ma poi a quale forma di comunità ci si riferisce? Sempre che la comunità possa avere una forma, dato che oggi viene per lo più vista – lo vedremo soprattutto con Nancy – come uno spazio interstiziale, come ciò che quindi non può mai prendere forma, al limite può concederla, può darla, può rendere possibile il darsi di una forma)³⁴, ma cosa può voler davvero dire rinunciare, o ripensare, un meccanismo secolare che ha reso possibile a milioni di individui di esistere e di vivere, e anche, perché no, di ben vivere (non sempre, non tutti, ma non si può negare che a qualcuno lo abbia concesso)? In altri termini, nel momento in cui si presenta una prospettiva in grado di «smacherare» tutto un processo storico-genealogico che ha condotto ai nostri giorni, ossia di «rivelare» una struttura profonda e secolare, da abbandonare o, perlomeno, da ripensare da capo e in modo diverso, la dimensione propositiva e costruttiva (anche solo restando all'interno del pensiero e di quanto esso può offrire, se ha qualcosa da offrire, *ma deve avere qualcosa da offrire, deve sforzarsi di farlo*) deve avere ancora più forza e coerenza, nonché aprire una qualche nuova speranza per il futuro e, ancor prima, per il presente, se ci è concesso. Avremo modo di vedere più da vicino la *pars construens* di Agamben (che non sarà poi troppo dissimile rispetto a quella di Esposito, seppure con accenti e soprattutto con riferimenti diversi), per il momento riportiamo le pagine con cui si conclude il suo *Homo sacer*, dove prospetta la direzione (prendendo, tra gli altri, le distanze dalle posizioni di Arendt) in cui deve avvenire il ripensamento della politica occidentale, soprattutto della forma odierna della politica occidentale:

ogni tentativo di ripensare lo spazio politico dell'occidente deve esordire dalla chiara consapevolezza che della distinzione classica fra *zoé* e *bíos*, fra vita privata ed esistenza politica, tra l'uomo come semplice vivente che ha il suo luogo nella casa, e l'uomo come soggetto politico, che ha il suo luogo nella città, noi non sappiamo più nulla. [...] Dai campi non c'è ritorno verso la politica classica; in essi, città e casa sono divenute indiscernibili e la possibilità di distinguere fra il nostro corpo biologico e il nostro corpo politico, tra ciò che è incomunicabile e muto e ciò che è comunicabile e dicibile, ci è stata tolta una volta per tutte. E noi non siamo soltanto degli animali nella cui politica è in questione la loro vita di esseri viventi, ma anche, inversamente, dei cittadini nel cui corpo naturale è in questione la loro stessa politica. Come non può essere semplicemente restituito alla sua vita naturale nell'*oikos*, così il corpo biopolitico dell'occidente non può nemmeno essere superato verso un altro corpo, un corpo tecnico o integralmente politico o glorioso, in cui una diversa economia dei piaceri e delle funzioni vitali risolva una volta per tutte

l'intreccio di *zoé* e *bíos* che sembra definire il destino politico dell'occidente. Occorrerà, piuttosto, fare dello stesso corpo biopolitico, della nuda vita stessa il luogo in cui si costituisce e s'insedia una forma di vita tutta versata nella nuda vita, un *bíos* che è solo la sua *zoé*. [...] Il *bíos* giace oggi nella *zoé* esattamente come, nella definizione heideggeriana del *Dasein*, l'essenza *liegt* nell'esistenza. Schelling esprimeva la figura estrema del suo pensiero nell'idea di un essere che è soltanto il puramente esistente. Ma in che modo un *bíos* può essere solo la sua *zoé*, come può una forma di vita afferrare quell'*haplos* che costituisce insieme il compito e l'enigma della metafisica occidentale? Se chiamiamo forma-di-vita questo essere che è solo la sua nuda esistenza, questa vita che è la sua forma e resta inseparabile da essa, allora vedremo aprirsi un campo di ricerca che giace al di là di quello definito dall'intersezione di politica e filosofia, scienze medico-biologiche e giurisprudenza (*ivi*: 209-211).

Nella complessità di un discorso sulla «biopolitica» andrebbe anche considerato il ruolo centrale giocato dalla scienza e dalla tecnica contemporanea (abbiamo notato come, seppure di sfuggita, una tale questione non sembri sfuggire a Foucault, ma vi torneremo sopra parlando di Esposito), Michele Cammelli, per esempio, tenta proprio di ricostruire questo nesso (ponendosi tra Heidegger e Foucault, potremmo dire), ossia di mostrare la possibilità della *biopolitica* a partire dal fatto che essa riposa su una precomprensione dell'essere, per così dire, per il quale la verità si dà come *bio-verità*, o, meglio, a partire dal fatto che l'epoca della biopolitica è il nostro modo attuale di stare *sospesi* sulla *questione della biopolitica*, nella quale *l'essere vivente come tale diventa una questione del sapere* (cfr. Cammelli 2006: 40-43). Semplificando, possiamo dire che può darsi qualcosa come una *bio-politica* solo perché la scienza e la tecnica contemporanea fanno dell'ambito della vita *bio-logica* l'unico ambito di manifestazione della verità, proprio nel senso letterale che il *logos* si darebbe sotto forma di *bíos*: la scienza costruisce una trama discorsiva in cui il sapere scientifico è il sapere sulla vita, mentre la tecnica penetra nelle maglie più riposte della vita facendone oggetto di intervento. Cammelli nota come «è nel momento in cui la “specie” diventa un oggetto *conoscibile biologicamente* che essa può diventare la posta in gioco di strategie politiche» (*ivi*: 61), cioè solo nel momento in cui la verità dell'essere è la verità del vivente può aprirsi lo spazio per una politica che prende in gestione l'essere vivente dell'uomo facendolo coincidere con l'essere dell'uomo stesso:

non sarebbe stato possibile trattare la popolazione umana come un'entità vivente se non all'orizzonte dell'uomo come *essere vivente*; ma nello stesso tempo, la *questione dell'uomo come essere vivente* non sarebbe potuta diventare il *problema della biopolitica* se non fosse nato un sapere in cui *ne va della verità* di questo stesso vivente: la biologia (*ivi*: 62 s.)³⁵.

In altri termini, si può parlare della nostra come di un'epoca *biopolitica* solo se si assume come senso principale e primitivo del termine quello per il quale siamo sospesi in

un'età dell'essere in cui la verità si dà come vita, in cui l'*onto-logia* viene sostituita dalla *genea-logia*, nel senso che il *logos* (che è poi da sempre l'oggetto della politica, o, meglio, quanto rende possibile la politica, quanto la esprime ma che fa di essa insieme il luogo della propria espressione, come Aristotele sottolineava) non è più definito in quanto *onto-logos*, ma semplicemente in quanto *genea-logos*, quindi in quanto mera vita, in quanto *bio-logos* (sarebbe forse meglio dire: in quanto *logo-biologico*), definito dalla *bio-logia*:

per millenni l'"ontologia", il nome antico della sostanza, ha funzionato come quell'*inoltre* che garantiva all'uomo un'esistenza politica. L'"uomo" era, infatti, quell'*essere vivente* che si distingue da tutti gli altri animali viventi per il fatto di avere *inoltre* il *logos* che gli permette l'accesso all'*essere*. La possibilità che questo *ghenos* che è l'"uomo come animale vivente" avesse *inoltre* un'esistenza *politica* era garantita dalla possibilità che esso avesse *inoltre* un'*onto-logia*. Con la "soglia di modernità biologica" ciò che si rovescia è proprio questo: la *genealogia* stessa diventa la posta in gioco dell'*esistenza politica* dell'uomo *come essere vivente*. Il nome moderno della *sostanza*, la *genealogia*, è ora proprio ciò che mette questa stessa *sostanza* in questione *come esistenza*. L'uomo moderno è un animale nella cui politica ne va del *logos* stesso che lo definisce come *ghenos*. "Bio-politica" vuol dire: con l'epoca biologica il *ghenos* diviene la *posta in gioco* della *verità* stessa. L'allevamento di questo *ghenos* sarà qualcosa in cui ne va della sua stessa *verità* (*ivi*: 82).

Di questo discorso, l'elemento che a noi qui interessa sottolineare (un ulteriore tassello per capire in che senso potremo parlare di *tecnica come ambiente*) è come «biopolitica» sia sì *bio-politica*, ma ancor prima *bio-politica*, ossia che occorre indagare e capire il senso attuale del *bio* in *bio-politica* per capire quest'ultimo concetto in tutta la sua portata (cfr. Cutro 2006: 24 s.), ossia occorre partire dalla *conoscenza scientifica* che oggi abbiamo di essa, ossia occorre partire dalla *tecnica*. E questo non solo nel senso in cui tecnica e scienza sono ormai inseparabili (discorso che è tanto di Heidegger quanto di Foucault, seppur per vie e con accenti diversi), ma in quello per cui la vita che oggi conosciamo è una vita «invasa» (se così si può dire) dalla tecnica, una vita *non solo conosciuta* (anche ammesso, contro Heidegger e Foucault, che la scienza sia qualcosa che riguarda solo la conoscenza, e vedremo in che senso non è così, senza che ciò debba significare parlare chiamare in causa qualcosa come il disinteresse conoscitivo)³⁶, ma *trasformata*, anzi per la prima volta colta come *intimamente trasformabile*, come *internamente disponibile e riplasmabile*. È proprio in questo senso che Nancy invita a fare attenzione all'uso del termine «biopolitica», perché se con esso si considera non tanto una politica focalizzata sulla vita o sul vivente, ossia una politica complessivamente incentrata sulla vita, votata tutta al suo mantenimento e al suo controllo, *ma soprattutto* l'idea che *la vita stessa determina la politica*, o che *la sfera della politica sia coestensiva alla sfera*

della vita (cfr. Nancy 2003b: 89), allora bisogna capire che la vita in gioco *non è più qualcosa come la «vita naturale»*, ma una *vita tecnica*. In tal senso, piuttosto che di «biopolitica» si dovrebbe parlare di «tecnopolitica», ma siccome la tecnica è ormai il nostro *oikos* (internamente ed esternamente, e si rivela come la nostra essenza, secondo quanto abbiamo di sfuggita già notato parlando del nichilismo), dobbiamo parlare di una *politica dell'ecotecnica*, ossia di una *ecotecnopolitica*, di una *ecotecniapolitica*:

la cosiddetta “vita naturale” – che si tratti della sua produzione o della sua conservazione, dei suoi bisogni o delle sue rappresentazioni, e che si tratti poi di vita umana, animale, vegetale o virale – è ormai inseparabile da tutto un insieme di condizioni che definiamo “tecniche” e che costituiscono quella che dovremmo più correttamente definire l'*ecotecnica* in cui si sviluppa al giorno d'oggi per noi tutti (e per opera di tutti) ogni specie di “natura”. Questa vita è precisamente la vita che non è più soltanto “vita”, se con questo termine intendiamo l'automantenimento e l'autoaffezione. Quel che appare alla luce del giorno, con l'ecotecnica, è semmai il carattere infinitamente problematico di ogni determinazione dell'“auto-” in generale. Ed è in questo contesto che una “biopolitica” diventa possibile, dato che essa si definisce appunto come una gestione tecnica della vita. Tutto ciò implica però che l'esistenza, almeno in linea di tendenza, non metta più in gioco qualcosa di diverso dalla sua riproduzione e dal suo mantenimento, qualcosa che obbedisce alle finalità segrete del potere – a meno che queste ultime non siano concepite come le finalità cieche, o senza fine, della stessa totalità ecotecnica in perenne movimento. È vero dunque che il *bíos* – o la vita come “forma di vita”, come messa in gioco di un senso o di un “essere” – finisce per fondarsi esclusivamente sulla *zoé*, sulla vita semplicemente vivente, ma quest'ultima è in realtà diventata già *techné*. La politica diventa allora, implicitamente, la semplice autogestione dell'ecotecnica, la sola forma di “auto-”nomia possibile, che per l'appunto non ha più a sua disposizione alcuna delle forme fino a oggi possibili della politica: né la “sovranità” autofondatrice, poiché non c'è più nulla da fondare, né il “dibattito sulla giustizia” di una città aristotelica, poiché non c'è più città, né la contestazione o il dissidio, poiché il vivente e il potere avanzano mano nella mano, obbedendo a un consenso asintotico e sprovvisto di finalità, o privo – se vogliamo – di verità. Né la vita (come forma di vita) né la politica (come forma di coesistenza) – ecco cosa designa involontariamente il termine “biopolitica”. E si può ben dire che nessuno di noi, in effetti, è più in grado di riprendere e riutilizzare l'una o l'altra di queste parole in una loro qualsivoglia accezione. L'una e l'altra sono infatti travolte, ormai, da qualcosa che se le porta via entrambe, nell'ecotecnica (*ivi*: 91 s.).

Abbiamo più volte parlato di «tecnica», accennato a come essa possa essere il nostro ambiente odierno, la nostra essenza, la nostra condizione, il luogo da cui far partire l'interrogazione, insomma l'abbiamo incontrata senza però chiederle davvero chi è e come si presenta, nonché quali rapporti ha davvero con l'umano. È giunta l'ora di tentare di fare chiarezza in merito a questo punto, ossia è giunta l'ora di chiedersi, molto semplicemente ma molto «socraticamente», *che cos'è la tecnica?*

4. Sul concetto di «tecnica»

Che cos'è la tecnica, dunque? Che cos'è questa tecnica dalla tanto mostruosa potenza che oggi ci imporrebbe di fare tutto ciò che essa rende possibile, perché «come si può impedire a chi può fare di non fare ciò che può» (Galimberti 1999: 39; cfr. anche *ivi*: 457-473)³⁷? Nel *Cratilo*, Platone scriveva:

SOCRATE: E uno di questi è anche vedere che cosa significhi *techne*.
ERMOGENE: Certamente. SOCRATE: Questo termine non significa *exis nous* [possessione dell'intelletto], se si toglie il *tau*, e poi si inserisce un *ou* tra il *chei* e il *ny* e l'*eta*?
ERMOGENE: È piuttosto forzato, Socrate. SOCRATE: O caro, non sai che i primi nomi attribuiti sono già stati sepolti da quelli che volevano renderli pomposi, aggiungendo e togliendo lettere per eufonia e torcendoli in ogni senso, sia per abbellimento, sia per via del tempo? Perché nel nome *katopton* non ti sembra strano l'inserimento del *ro*? Ma credo che tali mutamenti siano opera di quelli che non si curano per nulla della verità, bensì plasmano la pronuncia in modo che, inserendo molti elementi nei nomi originari, finiscono col renderli tali che nessuno comprenda che cosa mai voglia dire il nome. [...] ERMOGENE: È proprio così, Socrate. SOCRATE: Ma se poi si permetterà a ciascuno di inserire e togliere ciò che vuole nei nomi, vi sarà una grande facilità e si potrà adattare ogni nome ad ogni oggetto. ERMOGENE: Dici il vero. SOCRATE: È senz'altro vero. Però tu, da saggio arbitro, devi curarti, credo, della misura e della verosimiglianza. ERMOGENE: Lo desidererei proprio. SOCRATE: E anch'io lo desidero insieme con te, Ermogene. Ma non cercare troppo l'esattezza, divino amico, *per non indebolire le mie forze* [Omero, *Iliade*, VI, v. 265]. Difatti, giungerò al culmine di quello che ho affermato quando, dopo *techne*, esamineremo *mechané*. *Mechané*, infatti, mi pare indicare *anein epi poly* [avanzare molto]: difatti, il termine *mekos* [lunghezza] designa in qualche modo *to poly* [l'estensione]. Pertanto, il nome *mechané* è composto da entrambi, *mekos* e *anein* (Platone, *Cratilo*, 414b-415a).

L'ambito della *techne* sembra riguardare l'intelletto, la conoscenza, e insieme un avanzare, un estendere, quasi un avanzare della conoscenza e un estensione del possesso dell'intelletto. Eppure sappiamo benissimo come *techne* sia l'ambito della trasformazione, del potere, dell'azione, e così via. Incontriamo subito un'ambiguità, dunque. Proviamo, allora, a interrogare più da vicino il vocabolo greco per vedere cosa lascia trasparire.

4.1. Una prima ricognizione semantica

La voce *techne* è una voce ambigua, tanto quanto lo sono gli odierni verbi inglese «to can» e quello tedesco «können», ambiguità data tutta dall'essere la tecnica il medio – *medium* – per la sopravvivenza dell'uomo: la *techne* è un sapere né semplicemente pratico né meramente speculativo, salda in sé i due momenti, è anche un qualcosa in più del «sapere fare», è un «fare il sapere». D'altronde, la voce *mechané*, anch'essa, proprio per la sua

relazione profonda con la sfera della tecnica (relazione che oggi è ovvia, ma che non lo era nell'antichità), conserva la stessa ambiguità. Si spiega così l'ambivalenza con cui vengono accolti la *techne*, la *mechané*, il lavoro, gli inventori, e la plurivocità dei sensi in cui si parla di arte – dalla parola alla poesia, dall'artigianato alla politica –, e la costellazione di significati ricoperte dai vocaboli «tecnica» e «macchina» sin dall'antichità.

Infatti, se apriamo il vocabolario, alla voce *techne* troviamo, tra i vari significati, quelli di «abilità tecnica o manuale», «arte», inteso come «mestiere», «professione» e «attività», ma anche come «metodo» o «sistema di lavoro»: *techne* ha una serie di significati più concreti, come «lavoro», «opera» o «manufatto», e una più concettuale e astratta – per così dire –, come «modo», «maniera», «mezzo», tecnica nel senso di «abilità» e «capacità». Proprio come i due verbi inglese e tedesco sopra ricordati: «tecnica» è ogni forma di «possibilità», di «potenzialità» umana, di capacità in senso ampio, e non solo perché «capacità» indica sia il «sapere» inteso come «conoscere», sia lo «essere in grado di fare», il «sapere» inteso come «fare», ma anche perché – più radicalmente – non c'è «saper fare» che non sia anche un «sapere teorico», e, insieme e dall'altro lato, non c'è un «sapere teorico» che non sia in grado di dar vita a un «saper fare». La tecnica, in altri termini, è tutto l'ambito dell'umano «essere in grado», ma ciò significa che essa investe tutto l'umano in quanto tale: l'uomo è la tecnica, la tecnica, come necessario mezzo di mediazione (ci sia perdonata l'endiadi), è il tramite tra l'ambiente e l'uomo, è la possibilità (necessaria per la sua sopravvivenza) che l'uomo ha di ritagliarsi un mondo all'interno dell'altrimenti muta natura (la tecnica è la naturalità dell'uomo).

Ma non è tutto, perché l'ambiguità e l'ambivalenza proprie della tecnica non sono solo quelle per cui essa occupa, in qualche modo, sia l'ambito teorico che quello pratico dell'umano: infatti *techne* significa «maniera» sia nel senso di «modo di» (un'accezione, per così dire, più neutra), ma anche – e soprattutto – nel senso di «stratagemma», «espediente», «astuzia», «tranello» e «inganno» (in quest'accezione, al sostantivo *techne* è spesso associato l'aggettivo *dolie*, «dolosa», «ingannatrice» e «ingannevole», «fraudolenta»). In qualche modo, così sembra a questa prima e ovviamente generalissima lettura, l'uomo greco aveva la chiara percezione che ogni forma «d'arte» (si ricordi che il latino *ars* è il corrispettivo di *techne*, mentre noi oggi tendiamo, eredi della distinzione medioevale tra «arti liberali» e «arti manuali», a distinguere l'arte dalla tecnica) era espressione delle capacità dell'uomo (sia in senso pratico ma anche, e forse in prima battuta, teorico: *techne* era una forma di conoscenza, un sapere)³⁸, ma allo stesso tempo la *techne* era vista come una sorta di manipolazione della realtà, come il tentativo di forzare

la natura verso direzioni che le erano proprie, e diventava così espressione anche della scaltrezza, della furbizia e dell'intraprendenza che caratterizzano l'uomo, della sua sagacia in qualche modo necessaria per la sopravvivenza e per il miglioramento delle proprie condizioni di vita.

Ecco perché per l'uomo greco *techne* può significare tanto l'arte della lavorazione dei metalli, quanto quella del legno, quanto quella dell'indovino, quanto quella del cantore, e, insieme, può indicare quel complesso di leggi che regolano una disciplina (in questo senso viene per lo più opposta alla mera *empeiria*, alla semplice esperienza priva di conoscenza causale), e il verbo *technazo* spazia dal «usare arte», «adoprarsi», «essere congegnato», al «manovrare occultamente», «tessere delle trame», «agire con astuzia», mentre *technaomai* indica contemporaneamente il «lavorare con arte», il «costruire o preparare con abilità», lo «essere fatto o lavorato con arte», e lo «escogitare», il «macchinare», lo «ordire». Se proseguiamo, troviamo che *technasma* vale «lavoro», «opera fatta con arte», «opera d'arte», «strumento», anche nel senso di «strumento artificiale» come «strumento artificioso e posticcio», «artificio» nel senso anche di «inganno» e «astuzia»; *techneis* vale «lavorato con arte», «ben fatto», ma anche «abile», «ingegnoso», «capace»; che *technentos* vale «con abilità»; *technema* vale «opera» e «lavoro», ma anche «astuzia», «artificio», «macchinazione», «espediente» e «trovata»; che il *technikos* è sì (detto di persone) «esperto», «perito», «capace», «abile» e «pratico», ma anche «astuto», «furbo», «scaltro», mentre (detto di cose) è sì «fatto con arte e a regola d'arte», «tecnico» e «sistematico», ma anche «artificiale» nel senso quasi dispregiativo e opposto a ciò che è naturale e spontaneo di «artificioso» (sfumatura che anche nell'attuale lingua italiana resta presente); che *techniteuo* è il «produrre in modo artificioso», il «fare con arte» e il «fabbricare», ma è anche lo «stravolgere con arte», lo «usare abilità o destrezza» nel senso di «essere scaltro»; che *technites* è tanto lo «artigiano», il «perito», lo «esperto» e lo «artefice», quanto lo «impostore» e il «truffatore»; che *technologeio* vale tanto «prescrivere o essere prescritto come regola d'arte», quanto «cavillare» e «disquisire»; che – infine – *technologia* è tanto il «trattato» e la «trattazione», quanto «cavillo» e «sofisma».

Potremmo, forse, anche associare a tali voci il verbo *teucho*, tra i cui significati si possono trovare: «fare», «costruire», «preparare», «fabbricare», «causare», «suscitare», «produrre», «apportare», «generare», «rendere», nonché le corrispettive forme passive, quali «essere fatto o fabbricato, o costruito», «innalzarsi», «sorgere», «essere solido e ben fissato, definito», «essere causato», nel senso anche di «accadere», «avvenire»,

«verificarsi», sino a poter equivalere a *gignesthai* o a *einai*, e significare così «essere», «divenire» e «diventare». (senza dimenticare le voci che a tale verbo possono essere legate, come *teukter*, «costruttore», «operatore»; *teuktikos*, «capace di ottenere o di conseguire»; *teuchos*, «strumento» o «arma» in senso generico e indicante tutta una serie specifica di strumenti come «brocca», «urna», «tazza», «attrezzatura della nave», ecc.).

Questo accostamento ci pare essere giustificato anche dal fatto che spesso l'ambito della tecnica greca viene ricondotto al più generale significato di «produzione», inteso come l'ambito del portare le cose dal non essere all'essere (pro-durre), azione che il greco indica con il verbo *poieo*: «fare», «fabbricare», «costruire», «fare in forma poetica», «comporre (poesie)», «scrivere (poesie)», «mettere in poesia», «dare forma poetica a», «trattare in poesia», «descrivere o raffigurare o presentare in poesia», «apprestare», «preparare», «creare», «dar vita», «dare origine a», «generare», «dare alla luce», «produrre», «produrre coltivando», «ottenere come prodotto», «produrre», «dare come prodotto o risultato», «risolvere», «causare», «essere causa di», «procurare», «arrecare», «assegnare», «assicurare», «far sì che», «fare in modo che», «compiere», «mandare ad effetto», «attuare», «eseguire», «compiere», «completare», «trascorrere per intero», «passare», «agire», «comportarsi», «essere attivo», «operare», «essere efficace», «far essere», «rendere», «porre», «collocare», «fare per sé», «fabbricarsi», «costruirsi», «farsi fare», «far costruire o fabbricare per sé», «partorire», «procreare», «porre in atto», «attuare», «eseguire», «essere fatto, fabbricato, costruito, prodotto, inventato, coniato con la mente, ricercato, studiato, compiuto, attuato, eseguito».

Così, *poiema* sarà «opera», «lavoro», «manufatto», «composizione poetica», «poema», «verso», «composizione in versi», «forma metrica», «prodotto», «effetto», «invenzione», «trovata», «finzione», «fantasia», «azione», «attività»; *poiesis* «costruzione», «fabbricazione», «composizione», «produzione», «arte (poetica)», «poema, opera poetica», «generazione»; *poieteuo* «fabbricare», «inventare»; *poietes* «costruttore», «fabbricatore», «autore», «creatore», «inventore», «compositore», «autore», «scrittore», «poeta»; *poietikos* «che può fare o produrre», «creativo», «produttivo», «causa efficiente», «cosa che produce o origina», «dotato di capacità inventiva», «poetico»; *poietos* «fatto», «fabbricato», «costruito», «ben fatto, costruito o lavorato», «lavorato», «coltivato», «artificiale», «non naturale», «fatto ad arte»; *poietria* «autrice», «orditrice», «artefice».

Il nostro «poesia» deriva, com'è noto, da *poiesis*, e, in qualche modo, riveste l'arco di significati rappresentato da tutte le forme di creatività e di libertà umane, di capacità creative e di capacità trasformative dell'uomo, ambito che è evidentemente affine a quello

della tecnica, della *techne* (tanto che per noi la poesia è una forma d'arte, quindi è in qualche modo una espressione tecnica): l'ambito della *poiesis* è l'ambito, per così dire, dell'artisticità dell'uomo, della sua spontaneità creativa, ma l'ambito dell'artisticità è anche quello della tecnicità (abbiamo già notato come tanto «arte» quanto «tecnica» vadano ricondotti a *techne*), ecco perché tutte le voci sin qui elencate ci sembrano avere qualcosa più di una semplice «affinità semantica».

Abbiamo detto che uno dei significati di *techne* è riconducibile a «macchinazione», vocabolo evidentemente affine a «macchina», dal greco *mechané*, i cui significati spaziano da «macchina», «ordigno», «apparecchio», «macchina da guerra o da assedio», «macchina da teatro», a «espediente», «trucco», «artificio»; mentre *mechanema* significa «macchina», «congegno», «apparecchio», «invenzione», «artificio», «espediente»; *mechanikos* «ingegnoso», «industrioso», «di macchina», «meccanico», «costruttore di macchine», «ingegnere»; *mechanoeis* «genialità inventiva»; *mechanopoios* «fabbricante di macchine», «macchinista»; *mechanorrapheo* «ordire intrighi», «tramare».

In altri termini, nei vocaboli associati e associabili a «macchina» ritroviamo quella stessa ambiguità che abbiamo visto caratterizzare la connotazione di «tecnica» e affini: infatti, il verbo *mechanao* vale «preparare», «meditare», «disegnare», «costruire», «fare con arte», «produrre», «causare», «provocare», «procurarsi», «essere costruito o disegnato», ma anche «tramare», «macchinare», «immaginare», «essere escogitato o tramato o macchinato». D'altronde, anche nel nostro attuale italiano un verbo come «macchinare», o un sostantivo come «macchinazione», conservano una sfumatura più negativa insieme a quella neutra e – per così dire – positiva e valorizzante la capacità umana di escogitare (altro verbo «ambivalente») soluzioni e ritrovati volti alla sopravvivenza o al miglioramento delle condizioni di vita, all'interno del gioco dialettico tra uomo e natura.

Odisseo viene definito *polymechanos*, «dai molti artifici», «dai molti raggiri», «molto insidioso», ma anche «ricco e pieno di risorse», «industrioso», «dotato di capacità inventiva», «accorto», «furbo» e «scaltrito» (cfr. *Odissea*, XXIII, v. 321 e anche *Iliade*, II, v. 173): laddove c'è arte, c'è tecnica, lì c'è anche inganno, insidia, astuzia come strategia per imbrogliare e artificio per imbrigliare la natura, per andare contro di essa (si pensi anche, per altro verso, a un vocabolo apparentemente «neutro» come articolo – *articulum* –, diminutivo di arte – *ars* – e indicante ciò che gira intorno a qualcos'altro e, insieme, ciò che è di poco valore ed è trascurabile, ciò che in qualche modo dipende e si appoggia ad altro per sussistere); ancora oggi nella nostra lingua «furbo» rimane voce ambigua,

oscillante tra il significato di chi è «abile a districarsi in differenti situazioni, facendole fruttare a proprio vantaggio» e quello di chi in qualche modo «inganna il prossimo e opera truffe e imbrogli», così come «congegno» e «marchingegno» sono parole tanto vicine nel significato quanto lontane nella considerazione – anche emotiva e morale – che chiamano in gioco (per non dimenticarne altre, come «stratagemma» o «strategia»). Uno dei frammenti attribuiti a Saffo recita: «amore di nuovo ecco mi ha colto, il dolce amore, amara creatura / che si insinua irresistibile a fiaccare le membra», e l'aggettivo «irresistibile» altro non è che la traduzione del vocabolo *amechanon*, ossia ciò «contro cui non c'è riparo» e «non c'è rimedio possibile»: l'ambito della «meccanica» (della «tecnica», nel senso di «libera creatività e capacità di produrre e trasformare proprie dell'uomo») è l'ambito del *pharmakon*, potremmo dire, ossia del rimedio che è anche veleno, della medicina che è lenitiva ma, allo stesso tempo, latrice di controindicazioni, dell'espedito che è tanto «geniale» quanto «diabolico» e, più in generale, tanto «positivo» quanto «negativo» (in senso morale, in merito agli effetti, in merito alla naturalità di quanto agito, senza dimenticare l'intrinseca ambiguità che lega il rapporto teoria/prassi).

Il sostantivo *mechané* viene, inoltre, ricondotto a quello *mechos*, che significa «mezzo», «espedito», «rimedio», proprio a sottolineare che tutto l'ambito ricoperto dalla tecnica è l'ambito dell'attività mediatrice umana, della costante e necessaria ricerca di mezzi, di strumenti, di invenzioni, e così via, in grado di garantire stabilità e di costruire un mondo, ritagliandolo nell'enigma muto della natura che circonda l'uomo. Possiamo aggiungere che la radice comune a tutti i lemmi che hanno a che fare con «macchina» deriva dall'indoeuropeo *magh/megh*, (*mag* in sanscrito), radice che racchiude in sé il significato di *potere*. La «macchina» e la «tecnica», tutto l'ambito dell'umana «produzione» e «invenzione», possono, allora, più facilmente essere concepiti come un *mezzo*, un *espedito* tramite il quale l'uomo acquisisce potere, ovvero raggiunge una qualche posizione di superiorità rispetto al mondo, alla natura e alle cose, controllandole e approntandole in vista dei propri scopi (si noti, oltretutto, che la stessa radice è presente anche in latino, ed esattamente con lo stesso significato: basti pensare all'aggettivo «*magnus*», «grande», «forte», «potente»).

Si possono, crediamo, così spiegare tutta la serie di ambivalenze che caratterizzano la considerazione e la valutazione di tutto quanto riguarda la tecnica, la macchina e, più in generale, l'attività umana: la valutazione dell'agire umano e, soprattutto, del lavoro umano e del lavoro tecnico, della fatica e delle abilità umane; il rapporto tra teoria e prassi, il fatto

che la tecnica non sia solo una modalità di trasformazione del mondo (qualsiasi modalità di modificazione attiva dei dati naturali di partenza), ma anche – e forse innanzitutto e soprattutto – una modalità di conoscenza (nel senso che l'agire presuppone conoscenze e, insieme, che l'agire è portatore di conoscenze); il rapporto tra arte e natura, tra uomo e natura come rapporto mediato dalla tecnica (regno, come abbiamo appunto notato, del «mezzo», dello «espediente» e della «risorsa»), un rapporto in cui l'incontro tra uomo e natura avviene proprio, per così dire, a metà strada, ossia nel mezzo, dunque nello strumento, nella tecnica; l'ambivalenza degli effetti e la cosiddetta «neutralità morale» degli strumenti approntati dall'uomo; la considerazione oscillante dei «padri» della tecnica, benefattori e insieme malfattori nei confronti del genere umano (se non creatori e insieme distruttori); l'onnipresenza della tecnica nella storia dell'uomo, e la conseguente mutazione della considerazione di e in essa; la plurivocità di significati in cui viene intesa la tecnica e tutto ciò che a essa può essere ricondotto³⁹. Ma queste affermazioni vanno meglio spiegate e giustificate. Andiamo, però, con ordine, e soffermiamoci prima di tutto sulla duplicità della *technè* come sapere e come potere.

4.2. La tecnica e l'ambiguo rapporto tra sapere e potere

4.2.1. Scientia e(s)t potentia

Come abbiamo già intuito, l'uomo greco aveva ben compreso (aveva per primo realizzato) che, prima ancora di essere un'attività pratica la tecnica è una vera e propria forma di conoscenza, tanto che per Senofonte essa appare sullo stesso livello di ciò che è *episteme*, della scienza in senso stretto⁴⁰. Certo, si può anche pensare che tale accostamento sia semplicemente dovuto al fatto che il concetto filosofico di «episteme» non era ancora stato rigorosamente definito da Socrate, ma le sottolineature aristoteliche, secondo cui la tecnica comprende e richiede solide e fisse conoscenze, sino a comprendere quelle dell'universale, ci sembrano seccamente smentire una tale parziale lettura⁴¹. Più in generale, tanto Platone quanto Aristotele ritenevano «tecnica» tutto quanto avesse un qualche ambito specifico di azione e di competenza: l'arte è ciò che ha un oggetto specifico⁴², sia dal punto di vista conoscitivo che applicativo, ed è l'ambito – con Aristotele⁴³ – in cui l'uomo esercita le proprie abilità e «scova» i mezzi di cui necessita. Questa identificazione della specifica settorialità con l'ambito di pertinenza di ciascuna tecnica è la ragione della difficoltà per la

polis di vedere la retorica e, con essa, la sofistica, come una vera e propria arte, in quanto essa non sembrava avere un vero e proprio dominio di competenza (tale aspetto riaffiorerà nel corso del nostro percorso).

Insomma, l'uomo greco aveva ben chiaro che *techne* non è solo potere, ma è anche sapere (e non certo neanche soltanto sapere), anzi, è potere perché è sapere ed è sapere perché è potere. E questo non era chiaro solo al «filosofo», perché il nesso sapere-potere era esplicitamente presente anche in quella che comunemente è considerata come il «precursore a-filosofico e a-razionale» del pensare filosofico, ossia il mito, nella forma specifica della tragedia: infatti Eschilo affermava che «solo il vero sapere ha potenza sul dolore [*ton pathei mathos thenta kyrios echein*]» (Eschilo, *Agamennone*, vv. 177-178), nel senso che «è sufficiente padroneggiare la mente per porre rimedio al dolore» (Galimberti 1999: 80)⁴⁴, e che quindi il sapere, il conoscere, la verità, sono la via per possedere una qualche forma di potere sulle cose, in particolare sul dolore causato dalla convinzione che le cose non siano governate dall'implacabilità del destino, ma siano aperte all'imprevedibilità del caso. In questo stesso senso anche la religione (come forma di *spiegazione degli eventi*, come forma di *conoscenza*, come fonte di *verità*) può essere considerata «una tecnica per attribuire una ragione (o almeno un inizio di spiegazione)» ai «grandi misteri dell'esistenza», uno *strumento efficace* «di analisi e di controllo della situazione umana», anzi «lo strumento al quale l'uomo ha attribuito maggior efficacia nel suo tentativo di trovare un certo numero di spiegazioni soddisfacenti ai problemi che lo circondano, di fronte ai quali altre tecniche si rivelavano impotenti» (Bonanate 2003: 10-12).

Potremmo anche affermare che non solo – come appunto vuole Galimberti – è il padroneggiare la mente che permette di contrastare il dolore, ma che è la *mente stessa a essere una forma di padroneggiamento*, ossia – e lo vedremo – che *la conoscenza, il sapere e la verità* altro non sono che una modalità (*la* modalità umana) di prendere potere sulle cose. E questo può valere anche da un punto di vista più strettamente psicologico, se è vero (come vuole Freud) che quanto appena affermato per la religione vale anche per la filosofia vista tramite la lente psicoanalitica: infatti, in quanto ricerca, anzi *istituzione*, di una *verità assoluta*, la filosofia viene da Freud associata addirittura alla *paranoia*, giacché, se «nella costruzione delirante della paranoia la certezza offre un fondamento dell'ordine del mondo» (Recalcati 2005: 122), «il richiamo a una verità assoluta, ontologicamente definita, impossibile da smentire, rigetta il caos della vita» (*ibidem*). La conoscenza filosofica, pertanto, la *verità filosofica*, come forma di *difesa proiettiva paranoica*.

Per Platone addirittura, suggerisce Umberto Curi, «il conoscere è una forma di *agon*», nel senso che «conoscere non è *pro-durre* ma *acquire*» e «di conseguenza, la conoscenza implica il riferimento ad altro, o ad altri, nella forma specifica dell'appropriazione, o più esattamente della *conquista*» (Curi 2000: 60). Infatti, nel *Sofista* Platone osserva che «le arti dell'*imparare* e dell'*acquire* *cognizione* appartengono allo stesso *eidos*, a cui appartengono le attività del *guadagnare*, del *combattimento* e della *caccia*. Queste, infatti, non *producono nulla*, ma piuttosto *conquistano* con azioni e parole ciò che è e ciò che è generato» (Platone, *Sofista*, 219c): sempre secondo Curi «si può dunque affermare che per apprendere e per acquisire conoscenza, è necessario svolgere un'attività che è del tutto analoga a quella dell'*agon*: *la conoscenza è lotta e combattimento*» (Curi 2000: 61). In una tale ottica non solo il sapere è in grado di fornire potere sulle cose, ma è intrinsecamente un atto di forza (*Bia*) in qualche modo, un esercizio di potere (*Kratos*), l'esercizio di quella forza (*macheteon*) che anima dal suo intimo il *logos* (cfr. Platone, *Sofista*, 249c), quella stessa forza che permette esclusivamente al *vero sapiente* (che è il *sapiente del vero*) di essere la *vera e unica misura delle cose* (cfr. Platone, *Teeteto*, p. e. 166a-168e e 178b-179b).

Quanto qui ci interessa sottolineare è come già a partire dall'epoca antica si fosse consapevoli dell'ambiguo rapporto tra sapere e potere (si pensi alla figura di Talete, dipinta in modo ambiguo: da una parte uomo «di sapere», per così dire, ma, dall'altra e allo stesso tempo, uomo «di potere» – uomo di potere *proprio perché* uomo di sapere)⁴⁵, di cui l'ambito proprio della *techne* era espressione emblematica⁴⁶. Si può dunque ben capire come tale ambiguità risulti ancora più evidente oggi⁴⁷, nell'età della cosiddetta «tecnoscienza»⁴⁸, dove ogni forma di conoscenza non ha più – se mai lo ha avuto – un carattere puramente contemplativo, perché è chiamata alla conoscenza dall'esigenza di reperire gli strumenti adatti a una trasformazione del mondo dell'uomo. In che senso affermiamo che scienza e tecnica sono «la stessa cosa»? O, più in generale, che sapere e potere, che *verità* e *potere*, sono due facce di una stessa medaglia? Come poter provare a spiegare l'ambiguità che la parola *techne* rivela, sapere e potere al contempo, verità e potere al contempo, conoscenza scientifica disinteressata e sua applicazione pratica al contempo? Bacone nel 1620 (siamo nel *Nuovo Organo*, *La grande instaurazione*, Divisione dell'opera, VI) tracciò l'equazione tra scienza e potenza («quelle due intuizioni gemelle, la *Scientia* e la *Potentia* umane, coincidono in una cosa sola»: Bacone 2009: 543), sapere è *essenzialmente* potere, dove l'«è» indica la totale sovrapposizione e coincidenza tra i due momenti.

Riteniamo di poter individuare almeno quattro sensi e ragioni per i quali questa affermazione può essere ritenuta vera: a) sapere è sapere cosa fare e come farlo; b) lo sguardo scientifico-conoscitivo sul mondo è uno sguardo manipolatore; c) il metodo scientifico moderno è il metodo *sperimentale*; d) il discorso di sapere ha effetti di potere sugli uomini.

4.2.1.1. Sapere è sapere il cosa e il come

In primo luogo, ogni conoscenza è volta alla trasformazione, e questo crediamo significhi almeno tre cose (aspetti distinti ma coimplicantesi a vicenda): i) l'uomo *vuole* conoscere le cause delle cose per *agire* su di esse, lo scopo del *sapere* è per l'uomo quello di *sapere modificare* la realtà in vista dei propri fini e del proprio utile; ii) «l'ignoranza della causa impedisce la produzione dell'effetto. La natura, infatti, non si vince se non obbedendole; e ciò che nella teoria ha valore di causa, nell'operare ha valore di regola» (*Nuovo Organo*, I, 3, in *ivi*: 552): se l'uomo non conosce l'andamento dei fenomeni naturali *non può* prevedere lo svolgimento dei processi naturali e, pre-vedendoli, pro-gettare e pro-durre gli effetti desiderati. Già Aristotele osservava che la *techne* è più vicina alla scienza della semplice esperienza in quanto essa è conoscenza delle cause, la quale può meglio guidare «l'attività *plasmatrice*»:

noi siamo del parere che il conoscere e l'intendere siano proprietà piuttosto dell'arte [*techne*] che dell'esperienza, e consideriamo quelli che sono tecnicamente preparati più sapienti di quelli che seguono la sola esperienza, giacché reputiamo che, in ogni caso, la sapienza si accompagna alla conoscenza: e ciò è dovuto al fatto che gli uni conoscono la causa, gli altri no. Gli empirici, infatti, sanno il *che*, ma non il *perché*; quegli altri, invece, sanno discernere il *perché e la causa*. E anche per questa ragione noi riteniamo che, in ogni attività professionale [*demiurgica, tecnico-produttiva*], i dirigenti siano più degni di rispetto e abbiano maggiore conoscenza e siano anche più sapienti dei semplici manovali, giacché conoscono le cause dei loro stessi prodotti [...], poiché essi sono più sapienti non in virtù della loro attività pratica, ma perché posseggono la teoria e distinguono le cause (Aristotele, *Metafisica*, I, 981a 25-981b 5).

iii) ribaltando la precedente affermazione di Bacone, possiamo affermare che «l'ignoranza degli effetti prodotti – o la loro non-sussistenza – significa l'ignoranza in merito alle cause», secondo un movimento che Hannah Arendt, per esempio, ha descritto (cfr. Arendt 2006) come conseguenza della scoperta di una «nuova leva archimedeica», secondo il quale il criterio di verità è diventato l'efficacia, ossia *so* veramente quando *ottengo* gli effetti voluti, di modo che l'operatività diventa l'unico possibile banco di prova

di qualsiasi conoscenza teoretica, secondo il tratto dell'*efficacia funzionale* che Galimberti così descrive:

il passaggio dalla nozione tradizionale di “campo” a quella di “strumento” delinea una spazialità che non ha a che fare tanto con l'*estensione*, quanto con l'*operazione*. Ogni disciplina è uno *spazio operativo* dove gli strumenti che interagiscono sono ciascuno *riflesso del sistema*. Per “sistema” [...] si intende l'insieme delle unità discorsive che gli strumenti hanno prodotto nello spazio operativo da essi creato (Galimberti 1999: 367).

4.2.1.2. La provocazione della scienza

In secondo luogo, la scienza è tecnica perché la *manipolazione*, l'*inquisizione* e l'*atteggiamento vessatorio* sono l'anima nascosta dello sguardo scientifico, secondo quanto già Kant indicava come condizione per la ragione umana di indagare la natura:

[Galileo, Torricelli e Stahl] compresero che la ragione discerne solo ciò che essa stessa produce secondo suo proprio disegno, che essa deve procedere con principi dei propri giudizi secondo leggi ferme e costringere la natura a rispondere alle sue domande, anziché lasciarsene guidare per così dire con le dande; infatti in caso diverso osservazioni casuali, fatte secondo nessun piano prima disegnato, non si connettono affatto in una legge necessaria, di cui tuttavia la ragione è in cerca e abbisogna. La ragione deve avvicinare la natura con i propri principi secondo cui soltanto fenomeni coincidenti possono valere come leggi in una mano, e con l'esperimento da se stessa escogitato secondo quelle leggi nell'altra mano, esserne bensì istruita, non però nella qualità di uno scolaro disposto a ripetere tutto ciò che voglia dire il maestro, ma di un giudice in carica che costringa i testimoni a rispondere alle domande da lui a loro poste (Kant 1998: 114 s.)⁴⁹.

La *ragion pura* di Kant sarebbe, in quest'ottica, uno dei più significativi progetti matematici del mondo, che mette l'uomo al centro come colui che progetta e dispone dell'ente, rappresentato appunto come oggetto matematico e fisico. L'idea di «operazionismo come essenza della ragione scientifica» è stata particolarmente sviluppata da Heidegger, secondo il quale tale tratto esclude la scienza dalle espressioni teoretico-contemplative, per includerla tra le espressioni pratico-produttive prima ancora del suo impiego tecnico:

anzi la ragione scientifica può produrre e di fatto produce la tecnica perché la sua essenza non è contemplativa, ma fin dall'origine produttiva. Ciò significa che la tecnica non è la semplice applicazione dei risultati scientifici, ma è la *forma della scienza* che, in quanto tale, traduce il pensiero da teoretico in produttivo (Galimberti 1999: 378 s.).

L'idea di fondo è che la scienza è la tecnica (che il sapere è il potere, che la verità è potenza) non tanto, non solo e innanzitutto non perché è già volta allo scopo pratico trasformativo, ma poiché in prima – e più profonda – istanza lo sguardo scientifico è uno sguardo che pone la cosa dinanzi a sé, come *ob-jectum*, sicché ciò che osserva la scienza è già esito di un processo di costituzione e di costruzione rispondente a una griglia e a uno schema rappresentativo: il fenomeno è l'esatto in quanto risultato ottenuto da un calcolo procedurale (*ex-actu*), le cui leggi sono poste dallo sguardo stesso che lo guarda.

Secondo Arendt (cfr. Arendt 2006: 202-218), per esempio, la scienza moderna è caratterizzata dall'assenza di uno stabile ancoraggio veritativo, ma la convinzione che all'uomo non è data verità oggettiva non ha condotto alla rassegnazione o alla disperazione, ma a una attività ancora più intensa, all'insegna del motto «l'uomo può sapere solo ciò che fa egli stesso» (*ivi*: 217)⁵⁰. In altri termini, il banco di prova di una verità da teorico divenne *pratico* nel senso di *capacità o meno di operare*. In questo si manifesta tutto il legame esistente tra i progressi della scienza moderna e l'insorgere della riflessione introspettiva cartesiana, per Arendt (evidentemente influenzata dalle riflessioni heideggeriane) origine della scienza moderna:

la teoria divenne ipotesi, e il successo dell'ipotesi divenne verità [...]. Il criterio del successo è inerente all'essenza e al progresso della scienza moderna, indipendentemente dalla sua applicabilità [...]. La convinzione di Descartes [...] echeggia ciò che gli scienziati avevano scoperto in generale e senza formularlo esplicitamente: che se anche non c'è verità, l'uomo può essere veritiero e se anche non c'è fondata certezza, l'uomo può essere creduto [...]. Se ogni cosa è divenuta dubitabile, allora almeno il dubitabile è certo e reale [...]. Il famoso *cogito ergo sum* non scaturì per Descartes da una qualche certezza immediata del pensiero come tale [...] ma fu una semplice generalizzazione del *dubito ergo sum* (*ivi*: 207).

Conseguenza di questo ripiegamento del pensiero su se stesso fu l'affermazione della ragione calcolatrice: infatti solo ciò che produce la mente è in grado di fornire la certezza e i contenuti dei processi percettivi (cognitivi, sensibili, razionali) della coscienza portano in sé l'evidenza della propria esistenza. Di conseguenza anche il mondo esterno trova la sua condizione d'esistenza esclusivamente nei processi della coscienza, di modo che il modo migliore per donare legittimità a ciò che esiste fuori dall'uomo diventa per l'uomo quello di costruirlo in prima persona: «se non gli è consentito conoscere la verità come qualcosa di dato e rivelato, l'uomo può almeno conoscere ciò che fa da se stesso» (*ivi*: 209).

L'ideale conoscitivo diventa quindi quello che è governato da forme prodotte dalla mente, ossia la conoscenza di tipo *matematico*. La prima conseguenza della *reductio*

scientiae ad mathematicam è di ridurre matematicamente i dati sensibili a un sistema di equazioni matematiche «in cui tutti i rapporti reali sono dissolti in relazioni logiche tra simboli artificiali» (*ivi*: 211), ossia di produrre i propri fenomeni e gli oggetti da osservare:

L'oggettività che la scienza determina è il prodotto di una *soggettività* che vuole la cosa davanti a sé nelle modalità da essa anticipate e predisposte. In ciò è la *pro-vocazione* della scienza nei confronti della natura, i cui elementi sono chiamati davanti al "tribunale" scientifico e disposti nell'orizzonte dell'oggettività in modo che sia possibile, seguendo lo stesso metodo, ritrovarli allo stesso posto, onde consentire alla volontà di potenza di poterne in qualunque momento disporre (Galimberti 1999: 377).

Se infatti la scienza si esprime come oggettivante le cose, ossia le *fa apparire* come oggetti per un soggetto, *di fronte* a esso (*Ob-jectum, Gegen-stand*), allora queste cose saranno immediatamente disponibili per il soggetto stesso: le cose hanno il tratto della disponibilità (*Be-stand*) in quanto sono viste come oggettività (*Gegen-stand*), la *pro-vocazione* scientifica – che appunto «chiama a sé» le cose come oggetti – è *essenzialmente coincidente* con il momento della *pro-vocazione* tecnica – che «chiama a sé» le cose come disponibili all'impiego (cfr. Heidegger 1976: 9-11). Galimberti riassume tale prospettiva con le seguenti parole:

il pensiero scientifico, producendo la concettualità anticipante, provoca l'oggettività dell'ente, ossia chiama l'ente ad apparire nell'orizzonte predisposto dell'oggettività. In questa attività produttiva è custodita l'essenza tecnica della scienza che, come tale, traduce il pensiero da teoretico a produttivo (Galimberti 1984: 93).

Questo tratto «provocatorio», «pre-calcolatore», «pre-ordinatore», «costruttivo», «vessatorio», «inquisitorio» ecc., della scienza moderna, per il quale la verità finisce con l'essere essa stessa espressione di potere, di potenza, di dominio, è stato indicato anche da Foucault, il quale, però, evidenzia soprattutto come, a sua volta, una tale concezione della verità scientifica come verità tecnica sia nient'altro che un *effetto di potere*. Natoli spiega che la filosofia baconiana (emblema di questo modo di intendere la verità e il nesso sapere-potere) «è possibile poiché è sottesa da un insieme di pratiche disciplinari che, oltre a essere tattiche politiche, instaurano *metodi influenti* sulle modalità di giudizio e, quindi, sulla logica stessa» (Natoli 2005: 95). Foucault, infatti, nota come «le scienze della natura nacquero in parte dalle pratiche dell'inchiesta», «la grande conoscenza empirica trova senza dubbio il suo modello operativo nell'Inquisizione» (Foucault 1993: 245), ossia il fatto che «il sapere sperimentale generalizza il metodo dell'inchiesta, come ricerca autoritaria di una verità *constatata e attestata*» (Natoli 2005: 95).

Questa concezione della verità, della verità così intimamente legata al potere, «può essere interpretata come un effetto a distanza di una nuova organizzazione delle procedure di potere» (*ibidem*): è questo quanto aggiunge Foucault, ma ciò significa che è in un senso ancora precedente a quello moderno che verità e potere sono connessi. In altri termini, Foucault ci invita ad aprire gli occhi sul fatto che *non solo* la verità (scientifica) moderna è profondamente legata al potere (nel senso che abbiamo sin qui indicato), *ma soprattutto* essa è un vero e proprio *effetto di potere*, di metodi disciplinari e strategici («è stato necessario un lungo processo di statalizzazione della giustizia penale prima di poter passare, alla fine, da una tecnica dell'accertamento della verità all'interno della prova, a quella della sua determinazione nella constatazione, attraverso la testimonianza o la dimostrazione»: Foucault 2004a: 215)⁵¹, e lo è proprio in quanto «verità»⁵²: *ogni concezione di verità è legata circolarmente a una forma di potere*, prima ancora di essere una concezione di verità-potere, come avviene in epoca moderna⁵³.

4.2.1.3. Il metodo scientifico come metodo sperimentale

In terzo luogo, e in legame con il punto a)-iii) e quello b), nel momento in cui il metodo scientifico si definisce come *sperimentale*, ossia fondato sull'*experimentum*, esso radica la prova della veridicità delle ipotesi scientifiche all'esperienza, quindi alla ricerca della risposta che le cose devono dare all'ipotesi che il soggetto ha su di loro anticipatamente formulato, che proprio per questo diventano delle ipotesi da verificare. Verificare significa appunto sottoporle alla prova empirica e, quindi, a un *controllo pratico*, che inoltre necessita di adeguate strumentazioni tecniche: così, secondo quanto abbiamo poco sopra osservato ma stavolta in merito *allo stesso metodo* di quella scienza che si dichiara semplicemente volta alla pura conoscenza, la *potenza applicativa* delle ipotesi formulate diventa *criterio* per l'accettazione delle ipotesi stesse come *vere*, vale a dire che la pratica è strettamente legata alla teoresi, anzi ne rappresenta la *conditio sine qua non* della possibilità di articolare adeguatamente le sue formulazioni. Arnold Gehlen formulava la coesistenzialità di scienza e tecnica con le seguenti parole:

ogni macchina, ogni apparecchio di misurazione e osservazione, ogni apparecchio elettrico incorpora naturalmente un tesoro di formule, un deposito di teoria ed esperienza scientifica. E viceversa: la stessa ricerca nel campo delle scienze naturali viene portata avanti con strumenti tecnici sempre nuovi, la natura viene forzata tecnicamente. Sarebbe errato intendere il rapporto fra le due come se la tecnica fosse la scienza naturale applicata

[...]. Oggi la scienza naturale è completamente vincolata ai dati che la tecnica le fornisce. La fisica teorica si svolge, non meno che nelle stesse teste nei fisici, nei calcolatori elettrici, e le misurazioni svolte con il ciclotrone, in cui le particelle scisse possono assumere cariche di energia che giungono fino a molti milioni di volt, entrano anch'esse nei loro dati e nelle loro teorie. Così scienza naturale e tecnica in realtà non hanno concluso un'alleanza, ma divengono piuttosto due facce di un unico processo, che da un certo punto di vista diviene esso stesso automatizzato. Infatti il ricercatore non si sceglie i problemi, come crede il profano, ma ciò che diviene problema dipende da ciò che è già conosciuto e da ciò che è divenuto ora tecnicamente possibile, e la concatenazione tra scienza, riutilizzazione dell'utilizzazione tecnica, e sfruttamento industriale è divenuta da lungo tempo essa stessa una superstruttura (Gehlen 2005: 136 s.).

4.2.1.4. Discorso e(s)t potere

In quarto luogo, possiamo osservare che «sapere è potere» perché chi sa è colui che ha competenza, vale a dire che è colui il quale può controllare, comandare e governare gli altri uomini: in questo senso ogni conoscenza ha effetti di potere all'interno di un determinato contesto politico, storico, sociale e culturale.

Una società, in quanto costituita da centri di interesse, può dare espressione a tali centri, visti come «compartimenti stagni», ossia *dare potere* solo in quanto essi sanno farsi portatori di specifiche competenze, di un sapere tecnico, di quella capacità di controllare un determinato settore della vita pubblica: si può controllare solo se si *sa* in che direzione *agire* e, allo stesso tempo, la potenza genera sapere, nel senso che controllando si mostra di saper fare, ossia si mostra di possedere una peculiare competenza e capacità, un sapere strutturato e specifico. *Potere e verità*, dunque e in questo senso, non sono elementi separati o irrelati tra di loro, anzi sono protagonisti di una complessa e stratificata trama di relazioni; nelle parole di Foucault:

siamo sottomessi alla produzione della verità del potere e non possiamo esercitare il potere che attraverso la produzione della verità. Questo vale per ogni società, ma credo che nella nostra il rapporto tra potere, diritto e verità si organizza in un modo molto particolare. Per caratterizzarne non il meccanismo stesso, ma l'intensità e la costanza, potrei dire che siamo costretti a produrre la verità dal potere che l'esige, che ne ha bisogno per funzionare: *dobbiamo* dire la verità; siamo costretti o condannati a confessare la verità o a trovarla. Il potere non cessa d'interrogarci, d'indagare, di registrare, istituzionalizza la ricerca della verità, la professionalizza, la ricompensa. In fondo, dobbiamo produrre la verità come dobbiamo produrre ricchezze, anzi dobbiamo produrre la verità per poter produrre ricchezze. Per altro verso, siamo sottomessi alla verità anche nel senso che la verità fa legge, produce il discorso vero che almeno in parte decide, trasmette, spinge avanti lui stesso degli effetti di potere. Dopotutto, siamo giudicati, condannati, classificati, costretti a compiti, destinati ad un certo modo di vivere o di morire in funzione dei discorsi veri che portano con sé effetti specifici di potere (Foucault 1997: 179 s.).

D'altronde, se condividiamo la definizione foucaultiana di potere come «molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione» (Foucault 1991: 81)⁵⁴, non possiamo non concludere che la forza esercitata è l'espressione del possesso di una corrispondente competenza, di modo che alla scienza – come suprema forma di conoscenza – corrisponderà la *suprema forma di potenza*.

Non dobbiamo, inoltre, neanche dimenticare, seppure in un senso ancora diverso da quelli sin qui elencati, che anche per Heidegger la tecnica come trasformazione del mondo, come forma di potere, ha la sua ragione ultima in una forma di sapere. Spieghiamo: è noto come per il filosofo tedesco la *techne* sia un modo dell'*aletheia*, e questo vuol dire evidentemente che la tecnica in quanto insieme delle attività che conferiscono potere sul mondo e sulle cose all'uomo è parte della verità dell'essere, della storia come succedersi di sospensioni, di epoche in tal senso, dell'essere⁵⁵. Ma c'è di più: quando Heidegger afferma che la tecnica è possibile solamente a partire non solo dalla considerazione moderna del soggetto come centro inconcusso di ogni rappresentazione e di controllo sul e dell'ente, ma – ancor prima – dalla concezione greca dell'ente in quanto presente (ossia: è solo se penso l'ente a partire dalla presenza, quindi come pres-ente, che posso poi concepirlo come disponibile davanti a me per il controllo e la trasformazione), egli sta affermando proprio che il potere della tecnica ha la sua ragion d'essere più profonda in un sapere, in un modo di intendere il sapere, in un preliminare rapportarsi all'ente e alla sua manifestatività, potremmo dire in una «visione del mondo», se non fosse che tale termine nella prospettiva heideggeriana non è in grado di rendere l'idea dell'autore di qualcosa che è ancora precedente alla visione del mondo, è la sua possibilità anzi (in questo senso, la *techne* appare legata non solo alla verità come *episteme* ma anche a quella come *aletheia*)⁵⁶. Oltretutto, sempre partendo da Heidegger e dal suo sottolineare che la *techne* è l'ambito della *poiesis*, possiamo notare che la tecnica, in quanto produzione, è in grado di svelare delle possibilità latenti delle cose, di scoprire delle configurazioni che la materia di per sé non possiede, ossia è anche in questo senso un modo dell'*aletheia*, della verità delle cose, del sapere sulle cose: un blocco di legno non è un tavolo, eppure a noi si presenta come recante in sé la possibilità di trasformarsi in tavolo, che quindi in qualche modo deve essergli propria, e noi trasformandolo riveliamo tale potenzialità latente, ne scopriamo una possibile verità, dunque mostriamo di conoscerla, di sapere che quel blocco di legno può essere un tavolo e di conoscerlo non solo in quanto blocco di legno ma anche in quanto tavolo.

Questa carrellata intendeva semplicemente mettere in luce un nodo irrisolto, quella che appare come un'aporia: l'uomo conosce attraverso l'azione e agisce attraverso la conoscenza, i due momenti appaiono essere, da qualsiasi prospettiva vengano visti, come due facce di una stessa medaglia. Ma questo non basta per spiegare che cosa sia quella medaglia, perché sia fatta così e quale significato abbia. Dato che, lo abbiamo detto, è proprio la tecnica a rivelare nel modo più pieno queste due facce, dobbiamo chiederci una volta per tutte cosa sia davvero la tecnica e, soprattutto, in quale rapporto sia con l'uomo.

4.3. La strumentalità e il mezzo come cifre dell'umano

4.3.1. Che cos'è uno strumento?

È ormai diventato quasi luogo comune il riconoscere che la tecnica non coincide con l'insieme dei mezzi a disposizione dell'uomo, ossia che la tecnica non è semplicemente l'insieme degli strumenti che l'uomo utilizza e incontra nel mondo. Si sottolinea spesso come si possa iniziare a parlare di *homo* solo allorquando, da un punto di vista più strettamente paleontologico, ci si trova davanti a strumenti, nel senso che si identificano gli ominidi del genere *Homo* e non *Australopithecus* con chi era in grado di fabbricare utensili di pietra (cfr. Wong 2009)⁵⁷. Che cos'è, allora, uno strumento?

4.3.1.1. Lo strumento coincide con l'oggetto?

Alexandre Koyré suggerisce che uno strumento è differente da un utensile, nel senso che se il primo rappresenta l'incarnazione di una teoria, il secondo è al più un mezzo di misurazione o di osservazione. In tal senso, la creazione di strumenti in senso stretto è ciò che ha permesso il passaggio dalla tecnica alla tecnologia, ossia dall'esperienza all'esperimento, perché sé è vero che «non dobbiamo dimenticare che l'ambiente umano non è mai o quasi mai un ambiente interamente “naturale”» (Koyré 2000: 61), nel senso che è «sempre o quasi sempre trasformato dall'uomo» (*ibidem*; «il campo è altrettanto poco “naturale” che l'aratro. Lasciata a sé, da sola, la natura produce la giungla, la pampa, il deserto»: *ibidem*), se è vero che «l'uomo ha sempre posseduto utensili, così come ha sempre posseduto il linguaggio» (*ivi*: 62) e «sembra anche essere stato sempre capace di

fabbricarne» (*ibidem*), tanto che si può definire l'uomo come essenzialmente *faber*⁵⁸, come sempre circondato da utensili, *ebbene*, se tutto ciò è vero, è però altrettanto vero – secondo Koyré – che lo strumento ha un'origine storica più recente, che è quella della *macchina*, vera e propria manifestazione dell'«intelligenza tecnica dell'uomo» (*ivi*: 60), qualcosa di irriducibile al semplice utensile. La differenza tra utensile e strumento è tracciata come segue:

un utensile [è] qualcosa che [...] prolunga e rinforza l'azione delle nostre membra, dei nostri organi e rinforza l'azione delle nostre membra, dei nostri organi sensibili; qualcosa che appartiene al mondo del senso comune. E che non può mai farcelo superare. Questa invece è la funzione propria dello strumento, il quale non è un prolungamento dei sensi, ma nell'accezione più forte e più letterale del termine, incarnazione dello spirito, materializzazione del pensiero (*ivi*: 101).

Insomma, lo strumento riveste una vera e propria, ed esplicita, funzione conoscitiva, e al contempo è l'incarnazione di teorie scientifiche, è «una creazione del pensiero *scientifico*, o, meglio ancora, la realizzazione cosciente di una teoria» (*ivi*: 106), è qualcosa che esprime la precisione e la metodicità proprie della nascente scienza moderna e, insieme, è mezzo per conoscere in modo sempre più preciso e metodico il mondo naturale. Pertanto, da un lato, la strutturazione di una scienza metodica e fondata sulla matematica⁵⁹ ha permesso la nascita di veri e propri strumenti, di macchinari, e dall'altro lato proprio tali strumenti hanno fortemente contribuito all'incremento delle conoscenze e persino alla strutturazione del metodo scientifico moderno stesso (soprattutto in merito alla precisione e alla rigosità dell'esperimento): come ha sintetizzato Paolo Rossi, «i sei grandi strumenti scientifici che furono costruiti nel corso del Seicento (il microscopio, il telescopio, il termometro, il barometro, la pompa pneumatica, l'orologio di precisione) appaiono indissolubilmente legati all'avanzamento del sapere» (Rossi 2005: 290; cfr. anche Shapin 2003: 61-124)⁶⁰. Non solo: è proprio a partire dall'età moderna che si è iniziato a vedere in modo esplicito la tecnica come strumento di conoscenza della natura (dei processi naturali) e non solo come sua imitazione, una volta che si è affermata la sostanziale affinità tra i prodotti dell'arte e quelli della natura (cfr. p. e. Rossi 2007: 145-152). Ma, al di là delle pur importanti e innegabili differenze, non si può individuare un senso unitario tramite cui intendere lo strumento e la tecnica?

Sempre con particolare attenzione alla dimensione scientifica della tecnica e della tecnologia, Carl Mitcham (cfr. Mitcham 1978) ha distinto tra i) la tecnologia in quanto oggetto, ii) la tecnologia in quanto processo, iii) la tecnologia come conoscenza, iv) la tecnologia come atto di volontà: tale distinzione riposa su una più comprensiva dicotomia

tra la tecnologia come qualcosa che accade all'interno dell'uomo (che riguarda, per esempio, l'attività del suo corpo o della sua mente) e come qualcosa che riguarda più da vicino le interazioni con il mondo naturale, una volta assunta quasi una vita propria rispetto all'azione immediata del corpo umano. Muovendo dunque dalla convinzione che parlare di tecnica significa parlare di qualcosa di non univoco, ma di dipendente dal contesto (concettuale e pratico), l'autore opera un'analitica distinzione, che vale la pena di riassumere.

i) gli *oggetti* tecnologici sono gli utensili, gli apparati, i trasformatori o *utilities* (tra cui anche acquedotti, strade, edifici, e così via), gli strumenti (sia *used for making* che *used for doing*, nonché manovrati manualmente e che estendono le capacità performative dell'utilizzatore), le macchine (che non richiedono *input* di energia umana – bensì naturale o artificiale – ma il controllo umano), gli automi o le macchine cibernetiche (che non richiedono nemmeno il controllo umano);

ii) i *processi* tecnologici sono quelli che riguardano l'invenzione, il *design*, la fabbricazione materiale e l'utilizzo (che comprende anche il *management*, ossia la gestione degli oggetti prodotti), quindi tutta l'evoluzione che va dalla scoperta di una possibile nuova tecnologia, alla scelta dei materiali con cui realizzarla, passando attraverso la sua realizzazione e il conseguente utilizzo;

iii) la *conoscenza* tecnologica riguarda la capacità senso-motoria inconsapevole circa il come fare o utilizzare un qualche artefatto, le massime tecniche (ossia l'insieme di regole articolate ma a un livello ancora pre-scientifico perché legato a generalizzazioni empiriche), le leggi descrittive di esperienze concrete e le teorie tecnologiche vere e proprie (applicazioni dirette delle teorie e delle conoscenze scientifiche);

iv) l'aspetto *volontaristico* della tecnologia è, infine, quello per il quale la tecnologia può essere descritta come volontà di sopravvivenza o di soddisfare alcuni bisogni biologici basici, come volontà di potenza, volontà di libertà, volontà di aiutare gli altri, impulso altruistico, volontà di «far soldi», impulso economico, volontà di essere famosi e volontà di realizzare un qualche concetto strutturato di sé.

L'aspetto che ci pare più importante notare è che Mitcham assegna uno statuto particolare a quest'ultima forma di tecnologia, in quanto essa concerne l'auto-comprensione che l'uomo ha di sé ed è soprattutto a partire da essa che occorre interrogarsi circa la relazione tra l'uomo e la tecnica. Pertanto, la tecnica non è solamente l'ambito e l'insieme degli strumenti e dei mezzi (ammesse tutte le sottodistinzioni possibili, presenti e future), ma qualcosa che sembra chiamare in causa più da vicino l'uomo, il suo statuto, la

sua vita interiore⁶¹. Se a questo aggiungiamo che ormai dobbiamo essere pronti a pensare alla tecnologia non come a qualcosa che facciamo, ma come a qualcosa di cui facciamo parte (cfr. Mitcham 1995), ne consegue che la domanda circa il senso in cui la tecnologia investe nel profondo l'essere umano diventa ancora più urgente, importante e filosoficamente stimolante.

4.3.1.2. *Strumento e mezzo*

Una distinzione ancora più incisiva, a nostro avviso, tra il semplice *mezzo* e lo *strumento* è quella che ha fornito Georg Simmel, perché essa chiama direttamente in causa il senso e il ruolo che la tecnica ricopre nell'esistenza umana e persino nella sua più profonda essenza. Crediamo valga la pena di lasciare spazio a un'ampia citazione dalla quale prendere le mosse:

per esaminare il significato dell'intreccio dell'essere naturale e di quello spirituale, bisogna tener presente il fatto, apparentemente ovvio, che possiamo raggiungere un maggior numero di fini, e fini più essenziali, con serie composte di molti elementi piuttosto che con serie brevi. Per questo l'uomo primitivo, la cui conoscenza delle causalità naturali è molto limitata, è altrettanto limitato nel porre i suoi fini. La loro curva conterrà come elementi intermedi al massimo la sua attività fisica e l'azione immediata diretta su di un oggetto alla volta; ma, se il primitivo non ottiene dall'oggetto la reazione sperata, l'introduzione di un'istanza magica, dalla quale spera che venga prodotto il risultato mediante qualche influsso, apparirà più come una prova dell'inattuabilità della serie teleologica, che come un suo prolungamento. Quando dunque quella breve serie non basta, egli rinuncerà al desiderio, o, molto più spesso, non giungerà nemmeno a formularlo. Il prolungamento della serie significa che il soggetto fa lavorare per sé le forze degli oggetti in misura crescente. [...] Lo sviluppo della civiltà va, in una parola, verso il prolungamento delle serie teleologiche per ciò che è oggettivamente vicino e verso il loro abbreviamento per ciò che è oggettivamente lontano. E qui si affaccia, nella nostra considerazione dell'agire finalistico, il concetto estremamente importante di *strumento*. La forma primaria di quella curva teleologica consiste nel fatto che il nostro agire spinge un oggetto esterno a reazioni che, svolgendosi secondo la natura a lui propria, giungono al punto di produrre su di noi l'effetto desiderato. Lo strumento significa l'inserimento di un'istanza tra il soggetto e questo oggetto, istanza che assume una posizione intermedia tra loro non solo nella dimensione spazio-temporale, ma anche dal punto di vista del contenuto. Infatti, se da un lato si tratta di un oggetto esterno che ha un'efficacia meramente meccanica, dall'altro però non si tratta solo di un oggetto *sul* quale si agisce, ma anche di un oggetto *mediante* il quale si agisce, come con una mano. Lo strumento è il mezzo potenziato, perché la sua forma e la sua esistenza sono già determinate dal fine, mentre nel processo teleologico primario le esistenze naturali vengono poste al servizio del fine solo successivamente. Chi mette un seme nella terra per godere in seguito il frutto della pianta, invece di accontentarsi di quello che cresce spontaneamente, agisce teleologicamente, ma il fenomeno del fine non oltrepassa i confini della sua mano. Se invece in questa occasione vengono usate zappa e vanga, il punto a partire dal quale i processi naturali sono abbandonati a se stessi è spostato più in là, il momento soggettivamente determinato è prolungato rispetto a quello oggettivo.

È vero che con lo strumento noi aggiungiamo volontariamente alla serie dei fini un nuovo elemento, ma in questo modo dimostriamo solamente che la strada diritta non è sempre la più breve. Lo strumento potrebbe essere definito come la nostra tipica creazione nel mondo esterno, in quanto per un verso viene completamente formato dalle nostre forze e per l'altro rientra completamente nei nostri scopi. Proprio per il fatto che non è un fine gli manca la relativa indipendenza posseduta dal fine, sia che valga per noi come valore assoluto in se stesso, sia che da esso ci attendiamo un effetto su di noi: è il mezzo assoluto. Il principio dello strumento non è attivo soltanto in campo fisico. Piuttosto, dove non conta immediatamente l'interesse della produzione materiale, ma sono in questione le sue premesse e i suoi lati spirituali, o in generale, si tratta di avvenimenti immateriali, lo strumento acquista una forma anche più pura, in quanto è davvero completamente creazione della nostra volontà e non deve venire a patti con la particolarità e l'interna estraneità di una materia rispetto al fine. L'esempio più caratteristico è costituito forse dalle istituzioni sociali che il singolo utilizza per raggiungere mete a cui le sue possibilità personali da sole non giungerebbero mai. Anche prescindendo completamente dal fatto più generale che il far parte dello stato, mediante la protezione esterna da esso accordata, è la condizione della maggior parte delle azioni finalizzate individuali, le istituzioni particolari del diritto civile offrono alla volontà del singolo possibilità di realizzazione che gli sarebbero altrimenti del tutto negate. [...] L'uomo è un animale "che costruisce strumenti" [*a tool making animal*], caratteristica certamente collegata al fatto di essere l'animale "che pone dei fini". L'idea del mezzo definisce la posizione dell'uomo nel mondo. L'uomo non è legato, come l'animale, al meccanismo della vita degli istinti e all'immediatezza della volontà e del godimento, ma non ha nemmeno la potenza immediata che pensiamo appartenga a Dio, la potenza di far sì che la sua volontà in sé e per sé sia già la realizzazione del voluto. L'uomo si trova in una posizione intermedia, in quanto può spingersi col volere molto al di là dell'attimo, ma può realizzare questo volere soltanto per la via indiretta che passa attraverso una serie teleologica articolata. Se per Platone l'amore è uno stato intermedio tra l'avere e il non-avere, nell'interiorità soggettiva l'amore è la stessa cosa del mezzo nell'ambito dell'oggettivo e dell'esteriore. E come per l'uomo che "aspira" sempre, che non è mai durevolmente appagato, che è sempre soltanto in divenire, l'amore è in quel senso l'autentica condizione umana, così, su un altro piano, il mezzo, e la sua forma potenziata, lo strumento, sono il simbolo del tipo uomo: mostrano o contengono tutta la grandezza della volontà umana, e, contemporaneamente, la forma che ne disegna i confini. La necessità pratica di allontanare il fine da noi mediante una lunga serie di mezzi ha prodotto forse tutta la rappresentazione del futuro, come la capacità di ricordare ha prodotto il passato, e, in questo modo, ha dato al sentimento della vita dell'uomo la sua forma: essere sullo spartiacque tra passato e futuro, la sua estensione e i suoi confini (Simmel 1984: 304-309).

I punti interessanti ai fini del nostro discorso sono i seguenti: l'uomo come inserito in una serie teleologica, ossia in una serie di fini in quanto essere in grado di porre fini, lo strumento come frutto di una posizione di fine e di qualcosa tra soggetto e oggetto, in conseguenza di una relazione con il mondo che ha la forma di una relazione mediata (in cui anche le istituzioni sociali sono mediazioni, che proteggono il singolo per permettergli di vivere e di esprimersi)⁶², e questo accade per l'uomo e non per l'animale, che è chiuso nell'immediatezza dell'istinto, nell'impossibilità del desiderio (e per questo anche nell'impossibilità dell'estensione interna come temporalità, si noti). E il desiderio c'è solo in presenza di un'assenza, ossia esiste solo quando esiste una qualche mancanza, un qualche «buco», se così possiamo esprimerci⁶³. Proprio per questo si considera ormai l'utensile (o il semplice mezzo) come qualcosa che anche l'animale è in grado di utilizzare

se lo trova *naturalmente* a disposizione (l'esempio classico è della scimmia che utilizza un bastoncino per stanare degli insetti di cui cibarsi), mentre anche il semplice attrezzo, seppur punta direttamente allo scopo (come un martello che per conficcare un chiodo esercita pressione su esso), in modo diverso dalla macchina che agisce indirettamente (per esempio, la leva o la puleggia, per sollevare un peso, fanno scendere un contrappeso: cfr. N. Russo 2008: 103), è qualcosa che pertiene solo all'essere umano. Inoltre, lo strumento è tanto organo quanto frutto di un azione, e questo perché «in principio è l'azione» (Sini 2009: 41).

4.3.2. *La protesi come protensione distanziante-avvicinante*

Ciò significa che in principio vi è la *protesi*, il *protendersi*, che ha come centro di protezione il corpo in azione⁶⁴, il quale si rivela doppio, ambiguo, e lo è in almeno due sensi, è del mondo ma ne fa anche uso, ed è tanto utilizzante quanto utilizzato (ossia è strumento, secondo una tradizione che parte già da Platone, passa per Aristotele e Tommaso d'Aquino e giunge sino a Bergson e alla nostra età) – potremmo dire che è *strumento agente*:

anzitutto la sua azione piega il mondo ai suoi fini. Viene dal mondo, è mondo, ma anche *usa* il mondo. [...] Ma, per altro verso, nell'agire il corpo discrimina l'azione dal mezzo: è così che il corpo si fa doppio. Discrimina l'azione dal mezzo ma anche, proprio distinguendoli, in certo modo li unifica. Agendo il corpo *distanza* da sé il mondo e insieme lo approssima. È mondo che si staglia *nel* mondo, che vi prende posto. Sebbene provenga dal mondo e non sia altro che mondo, il corpo, agendo, *discrimina* dal mondo lo *strumento*, il *mezzo* (e anche il *contesto*), rispetto al *fine* dell'azione (*ivi*: 42 s.).

Qui Sini aggiunge degli importantissimi tasselli al nostro discorso: l'idea di una presa di distanza dal mondo e l'idea di un discrimine, di una decisione, dell'istituzione di una differenza come ciò che caratterizza l'agire umano nel mondo. Distanza e differenza che significano sdoppiamento, distanza e differenza rispetto a se stessi, che all'animale non è data, perché l'azione animale è a-finalizzata, a-sensata:

non ha questo "avere" (avere un fine), perché non lo identifica e non lo astrae nominandolo e perché non ricava dal suo fare, per retroflessione, un sapere del fare. Il ragno è la tela che fa appena è adulto: non prevede la mosca, di cui, da quando è nato, non sa ancora nulla. La tela è perfetta per il suo scopo perché il ragno è il suo scopo. Non c'è bisogno qui di un soggetto sapiente, basta un soggetto efficiente. Basta il *che* senza bisogno del *che cosa* e di un *perché*. Il vivente è l'automa che è (*ivi*: 47).

Ulteriori tasselli: la distinzione uomo-animale (già presente in Simmel), l'idea del sapere come retroflessione rispetto all'azione, l'astrazione come identificazione di un fine in vista dell'azione, il soggetto stesso come qualcosa di prodotto dall'agire e dal lavoro (che può essere lavoro anche concettuale) – cfr. *ivi*: 49-52. Sini arriva al punto di vedere l'anima come originata da quell'introflessione rappresentativa conseguente all'estroflessione del corpo, che si percepisce come corpo vivente in seguito all'apertura al mondo del corpo-cosa (del *Körper*), e considera il mezzo stesso come qualcosa di generato in questo processo di apertura e riflessione dell'apertura, non come qualcosa di già dato la fuori, bensì come qualcosa che apre il mondo ponendosi fra sé e il mondo e generandosi in quanto via di apertura al mondo (*metodo*) proprio nell'atto della sua apertura. Leggiamo meglio la sua argomentazione, in quanto è interessante proprio il suo sottolineare come coscienza, sapere, mezzo, azione, siano momenti indisciungibili, come l'uno sia in qualche modo la genesi dell'altro, come tutti quanti nascano insieme, come tutti quanti siano possibili solamente a un essere aperto al mondo, a un essere che deve aprirsi un mondo:

proprio lo slancio del corpo, il so stagiarsi nell'azione, genera, per retroflessione e contraccollo, il senso dell'essere corpo vivente, *Leib*. Da un punto di vista genealogico è importante non confondere la successione: non si va dal *Leib* al *Körper*, ma viceversa. È perché l'attività spontanea e originariamente aperta al mondo si scontra col suo limite di passività nel mondo che il vivente si percepisce come tale, cioè come impulso sia espansivo sia retroflesso in se stesso; e così sperimenta anche tutta la sua inquietudine, la sua furia vitale, il suo timore e tremore. L'azione dunque prolunga il corpo, ma questi "prolungamenti" del *Leib*, queste "protensioni", non sono ancora propriamente protesi [...]. Perché vi sia protesi deve esserci "sostituzione rappresentativa" [...]. Nella parola greca *methodos* bisogna anzitutto sentire la presenza della parola *odos*, la via. Originariamente *methodos* nomina l'artificio, lo stratagemma, il marchingegno, la via tortuosa (persino la frode, secondo Plutarco). [...] Ma ora osserviamo con attenzione quel *meta* che in *methodos* è premesso a *odos*. *Meta* rinvia alla radice indoeuropea **medh*, che in generale designa ciò che è in mezzo (*mesos*). Quindi proprio il mezzo, il medio: ciò che, stando in mezzo rispetto agli estremi, sta *con*, si accompagna *a*, pone relazioni *tra*. Il mezzo insomma "apre la via", nel senso in cui per esempio diciamo: "con aiuto di", "per mezzo di", "in conformità con" ecc. E così, grazie alla mediazione del mezzo, la via tortuosa diviene la via diritta, ovvero l'uscita retta, nel senso della soluzione dell'*a-poria*, cioè del problema che generava l'assenza di cammino, l'ostruzione, l'arresto [...]. *Meta* più l'accusativo esprime infine la nozione comune di "metodo", come direzione, successione rivolgimento, azione finalizzata, scopo. [...] Ecco che allora la protesi viene letteralmente a coincidere col metodo nel senso specifico di strumento e mezzo [...]. La parola "metodo", come si è visto, nomina lo stare e il porsi nel mezzo in base a una *conformità sostitutiva*. È questa "conformità" a decidere della natura *strumentale* del mezzo, *non viceversa*. [...] Il mezzo, cioè lo stare nel mezzo, non ha affatto dapprima una natura e un senso strumentali. Invece li acquista in seguito, come conseguenza della sua posizione mediana. In altri termini: non ci sono cose come "mezzi"; piuttosto lo diventano. [...] Il metodo (la via da intraprendere) si pone tra il corpo vivente in azione e il fine che l'azione persegue. In quanto il metodo è una protesi, o si fa protesi, ecco che esso fornisce un'unità di misura, cioè proprio una "conformità" rispetto al fine. [...] Non esiste una "materialità" in sé. È la pratica

rappresentativa della protesi che, facendosi metodo, pone un medio o un mezzo tra l'intenzione dell'azione e il suo fine. Ma non ci sono cose che siano di per sé mezzi o strumenti; lo divengono nel momento del loro uso "metodico", cioè nella loro assunzione come protesi. In questa loro trasformazione le cose assunte in una funzione di mediazione mantengono però la loro natura originaria o quanto meno precedente, abbassata ora a "materia" dell'azione. Questa natura originaria "colora" il *sapere* che ne deriva [...]. Questo "riprodurre" è il frutto dell'azione sostitutiva e rappresentativa della protesi, cioè della sua azione "metodica". Ecco allora che, grazie alla protesi, qualcosa esce, per così dire, dal corpo in azione, ovvero lo abbandona, e nel contempo gli si riflette indietro, producendo così in esso un "sapere" [...]. Ora e solo ora l'agente "sa", o comincia a sapere, di *avere un corpo*; un corpo del quale appunto dispone come strumento e mezzo. Lo sa perché ora ha la possibilità di "leggere" nel medio della protesi l'intenzione e lo scopo dell'azione. [...] Questo sapere interiorizzato tramite l'estroffessione della protesi è ovviamente il primo germe dell'"anima" nella sua separazione e complementarità rispetto al corpo: le due polarità emergono insieme e insieme si sviluppano in modi paralleli [...]. Lo scopo operativo dell'agente si scontra sia con l'inerzia materiale del mondo circostante, sia con le evidenti passività e limitazioni operative del corpo vivente: inerzia che prende risalto dalla differenza rispetto allo scopo, sebbene per altro verso, la stessa inerzia anche lo favorisca. È così che prende corpo l'esperienza vivente della "interiorità" distinta dalla "esteriorità", l'anima distinta dal corpo, il soggetto dall'oggetto, il *Leib* dal *Körper*, l'animale vivente dalle mere cose del mondo (*ivi*: 53-61)⁶⁵.

C'è anima se c'è posizione di fine, c'è strumento se c'è posizione di fine, e posizione di fine significa distanza, ma c'è distanza solo per un essere aperto al mondo e che non è chiuso nella meccanicità, ma è nel flusso del tempo, del movimento, del divenire, della transitorietà, ossia nel *flusso della vita*, che è proprio nella sua essenza non-coincidenza, scarto, differenza. Insomma, solamente l'uomo appare come pienamente immerso nella vita, e non solo perché consapevole, ma ancor prima perché in grado di porre fini, di porre distanza da sé per giungere a sé, di riprodurre vivendolo lo stesso movimento di allontanamento da sé per giungere a sé che è tipico della vita, come anche Simmel aveva notato quando sottolineava che la vita è sempre più-vita e più-che-vita, nel senso che «proprio per auto-affermarsi essa si auto-aliena in altro, cioè produce ciò che le è estraneo» (D'Atri 2008: 183):

questa vita produce incessantemente un qualcosa contro cui si infrange, da cui viene dominata; qualcosa che è sì la sua propria forma, beninteso necessaria, ma che già per il fatto di essere forma confligge nel modo più profondo col dinamismo della vita, con la sua incapacità di arrestarsi effettivamente in qualche modo (Simmel 1997: 128)⁶⁶.

La connessione tra strumentalità, posizione di fine, azione, emersione del soggetto. mancanza e distanziamento (come dimensione essenziale della vita stessa prima di tutto) è tracciata da Sini nei seguenti termini:

"strumento" e "strumentale", "macchina" e "meccanico", "mezzo" e "organo" [...]. Tutte queste nozioni *si definiscono in funzione di ciò che chiamiamo "fine", "intenzione" e*

“scopo”. [...] Solo se c’è *fine*, allora c’è anche lo *strumento*, l’*organon*. In altre parole: solo se vediamo il fine, solo se lo determiniamo come fine, possiamo ricavarne per differenza lo strumento o mezzo. [...] La nozione di fine implica *distanza*. Fine, ciò che deve essere perseguito, è anche ciò che deve essere raggiunto [...]. Per noi infatti il fine non è mai *qui*, se non nella forma della intenzione, del proposito, se non come prefigurazione e come progetto. Quindi l’azione finalizzata, l’azione che persegue uno scopo, abbisogna di un *medio*, cioè di un *ponte*, che attraversi e annulli la distanza. Tra intenzione e fine c’è il “non ancora”. Lo strumento o mezzo che fa da ponte deve mediare la distanza tra intenzione e fine. Questo medio [...] è nel contempo la protesi che funge da unità di misura per analizzare, articolare e calcolare la distanza [...]. Il medio che misura la distanza non ha fini, non è un fine in sé, perciò la sua azione è infinitamente parcellizzabile. Il medio è interamente fatto di distanza, ovvero è un segno che incarna l’assenza (del fine). [...] L’evento della vita è l’uscita dalla perfetta coincidenza del nulla con se stesso *per* la distanza: esplosione eterna del “via da ogni dove” e “per ogni dove” [...]. La semplice non coincidenza è così la forma originaria: essa regge la ripetizione variata per la quale c’è qualcosa che si ripete (per esempio *A uno*), ma non essendoci mai stato *A*, se non appunto nella forma del suo non esserci più (ovvero mai) stato; tutto il suo esserci è nella ripetizione ed è la ripetizione (*A uno*), la quale ripetizione è necessariamente (o se preferite fatalmente) a distanza per la sua differenza. C’è una qualche uguaglianza nella differenza (la differenza assoluta è semplicemente il nulla) e c’è differenza in ogni uguaglianza. [...] Ora, in quanto ripetizione, incarnazione del dove, qualcosa nel vivente manca, vien meno: manca la sua stessa origine, si potrebbe dire, cioè il nulla della sua coincidenza. Freud leggeva questo fatto nel senso del *Todestrieb*: impulso del vivente a tornare nel nulla della sua prima “fuoriuscita”. [...] La vita in azione è vita in movimento. [...] L’essere in azione della vita non va ricondotto al movimento di traslazione; dobbiamo invece pensarlo come soglia del passare nell’altrove. Azione del passare in quanto re-azione: ripetersi dell’identico nell’altro *in figura*, ovvero autodistanziarsi della vita. Questo “esplodere” della differenza, questo “espandersi”, non è riconducibile né a un movimento nello spazio né a uno scorrere nel tempo. È un essere in azione interamente circoscritto dal suo saper fare: come il ragno sa fare la tela e la rondine il nido. Essi *sono* i loro movimenti, non li hanno. Per *avere* movimento nello spazio è necessario porre azione e reazione a distanza; occorre cioè porsi e disporsi *nella* distanza, non *esserla in azione*. Stimolo e risposta sono dapprima un immediato circolo non analizzabile. Non c’è mediazione né metodo; c’è azione diretta e immediata configurazione. Ma se qualcosa si pone in mezzo retroflettendosi sull’agente (per esempio la *vox significativa*), ecco allora emergere la differenza tra intenzione e risultato. Di qui, per retroflessione, si configura un agente caratterizzato ora come intenzione saputa. Nasce di conseguenza il problema (e l’*aporia*) della distanza, il paradosso della sua incolmabilità di principio. È per la natura di protesi “rappresentativa” del medio che emerge la distanza del qui e del là, la differenza dell’ora e del non ancora; quindi la possibilità di misurarle in conformità alla natura della protesi [...]. Poiché l’essere umano *ha* “visto” l’azione, ne ha scorto il “metodo”, ovvero quel movimento rappresentato che sta nel mezzo, ora può misurare l’azione in base alla natura della protesi. La protesi, in quanto luogo eminentemente rappresentativo, è in effetti origine delle arti e di ogni arte. [...] Tutto, si potrebbe dire, nasce dal dare nome ai propri impulsi, trasformandoli in intenzioni [...]. Considera i due casi. Primo caso: essere nel circolo dell’azione. Per esempio, *nutrizione*: essere nella dipendenza dal mondo; *riproduzione*: essere nella dipendenza dal complementare specifico. Considera gli eventuali prolungamenti esosomatici, come il nido; oppure come certi “regali” (cibo o altro) che il maschio di certe specie fa alla femmina per indurla a copulare. Secondo caso: essere nell’*avere* la distanza dell’azione, ovvero l’azione a distanza. L’agente solo ora *sa* di essere l’agente, grazie al qualcosa per cui il mezzo o medio l’azione si rappresenta a se stessa. Tradotta l’azione nella raffigurazione rappresentativa del medio in “intenzione” (ovvero ciò che “legge” l’azione distinguendosi), si rende allora percepibile la differenza dallo *scopo*, non più vissuto nella continuità-contemporaneità del circolo dell’essere in azione. E così il medio è sostanzialmente un “segno”: ciò che sta al posto di un oggetto scopo per un soggetto intenzione o soggetto interpretante, ovvero analizzante: radica prima di ogni logica o

semiotica. In quanti relazione segnica tra intenzione e scopo la protesi genera pertanto due peculiari trascendenze, due segni a occhi aperti, ovvero due fantasmi: la “cosa in sé” (lo scopo) e l’“anima” (l’intenzione teleologica o volontà teleologica). Ma l’azione non ha bisogno di un agente. [...] L’agente che si stacca dall’essere in azione (cioè dall’evento dell’essere in figura nel circolo dell’azione) *non* è il soggetto dell’azione o il suo presupposto, ma è il riflesso della mediazione del supporto (Sini 2009: 92-99).

L’animale è chiuso nel circolo dell’impulso, mentre l’uomo si apre all’intenzione, alla posizione di una distanza, di un fine, e retroflette tale distanziamento su di sé per costituire il sé, credendo in seguito che esso sia all’origine come un dato, mentre è originato, proprio come però è anche il mondo a esserlo, giacché quest’ultimo «non è *di contro* all’uomo, non è qualcosa “là fuori” o un “fatto esterno”» (Sini 2000: 73), anzi non ci sarebbe mondo senza la disposizione umana «a praticare la vita nel modo in cui la pratica» (*ibidem*), all’interno di «quel luogo originario, sempre in azione e in un compimento dinamico mai compiuto, in cui uomo e mondo si allevano e crescono reciprocamente e insieme» (*ibidem*).

Sini ci consente di fare un ulteriore, e provvisoriamente ultimo, passo: egli infatti nota come debba essere considerata «automa» tutta la cultura umana, nel senso che l’uomo vive nella mediazione come medi-azione, e tanto un martello quanto un dipinto, tanto una chiave quanto un rito, sono manifestazione della culturalità dell’essere umano, del suo essere automatico in quanto avente in sé principio di movimento e in quanto autocreazione di sé (tanto che anche i suoi prodotti gli appaiono come automi nel senso di aventi vita a sé stante, quasi l’uomo riuscisse a trasferire su suoi prodotti la propria essenzialità):

in quanto “mediazione”, l’automa coincide essenzialmente con la *cultura*: l’intera cultura funzione cioè come un grande automa. La cultura infatti non è che lavoro, cioè costruzione del mondo umano. [...] Macchina è l’intera cultura [...]. In quanto essenzialmente culturale, l’essere umano è “automatico”. Questo suo “automatismo” è ripetizione dell’evento costitutivo della sua soglia: soglia dell’umano, evento, che non è né atto né movimento, cioè non è *qualcosa* di “metafisico” e neppure di “fisico”; ma neanche il contrario. Infatti, non si muove né non si muove, non muove né non muove; nessuna “qualcosa” e nessuna relazione del tipo modello/copia lo riguarda: tutto questo piuttosto ne discende (Sini 2009: 104-107).

Quello che qui Sini intende dire è che l’uomo è la soglia umana, nel senso che l’uomo è quell’originarsi che non ha origine, che vede la propria origine irrimediabilmente compromessa nel momento stesso in cui dà origine a sé, e che in ogni suo prodotto ripete lo stesso atto originario di prodursi e di generarsi, senza che però questo possa essere detto un’imitazione dell’origine e del principio, perché essi appunto non si danno, *non ci sono*. Sini vede come l’uomo sia un essere culturale in quanto essere *multi-mediale*, nel senso

letterale di immerso in una pluralità di mediazioni, che rappresentano la sua stessa genesi e il mezzo del rapporto tanto a sé quanto al mondo.

4.3.3. *L'essenza del medium e l'esistenza umana*

Raccogliamo quanto sin qui seminato: abbiamo una serie di elementi che si sono presentati come ancora non ben connessi tra di loro, ma che hanno già indicato una certa co-essenzialità, strumentalità, medialità, immediatezza, umanità, mancanza, inquietudine, distanza, non coincidenza, sottrazione dell'origine, finalità, azione, coscienza come introflessione conseguente a un'estroflessione, cultura come dimensione propriamente umana, differenza uomo-animale, scissione, ambiguità, corporeità cosale e vivente, istintualità, capacità previsionale.

Quello che vogliamo sostenere e che cercheremo di mostrare è come il «segreto» della tecnica sia quello del mezzo, del *medium*, della medialità in quanto sfera propria dell'essere umano sottratto all'immediatezza che invece è propria dell'animale. E bisogna subito comprendere che parlare di mezzo significa parlare di qualcosa di intrinsecamente ambiguo e ambivalente, come Hegel aveva acutamente compreso, laddove notava come se lo scopo era prima di tutto posto internamente, come qualcosa di soggettivo rispetto a un mondo oggettivo indifferente allo scopo stesso, per *aufheben* tale soggettività era necessario volgersi verso la realizzazione dello scopo, ossia passare al mezzo, il quale connette all'oggetto ma al contempo connette il soggetto a se stesso, ossia connette lo scopo tanto all'oggetto quanto al soggetto che l'ha posto, *sta letteralmente in mezzo*⁶⁷. Il mezzo, infatti, è quel termine medio che è in rapporto essenziale con lo scopo da realizzare, perché permette di condurlo a termina, ma è insieme esterno rispetto a esso, «ha la figura di un esistere esterno, indifferente rispetto allo scopo stesso e alla realizzazione sua» (Hegel 2004: 844). Porre uno scopo significa proprio frapporre qualcosa tra sé e lo scopo stesso, significa porre lo scopo come qualcosa di esterno da raggiungere ma al contempo come ciò che è interno, ossia come quell'interno da raggiungere esternamente, per così dire, e al mezzo spetta proprio il compito di fare da tramite tra i due momenti, facce diverse della stessa medaglia, presentandosi così come qualcosa di esteriore rispetto all'estremo dello scopo soggettivo (per semplificare, la posizione interna dello scopo) ma anche rispetto all'estremo dello scopo oggettivo (lo scopo come qualcosa posto al di fuori e da raggiungere in tale fuori).

In altri termini (cfr. anche Hubig 2004 e Hubig 2006: 107-142), lo scopo si riferisce a sé, al soggetto e all'interno, tramite la posizione del mezzo («la determinazione di scopo è insieme, nel mezzo, riflessione in se stesso; essa è perciò relazione *formale a sé*; poiché la *determinatezza*, come *indifferenza reale*, è posta come l'*oggettività* del mezzo»: Hegel 2004: 846), ma allo stesso tempo si riferisce a sé, in questo caso all'oggetto e all'esterno (ma si noti come resti ugualmente un riferirsi a sé dello scopo), tramite la posizione dello stesso mezzo, tramite l'oggettivazione dello scopo che è il suo divenir altro rispetto al semplice concetto. È importante tenere ben presente questa duplicità del *medium*, questa sua doppia specularità, in quanto luogo di duplice riflessione di interno e di esterno, che così vengono a trovare punto di contatto e a costituirsi insieme.

Si può affermare che *il nostro mondo è un mondo tecnicamente mediato*, un mondo che nel suo insieme è tenuto assieme e interconnesso da un sistema mediale, da un sistema di mezzi, ossia è un mondo tecnico in quanto mondo mediale e viceversa. *Unsere Welt ist eine technische vermittelte Welt*, noi non abbiamo accesso al mondo se non in una forma mediata, e questo in un senso ampio, profondo e radicale, che investe tanto l'aspetto pratico quanto l'aspetto conoscitivo:

“Unsere Welt” meint: die Welt in den Grenzen unserer Vorstellbarkeit. “Technisch” meint, in der alten indogermanischen Wortwurzel “tech-“, “tek-“ verhaftet: zusammengefügt, zusammengewebt. Diese Metapher [...] prägt alle unterschiedlich ausdifferenzierten Vorstellungen von Technik. “Vermittelt” meint, dass wir keine bloß anzutreffenden, “unmittelbaren” Vorstellungsgegenstand “Welt” haben, einschließlich einer solchermaßen unmittelbaren Vorstellung unserer Verortung in der Welt, die uns erlauben würde, auch den Binnenbezug zwischen uns und der Welt irgendwie vorzufinden. Nicht nur die Welt und wir in ihr, im Binnenbezug zu ihren Elementen, erscheinen als gefügt (“technisch”), sondern unsere theoretischen und praktischen Weltbezüge erweisen sich als durch und gestaltete, im Prozess eines “Fügens” hergestellte, technisch realisierte. Jenseits unserer theoretischen un praktischen Weltbezüge, die wir technisch realisieren, können wir uns keine Welt vorstellen (Hubig 2006: 15).

Se la tecnica in quanto sfera della medialità in generale può rappresentare ciò che struttura il nostro spazio di possibilità (cfr. *ivi*: 143-191) è solo perché l'uomo è l'animale «più debole e più coraggioso, che viene a capo dei vincoli ferrei della necessità aggirandoli e trasformandoli nelle sue proprie condizioni di esistenza» (N. Russo 2008: 7). Vedremo il senso di questa affermazione, e di quella per la quale, per così dire, *laddove c'è tecnica là c'è uomo e laddove c'è uomo là c'è tecnica*, ossia *c'è apertura al mondo*:

noi vediamo uomini solo dove riconosciamo la loro nascita come apertura al mondo e per una storia e solo dove li troviamo impegnati nelle loro fantasie e nelle loro macchinazioni. In vista di ciò, l'uomo è l'arco di possibilità teso tra la propria generazione

e la propria produzione, tra la *physis* che lo costituisce in quanto vivente e lo pone entro un mondo della natura *ed* entro una tradizione e una storia, e la *techne* che egli agisce a partire da questa sua costituzione. Una polarità irrisolvibile, se non si vuole rendere irriconoscibile e conseguentemente invisibile l'umanità dell'uomo, se egli non deve recedere nell'idiotismo di condizioni di sopravvivenza date, specifiche, stabili, storiche e puramente reattive, né procedere incondizionatamente verso il sogno e incubo di un'attività pura, acosmica, e della compiuta alterazione come assoluta macchinazione di sé e autoproduzione (*ivi*: 8).

Pertanto, dobbiamo parlare non solo di coesistenza tra uomo e tecnica, ma tra natura uomo e tecnica, perché la tecnica è la naturalità umana, è la sua vera e propria natura. E questo significa anche che la tecnica non è qualcosa di semplicemente neutro, e non solo, come spesso si dice, non è neutra perché ci obbliga a fare quanto rende possibile, ma non è neutra a un livello ancora precedente a quello etico, nel senso che se il nostro essere-nel-mondo è un essere-tecnico, non ci sono condizioni che non siano tanto condizionate dall'uomo quanto condizionanti l'uomo. In questo senso, affermare che gli artefatti tecnologici organizzano l'esperienza e ridefiniscono o cambiano il mondo (cfr. Mongili 2007: 44), credere che essi possano produrre, articolare sensi o partecipare alla loro costruzione, o essere sorgente di cultura e non solo di utilizzo strumentale, sottolineare come non si tratti di scegliere in alternativa tra un rigido determinismo tecnologico e un estremo costruttivismo sociale per leggere il rapporto tra uomo e tecnica (cfr. Mattozzi 2006), notare che «esiste un ambito di costruttività tecnica» (Mongili 2007: 47), di obbligazione conseguente al fatto che gli oggetti tecnici «costituiscono elementi attivi d'organizzazione delle relazioni fra gli uomini e fra di essi e il loro ambiente» (*ibidem*), *ebbene tutto questo è possibile affermarlo* solo perché la tecnica è proprio l'ambito della mediazione come modalità fondamentale di relazione che l'uomo ha con il proprio mondo.

Tutto ciò non significa affatto demonizzare la tecnica, quanto piuttosto farne la condizione d'esistenza dell'essere umano in quanto tale, così come affermare, per esempio, che «senza scrittura alfabetica non ci sarebbe stata nessuna filosofia, nessuna *episteme*, nessuna scienza» (Sini 2000: 117) non significa affatto cancellare ogni senso e ogni significato della filosofia o della scienza, quanto mostrarne l'origine nel senso della precondizione fondamentale. E significa, però, anche rendersi conto che questa condizione è necessariamente condizionante. Onde evitare facili fraintendimenti, cerchiamo di chiarire meglio questo passaggio, restando sempre all'esempio dell'alfabeto. Quest'ultimo è una «elegante tecnologia per visualizzare suoni» (Illich 1994: 36), ma il suo valore esula da quello semplicemente strumentale, in quanto fornisce una chiave di lettura del mondo ai membri della società che per primi ne fecero la «scoperta», nel senso che l'alfabeto

«divenne un nuovo mezzo per pensare anche il mondo» (*ivi*: 37), per tentare di scomporlo nelle sue unità fondamentali, nelle sue costituenti ultime (fossero esse atomi, idee, forme, sostanze, e così via). Che, tuttavia, ogni tecnologia possa fornire la «base per una serie di modelli di comportamento personale e sociale» (*ivi*: 96) non significa affatto che la tecnica è *eo ipso* costrittiva, che crea possibilità che diventano di per ciò stesso immediatamente realtà, perché anzi qualsiasi «tecnica artificiale complessa e altamente adeguata, già a disposizione di una società, diviene strumento per l'esecuzione di un compito solo nel momento storico in cui tale compito assume un significato simbolico» (*ivi*: 71). Questo vale, evidentemente, sia per gli usi diretti e più consequenziali, per così dire, delle tecniche, ma anche per tutto quell'insieme di modificazioni del nostro stare al mondo a cui esse possono dare atto. Insistiamo: essendo noi in una relazione dialettica con il nostro ambiente, ed essendo tale relazione una relazione mediata, è nella nostra natura non solo il dar vita a mezzi, ma anche l'esserne trasformati, sarebbe come a dire che siamo chiusi al mondo che abbiamo trasformato, mentre noi siamo trasformatori del mondo proprio in quanto aperti al mondo, lo vedremo meglio nel prossimo paragrafo. Sempre restando all'alfabeto, si ritiene che esso abbia addirittura reso possibile il pensiero come rappresentazione interna, come visualizzazione interna di un soggetto pensante, con un pensiero sempre più sequenziale, lineare, capace di astrarre, ecc. (cfr. De Kerckhove 2008)⁶⁸. Ma l'influenza non è solo a livello comportamentale o concettuale, bensì anche a livello più strettamente materiale, per così dire. Ormai, infatti, sappiamo anche in che modo può influire sul nostro cervello una tecnica piuttosto che un'altra, quali connessioni neuronali può favorire e quali zone del cervello sollecitare in misura maggiore, sarebbe assurdo voler negare l'influenza che la tecnica esercita su di noi, che ha sempre esercitato. Si pensi, giusto per fare un esempio, a un contadino che ha vangato la terra con la zappa per decenni, e poi a un certo punto inizia a usare il trattore: il suo corpo deve assimilare e fare propri tutta una serie di movimenti, di gestualità, di ritmi, deve insomma «riprendere le misure», come si suol dire, abbandonando (o perlomeno rivisitando) tutto l'insieme di quelle precedenti. E non c'è nulla di demoniaco o di catastrofico in tutto questo.

Possiamo anche dire di più: che un mezzo diventi un fine (è ormai diventata la critica più comune all'«universo della tecnica») è insito nella natura del mezzo stesso, cosa che, nuovamente, Hegel aveva ben compreso e messo in luce. Egli, infatti, nota come il mezzo permette la realizzazione dello scopo, e si fa così portatore della razionalità di quest'ultimo, anzi come il suo conservatore, come la sua concrezione potremmo anche dire, e per questo suo essere *conditio sine qua non* il mezzo si presenta come «*un che di*

superiore agli scopi finiti della finalità esterna» (Hegel 2004: 848), per il semplice, ma non da poco, motivo che lo strumento si conserva (la razionalità che incarna resta sempre viva), mentre lo scopo per il quale è stato generato e che l'ha animato si consuma con la realizzazione: «*l'aratro* è più nobile che immediatamente non siano i godimenti che esso procura e che costituiscono gli scopi. Lo *strumento* si conserva, mentre i godimenti immediati passano e vengono dimenticati» (*ivi*: 848 s.). Perciò, restando all'esempio dell'aratro, un contadino avrà come fine sì il raccolto e il proprio sostentamento, ma anche – se non soprattutto – il preservamento dello strumento, che solo può permettergli di avere altri raccolti futuri, di modo che il mezzo diventa per sua stessa natura il fine (o, perlomeno, *un* fine). In tal senso, ogni mezzo è destinato a diventare fine, a diventare anche fine, e non può essere questa ragione di paura, di timore o di pessimismo circa il rapporto futuro tra uomo e tecnica.

Questo paragrafo ci è servito a vedere più da vicino tutte le sfaccettature che il concetto di tecnica chiama in gioco, ma è giunto ora il momento di tentare di connettere insieme tutti gli elementi emersi e di dar loro una più adeguata sistemazione, in vista dell'elaborazione di un concetto di tecnica quanto più possibile unitario, ma al contempo capace di rendere anche conto delle molteplicità teoriche e pratiche che le tecniche e la sfera della medialità implica. Per far questo, faremo riferimento all'antropologia filosofica dei primi decenni del Novecento (la cui «trinità» è rappresentata, com'è noto, da Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen), giacché essa è stato proprio il luogo di sistematizzazione di quanto apparso in questo paragrafo in modo certamente ancora frammentario e sconnesso: su tutto, la difettività come dimensione costitutiva dell'uomo, la tecnica come natura umana e conseguenza di tale direttività, l'apertura al mondo umana di contro alla chiusura nell'ambiente propria dell'animale, cifra della libertà umana.

4.4. L'uomo e la tecnica: l'uomo come essere tecnico e la tecnica come natura umana. L'antropologia filosofica

Una definizione stringata ma non per questo non incisiva di cosa si intenda con antropologia filosofica in queste pagine e del tema portante che la caratterizza ci viene fornita dai seguenti brani:

la nascita e lo sviluppo dell'antropologia filosofica moderna si accompagnano all'acquisizione dei risultati delle conoscenze biologiche, psicologiche, geoculturali,

sociologiche, etnologiche, storiche dell'individuo e dei gruppi. Rispondono al bisogno di approntare una strategia di ripiegamento sulle condizioni di specificazione dell'umano in una fase della storia, in particolare tra le due grandi guerre, che vive la crisi dell'autocomprensione, dei grandi sistemi filosofici, dei principi astratti, della coscienza autoriferita, di tavole di valori in grado di legittimare pienamente comportamenti individuali e pratiche sociali (Fimiani 2005: 8).

L'antropologia filosofica moderna si sviluppa in forme originali, rispetto alla tradizione filosofica, affrontando in termini relativamente nuovi la questione della *posizione dell'uomo nel cosmo*, determinandola in rapporto a quella degli animali. Tra le condizioni dell'interrogazione antropologica sono senza dubbio da annoverarsi l'immagine scientifica della natura (il suo porsi come oggetto del sapere e del metodo delle scienze) e le nuove modalità d'inclusione dell'uomo nella sfera animale, che tengono conto dell'affermarsi della teoria evoluzionistica. [...] L'antropologia filosofica assume la sfera animale come importante accesso all'umanità dell'uomo in forme che possono ricordare le scienze del comportamento, il comportamentismo, ma rovesciandone il principio costitutivo, vale a dire l'assunto di continuità tra l'uomo e l'animale, il solo che consentirebbe di rintracciare il carattere peculiare della posizione umana nel mondo (Fadini 1995: 499 s.)⁶⁹.

I tre nomi più importanti sono senza dubbio, come ricordavamo sopra, di Scheler, di Plessner e di Gehlen. Vediamo come viene sviluppata la riflessione sull'uomo in quanto distinto dall'animale.

4.4.1. Scheler: l'uomo negatore

Secondo Scheler vi sono diverse forme di energia e facoltà psichiche, a partire dal semplice impulso affettivo privo di coscienza, di sensazione e di rappresentazione tipico delle piante, per giungere all'istinto, il quale dà vita a un comportamento determinato secondo un senso ben preciso, finalizzato all'utilità dell'individuo che lo compie, secondo un ritmo rigido e costante, proprio di una specie (quindi utile a essa e innato ed ereditario). Insomma, l'istinto è una modalità e capacità specifica di comportamento, non acquisita ma innata, quindi lontana dall'abitudine, dall'addestramento o dall'intelligenza, perché completa sin dall'inizio (per quanto suscettibile di specializzazione tramite l'esperienza):

in conclusione, gli istinti non sono atti intelligenti divenuti automatici, ma veri e propri automatismi particolarmente perfezionati, più evidenti in quegli animali che hanno un comportamento istintivo molto rigido e non presentano alcun tratto di comportamento intelligente. Al contrario l'uomo, in cui l'intelligenza e la memoria associativa si rivelano più plastiche e meglio individualizzate, ha istinti molto più retrogradi (Pansera 2001: 46).

Pertanto, se l'istinto è uno schema comportamentale rigido e innato, l'intelligenza è legata alla memoria associativa, e alla capacità di emanciparsi dall'istinto, di svincolarsi da

esso e dalla sua rigidità: solo un individuo «plastico» può rispondere in modo attivo alla costrizione istintuale ed affrancarsi così anche dal comportamento della specie in quanto comportamento predefinito, ossia può aprirsi a situazione nuove proprio in quanto individuo, e dire di no ai propri impulsi meramente biologici, o perlomeno di scindere i propri impulsi dall'ambito delle esigenze semplicemente biologiche. In tal senso, l'uomo appare agli occhi di Scheler come quanto di più irriducibile possa esserci rispetto all'animale:

solamente nell'uomo questa capacità di isolare la tendenza del comportamento istintivo e di separare il piacere funzionale e il piacere fine a se stesso, acquista le forme più mostruose; tanto che si è potuto a ragione affermare che l'uomo è sempre o *superiore* o *inferiore* a un animale ma non può mai essere un animale (Scheler 1997: 137).

L'uomo può dunque, emancipandosi dagli istinti, nel senso che non ha istinti proprio perché non è rinchiuso in essi, sviluppare l'intelligenza pratica in quanto produttiva e mai meramente riproduttiva, ed è l'unico a possedere lo spirito (irriducibile alla vita nel senso dell'evoluzione naturale, perché il *Geist* è completamente al di fuori di essa), a vivere la propria immanenza come trascendenza. Il punto che a noi interessa ben sottolineare è proprio la linea di confine tra animalità e umanità, e soprattutto il ruolo giocato dalla tecnica in tutto questo.

Per Scheler esiste una *differenza di essenza* tra uomo e animale, non riducibile nemmeno a una forma di intelligenza perché legata allo spirito, che è al di fuori della sfera psichica e vitale, che rende l'uomo veramente uomo, ossia che fa dell'uomo qualcosa al contempo *interno* alla natura ed *esterno* a essa, ossia che lo pone in una posizione in questo senso intermedia. La specificità umana è l'essere ambiguo, potremmo dire, la *Zweideutigkeit* come sua caratteristica fondamentale (d'altronde la tradizionale definizione dell'uomo come *animale razionale* segnala da sempre tale aspetto, la problematicità della definizione di un essere che è in quanto tale problematico), secondo un'espressione di Loewith, per il quale l'origine dell'uomo è nella sua originalità, ossia nell'originarietà come ciò che è situato nel futuro in ragione di una mutevolezza (*Wandelbarkeit*) che è la cifra della sua natura (cfr. Rossini 2009), di una natura creativa e originaria nel senso di in grado di dare origine, di originarsi prima di tutto. Una *natura innaturale*, come appunto anche Loewith sottolineava, quindi non legata a una staticità ontologica ma aperta al futuro come futuro che si costruisce da sé, al sé come ciò che è costruito nel futuro, al futuro come costruzione di sé; il che significa anche cogliere nella storicità l'elemento caratterizzante l'uomo, com'è evidente (cfr. *ivi*: 85-88).

Tornando più da vicino a Scheler, egli individua nello spirito (che fa dell'uomo una *persona*, centro degli atti spirituali, mentre l'animale non è mai persona) ciò che permette a un essere di *emanciparsi esistenzialmente da ciò che è organico*, di *liberarsi*: un essere spirituale – l'uomo – è un essere libero, che si fa centro della propria esistenza e si svincola così dal potere, dalla pressione e dal legame con tutto ciò che è organico, dalla vita e quanto essa abbraccia, è dunque un essere *aperto al mondo*, che può rappresentarsi il mondo come un oggetto. Solo così si può possedere un mondo e non essere incastrati nell'ambiente:

un essere “spirituale” non più legato alla tendenza e all'ambiente, ne è “libero”, e perciò *aperto al mondo*; un essere siffatto possiede un suo “mondo”, ed è altresì capace di trasformare quei centri di “resistenza” e di reazione del suo ambiente, che originariamente anch'egli possiede (i soli per l'animale che vi è immerso estaticamente) in *oggetti*; e soprattutto di comprenderne la *quiddità stessa* senza quella limitazione che il sistema degli impulsi vitali, come del resto le funzioni e gli organi sensoriali, che ne sono il prolungamento, impongono al mondo oggettivo e ai suoi dati (Scheler 1997: 143).

Pertanto, l'animale resta imprigionato nell'impulso soddisfatto tramite il meccanismo della reazione codificata dall'istinto, tanto che tutto ciò che non interessa tale impulso e tale istinto è come se non fosse affatto dato, e questo significa che per l'animale struttura fisiologica e morfologica e ambiente formano un tutto integrato, sono l'uno conforme all'altro, sono una rigorosa unità funzionale: tutto ciò che l'animale può osservare e cogliere nel suo ambiente è – sottolinea Scheler – rigorosamente contenuto entro gli argini e i limiti strutturali di tale ambiente, tanto da poter riassumere il rapporto tra animale e ambiente secondo una chiusa connessione biunivoca nella formula $An \leftrightarrow Am$ (il comportamento animale cor-risponde sempre in modo univoco all'ambiente, il quale a sua volta sollecita l'animale a rispondere in modo univoco). *Invece*, l'uomo tiene un comportamento che ha forma opposta secondo Scheler, in quanto l'apertura al mondo che gli è propria gli permette di operare un rovesciamento del potere dell'ambiente (riassunto nella formula $U \leftarrow M \rightarrow \dots$, come a dire che l'uomo chiama il mondo ma è un mondo estendibile illimitatamente, così come il mondo che sollecita l'uomo è un mondo vasto quanto la totalità di ciò che esiste), tanto da poter definire l'uomo come quella «X» *capace di comportarsi come un essere illimitatamente aperto al mondo, uscendo dalla vita estatica rinchiusa nell'ambiente strutturato e inoggettivato* (come è, per esempio, la chiocciola per la lumaca). L'animale, dunque, è incapace di *allontanare* e di *distanziare l'ambiente in un mondo*, ossia di fare dell'ambiente un mondo, rappresentabile oggettivamente in quanto frutto di una posizione di *distanza*, ossia di una

frapposizione (il cui senso ci apprestiamo ad approfondire) e di un *rifiuto*, il rifiuto dell'immediatezza della vita, un libero rifiuto, un rifiuto che è la libertà e che rende l'uomo un *essere capace di promettere, un animale capace di promettere*, ossia di mettere-oltre sè e di mettere-davanti sè, *aperto al futuro*, pro-gettante nel senso di gettante-oltre sè e gettante-davanti sè (cfr. *ivi*: 143-147).

L'idea del «rifiuto» è ritenuta centrale dal pensatore tedesco, nel senso che si può addirittura affermare che mentre l'animale vive immerso nella sua concretezza della sua realtà, nell'*hic et nunc* (e senza esserne consapevole, quindi senza nemmeno cogliere l'attimo in quanto attimo), ed è quindi incapace di sopprimere a titolo di esperimento il carattere di realtà delle cose e del mondo, «esser uomini significa proferire, nei confronti di questo tipo di realtà, un energico “no”» (*ivi*: 157). In questo senso, Scheler dipinge l'uomo come un *asceta nei confronti della vita*, che «può soffocare e reprimere i propri impulsi tendenziali, vale a dire *rifiutare* loro il nutrimento delle rappresentazioni percettive e delle immagini» (*ivi*: 159). Attenzione, però, ciò non significa che l'uomo è asceta nel senso che nega la vita, che non vuole viverla, ma nel senso che la realtà circostante, quella che all'animale è sufficiente perchè in essa è incastrato ed essa è la sola che conosce (in senso lato, dato che non ne è consapevole), non gli basta, che vuole di più di essa, che è assetato di novità, di ulteriorità (questo è il senso dell'apertura al mondo, che non è, appunto, *negazione del mondo*, ma ulteriorità che apre rispetto all'ambiente):

paragonato all'animale che dice sempre “sì” alla realtà effettiva – anche quando l'aborrisce e la fugge – *l'uomo è colui che sa dir di no, l'asceta della vita*, l'eterno protestatore contro quanto è soltanto realtà. [...] L'uomo è l'eterno “Faust”, la *bestia cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere “ora-qui-così”, sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante: e con essa anche i limiti della propria realtà personale presente (*ibidem*)⁷⁰.

Proprio per questo l'uomo è in grado di porsi *al di fuori* della natura e di fare di questa il proprio oggetto (cfr. *ivi*: 186), l'oggetto del proprio *dominio*: l'uomo, proprio in quanto è colui che può porsi e si pone al di sopra del mondo, diviene *ex-centrico rispetto all'universo*, è un essere traboccante, fantasioso, creativo. Ed è proprio in questo contesto che si inserisce la tecnica, la tecnicità come dimensione umana, nel senso ampio per il quale questo essere «spostato» e «a distanza» rispetto al mondo, fa sì che l'uomo ha necessariamente un rapporto *mediato* con tutto ciò che lo circonda, e lo ha non tanto perchè è *eo ipso* un essere superiore a tutti gli altri (come sin qui si avrebbe potuto credere), quanto perchè è invece inferiore a tutti gli altri, o, meglio, è superiore perchè a partire dalla

sua inferiorità è in grado di stagliarsi rispetto alle altre creature e persino all'universo intero, per Scheler.

Cerchiamo di chiarire. A parere di Scheler anche le scimmie superiori, gli elefanti e così via sono in grado di utilizzare strumenti per le loro attività manipolative e per giungere alla soddisfazione degli impulsi, ma ciò non basta per potere parlare di *utensili* in senso stretto: addirittura, per Scheler non è tanto l'utilizzo volto a un fine a determinare la differenza tra utensile e strumento, quanto *l'unità rigorosa della forma di un materiale*, «la quale costituisce nel contempo l'unità intrinseca significativa, che trascende quel significato occasionale conferito all'oggetto stesso da tutti quegli scopi per cui viene momentaneamente usato» (*ivi*: 63). Insomma, l'utensile possiede una *struttura significativa* che lo strumento non ha, nel senso che è prima di tutto espressione dello spirito, della sua creatività, e non tanto dell'esigenza di soddisfare un qualche impulso e di porre così le forme al servizio dell'appagamento dei bisogni. Non che questa non sia, evidentemente, una funzione dell'utensile, ma il punto è che ancor prima la tecnica, nel senso basilare di insieme di utensili approntati per giungere a determinati fini, è manifestazione di quella spiritualità, dell'azione della persona, della *persona in quanto centro d'attività e d'azione* che sono le dimensioni proprie dell'uomo, che lo distinguono *per essenza* da tutte le altre specie viventi.

L'aspetto ulteriore da sottolineare è che, da un punto di vista più strettamente biologico, non bisogna pensare che l'utensile sia una sorta di manifestazione positiva della vita che forma gli organi umani, ma anzi esso è *espressione e conseguenza di una originaria deficienza biologica*. Questo è un punto essenziale: Scheler ritiene che l'intelletto, l'intelligenza pratica come facoltà atta a formare utensili, possa fare la sua comparsa solamente laddove sia *venuta meno (rispetto all'animale)* la possibilità di formare organi e capacità vitali e naturali per svilupparli, vale a dire nel momento in cui le forze naturali per attaccare, abbattere o fronteggiare altri viventi, o per modificare l'ambiente, siano tanto indebolite da scomparire, e aprire così lo spazio alla necessaria venuta dell'*astuzia*. Questo significa fare dell'uomo un *animale malato*⁷¹, cioè un essere dall'organizzazione irrigidita e stabilizzata, nel senso dell'impossibilità di agire in modo naturale nel proprio ambiente sviluppando nuovi organi a esso adatti (è bene ricordare che *solo in questo senso* l'uomo si può dire stabilizzato, vedremo perché), che deve *sostituire la carenza* di dotazioni naturali come denti, artigli, corna, ecc. con l'astuzia, che deve, cioè, *escogitare rimedi* (farmaci) per la propria esistenza in quanto essa è strutturalmente manchevole rispetto al resto del mondo biologico. Se l'animale ha l'istinto, l'uomo deve

andare alla ricerca di surrogati per la *mancaza costitutiva di buone trovate*, che aumenta proporzionalmente con l'insicurezza istintiva di una specie, massima in quell'uomo che non possiede affatto istinti e fa dell'intelletto la virtù di una mancanza. Esiste, in tal senso, un parallelismo tra utensile e intelletto, in quanto come il primo è il surrogato di un'evoluzione organica insufficiente (formatosi in conseguenza dell'arresto e della stabilizzazione dello sviluppo puramente vitale), così il secondo è il surrogato dell'istinto divenuto insicuro o venuto del tutto a mancare, costringendo a calcolare, a sussumere vari casi sotto una regola, a rinunciare al perfetto adattamento a un ambito rigoroso e univoco di situazioni dato dall'istinto. L'animale è *naturalmente* dotato di un armamentario organico e biologico e del corredo istintuale che gli permettono di reagire al proprio ambiente e di vivere in esso senza nessun tipo di ec-centricità (e anche, però, di creatività, di libertà, di ulteriorità, e così via), mentre l'uomo è *naturalmente* (si badi a ciò) *non dotato* di tutto ciò, ed è così costretto all'ec-centricità, se vogliamo anche nel senso in cui i suoi comportamenti sono eccentrici rispetto a quelli di qualsiasi altro animale, di qualsiasi altro vivente, perchè sono comportamenti liberi, innovativi, non predeterminati, e così via. Alla luce di tutto ciò, l'uomo non è affatto coronamento dell'evoluzione vitale, ma appunto animale costituzionalmente malato, quello in cui la vita ha compiuto un passo falso (un *faux pas*, dice Scheler) e si è persa in un vicolo cieco (in un'*aporia*, espressione che ritroveremo parlando di Sofocle), ma anche quello in cui lo spirito può trovar sede ed espressione, per fare dell'uomo l'essere che trascende ogni forma di vita perchè costretto dalla vita stessa e dalla sua avarizia, l'essere non definibile, l'essere di confine, l'*infra*, la *frontiera*, il *passaggio* (cfr. *ivi*: 63-69).

Come a dire che l'uomo è per natura un essere artificiale, che si situa a metà tra naturalità e artificialità, che vive per natura mediante artifici (mediante dei «mediante», potremmo anche dire) e che vive la natura in modo artificiale, che vive la natura andando oltre essa, mostrando così la propria libertà, la propria creatività, e la propria capacità di sfruttare una condizione vitale-naturale di inferiorità per dar vita a una superiorità spirituale-artificiale. Sia chiaro, non si tratta di negare che per Scheler «tra l'Adamo "rinato" e il "vecchio" Adamo, tra il "figlio di Dio" e colui che fabbrica utensili e macchine (*homo faber*) vi è una insormontabile differenza eidetica; mentre tra l'animale e l'*homo faber* vi è solo una differenza di grado» (*ivi*: 72), ma si tratta di capire che la tecnicità come dimensione dell'uomo non è semplicemente quella della fabbrilità, quella dell'utensile in senso stretto, ma quella della medialità sia come essere intermedio tra natura e cultura (giacché l'uomo in quanto vivente è e resta sempre un essere naturale, e,

come abbiamo detto, è culturale perchè è la natura, tramite la sua avarizia, a costringerlo a esser tale: se l'uomo fosse dotato dalla vita di tutto quanto basta per portare avanti la propria esistenza non avrebbe alcun bisogno di aprirsi al mondo e di trascendere la vita stessa), sia come elaborazione di tutta una serie di mediazioni come ciò che instaura distanza dal mondo per rapportarsi a esso (come vuole Scheler, per oggettivare il mondo, per rappresentarselo, per conoscerlo, ecc.). L'uomo è *ec-centrico*, quindi a distanza dal centro ma in rapporto con il centro, è *ex* rispetto al centro ma con esso ha un rapporto nient'altro che *ex-statico* (perchè l'uomo non è l'essere statico, è indefinibile, come vuole Scheler, e quindi è non stabilizzato, è sempre trascendente, è stabilizzato solo da un punto di vista strettamente biologico se rapportato allo sviluppo degli altri viventi).

4.4.2. Plessner: l'eccentricità dell'uomo

L'idea dell'eccentricità come dimensione essenziale dell'essere umano è stata ancor meglio sviluppata da Plessner⁷², per il quale essere eccentrici significa operare una rottura rispetto alla vita aderente all'ambiente, significa instaurare uno iato, una mediazione, che è prima di tutto *interna*, che, anzi, è quanto *costituisce la distinzione tra interno ed esterno*. Se l'organismo vegetale si trova inglobato nel suo spazio, ed è completamente integrato nel proprio *habitat*, privo di autosufficienza, se l'organismo animale è sì dotato di una coscienza limitata che lo rende un vivente dotato di impulsi ai quali reagisce, di istinti che lo guidano nella risposta all'ambiente e che, in questo senso, lo distinguono da esso (è comunque in un rapporto con l'ambiente, a differenza della piante, e c'è rapporto solo laddove c'è un qualche grado di distinzione tra i poli del rapporto), *solo l'uomo* è in grado di *prendere le distanze dal centro*, cioè di andare oltre la dimensione della mera centralità, per la quale l'animale «occupa una posizione nello spazio la quale non è altro che il suo centro, dove recepisce gli stimoli e le provocazioni che giungono dall'esterno, e da questo centro mette in moto le sue reazioni di risposta» (Pansera 2001: 87). Essere eccentrici significa essere consapevoli, ossia coscienti della propria coscienza, avere autocoscienza, concepirsi come centro dei propri atti (che diventano così azioni), e porsi così a distanza da sé, da sé come centro, ossia essere appunto *ec-centrici*: solo se c'è coscienza del centro c'è *ex* rispetto a esso, un *ex* che è anche l'andare oltre rispetto all'ambiente dato, il superare la necessità biologica alla quale l'animale non può in nessun modo sfuggire:

esso vive “al centro” del proprio ambiente naturale e la sua vita è regolata da un rigido determinismo; non avendo consapevolezza della propria esistenza non può mai uscire, porsi fuori da quel centro. Ciò è invece possibile all’uomo, il quale, grazie all’autoriflessione, è in grado di trascendere il centro biologico della propria vita e di acquisire una posizione “eccentrica” (*ivi*: 88).

L’eccentricità trova espressione soprattutto nel rapporto che l’uomo ha con il proprio corpo, nel senso che egli è *Körper*, ma proprio perché è consapevole di questo egli *ha* anche il proprio corpo come *Leib*, come corpo vivente: l’uomo è una frattura in tal senso, perché è ed ha contemporaneamente se stesso, è lacerato, si muove senza posa dal centro per mai ritornare in esso, per non aderire mai compiutamente a se stesso. La coscienza stessa è la cifra di questa lacerazione, perché solo per un essere che prende distanza da sé e che si pone fuori di sé è possibile la coscienza (l’autocoscienza): la coscienza si presenta come un vero e proprio scarto rispetto a se stessi, è sempre e soltanto con-scienza, che fa del dubbio la via di accesso a se stessa (come volevano Agostino, Cartesio e Hegel) perché si scopre come divaricata al proprio interno, anzi come divaricazione (l’esperienza dello *Zweifel* è l’esperienza dell’essere *Zwei*; l’esperienza come *Zweifel* ci apre al nostro doppio, a noi come doppio, e rischia di consegnarci anche alla *Verzweiflung*, alla disperazione)⁷³. Emerge così una stretta connessione tra corporeità, coscienza, lacerazione, distanza, dif-ferenza, azione, perché essere eccentrici significa appunto essere portati all’agire, a percepire il proprio corpo come corpo-vivo innanzitutto nell’azione, nella percezione del proprio corpo come strumento, quel corpo «effettuale che chiamo mio, la sentinella che vigila silenziosa sotto le mie parole e sotto le mie azioni» (Merleau-Ponty 1989: 15), che «è insieme vedente e visibile» (*ivi*: 18), che «si tocca toccante» (*ibidem*), che è «preso nelle cose» (*ibidem*) e che non solo è duplice perché lo sono e lo ho, ma anche perché (ma proprio perché è sia qualcosa che si ha che qualcosa che si è – per l’essere umano) è una delle cose del mondo ma è anche ciò che non può essere ridotto a cosa perché ogni cosa padroneggia, tanto che «ogni tecnica è una “tecnica del corpo”» (*ivi*: 27), ossia «amplifica la struttura metafisica della nostra carne» (*ibidem*), vale a dire il suo essere luogo dell’apertura al mondo⁷⁴.

E questo significa istituire una connessione tra scarto, iato, e tecnica, nel senso che dal momento in cui l’uomo è consegnato alla lontananza da sé come unica via di relazione e di costruzione del sé, egli deve andare alla ricerca della giusta posizione nei confronti della propria vita, e in tal senso Plessner individua *tre leggi antropologiche fondamentali*, che mostrano la direzione in cui l’uomo *costruisce* la propria vita nel *distacco originario*

dell'*immediatezza mediata*. Riassumiamole (cfr. Plessner 2006a: 332-366 e Pansera 2001: 90-92).

Secondo la prima legge, quella dell'*artificialità naturale*, l'uomo non vive un rapporto immediato, di contatto immediato, con il proprio ambiente che lo circonda, e per questo non può sentirsi sicuro e protetto in modo naturale, ma necessita di seguire la strada più lunga (perché frappone tra sé e il mondo) dell'artificialità: se l'animale esiste brutalmente, senza conoscersi e senza conoscere l'ambiente di cui fa parte, ossia esiste in modo irriflesso, l'uomo, persa la naturalezza, deve condurre la propria vita trasformando l'ambiente naturale in un mondo artificiale, trovandosi perennemente a disagio, *nella necessità di agire per compensare la sua instabilità*, che però non può mai venire compiutamente e completamente superata e abbandonata. In altri termini, *deve* produrre *strumenti* che lo *aiutino* a vivere nella natura, ossia necessita di *mezzi artificiali* che esercitino una *funzione mediatrice* tra l'individuo e la realtà naturale. Pertanto, la naturalità umana è l'artificialità, il suo ambiente naturale è quello artificiale, l'artificialità del mondo culturale è la sua seconda terra natale, nella quale vengono spezzati tutti i vincoli e i legami che rappresentano il legame inscindibile e coercitivo con l'ambiente naturale. *L'uomo non può che vivere conducendo autonomamente la propria vita, agendo per poter esistere, agendo in modo intelligente per poter superare le carenze che la natura gli ha imposto. Se l'animale può – deve – servirsi di quanto trova a disposizione in natura, l'uomo può – deve – scoprire nuovi usi per quanto trova in natura, per quanto essa gli offre, ed è anche in grado di escogitare creativamente nuovi mezzi per far fronte a una situazione nella quale è necessario vivere conducendo la vita con mezzi artificiali per tentare di pervenire a un equilibrio che il mondo naturale non gli ha riservato. Solo in questo senso l'uomo può rappresentare il grado più alto di tutto il processo vitale, perché (analogamente a Scheler) non dipende strettamente dalla vita, ma la conduce attivamente e nelle direzioni che sceglie liberamente (è conducendo la propria vita che si apre lo spazio della libertà, che nasce la libertà).*

Secondo la seconda legge, quella dell'*immediatezza mediata*, evidenzia come l'uomo sia, da un lato, un essere vivente che vive nell'immediatezza della natura e, dall'altro lato, un essere eccentrico che vive nella mediatezza culturale: è impossibile, anche per l'uomo, rinunciare all'immediatezza della realtà naturale circostante, ma allo stesso tempo egli ha la necessità di operare una costante azione mediatrice e formatrice, mediatrice tramite la formazione e la strutturazione di un mondo davvero umano, tramite l'invenzione e la scoperta sempre rinnovate. Il comportamento umano correla quindi

aspetti *a priori* e aspetti *a posteriori*, l'uomo è sì produttivo ma sempre rispetto a una realtà che lo precede, non c'è trasformazione se non a partire da una preliminare immediatezza naturale, che si offre come dato da superare, come punto di appoggio per la creazione artificiale dell'uomo, il quale rende una semplice possibilità naturale una verità concreta artificiale: un martello non esiste in natura, ma esisteva prima di esso l'esigenza di un mezzo in grado di potenziare l'azione della mano⁷⁵. L'esigenza è percepita come immediata, ma artificiale è la mediazione tramite la quale si mette in opera l'azione e la creazione in grado di risolvere il problema, e in tal senso ogni forma di attività umana si colloca proprio in questo passaggio dall'immediatezza dell'esperienza e del bisogno che pone alla mediazione logica e pratica con la quale si cerca di superarla.

Secondo la terza legge, quella del *luogo utopico*, l'uomo, in quanto eccentrico, si trova sempre al di là di tutto quanto gli si presenta di fronte, oltre ogni possibile sicurezza raggiunta, sempre costretto a rinunciare a qualsivoglia forma di stabilità, privo di un domicilio fisso e stabile, gettato nell'insicurezza e nell'inquietudine perché lontano dall'immediatezza e costretto a sperimentare, a costruire se stesso in quanto esperimento continuo, cosa che lo porta a percepire e a sperimentare il mondo come nullità, come assenza di fondamento e come bisognoso di un fondamento stabile e assoluto (ragione per la quale si apre alla religione, alla divinità, e in generale a tutte le forme di utopia possibili).

Come sottolinea Pansera, l'uomo plessneriano è un uomo dialettico, nel senso che «realizza se stesso (sintesi) attraverso una mediazione (antitesi) a partire dalla propria realtà biologica (tesi)» (Pansera 2001: 92), e questo «diversamente dall'animale che non compie questo movimento dialettico, in quanto non può uscire dalla sua animalità, dal suo centro, dal suo essere soltanto un corpo, ma vive nell'immediatezza e nel determinismo dell'istinto» (*ibidem*). Questo significa che l'uomo dice no all'immediatezza biologica (proprio come voleva Scheler), per mediare tra sé e il mondo e negarsi in quanto essere naturale, affermandosi così come essere artificiale, dirigendo la propria vita, selezionando e scegliendo le risposte comportamentali di volta in volta più adeguate alla situazione che gli si presenta dinnanzi. La costruzione di un ambiente artificiale, di un ambiente mediato non significa la cancellazione dell'organicità naturale, ma anzi una sua *Aufhebung*, nel senso che superare il dato naturale non significa certo escludere l'appartenenza alla sfera fisica e biologica del reale, anche perché, come abbiamo detto, non c'è superamento del dato senza dato, molto semplicemente.

Più in generale, l'insieme dei mezzi approntati dall'uomo per rispondere alla sfida lanciata dalla natura ha la funzione di fargli *risparmiare* in termini di prestazioni senso-

motorie, come per esempio il linguaggio, che «virtualizza e surroga l'azione fisica» (Plessner 1967a: 365), permettendo così molte altre prestazioni corporee e liberando energie per prestazioni di tipo superiore. Occorre sottolineare un aspetto: Plessner riconosce, come abbiamo visto, che l'uomo è in certa misura incompiuto rispetto all'animale, ma proprio per questo può situarsi in una posizione eccezionale rispetto a esso, a un livello che non gli è più accessibile, perché la sua posizione eccentrica lo pone costantemente fuori da se stesso. In altri termini, connette esplicitamente la sua capacità di mediare artificialmente il mondo a una debolezza e a una insufficienza costitutive della sua dotazione biologico-organica:

un essere, che deve ricorrere alla strumentalità, che sperimenta se stesso, il proprio corpo, come rivestimento e strumento, deve avere la preoccupazione di integrare, correggere questa situazione, di integrare una incompletezza a lui in certo modo connaturata, che è proprio un'espressione involontaria appunto della sua situazione singolare di incluso in una guaina, in un fodero, rispetto al proprio corpo. Pertanto l'uomo si foggia mezzi artificiali, si può tranquillamente dire "protesi", integrazioni, alle braccia e alle gambe, ma anche strutture surrogatorie indipendenti, che non lasciano più avvertire la loro affinità con la struttura del corpo. [...] Il potere concessogli include la sua capacità di incontrare dappertutto limiti che, sotto molti aspetti, sono bensì spostabili, ma non si possono eliminare totalmente. [...] Rimanere in tal modo impari a se stesso, e pretendere da sé medesimo, sforzarsi e affaticarsi, è palesemente il segno di questo rischio biologicamente non garantibile, che l'uomo dovette affrontare dal momento che il Creatore fu così d'ampie vedute, o la natura tanto ambiziosa, da crearlo (*ivi*: 369-371).

Tuttavia, che, per esempio, si possa parlare del principio della eliminazione degli organi per l'uomo (nel senso che non ha rispetto all'animale degli organi specificamente rivolti a determinate funzioni, ma al più degli «organi generici»), non cancella il fatto che tutto ciò dipenda dalla sua «specificamente accentuata cerebralizzazione» (*ivi*: 365), vale a dire che l'uomo può varcare i confini posti all'animale non solo perché è manchevole rispetto a esso e ne è costretto, ma anche perché gli è «superiore in parecchie possibilità di movimento» (*ibidem*), o, meglio, la sua condizione naturale è sì carente, ma al contempo gli fornisce tutte le possibilità di far fronte a tale carenza (sempre e comunque come *possibilità aperte*, e mai già predefinite, punto fondamentale). Quest'aspetto non è affatto secondario, perché specifica bene il senso per cui secondo tutta l'antropologia filosofica la tecnicità è sì la dimensione essenziale dell'uomo, ma lo è *in modo naturale*: per esempio, l'anno precoce extrauterino di cui parlava Adolf Portmann (per il quale l'uomo ha un periodo molto lungo di gestazione, ma nonostante questo viene al mondo con un anno di anticipo e quindi inetto riguardo alle capacità di camminare eretto e di parlare, e dunque compie una parte – decisiva – della sua crescita dopo la nascita, in una situazione

extrauterina e a contatto con il mondo esterno)⁷⁶ è sì la cifra del suo *essere esposto*, ma tutto ciò non è nient'altro che «uno stratagemma della natura per introdurre nel mondo un essere biologico svoltosi dall'animalità e per procurargli la *chance* esigua di capacità di vita e di sopravvivenza» (*ivi*: 370).

Infatti, nell'interrogarsi circa il fatto che mentre l'animale, nel suo ciclo di impulso e soddisfacimento, resta sempre allo stesso livello, l'uomo si solleva a un altro e più alto livello, per quanto instabile, creato con mezzi artificiali, si chiede se tutto questo possa essere semplicemente spiegato riferendosi a una generica inferiorità organica e biologica. Meglio: si chiede in che senso debba essere interpretata tale inferiorità (giacché risulta evidente, per esempio, che siamo privi di corna, artigli, denti velenosi, morso micidiale, calda pelliccia, ecc., o degli istinti come guide comportamentali), perché a suo giudizio non ci può essere surrogato senza un *determinato punto d'appoggio* (cfr. Plessner 1967b: 72), nel senso che se è vero che siamo esposti, è anche vero che è proprio in ragione di tale esposizione che abbiamo la possibilità di raccapezzarci subito nel e col proprio corpo, di sviluppare l'oggettivazione e l'astrazione, di dar vita al linguaggio, all'azione, alla nostra multiforme capacità di plasmare, insomma a tutta la nostra vita artificiale, alla quale siamo costretti ma anche alla quale siamo costretti come coloro che ne sono possibilitati (forse dire necessitati è troppo, se si intende che possediamo già di per sé i mezzi per vivere, ma non se lo si intende come il *nesesse est*, l'aver da).

Siamo, pertanto, aperti al mondo come coloro che hanno da costruire un mondo artificiale, che devono dare ordine a quanto incontrano nel commercio con ciò che li circonda, che devono *normare* la propria esistenza⁷⁷, senza che ciò voglia dire *normalizzarla*, nel senso che non si tratta di *addomesticare* se stessi (né di auto-addomesticarsi), altrimenti sarebbe in fondo un ritorno all'istinto animale, declinato in un qualche senso sociale ma pur sempre come istinto, mentre l'apertura umana è insicurezza, instabilità, mai univocità e definitività:

noi viviamo solo in quanto conduciamo una vita e ci costruiamo e cerchiamo di possedere noi stessi quali veramente siamo. A ogni bisogno corrisponde un'esigenza, ovvero, si sente la mancanza di qualcosa solo quando ne sia sorta l'esigenza, a ogni comportamento corrisponde una situazione cui esso è costretto a piegarsi, e queste esigenze, situazioni, pretese si costituiscono come *norme*, che danno al complesso di una cultura un'incontestabile legittimità. L'apertura verso il mondo si realizza solo in un ambiente creato artificialmente e chiuso in un insieme coerente, perché dominato da norme [...]. Essere uomo significa essere imprigionato da norme, essere impegnato nella rimozione degli istinti. Ogni convenzione, ogni costume, ogni diritto articolano, canalizzano e reprimono i corrispondenti impulsi istintivi. [...] Se la civiltà ha carattere domesticizzante, i suoi effetti dovrebbero aver fatto dell'uomo un animale domestico. [...] L'idea dell'autoaddomesticazione, come concetto di base, non è accettabile, poiché per

poter addomesticare bisogna che l'individuo sia esso stesso domestico. [...] Anche gli animali possono vivere in reciproci rapporti e, guidati dagli istinti, sistemarsi in essi. Solo all'uomo, in base ai suoi istinti deboli e mal diretti, è riservato il compito di creare di propria mano questa rete di rapporti e considerarli come un ambiente che abbia struttura continuamente mutevole e non mai stabilizzata, e non sempre capace di fronteggiare le vicende e i mutamenti che esso stesso ha provocato. [...] Come agli occhi dell'animale il mondo circostante non appare mai come un complesso di dati di fatto concreti, ma come il suo immediato ambiente familiare messo a sua disposizione, come il luogo geometrico di ciò che è per lui vantaggioso o nocivo, così esso comprende anche tutta la sua vita di relazione. Il mondo circostante coincide per lui con il suo ambiente vitale. Per quel che invece riguarda l'uomo, ciascuno sa per esperienza come sia difficile creare un proprio mondo interiore staccandolo dall'ambiente impostoci dalla nascita e dalle prime impressioni dell'infanzia e dell'educazione (*ivi*: 73-75).

4.4.3. Gehlen: la sistematizzazione di un paradigma

Tutti i temi sin qui visti si ritrovano in una forma ancora più sistematica e articolata nelle riflessioni e nei lavori di quello che va forse considerato il più eminente tra i rappresentanti dell'antropologia filosofica novecentesca, ossia Gehlen. Più eminente non tanto perché più originale o più profondo, quanto perché in grado di dare organicità e coerenza a tutte le idee sin qui presentate, presentando un paradigma unitario in grado di connetterle sinteticamente. D'altronde, Gehlen intende proprio dare consistenza e sistematicità scientifica a idee che ritiene essere presenti, seppure in modo ancora frammentario e incompleto, nella tradizione culturale e filosofica occidentale, e, per esempio, riconosce apertamente il proprio debito con Scheler e il ruolo rivestito da quest'ultimo nello sviluppo dell'antropologia filosofica, tanto da affermare, a proposito dello scritto scheleriano *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, che «tutti gli scritti contemporanei e posteriori sull'antropologia filosofica che abbiano in un qualche modo valore sono dipesi nei loro punti principali da questo scritto, e così rimarranno le cose» (Gehlen 1990: 309).

4.4.3.1. L'uomo e la tecnica

Gehlen ha posto all'attenzione di tutti il fatto che dobbiamo intendere per tecnica *qualsiasi mezzo che l'uomo elabora, escogita nella dialettica tra sé e il mondo che lo circonda*, ossia *qualsiasi stratagemma a cui egli è costretto a dar vita nel sempre rinnovato tentativo di sopravvivere e di migliorare la propria esistenza conducendola attivamente*, costrizione che è legata alla stessa *costituzione organica e biologica* dell'uomo come *essere carente*:

la tecnica è antica quanto l'uomo [...]. Mancando di organi ed istinti specializzati, l'uomo non è naturalmente adattato a uno specifico ambiente, peculiare della sua specie, e di conseguenza non ha altra risorsa che trasformare con la sua intelligenza qualsiasi condizione naturale preconstituita. 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. [...] La capacità mentale umana, che costituisce un enigma e tale rimane, sarebbe del tutto inesplicabile se non potessimo vederla in rapporto alle imperfezioni degli organi e degli istinti dell'uomo. L'intelletto, infatti, permette all'essere umano di liberarsi dalle costrizioni organiche a cui devono sottostare gli animali, e lo mette in grado di trasformare la natura secondo le sue necessità. Se per tecnica s'intendono le capacità ed i mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio giacché ne conosce proprietà e leggi, le sfrutta e le contrappone le une alle altre, allora la tecnica, in questo senso più generale, è insita già nell'essenza dell'uomo. [...] La tecnica è un vero specchio dell'essere umano [...]. Il mondo della tecnica è quindi, per così dire, il "grande uomo", geniale e ricco d'astuzia, promotore e insieme distruttore della vita come l'uomo stesso, come lui in poliedrico rapporto con la natura vergine. Anche la tecnica è, come l'uomo, *nature artificielle* (Gehlen 2003: 32 s.).

Pertanto, il mezzo, in quanto prodotto dell'attività tecnica propria dell'uomo, rappresenta «un carattere distintivo della costituzione umana» (Gehlen 2005: 138), è l'esito del «fare costruttivo di un essere aperto al mondo e costituzionalmente incapace di vivere con mezzi puramente organici» (*ibidem*): la posizione particolare dell'uomo nel mondo sta proprio «nel fatto che egli è per natura un essere culturale e che per questo, inoltre, è incapace di vivere con il suo semplice equipaggiamento biologico» (Gehlen 1990: 254); in altri termini *l'uomo è plastico*, e questo perché:

ancorato alla mera situazione dell'adesso, come l'animale, egli sarebbe incapace di vivere. L'uomo deve avere la capacità di far saltare completamente i limiti della situazione, di dirigersi su cose future e assenti e di agire su tale base, così come di volgersi in via secondaria da quelle assenti alle presenti impiegandone gli elementi come mezzi di fattispecie *future*. In tal modo l'uomo diviene "Prometeo", essere previdente e attivo a un tempo (Gehlen 1983: 77).

La tecnica è l'essenza dell'uomo, la natura umana è quella di essere tecnico, il mezzo è l'essenza dell'uomo, la medialità e la mediazione sono le dimensioni proprie dell'uomo. Proprio per questo Gehlen afferma che l'esistenza «immediata» del mondo che ci è data altro non è in realtà che un'esistenza *mediata* dalla nostra attività specifica, ed è dunque un *risultato* (cfr. Gehlen 2005: 76). La «manchevolezza»⁷⁸, la *carezza istintuale*, è, quindi, la cifra dell'umano, che vive in una non «immediatezza» che si esprime nella ricerca di *mezzi*, di modo che si può affermare che l'uomo «non vive, ma *conduce* la sua vita [*er lebt nicht, er führt sein Leben*]» (Gehlen 1983: 43).

La tesi fondamentale di Gehlen può essere riassunta con le seguenti parole di Galimberti:

la tecnica è nata non come espressione dello “spirito” umano, ma come “rimedio” alla sua insufficienza biologica. Infatti, a differenza dell’animale che vive nel mondo stabilizzato dall’istinto, l’uomo, per la carenza della sua dotazione istintuale, può vivere solo grazie alla sua azione, che da subito approda a quelle procedure tecniche che ritagliano, nell’enigma del mondo, un mondo per l’uomo. L’anticipazione, l’ideazione, la progettazione, la libertà di movimento e d’azione, in una parola, la storia come successione di autocreazioni hanno nella carenza biologica la loro radice e nell’agire tecnico la loro espressione. In questo senso è possibile dire che la *tecnica è l’essenza dell’uomo*, non solo perché, a motivo della sua insufficiente dotazione istintuale, l’uomo, senza la tecnica, non sarebbe sopravvissuto, ma anche perché, sfruttando quella plasticità di adattamento che gli deriva dalla genericità e non rigidità dei suoi istinti, ha potuto, attraverso le procedure tecniche di selezione e stabilizzazione, raggiungere “culturalmente” quella selettività e stabilità che l’animale possiede “per natura” (Galimberti 1999: 34 s.).

Secondo Gehlen l’uomo è un figlio della natura, «anche se un figlio speciale, un “progetto particolare”» (Pansera 2001: 56), in cui «tutte le funzioni umane, sia corporee che spirituali, [sono ricondotte] a un’unità strutturale in cui esse sono globalmente inscritte» (*ivi*: 57). Egli scrive:

non ci si deve lasciar indurre alla supposizione che l’uomo sia solo gradualmente diverso dall’animale, oppure a definirlo in base al solo “spirito”, e dunque, per lo più, nel senso di una caratteristica essenziale concepita in opposizione alla natura [...]. [Bisogna] tener fermo a una legge strutturale particolare, la quale è la medesima in *tutte* le peculiari caratteristiche umane, e va compresa muovendo dal progetto posto in essere dalla natura di un *essere che agisce* (Gehlen 1983: 55).

L’uomo pertanto rappresenta un’eccezione, *ma sempre* nell’ambito esclusivamente naturale. Infatti, pur essendo «carente di strumenti», privo cioè di armi di offesa e di difesa, e assolutamente «non definito», in contrasto con gli animali assai più specializzati e determinati da forti pressioni istintive, si è tuttavia diffuso su tutta la Terra e ha assoggettato, in misura sempre crescente, la natura alle sue esigenze: «l’uomo, come essere agente, riesce, quindi, a crearsi una seconda natura, un mondo artificiale in cui sopravvivere agevolmente pur con una “difettosa dotazione organica”» (Pansera 2001: 59).

Gehlen caratterizza l’uomo come colui il quale non ha un ambiente ma ha il mondo, in quanto essendo *organicamente carente* «risulta biologicamente inadatto all’ambiente, in quanto la sua dotazione organico-istintuale è primitiva, incompiuta, non specializzata» (*ibidem*). Non avere un ambiente ma avere un mondo vuol dire che l’uomo è in grado di sopravvivere a *qualsiasi* ambiente adattandosi a esso, e si adatta adattandolo a sé: partendo da una condizione che lo rende biologicamente inadatto all’ambiente, l’uomo riesce a

imporsi come «novello Prometeo», ricavando da *qualsiasi* costellazione di condizioni naturali, e tramite la loro modificazione, delle tecniche e degli strumenti necessari per la propria esistenza.

Per l'uomo gehleniano la semplice vitalità è necessariamente problematica e l'apertura al mondo è in linea di principio un *onere* (*Belastung*), il processo adattativo dell'uomo si fonda – a giudizio di Gehlen – sul meccanismo dell'esonero, il cui principio (*Entlastungsprinzip*) viene da egli così formulato:

con l'azione su se stesso l'uomo trasforma gli oneri elementari da cui è gravato in chances per conservare la propria vita, poiché le sue prestazioni motorie, sensoriali e intellettuali (liberate dal linguaggio) s'intensificano di conserva finché è possibile una condotta ben ponderata dell'azione [...]. *Tutte le funzioni superiori* dell'uomo [...] sono sviluppate grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo *esonera* l'energia in esse originariamente impiegata per le motivazioni, i tentativi, il controllo, *liberandola per prestazioni di specie superiore* (Gehlen 1983: 90-94).

L'uomo può instaurare abitudini comportamentali «che esonerino dal fare continuamente e ripetutamente tutte le scelte di risposta agli stimoli» (Pansera 2001: 61), potendo incanalare le energie risparmiate in quelle attività che siamo soliti chiamare «spirito» o «cultura», la cui origine è quindi quella stessa carenza biologica che costringe l'uomo a dover adattarsi all'ambiente per avere un mondo. Tale meccanismo si fonda, l'abbiamo visto, sulla *plasticità*, che, come *flessibilità*, capacità di assumere comportamenti differenziati secondo le circostanze, dà la possibilità di dare risposte multiformi e polivalenti, «di progettare e orientare l'azione, di fornire prestazioni motorie, sensoriali e intellettive adatte allo scopo» (*ivi*: 61), anzi è tale possibilità. Se «l'uomo deve trovare a se stesso degli esoneri con strumenti e atti suoi propri, cioè trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita» (Gehlen 1983: 63), se «le “carenze” della costituzione umana, le quali in condizione naturali [...] rappresentano un onere estremo per la sua vitalità, sono trasformate dall'uomo, con l'attività su se stesso e con l'azione, in strumenti della sua esistenza» (*ibidem*), se la costruzione di tali strumenti permette l'instaurare di abitudini comportamentali «che esonerino dal fare continuamente e ripetutamente tutte le scelte di risposta agli stimoli e, di conseguenza, liberino energie per prestazioni superiori» (Pansera 2001: 60), se tutte queste condizioni sono vere, allora il mondo della cultura altro non è che una *diversa forma di manifestazione dell'essenza tecnica dell'uomo*, ossia della sua «mancanza di organi altamente specializzati, cioè particolarmente adatti a un determinato tipo di compito e di ambiente» (*ivi*: 62).

Infatti nella prospettiva di Gehlen è questa condizione a determinare il fatto che l'uomo è azione, si rivale di queste carenze soltanto grazie alla sua *capacità di lavoro*, ovvero alle sue doti per l'azione, grazie cioè alle mani e all'intelligenza, è *capacità di lavoro*, così che dal punto di vista della natura egli è l'essere più primitivo, il meno specializzato, potremmo dire (motivo che ricorre spesso nelle pagine dello *Zibaldone* leopardiano – cfr. Leopardi 2005)⁷⁹ che è *imperfettissimo*, l'essere-manchevole (*Mängelwesen*), secondo l'espressione herderiana ripresa da Gehlen⁸⁰, ed è dunque anche l'essere non costituito una volta per tutte, come ricorda Gehlen riferendosi a Nietzsche (cfr. Gehlen 1983: 36)⁸¹. In quest'ottica, pertanto, «cultura» è *tutto quanto è stato elaborato attraverso un'azione intelligente*, vale a dire che il mondo culturale è azione umana, la sfera culturale si configura come l'ambito naturale trasformato dall'uomo attraverso l'azione, di modo che l'uomo è «come un architetto che edifica la “cultura” con materiale da costruzione naturale» (Gehlen 1990: 202). Tutto questo significa tracciare un netto confine rispetto all'animale, il quale risulta legato ad ambienti regionali piuttosto determinati e rivela un adattamento tale che tutta la sua struttura organica permette un rapporto di corrispondenza con quanto lo circonda e lo stimola, senza il bisogno e senza la possibilità di agire, in quanto regolato dall'istinto, figura senso-motoria specifica e tipica della specie, perché orientata su accadimenti ambientali tipici della specie stessa. *L'uomo è aperto al mondo, l'animale è chiuso nell'ambiente*: l'uomo si apre alla e la *Welt*, l'animale resta imprigionato nella sua *Umwelt*, ma proprio per questo conduce un'esistenza «circolare», per così dire, non è cioè sottoposto a un profluvio di stimoli e di spinte come accade invece all'uomo, costretto a selezionare e a mettere ordine per condurre la propria vita.

Gehlen dipinge tutto questo scenario nei seguenti termini, che vale la pena leggere:

l'uomo è l'essere che agisce. [...] Egli non è “definito”, è cioè ancora compito a se medesimo; è, come si può anche dire, l'essere che prende posizione. Gli atti del suo prender posizione verso l'esterno chiamiamo azioni, e proprio perché egli è anche compito a se medesimo, prende posizione verso se stesso e “fa di se stesso qualcosa”. Lungi dall'essere un lusso superfluo, questa “incompiutezza” appartiene alle sue condizioni fisiche, alla sua natura, e sotto questo profilo l'uomo è un essere cui inerisce la *disciplina* [*Zucht*]: autodisciplina, educazione, “disciplinamento” [*Züchtung*], nel duplice senso di acquisizione e di mantenimento di una forma, sono tra le condizioni di esistenza di un essere non definito. E in quanto l'uomo, che non ha altro fondamento che se stesso, può anche mancare a tale compito tanto necessario alla vita, ne viene che egli è l'essere precario, “soggetto al rischio”, con una possibilità costituzionale di fallire. L'uomo è infine l'essere che *antivede* e *provvede* [*vorsehend*]. Come Prometeo, 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 da qui. [...] [L'uomo è] il progetto della natura di un essere caratterizzato dall'azione. [...] La *physis* dell'uomo in generale può scorgersi, infatti, solo muovendo dalla concezione di un essere non definito e agente, e mai la definizione dell'uomo come "essere spirituale" può, da sola, rivelare un nesso di questa struttura corporea con ciò appunto che si è soliti intendere per ragione o spirito. In altri termini, dal punto di vista morfologico – a differenza di tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di *carenze*, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo. 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 ad 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 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. La tendenza dell'evoluzione naturale, vogliamo dire, è ad adattare forme di alta specializzazione organica ai loro rispettivi e ben determinati ambienti, dunque a utilizzare l'infinita molteplicità dei "milieux" che si danno in natura per gli esseri che vi si adattano. Le sponde piatte delle acque tropicali così come le profondità oceaniche, le brulle pendici delle Alpi settentrionali al pari del sottobosco delle rade foreste miste sono altrettanti ambienti *specifici* per animali specializzati capaci di vivere soltanto in essi; come è un ambiente specifico, per i parassiti, la cute degli animali a sangue caldo; e così in innumerevoli casi ogni volta particolari. L'uomo invece, dal punto di vista morfologico, si può dire non abbia specializzazioni. Egli consta di una serie di non specializzazioni che sotto il profilo dell'evoluzione biologica appaiono primitivismi: la sua dentatura, per esempio, ha una continuità primitiva e una indeterminatezza di struttura che non le consente di essere né una dentatura da erbivoro né una dentatura da carnivoro, cioè da animale predatore. Rispetto alle grandi scimmie, che sono arboricoli ad alta specializzazione dotati di braccia ipersviluppate atte all'arrampicata, di piedi prensili, di vello e di possenti canini, l'uomo è in quanto essere naturale irrimediabilmente inadeguato, egli è di una sprovvedutezza biologica unica, e si rivale di queste carenze soltanto grazie alla sua *capacità di lavoro*, ovvero alle sue doti per l'azione, grazie cioè alle mani e all'intelligenza; proprio per questo, egli è eretto, "circospetto osservatore", con le mani libere. [...] L'*ambiente* [*Umwelt*] della maggior parte degli animali e dei mammiferi superiori è il *milieu*, non interscambiabile, al quale è adattata la costituzione organica dell'animale, all'interno del quale funzionano i movimenti istintivi innati, altrettanto peculiari alla specie. Costituzione organica specializzata e ambiente sono pertanto concetti che si presuppongono reciprocamente. Ora, se l'uomo ha un *mondo* [*Welt*], se cioè non è astretto a delimitare univocamente il percepibile alle condizioni della conservazione biologica, anche questo è dapprima un fatto negativo. L'apertura dell'uomo al mondo significa che egli *difetta* dell'adattamento animale a un particolare ambiente. La straordinaria disponibilità a reagire a percezioni prive di alcuna funzione congenita di segnale rappresenta senza dubbio un peso considerevole cui l'uomo è costretto a far fronte con atti particolarissimi. La non specializzazione fisica dell'uomo, la sua carenza di strumenti organici, al pari della deficienza stupefacente di autentici istinti sono dunque in connessione reciproca, il cui rovescio concettuale è l'*apertura al mondo* [*Weltoffenheit*] o, il che è lo stesso, il disancoraggio da un ambiente preciso. All'inverso, nell'animale la specializzazione degli organi, la gamma degli istinti e l'ancoraggio ambientale sono fra loro complementari. Sul piano antropologico tutto questo è d'importanza decisiva [...], abbiamo il "progetto" di un essere organicamente manchevole e perciò aperto al mondo, vale a dire incapace di vivere *naturalmente* in alcun particolare ambiente *determinato*. E comprendiamo anche per via di quali determinazioni l'uomo sia "non definito" ossia "compito a se medesimo": la semplice vitalità di un tale essere è necessariamente problematica, e un problema è la stessa conservazione della vita, per risolvere il quale l'uomo non può contare che su se medesimo, dovendone attingere in se stesso le possibilità.

L'essere che agisce sarebbe dunque questo. Essendo l'uomo vitale, le condizioni per risolvere questo problema devono trovarsi in lui, e se in lui già l'esistenza è un compito e una difficile impresa, quest'impresa ha da essere dimostrabile attraverso l'intera struttura dell'uomo. Tutte le particolari capacità umane vanno rapportate alla questione di come possa essere vitale un essere così "mostruoso" [...]. Infatti, già l'apertura al mondo, se vista in questa prospettiva, è in linea di principio un onere [*Belastung*]. L'uomo è soggetto a una *profusione di stimoli* assolutamente estranea alla natura animale, è soggetto alla piena "senza scopo" di impressioni che lo raggiungono e che egli deve in qualche modo padroneggiare. Non gli sta di fronte un ambiente in cui i significati siano articolati e istintualmente ovvi, ma un mondo – ossia, in termini negativi, un *campo di sorprese*, dalla struttura imprevedibile, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti. Già qui si prospetta un compito di grande rilievo fisico e vitale: 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 in vita*. [...] Tutte quante le "carenze" della costituzione umana, le quali in condizioni naturali, per così dire animali, rappresentano un onere estremo per la sua vitalità, sono trasformate dall'uomo, con l'attività su se stesso e con l'azione, in strumenti appunto della sua esistenza; su di esse si fondano in ultima analisi la determinazione dell'uomo all'azione e il suo particolare, incomparabile posto nel mondo. Gli atti con i quali l'uomo assolve al compito di render possibile la sua vita vanno quindi considerati sempre da due versanti: da un lato si tratta di atti *produttivi*, grazie a cui egli ovvia agli svantaggi rappresentati dalle sue carenze – cioè di esoneri, di agevolazioni –, dall'altro di strumenti che l'uomo attinge in se stesso per dirigere la sua vita, e che rispetto all'animale sono interamente di nuovo genere. In tutte le azioni dell'uomo accade una duplice cosa: per un verso egli padroneggia attivamente la realtà che lo circonda *trasformandola* in ciò che è utile alla sua vita, perché non esistono al di fuori di lui condizioni naturali d'esistenza spontaneamente adeguate ovvero perché le inadeguate condizioni di vita naturali gli riescono insopportabili; per un altro verso, egli compulsa in se stesso una gerarchia complicatissima di prestazioni, "fissa" dentro di sé un ordine strutturale di capacità, ordine che gli inerte unicamente secondo il possibile, e che egli deve costituire traendolo da se stesso, attivamente, anche affrontando interiori contrarietà. In altri termini, l'insieme delle capacità umane, dalle più elementari alle più alte, è dall'uomo sviluppato, nello scontro e incontro con il mondo, soltanto *grazie alla sua autonoma attività*, sì da sfociare in un sistema di controllo e di subordinazione di prestazioni con le quali solo dopo lungo tempo è raggiunta la reale capacità vitale. [...] In conseguenza del suo primitivismo organico, e della sua carenza strumentale, l'uomo è incapace di vivere in ambiti realmente naturali e originari. Deve dunque surrogare i mezzi di cui organicamente difetta, e lo fa trasformando attivamente il mondo in qualcosa di utile alla sua vita. Si deve 'preparare' le armi difensive e offensive che mancano al suo organismo, e analogamente il nutrimento che la natura non gli mette affatto a disposizione, al quale scopo deve fare esperienze concrete e sviluppare oggettive e adeguate tecniche di elaborazione. Deve provvedere per proteggersi dalle intemperie, alimentare e crescere i suoi figli, che permangono inetti per un tempo enormemente lungo, e già per questa necessità elementare ha bisogno della collaborazione e quindi dell'accordo. Per essere in grado di esistere, l'uomo è costruito in vista di una trasformazione e di un dominio della natura, e perciò anche in vista della possibilità di *esperire* il mondo: egli è un essere che agisce, poiché non è specializzato e dunque difetta dell'ambiente a lui consono per natura. L'insieme della natura da lui trasformata con il proprio lavoro in tutto ciò che riesca utile alla propria vita dicesi *cultura*, e il mondo della cultura è il mondo umano. Per lui non si dà possibilità d'esistenza nella natura imm modificata, non "addomesticata", e non esiste "uomo allo stato di natura" [...]. La cultura è pertanto la "seconda natura" – vale a dire: la natura umana, dall'uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere [...]. *Proprio nel luogo* in cui per l'animale c'è lo "ambiente", sorge quindi, 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. [...] 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. È questo del resto il motivo se a differenza di quasi tutte le specie animali l'uomo non ha spazi vitali geograficamente naturali e intrasgressibili. Quasi ogni specie animale è adattata a un suo "milieu" climaticamente, ecologicamente, eccetera costante; solo l'uomo è capace di vivere in ogni punto della Terra, al polo e all'equatore, sull'acqua e sulla terraferma, nelle foreste e nelle paludi, sulle montagne e nelle steppe. È capace di viverci quando può produrvi le possibilità di crearsi una seconda natura, nella quale, e non nella "natura", egli esiste. [...] L'"apertura al mondo", il trovarsi esposti (situazione che gli animali non conoscono) a un flusso enorme, e di quasi nessuna rispondenza organica, di impressioni percettive, il quale, se dapprima costituisce un onere, rappresenta anche la condizione per poter condurre esistenza umana, qualora, si badi bene, tale apertura al mondo sia direttamente, attivamente padroneggiata. La ricchezza e la molteplicità del mondo accessibile all'uomo e che a lui affluisce celano anche, in questo o quel punto, l'opportunità di esperienze inattese e affatto imprevedibili, che è possibile trasformare in un aiuto nella lotta per la vita, in un passo avanti nella conservazione della vita. Ovvero, in diverse parole: l'apertura dell'uomo al mondo è tanto illimitata e inselezionata nella sua molteplicità, appunto perché l'uomo, nel caos delle circostanze, *tra tutte le condizioni* deve rinvenire anche quelle da cui possa trarre un ausilio, uno strumento, un'esperienza utilizzabili, se in generale deve poter esistere. Tale onere diretto dovrà dunque esser reso produttivo ai fini delle possibilità di esistenza (Gehlen 1983: 58-66).

Alla luce di queste pagine gehleniane, ci muoviamo in uno sfondo in cui tanto la vita di relazione, per esempio, quanto le più sofisticate apparecchiature tecnologiche fanno parte della *natura trasformata attivamente dall'uomo*, ossia ogni manifestazione dell'umano è espressione tecnica, è *tecnica*: la cultura, in senso ampio, è «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*: 65)⁸². La tecnica è, lo notavamo sopra, tutto quell'insieme di capacità e di mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio, è un vero e proprio *specchio dell'essere umano*, è – osserva Pansera – «parte dell'essenza stessa dell'uomo [...] ed è da sempre insita nella sua propria natura, in quanto il suo agire, rivolto a migliorare e a produrre sempre nuove possibilità di sopravvivenza, è, fin dai primordi, "tecnico"» (Pansera 2001: 69). Si può affermare che l'uomo stesso è un tecnico, e che la tecnica costituisce per lui una concreta possibilità di mantenersi in vita (cfr. *ibidem*), *l'unica* possibilità.

Alla luce di ciò ci sembra legittimo affermare che la tecnica è l'uomo, le radici più profonde dell'agire umano *coincidono* con quelle della tecnica:

L'azione che l'uomo può compiere con i suoi organi è limitata e circoscritta, in definitiva insufficiente per la sopravvivenza. L'uomo, quindi, ha bisogno di arricchire la potenzialità dei suoi organi, di compensare 'artificialmente' la propria carenza biologica, cioè di creare strumenti che siano i prolungamenti dei suoi arti, con i quali agire in modo più efficace nella realtà. Nasce così la tecnica, che è una delle più importanti realizzazioni dell'essere umano (*ivi*: 68)⁸³.

Gehlen ritiene, lo abbiamo visto, che la tecnica è un «grande uomo», essa è anomala quanto l'uomo, è natura artificiale quanto l'uomo, è *l'uomo*, è la sostituzione e il potenziamento dell'organo in generale, i suoi strumenti adempiono principalmente a tre funzioni: i) *sostituire*, rimpiazzare organi di cui siamo privi e consentire così nuove prestazioni; ii) *potenziare*, intensificare l'azione di organi già esistenti; iii) *alleggerire* il lavoro dell'intero organismo. Gehlen formula così il principio del *sostituto dell'organo*, quello dell'*esonero dell'organo* e quello del *superamento dell'organo* (che operano sia più «internamente» che «esternamente»):

la pietra impugnata per colpire esonera e nel contempo supera nel risultato il pugno. Il veicolo, la cavalcatura, ci esonerano dal camminare e ne superano ampiamente le capacità. Nella bestia da soma il principio dell'esonero diviene intuibile in modo tangibile. L'aeroplano a sua volta sostituisce le ali che non ci sono cresciute, e supera ampiamente tutte le prestazioni organiche nel campo del volo. Alcuni di questi esempi indicano che esiste una tecnica dell'organico molto antica: l'addomesticamento, e anzitutto l'allevamento di animali, è un'autentica tecnica, riuscita solo dopo molti esperimenti. Questi sarebbero i principi del sostituto dell'organo, dell'esonero dell'organo e del superamento dell'organo in un campo estremamente vicino al corpo. Questo modo di procedere si estende ulteriormente verso l'esterno, impadronendosi tecnicamente di campi sempre più grandi dell'organico in generale. In questo contesto l'eliminazione del legno (come anche della pietra) con la scoperta della lavorazione dei metalli è un'autentica soglia culturale, ciò che è stato espresso da tempo coniando i nomi di età del bronzo e di età del ferro. Il metallo sostituisce e supera molto efficacemente questi materiali che possono venire trovati immediatamente, anzitutto nella tecnica delle armi. Questo fu il primo grande passo dell'emancipazione dai limiti della natura vivente: l'eliminazione e il superamento non semplicemente degli organi propri, ma dell'organico in generale (Gehlen 2005: 136 s.).

4.4.3.2. *L'uomo, l'essere primitivo*

L'uomo, alla luce di quanto sin qui detto, è un *primitivo*, nel senso che «tutti gli organi caratteristici dell'uomo e le loro strutture sono in parte originari, o arcaici, da un punto di vista filogenetico, e in parte primitivi, ossia forme embrionali fissate, da un punto di vista ontogenetico» (Gehlen 1990: 119), e quindi è privo di ogni forma di *specializzazione*⁸⁴, ma proprio in ragione di ciò è aperto al mondo, aperto alla libertà, *libero*, è sì «sprovvisto di movimenti istintivi adatti che scattano rispondendo a un segnale selezionato» (*ivi*: 137), e «non c'è nulla che gli garantisca che il mondo esterno conceda anche il soddisfacimento dei suoi bisogni» (*ibidem*), *ma proprio per questo* può prendere le distanze dall'immediato presente, può affrontare le fasi future della realtà, rompendo «l'incantesimo dell'immediatezza» (*ivi*: 131) e rendendo «possibile un comportamento previsionale, che anticipa le impressioni future e che domina un'ampia sfera» (*ibidem*), ossia un

atteggiamento indiretto, più libero e più variabile⁸⁵. Potremmo anche dire che la specificità umana è l'a-specificità⁸⁶, che è anche la cifra della sua libertà, libertà certo oscillante, che dà vita a un equilibrio dinamico e una costante ricerca di stabilità, ma pur sempre libertà.

Si tratta di vedere un po' più nello specifico in che senso la costituzione biologica e organica dell'uomo sia «primitiva» e la natura umana sia carente rispetto a quella degli altri animali. In generale, Gehlen ritiene che l'uomo, essere che agisce ed è aperto al mondo in modo che deve contare solo su se stesso, sia peculiare da un punto di vista morfologico in quanto deficitario sotto l'aspetto di «organi ad alta specializzazione, cioè specificamente adattati a un ambiente» (Gehlen 1983: 115), cioè è costituito da *primitivismi*, «stadi fetali ontogenetici, che l'uomo conserva anche da adulto, o stadi filogenetici» (*ibidem*), nel senso che rispetto ad altre specie (come mostrano le ricerche anatomiche comparate) l'uomo appare primitivo secondo le leggi dell'evoluzione. Primitivo, specifica Gehlen, non significa «"inferiore" o "di minor valore"» (*ibidem*), ma «non specializzato», appunto, ossia *originario*, «o in senso ontogenetico (embrionale) o in quello filogenetico (arcaico)» (*ivi*: 116), laddove per *specializzazione* si deve intendere «la perdita della pienezza delle possibilità esistenti in un organo non specializzato, a vantaggio del grande sviluppo di alcune di queste possibilità a spese di altre» (*ibidem*).

Insomma, secondo Gehlen, l'evoluzione di tutti i mammiferi, *a eccezione dell'uomo*, ha come momento finale l'irreversibilità delle specializzazioni conseguite, e non è affatto possibile pensare che da un organo già specializzato vi sia un'involuzione verso un organo non specializzato, ossia aperto, «a cui inerisce una gran copia di possibilità di sbocco» (*ibidem*): pertanto gli organi umani rappresentano un vero e proprio *blocco dello sviluppo organico*, un insieme di embrionalismi e di arcaismi. Un esempio è fornito dalla regione cefalica, in particolare dal rapporto tra testa e resto del corpo, dalla forma della testa e dalla sporgenza del muso al di sotto della capsula cerebrale:

negli animali, antropoidi inclusi, la base cranica ha un ampio sviluppo in avanti rispetto alla volta cranica, il naso sporge in fuori e il suo dorso viene a formare con la fronte, che è piegata all'indietro, una superficie continua obliqua, spesso quasi orizzontale. La formazione del muso avviene dunque a spese della porzione cerebrale del cranio. Nell'uomo, si può affermare che l'abbozzo embrionale *resti conservato*. Si dà qui un'antitesi tra lo sviluppo di mascelle massicce e allungate e la posizione obliqua dei denti verso l'esterno (cavallo, scimpanzé), e la mascella piccola e rotonda con sovrapposizione verticale dei denti (*ivi*: 118).

Oppure, si può fare riferimento alla *dentatura* umana, rimasta a un originario stato primitivo rispetto a quella di altri mammiferi:

questa primitività consiste, in primo luogo, nell'essere la dentatura umana il *continuum* che era in origine, nel non avere cioè una lacuna (diastema) tra canini e premolari, lacuna che si rende necessaria allorquando i canini, come negli antropoidi, si specializzano divenendo possenti organi di lacerazione (*ivi*: 122).

Peraltro, la persistenza della dentatura umana in uno stadio evolutivo primitivo è decisiva in merito all'accrescimento del cervello («poiché in tal modo venne a mancare anche la possente muscolatura masticatoria e cervicale degli antropoidi con le corrispondenti creste ossee e i *pectines* sui loro crani»: *ivi*: 124), alla spaziosissima cavità orale e al conseguente ingrandimento della lingua, elementi che, com'è evidente, giocano un ruolo decisivo per lo sviluppo del linguaggio⁸⁷. In generale, Gehlen ritiene che si possa affermare che «una forma abbozzata nelle forme fetali dei mammiferi, principalmente degli antropomorfi, caratterizzata cioè dalla volta cranica, dallo sviluppo esiguo della dentatura inferiore e dall'ortodontismo, si conserva soltanto nell'uomo» (*ivi*: 120).

4.4.3.2.1. L'ipotesi di Bolk: fetalizzazione e neotenia

Considerazioni del genere hanno, però, bisogno di un qualche paradigma più generale cui fare riferimento, che sia in grado di spiegare, da un lato, la derivazione dell'uomo dagli antropoidi, ma anche, dall'altro lato, la peculiare posizione umana rispetto alle altre specie animali, antropoidi ma non solo. Serve, in altri termini, un'*ipotesi supplementare* che articoli un processo particolare nella storia dell'evoluzione: quest'ipotesi Gehlen ritiene di averla trovata soprattutto nelle ricerche dell'anatomista Louis Bolk, delle quali occorre sposare le linee fondamentali, giacché esse risultano in grado di spiegare tramite un unico principio tutte le non-specializzazioni umane e altre peculiarità come il rallentamento del ritmo evolutivo, principio che fa riferimento a una ragione interna allo sviluppo dell'organismo e non a cause esterne. Più in generale, i vantaggi della teoria bolkiana possono essere enucleati in due aspetti fondamentali:

innanzitutto l'enorme sviluppo cerebrale dell'uomo e la connessa ristrutturazione dell'intera sua *physis* in direzione dell'"embrionalizzazione" e della "primitività" non sarebbero affatto una *conseguenza* della "lotta per l'esistenza", l'esito di un "processo di selezione", sarebbero bensì provocati da cause intrinseche dirette. Questa trasformazione, al contrario, sarebbe stata nell'uomo tanto radicale da escluderlo da tutte le condizioni di vita "naturali", e da indirizzarlo verso una condotta di vita non altrimenti esistente e di nuovo genere. Questa concezione è importante per un secondo motivo. Per lo più le opinioni sull'ominazione continuano ad atteggiarsi nel senso che, muovendo dagli antropoidi, ci si

rappresenta un'intensificazione graduale dello sviluppo e delle prestazioni del cervello imputandola alla "lotta per l'esistenza". Contro la nostra teoria si è obiettato che anche l'uomo è specializzato, vale a dire un essere dotato di un cervello specializzato. È peraltro falsa la concezione che riesca a immaginare un forte sviluppo cerebrale sopra una qualsivoglia "struttura portante"; e, parimenti, il cervello è precisamente quell'organo che rende inutile ogni perfezionamento organico specializzato, dunque "tagliato" su determinati fattori ambientali, e pertanto, dal punto di vista, l'unico adottabile, del comportamento, è l'organo della plasticità, variabilità e convertibilità; ma, si badi, soltanto in connessione con l'intera incomparabile *physis* umana, con il suo essere esposta, mobile, aperta agli stimoli, eccetera, soltanto in connessione con la non-specializzazione che le è propria, la quale probabilmente è dovuta all'influsso ormonico del cervello tanto quanto essa sola, inversamente, lo rende possibile e può reggerlo. Con l'ominazione, la "lotta per l'esistenza" ha preso appunto le mosse in generale al di là del circuito del divorare e dell'essere divorati, dell'adattamento e dell'evoluzione mancata, è cioè cominciata la lotta per i fondamenti della vita, per la possibilità di vivere ancora domani (*ivi*: 144 s.)⁸⁸.

Secondo le analisi bolckiane sarebbe possibile spiegare il senso in cui l'evoluzione umana è caratterizzata da una migrazione dei caratteri giovanili negli stadi adulti, o, meglio dalla loro *persistenza*, a differenza di quella della scimmia, per la quale tali caratteri si fanno regressivi e non vengono trasmessi a fasi di crescita successive: vediamo, a questo punto e brevemente, il nucleo dell'ipotesi proposta da Bolk e fatta propria da Gehlen. Bolk intende interrogarsi sulla *Entstegung* dell'uomo e della forma umana, ossia sull'insorgenza dell'uomo all'interno dell'evoluzione naturale, e intende farlo ricorrendo a un principio evolutivo che «non è specifico dell'uomo» (Bolk 2006: 46), ma il cui significato «proprio per l'insorgenza dell'uomo è così predominante da acquisire per questo genere il valore di uno specifico fattore di sviluppo» (*ibidem*). A giudizio dell'anatomista olandese, occorre distinguere tra il problema dell'*insorgenza* dell'uomo e quello della sua *origine*, cioè quello della sua *discendenza*: in altri termini, l'uomo *non* va considerato come elemento ultimi di una successione di forme ordinata «sul fondamento di tendenze aprioristiche» (*ivi*: 48), ma va posto come punto di partenza della formulazione della domanda. Domanda che ha un carattere fisiologico quanto anatomico: «che cosa è l'essenziale [*das Essentielle*] dell'uomo come organismo e quale l'essenza [*das Wesentliche*] della forma umana» (*ibidem*)?

Ed è proprio nell'elemento fisiologico che Bolk intende rintracciare la via per «riconoscere l'aspetto essenziale [*essentielle*] della nostra forma come il risultato di un fattore di sviluppo organico interno, attivo per la mediazione di una determinata parte inferiore dell'organismo» (*ibidem*), nella convinzione che «l'essenziale [*das Essentielle*] del *morphon* umano è solo un sintomo dell'essenza [*das Wesentliche*] del *bios* umano» (*ivi*: 49). Bolk muove dalla distinzione tra caratteri somatici *primari* e *secondari*, e sono proprio i primi a essere particolarmente importanti, in quanto «sono quelli nati per l'effetto

dei fattori di sviluppo che hanno condizionato l'insorgenza della forma dell'uomo» (*ibidem*): tra questi, *non* bisogna annoverare, come spesso si tende a fare, la statura eretta, la posizione verticale del corpo, la quale, lungi dall'essere il *primum agens*, è un fenomeno successivo, «un adattamento necessario alle variazioni che si compivano nella forma sulla base di altre cause primarie» (*ivi*: 50). Certo, è il fenomeno secondario più rilevante, che provocò nuove trasformazioni del corpo, ma non si può sostenere che l'ominazione si è preparata perché il corpo di sollevava, «piuttosto perché la forma diventava umana» (*ibidem*). I caratteri primari, dunque, a giudizio di Bolk sono altri:

l'ortognatismo, la mancanza di peluria, la perdita dei pigmenti in cute, capelli e occhi, la forma del padiglione auricolare, la plica mongolica, la posizione centrale del *foramen magnum*, il considerevole peso del cervello, la persistenza delle suture craniche, le *labia majora* nella donna, la conformazione della mano e del piede, la forma del bacino, la posizione della vagina nella donna orientata verso il ventre, determinate variazioni della dentatura e delle suture craniche (*ivi*: 50 s.).

Se si guardano da vicino tali caratteri somatici primari umani, e se vengono considerato alla luce dell'ontogenesi dei primati, se ne evince una caratteristica comune a tutti, cioè sono *condizioni fetali diventate permanenti*: «le caratteristiche e le condizioni della forma che nel feto degli altri primati sono transitorie, nell'uomo si sono stabilizzate» (*ivi*: 51). In altri termini, l'uomo non presenta nulla di nuovo da un punto di vista evolutivo, nel senso che le sue caratteristiche «apparvero in generale già durante lo sviluppo individuale nel feto dei primati, ma in questo andarono perdute a causa di una continua differenziazione» (*ivi*: 52): insomma, lo sviluppo umano è *conservativo*, mentre quello della scimmia è *propulsivo*, nel senso che «ciò che nel processo evolutivo delle scimmie era uno stadio di passaggio, nell'uomo è diventato lo stadio finale della forma» (*ibidem*) e che «nello sviluppo individuale della forma, gli altri primati si lasciano alle spalle un ulteriore tratto finale che l'uomo invece non attraverserà più» (*ibidem*).

Pertanto, l'*Essentielle* nella costruzione umana, la ragione ultima del contrasto tra la sua configurazione e quella della scimmia è *il carattere fetale della forma umana*, l'uomo sotto l'aspetto corporeo è come *il feto di un primate giunto alla maturità sessuale*. È così configurata *l'ipotesi della fetalizzazione*:

i nostri progenitori avevano già tutti i caratteri primari specifici dell'attuale genere umano, ma limitatamente a una breve fase del loro sviluppo individuale. Perciò le caratteristiche dell'uomo non sono acquisite, esse erano già presenti nell'organizzazione dei suoi progenitori come stati transitori. I due fattori che hanno determinato la forma umana sono l'adattamento funzionale per i caratteri secondari e la conservazione di quelli primari. Ciò che nei nostri progenitori era uno stadio di passaggio nel corso della loro formazione,

nell'uomo odierno è lo stadio finale. Nel corso dello sviluppo storico la forma adulta acquisì un'impronta fetale sempre più marcata, essa fu – vorrei definirla – *fetalizzata*. L'ominizzazione della forma che si realizzava storicamente era essenzialmente una *fetalizzazione*. Questo è il principio di ciò che vorrei chiamare *ipotesi della fetalizzazione* (*ivi*: 53).

Questa è l'*ipotesi supplementare* a cui si riferisce Gehlen, per la quale i nostri tratti somatici primari dipendono, inoltre, da una causa comune che non è però una causa esterna, un insieme di influssi che hanno agito sull'organismo dall'esterno: la «fetalizzazione» non è l'adattamento a condizioni esterne mutevoli, nemmeno è condizionata da una *struggle for life*, né tantomeno è la risultante di una selezione sessuale o naturale, per Bolk, ma ha sede nell'organismo stesso, ha una *causa interna e funzionale*. Causa di che tipo, però – si domanda Bolk –?

Se un attributo fetale o una tale condizione diventa pian piano permanente, deve agire una causa che impedisce a questo attributo di compiere il suo originario ciclo di sviluppo, si arresta più o meno al di qua del precedente punto finale. Deve entrare in gioco allora un fattore che inibisca lo sviluppo. Quindi la forma umana come intero ha raggiunto la sua impronta tipica a seguito di una generale inibizione dello sviluppo. Perciò bisogna aggiungere ai fattori evolutivi conosciuti uno nuovo: il *ritardo dello sviluppo*. [...] Lo riconosciamo come il fattore che ha dominato la configurazione storica della forma lungo il percorso della vita degli ominidi (*ivi*: 54 s.).

Il *principio del ritardo* è proprio quel principio che Gehlen ritiene sia in grado di spiegare in modo unitario tutte le non-specializzazioni caratteristiche dell'uomo, ed è un principio che domina non solo il corso del divenire dell'uomo in sé, secondo Bolk, «ma anche tutto il corso della sua vita individuale» (*ivi*: 55), di modo che si può definire il *principio del ritardo dell'ominazione* (o, meglio, l'ominazione come regolata dal principio del ritardo, il ritardo come l'essenziale della forma umana), a patto di non confondere il ritardo con una diminuzione dell'intensità del processo vitale (perché, anzi, come vuole Gehlen, è solo per questo che l'uomo può – deve – condurre attivamente la propria vita):

non esiste un mammifero che cresce così lentamente come l'uomo, né uno che diventa adulto dopo così tanto tempo dal giorno della nascita. Sapreste citarmi un altro mammifero che si avvale come l'uomo di una così lunga fase di maturazione? A questa lenta maturazione, a questo periodo di maturazione protratto nel tempo segue un processo di invecchiamento che si compie in maniera così ritardata come non ci risulta avvenga per alcun altro mammifero. Esiste qualche altro animale che, una volta cessata la sua funzione germinativa, può concedersi una vita meramente corporea così lunga? [...] Cosa è l'essenziale [*das Essentielle*] dell'uomo come organismo? La risposta è ora evidente: il ritmo lento del corso della sua vita. E non si solleverà certo alcuna obiezione se sostengo che questo ritmo lento è stato acquisito in passato gradualmente dagli ominidi e che esso è l'effetto di un rallentamento che si è compiuto in un periodo di tempo incredibilmente più lungo. A questo fatto do il nome di *principio del ritardo dell'ominazione*. [...] L'essenziale

della forma umana è il risultato di una *fetalizzazione*, quel suo corso di vita l'effetto di un *ritardo*. Queste due caratteristiche sono nella più stretta connessione causale l'una con l'altra, perché la *fetalizzazione* della forma è una conseguenza necessaria del *ritardo* del divenire della forma (*ivi*: 55 s.).

Occorre però domandarsi quale sia la causa del fenomeno del ritardo, ed è qui che Bolk fa ricorso alla fisiologia come strada in grado di rendere conto della morfologia, nel senso che il graduale rallentamento del corso della vita nei progenitori dell'uomo ha una causa fisiologica, più precisamente trova spiegazione in «quel sistema di organi che presiede al metabolismo, cioè al sistema endocrino» (*ivi*: 58), in particolare a un'alterazione della sua azione e del suo funzionamento: il *ritardo* va così collegato alla *secrezione interna* come momento causale, a un'alterazione dei *processi metabolici*, i quali hanno in genere la capacità e la funzione di rallentare o accelerare la crescita. Secondo Bolk «la linea di sviluppo degli ominidi era soggetta a un influsso inibente, un'inibizione che per quel che riguarda certe caratteristiche corporee ha raggiunto un grado massimo» (*ivi*: 59), e siccome «il massimo dell'inibizione è la stasi, in termini morfologici, questo significa impedimento dell'insorgenza di un carattere» (*ibidem*): «così il *ritardo* dello sviluppo porta infine alla eliminazione di un carattere. Questa è la causa per cui molti caratteri specifici dell'uomo» (*ibidem*), come per esempio la sua mancanza di peli, la sua perdita di pigmenti «hanno un carattere negativo nel confronto con stati analoghi presenti nelle scimmie» (*ibidem*).

È importante sottolineare che i caratteri inibiti dal sistema endocrino dell'uomo sussistono comunque in uno stato di latenza e rimangono necessariamente bloccati nel corso dell'intera vita, salvo i casi patologici in cui l'inibizione ormonale viene meno e tali caratteri si manifestano pienamente: insomma la patologia rivela che noi «portiamo in noi stessi in uno stato bloccato la possibilità di sviluppo di molti dei caratteri somatici dei nostri progenitori» (*ivi*: 60), e quando uno o più organi del nostro sistema endocrino si ammalano, e la normale produzione di ormoni viene alterata, l'inibizione cade, «con la conseguenza che alcuni caratteri, che durante l'ominazione sono andati perduti, compaiono di nuovo o che funzioni, che erano rallentate, si sviluppano a ritmo sostenuto» (*ibidem*)⁸⁹.

Bolk giunge ad affermare che l'organismo animale non è un'unità duplice formata da soma e germe, come spesso si sostiene, ma un'unità *triplice* formata da soma, germe ed *endocrino*, dove è proprio quest'ultimo a rivestire il ruolo più importante per l'individuo (nel senso che riveste per esso lo stesso ruolo che il germe riveste per la specie, ossia ne regola l'insorgenza e ne permette la conservazione):

dobbiamo vedere nel sistema endocrino quella parte del nostro organismo a cui deve essere riconosciuto un significato preponderante per lo sviluppo storico della nostra forma. Una variazione – a noi chiaramente ancora del tutto ignota nei suoi dettagli – nella natura chimica o nel mescolamento quantitativo della sua produzione predispose un'alterazione degli stimoli della crescita da essa causata. Da questa modificazione nella connessione del complesso degli increti seguì un rallentamento dello sviluppo nella sua interezza e qua e là addirittura un completo blocco dell'insorgenza di caratteri. Perciò si può riportare il divenire storico della forma dell'uomo all'azione di questo sistema come la causa immediatamente precedente, così come alla sua potenza e alla sua regolazione è sottoposta il delinearci individuale della forma. Pertanto l'importanza biologica di questo sistema supera in realtà i limiti di quella degli altri sistemi ausiliari dell'organismo, perché la sua relazione con le altre parti dell'organismo è molto particolare: sta in un rapporto di direzione, non di cooperazione con le altre. A ciò è interessato sempre il sistema intero. Cooperando, i singoli organi del sistema endocrino del corpo sono associati tra loro in un'unità altamente organizzata; è, per così dire, un organismo per sé, un *Imperium in imperio*, lo comanda e lo domina. Tenendo conto di questo importante significato vorrei riassumere con un nome comune l'intero complesso di organi che prendono parte a questa funzione e definirlo l'*Endocrino* dell'organismo (*ivi*: 62 s.).

Secondo l'ipotesi del ritardo, la posizione peculiare occupata dall'uomo nel regno animale è stata acquisita pian piano ed è il risultato di un rallentamento dello sviluppo, del lento corso della sua vita, di cui un esempio lampante è la lunga durata della nostra fase di vita intrauterina e soprattutto extrauterina, che aveva portato Portmann a parlare dell'uomo come di un parto precoce, e che Bolk considera addirittura base biologica della vita sociale, perché è come se noi fossimo biologicamente obbligati a dipendere dagli altri, dalle loro cure e dalla loro presenza:

sapete indicarmi una seconda forma di vita in cui la coscienza si desta solo dopo così tanto tempo dalla nascita, una seconda forma di vita che ha bisogno delle cure e dell'assistenza dei genitori per un periodo di tempo così lungo dopo la nascita e che è capace di rendersi autonoma in un'età così avanzata? Volete una prova numerica della crescita straordinariamente lenta dell'uomo? Abbiamo bisogno di nove mesi per raggiungere un peso medio corporeo di 3,5 chili, il manzo appena nato, dopo una fase intrauterina di nove mesi, pesa 40 chili, così pure il cavallo, che ha undici mesi quando viene alla luce. Inoltre, mentre il manzo, per raggiungere il doppio del peso di nascita menzionato ha bisogno solo di 47 giorni e il cavallo di 60, l'uomo ha bisogno di non meno di 180 giorni per raddoppiare il suo peso di nascita di 3,5 chili. [...] Non dobbiamo intravedere nella lunghissima durata del periodo in cui un bambino deve essere nutrito dai suoi genitori e ha bisogno della protezione dei genitori la causa naturale dell'origine della famiglia umana, dunque il fondamento dell'intera società umana? Il *ritardo* dello sviluppo ha come conseguenza necessaria un prolungato rimanere insieme di due generazioni consecutive. In ciò è data all'uomo la base biologica della sua vita sociale (*ivi*: 65 s.).

Nell'uomo il meccanismo della *neotenia*, per il quale alcuni o tutti gli individui di una specie permangono alla fase larvale (conservano determinati caratteri alla forma larvale) pur raggiungendo alla maturità sessuale, che opera anche per esempio nei vertebrati inferiori, raggiunge la gradazione più elevata (si pensi, tra i tessuti connettivi, a

quello delle ossa craniche, che permane talvolta addirittura sino alla vecchiaia nell'uomo). Se paragonata, per esempio, la dentatura della scimmia con quella dell'uomo, emerge come la prima sia caratterizzata da uno sviluppo senza interruzione, per il quale «cambiamento dei denti e allungamento della dentatura sono isocroni» (*ivi*: 68), mentre la seconda vive due fasi di riposo, di modo che «cambiamento dei denti e crescita dei denti nell'uomo sono diventati processi successivi» (*ivi*: 68 s.). Discorso analogo può essere fatto per il mento prominente, per l'imene, per il naso sporgente, per la mancanza di pelo, dove il processo del ritardamento dello sviluppo giunge all'atrofia di quanto dovrebbe portare a sviluppare, ossia la copertura pilifera, di modo che l'uomo si presenta completamente nudo. Senza dimenticare le curve dell'asse corporeo fetale, che nell'uomo persistono mentre nei quadrupedi si appianano, e il conseguente ortognatismo degli uomini (la linea del profilo dalla fronte al mento è rappresentabile da una linea verticale) e prognatismo dei mammiferi (prominenza obliqua in avanti della mandibola), manifestazione di uno stato prefetale che persiste in maniera conservativa nell'uomo (cfr., anche per le relative illustrazioni, *ivi*: 75-79), nonché la sezione caudale dell'asse longitudinale fetale, che si conserva immutata nell'uomo, mentre nella scimmia la curva si appiana e assume assetto allungato (cfr., anche per le relative illustrazioni, *ivi*: 79-81).

In conclusione, sono tre i possibili effetti del ritardo: «rallentamento della costituzione e dello sviluppo di un organo, permanenza di organi transitori, perdita di organi quale esito ultimo del *ritardo*» (*ivi*: 83). «Noi rappresentiamo in un certo modo le forme neonate dei nostri progenitori» (*ivi*: 91) – tanto che si potrebbe provocatoriamente affermare che è *la scimmia a discendere dall'uomo e non il contrario*.

4.4.3.2. Il ritardo, il bisogno e la necessità dell'azione

Gehlen stesso ritiene che il modello bolciano sia passibile di correzioni, ma sempre e solo nel senso di integrazioni di un paradigma che viene fatto proprio nelle sue linee fondamentali, che abbiamo qui visto. Gehlen aggiunge, anche sulla scia degli studi di Portmann (si veda perlomeno Portmann 1989) che il nostro sviluppo ha un andamento caratterizzato all'inizio da una rapida intensificazione della crescita (aspetto peculiare dell'uomo) che perdura sino alla fine del primo anno e poi riprende dalla tarda fase dell'esplosione puberale (nuovamente peculiarità umana), mentre è vero che «fra le due s'intercala un periodo di crescita molto lenta: precisamente quello durante il quale vengono

fondandosi gli elementi costitutivi del portamento, del linguaggio e del comportamento nell'interazione con le influenze dell'ambiente sociale» (Gehlen 1983: 152). In tal senso, la lentezza dello sviluppo appare come coordinata al modo d'esistenza aperto al mondo proprio dell'uomo:

se l'uomo è "per sua natura un essere culturale", ciò può significare: alla costruzione naturale di un essere non specializzato, demandato all'azione e non stabilizzato può essere sottesa una qualsivoglia normatività particolare di sviluppo, come il ritardo mento, la proterogenesi, e simili. Ma questo in modo che l'intera organizzazione interna è stata posta in rapporto con il *comportamento*, dal quale anzi l'esistenza di un tale essere dipendeva, in rapporto con l'attività di trasformazione del mondo. Tale comportamento e i suoi effetti retroattivi sulle condizioni di vita autonomamente create potrebbero fare il gioco di questa legge evolutiva, così che i caratteri che sono tipicamente dell'uomo sono permanentemente *rafforzati* dagli effetti retroattivi del suo proprio comportamento, in quanto questi provocherebbero delle mutazioni *in direzione* di quelle trasformazioni, per esempio di quelle del sistema endocrini, dalle quali l'ominazione ebbe avvio. In tal modo, i caratteri della fecalizzazione costituzionale e quelli della domesticazione (che certo presuppongono sempre un influsso in senso mutazionistico delle condizioni culturali) potrebbero sovrapporsi, per così dire, nella medesima direzione (*ivi*: 152 s.).

In altri termini, ciò che Portmann è riuscito dal canto suo a mettere bene in luce, è come la capacità – *necessità* – di apprendere da parte dell'uomo è in relazione soprattutto alla particolarità del primo anno di vita umano, «che bisogna persino descrivere come un'anomalia se si getta un'occhiata alle forme di comportamento altrimenti presenti nella natura, e si fa dunque un confronto con l'animale» (Gehlen 1990: 200): per quanto concerne la maturazione degli organi, delle prestazioni motorie, degli organi di senso, la formazione della comunicazione e l'emissione di segnali (il linguaggio specificamente umano), il neonato «deve essere concepito perfino come un parto prematuro normalizzato, tipicizzato» (*ibidem*). È solo con il primo anno di vita che il neonato raggiunge una certa capacità di orientamento, muove i primi passi, fa propria la capacità di muoversi, inizia a comunicare, tutte cose che gli animali superiori mostrano di saper fare poco dopo il parto, «spesso già dopo poche ore» (*ibidem*). Portmann, lo abbiamo già notato, a tal proposito parlava di *anno embrionale extrauterino*, grazie al quale si rendono possibili i processi di maturazione nella percezione, nel movimento, nell'apprendimento, insomma si rende possibile lo sviluppo sotto l'influsso cosciente dell'ambiente⁹⁰. Ma tutto questo non cancella il riferimento all'ipotesi bolckiana, come lo stesso Gehlen sottolinea:

la capacità di apprendimento dell'uomo e questo cosciente influsso del suo ambiente sull'apprendimento sono inseriti per così dire nello sviluppo puramente biologico in quanto il bambino, in modo tipico e normale (ma del tutto anomalo in confronto agli animali), è tratto fuori dal corpo materno ed è sottoposto a questo influsso. Questa docilità

all'apprendimento delle prestazioni sensoriali, dei movimenti e dei mezzi di espressione, l'uomo la conserva fino all'età avanzata, e anche muovendo da questo problema si approderebbe all'idea che ciò che lo caratterizza è una strana stabilizzazione fino allo stadio della maturità di caratteristiche della prima infanzia, in parte perfino per tutta la vita, un'idea che, nella mia antropologia, avevo mutuato dall'anatomista olandese Bolk (*ivi*: 201).

Alla luce di quanto sin qui visto, emerge come il dato biologico per l'uomo sia un dato immediatamente culturale, come la sua natura sia artificiale, e lo sia in ragione di una carenza che lo caratterizza, una carenza di natura che è però essa stessa naturale, si tenga ben presente. L'uomo non ha l'istinto proprio dell'animale e che lo rende confinato nel proprio ambiente come ambiente proprio della specie, istinto fisso, innato e peculiare alla specie stessa: l'uomo è carente e proprio per questo *espulso* dal cerchio della ripetitività comportamentale propria dell'animale⁹¹, è dunque *costretto* ad apprendere, *aperto* quindi al *rischio*. L'animale vive nella ristrettezza del comportamento istintuale, l'uomo vive nella plasticità e malleabilità del comportamento attivo, ma aperto proprio per questo al rischio e alla mancanza dell'innata sicurezza dell'adattamento alla realtà, «consegnato a un mondo indeterminato, infinitamente aperto con una sovrabbondanza di possibilità non previste» (Gehlen 2005: 54), privo quindi di una selezione del percepibile immediatamente conforme allo scopo, che lo costringe all'azione⁹², all'orientamento attivo in vista della disponibilità del mondo anche nel futuro. L'uomo è così «costretto ad appropriarsi e a elaborare il mondo in tutti i particolari e a far crescere dentro di sé un sistema di consuetudini del comportamento vitale e dell'agire pratico» (*ivi*: 56), ed è però proprio per questo a rischio di *degenerazione*, secondo Gehlen⁹³. Non esiste uomo allo stato di natura, o, meglio, il suo stato di natura è lo stato di cultura: in un'espressione, l'uomo, a differenza di tutti gli altri animali⁹⁴, «è biologicamente condannato al dominio della natura» (*ivi*: 75). Eppure, paradossalmente, l'uomo è il più primitivo tra gli esseri⁹⁵, privo di qualsivoglia specializzazione, specializzato nell'essere non-specializzato⁹⁶. L'uomo, tramite graduali processi di esonero, esperisce il mondo solo contrapponendosi a esso, prendendone le distanze, riducendolo e concentrandolo in simboli percepibili, in modo da poter acquisire visione panoramica e capacità di disporre, che gli consente anche di ottenere il dominio su una molteplicità e una variabilità «non limitate e non limitabili di movimenti, sintesi e accenni di movimenti» (Gehlen 1983: 161), sino a comprendere se stesso nelle proprie possibilità, se stesso in quanto spettro delle proprie possibilità, presenti e soprattutto future.

4.4.3.2.3. *Morris: la scimmia nuda*

La considerazione dell'uomo come un essere «arretrato» rispetto ad altre specie animali, ma proprio per questo aperto al mondo ha avuto un largo successo anche tra i ricercatori scientifici, per quanto con accenti e sfumature di volta in volta differenti. Desmond Morris, per esempio, ha definito l'uomo uno *scimmione nudo* (*a naked ape*), proprio perché la sua pelle è nuda, priva di rivestimento pilifero⁹⁷, ma non solo: l'uomo, infatti, «non aveva l'apparato sensoriale adatto alla vita sul terreno» (Morris 2007: 33), «il suo odorato era troppo debole e il suo udito non abbastanza acuto» (*ibidem*), «il suo fisico era irrimediabilmente insufficiente per prove di lunga durata e per scatti fulminei» (*ibidem*), seppur in possesso di un *cervello intelligente* e della *statura eretta* che gli permisero di modificare forma e uso delle *mani* e dei *pedi*. L'uomo è, anche per Morris, una sorta di feto di scimmia, il processo neotenco fa sì che mantenga caratteristiche giovanili o infantili anche nell'età adulta, per esempio il cervello delle scimmie e degli scimpanzé ha completato il proprio sviluppo entro il primo anno di vita, mentre quello umano alla nascita ha dimensioni del 23% rispetto a quelle assunte in età adulta: più in generale, avvenne il ritardo proprio «di tutte quelle parti della struttura dell'animale che avrebbero potuto aiutare l'uomo a sopravvivere nel suo nuovo e difficile ambiente ostile» (*ivi*: 35). Per non dimenticare che «il peso delle cure verso i figli nello scimmione nudo è molto più grave che in qualunque altra specie vivente» (*ivi*: 109), perché «i genitori di qualunque altra specie svolgono talora i loro doveri con la stessa intensità, ma mai per un periodo di tempo tanto prolungato» (*ibidem*): il neonato umano, se paragonato agli altri primati, è una creatura debole e indifesa, che trascorre la maggior parte del tempo dormendo (una media di 17 ore al giorno), che «durante il periodo di veglia, si muove relativamente poco» (*ivi*: 118) e che «possiede muscolatura scarsamente sviluppata» (*ibidem*), essendo capace di fare soltanto movimenti insignificanti con le braccia e le gambe. Sono, tuttavia, proprio queste caratteristiche che lo rendono «pronto a conquistare il mondo» (*ivi*: 51), che lo hanno portato a elaborare varianti culturali per sopperire alla perdita di mezzi di controllo biologici (per esempio, per quanto concerne il controllo della temperatura, lo sviluppo del fuoco, degli indumenti e delle case di abitazione isolate contro la perdita di calore, la ventilazione e il raffreddamento contro l'eccesso di calore: cfr. *ivi*: 231). L'essere carente, l'essere più carente, è proprio per questo l'essere aperto al mondo, il più aperto al mondo, curioso, esploratore, è *costretto* a esserlo, come lo zoologo inglese sembra riconoscere, *incapacità e plasticità dei comportamenti vanno di pari passo*, lo stesso passo

dell'*apertura al mondo*, dell'*esposizione al rischio* (e alla *preoccupazione* che mette in gioco la *sicurezza*), talvolta anche della ricerca di esso, e dell'*azione* (sempre, nota Morris, all'interno di un precario equilibrio tra impulsi *neofilici* e *neofobici*, come a dire che la vita umana è tutto un gioco tra l'essere nell'aperto sconfinato e l'individuazione di provvisorie forme di stabilizzazione in grado di serrare un minimo i confini, per ridurre il rischio dell'esposizione, nell'esigenza però anche di non permanere all'interno di territori troppo confinati e stabili troppo a lungo, perché l'uomo è apertura, desiderio del nuovo, è capacità di provare noia e paura al contempo)⁹⁸:

tutti i mammiferi provano un forte impulso a esplorare, ma in alcuni questo impulso è più forte che in altri. Ciò dipende in gran parte dalla differenziazione che essi hanno raggiunto durante il decorso dell'evoluzione. Quando tutti gli sforzi evolutivi vengono impiegati nel perfezionare un particolare espediente per sopravvivere, essi non hanno bisogno di preoccuparsi eccessivamente riguardo al mondo complesso che li circonda. Fino a che il mangiatore di formiche ha le sue formiche e l'orso koala le sue foglie gommose, entrambi sono soddisfatti e la loro vita è facile. Invece i non specializzati, gli opportunisti del mondo animale, non possono mai permettersi di rilassarsi. Essi non sono mai sicuri da dove proverrà il prossimo pasto, per cui devono conoscere ogni angolo e ogni buco, esaminare tutte le possibilità e stare sempre in guardia, in modo da cogliere l'occasione propizia. Essi sono costretti a esplorare di continuo, a indagare e a indagare di nuovo e devono possedere una forte dose di curiosità. Non si tratta semplicemente di alimentazione: anche l'auto-difesa può avere le stesse esigenze. I porcospini, i ricci e le moffette possono andare in giro fiutando e incespicando, facendo tutto il rumore che vogliono, senza curarsi dei propri nemici, ma l'indifeso mammifero deve stare sempre in guardia. Egli è obbligato a conoscere i segnali di pericolo e le vie per sfuggirvi, deve sapere nei minimi dettagli la posizione del suo rifugio. Considerando il problema da questo punto di vista, sembra piuttosto sciocco non specializzarsi. Perché dovrebbero esistere dei mammiferi opportunisti? La risposta sta nel fatto che nel modo di vivere degli specializzati vi è una grave difficoltà. Tutto va bene finché funziona lo speciale meccanismo di sopravvivenza, ma se l'ambiente subisce una trasformazione importante, lo specializzato si trova in difficoltà. Se l'animale si è spinto abbastanza agli estremi per superare i suoi avversari, egli è costretto a portare cambiamenti fondamentali nella sua struttura genetica e non è in grado di invertirli in modo sufficientemente rapido quanto sopravviene il crollo. Se le foreste di alberi di gomma venissero spazzate via, il koala morrebbe. Se un uccisore dalle fauci di ferro sviluppasse la capacità di masticare gli aculei del porcospino, questi diventerebbe una facile preda. Per l'opportunisto il cammino è sempre difficile, ma questa creatura è in grado di adattarsi rapidamente a qualunque trasformazione dell'ambiente. Togliete a una mangusta i topi e i ratti e questa si rivolgerà alle uova e alle lumache. Togliete a una scimmia la frutta e le noci e questa si rivolgerà alle radici e ai germogli. Tra tutti i non specializzati, forse le scimmie e gli scimpanzé sono i più opportunisti. Come categoria essi si sono specializzati nel non specializzarsi. Tra gli scimmioni e le scimmie, lo scimmione nudo è il più opportunisto di tutti. Questo è un ulteriore aspetto della sua evoluzione neotetica. Tutte le scimmie giovani sono indagatrici, ma la loro curiosità tende a svanire con l'avanzare dell'età. Nel nostro caso invece la curiosità infantile si rafforza e si estende con la maturità. Noi non smettiamo mai di indagare, non siamo mai persuasi di sapere abbastanza da andare avanti. Ogni domanda a cui rispondiamo ci porta a una domanda successiva. Questo è diventato il più importante espediente per sopravvivere della nostra specie. La tendenza a essere attratti dalle novità è stata chiamata neofilia (amore del nuovo), in contrapposizione con neofobia (timore del nuovo). Qualunque cosa non familiare è potenzialmente pericolosa e va avvicinata con cautela. Forse sarebbe meglio

evitarla? Ma se l'evitiamo, come potremo conoscere qualcosa al riguardo? L'impulso neofilico ci spinge avanti e mantiene desto il nostro interesse fino a che ciò che era sconosciuto diventa conosciuto e la familiarità lo rende poco temibile, cosicché durante il processo noi guadagniamo una preziosa esperienza da mettere da parte e da richiamare in seguito quando è necessario. [...] Noi esploriamo e ci fermiamo, indaghiamo e restiamo stabili, estendendo piano piano sia la comprensione di noi stessi sia dell'ambiente in cui viviamo. [...] La maggiore novità dell'ambiente acuisce i timori neofobici e per controbilanciarli il soggetto sviluppa meccanismi tranquillizzanti (*ivi*: 137-139, 149 e 152).

L'uomo: un essere curioso del nuovo ma anche timoroso del rischio, perché gettato nell'aperto e quindi esposto al pericolo ma costretto alla novità per sopravvivere e dare un senso alla propria esistenza, necessitante quindi anche di meccanismi tranquillizzanti, della ripetizione costante, del movimento stereotipato (qui si pensi anche alle decine di piccoli gesti che noi ormai compiamo «senza pensarci», come il movimento per prendere un bicchiere), dell'attività di conforto e di sicurezza, insomma della familiarità e della naturalità della forza dell'abitudine, che però non può mai irrigidirsi in qualcosa di inoltrepasabile e di eccessivamente vincolante⁹⁹.

4.4.3.2.4. Lorenz: la precarietà umana

Anche il premio Nobel per la fisiologia e la medicina Konrad Lorenz ha sottolineato la connessione tra la curiosità e l'apertura, nel senso che «i programmi filogenetici degli esseri dotati di curiosità sono sempre in altissima misura 'aperti'» (Lorenz 2007: 252): un programma aperto è, più in generale, «un meccanismo cognitivo che è in grado non soltanto di acquisire, ma anche di immagazzinare le informazioni relative all'ambiente circostante che non siano contenute nel genoma» (*ivi*: 119), che permette a un organismo di apprendere, di modificare il proprio comportamento e, nel caso dell'uomo, di prendere distanza dal mondo posto come oggetto.

Lorenz insiste molto sul fatto che l'antitesi tra innato e appreso è una finta antitesi, nel senso che essere aperti all'apprendimento significa essere *programmati per apprendere*, anzi significa essere ancora più complessi e strutturati di quanto non lo sia chi agisce secondo un comportamento stereotipato, chi reagisce motorialmente in ragione della presenza di un qualche meccanismo innato che filtra gli stimoli¹⁰⁰, meccanismo che opera nel modo più semplice possibile, che esclude ogni situazione diversa da quella biologicamente adeguata e che comporta una plasticità comportamentale pressoché assente, in favore della semplice applicazione coatta di un patrimonio cognitivo innato e

specifico (come uno strumento che si trova già costruito e con un uso già predeterminato)¹⁰¹, che nelle specie inferiori esclude anche qualsiasi possibilità di *comportamento appetitivo*. Quello che preme evidenziare a Lorenz è che l'uomo non può essere visto come una *tabula rasa* o come un essere che è caratterizzato dall'apprendimento per quanto riguarda ogni suo minimo comportamento o movimento (cfr. *ivi*: 122)¹⁰², perché appunto apprendere significa essere un «programma aperto», non una semplice «assenza di programma», anzi significa essere un programma ancora più complesso¹⁰³, *ma* (proprio per questo) «in grado di accogliere ulteriori informazioni provenienti dall'esterno, lasciando che siano queste a stabilire *quali* delle possibilità che esso potenzialmente contiene debbano realizzarsi» (*ivi*: 145)¹⁰⁴.

Pertanto essere aperti significa aspirare al nuovo, significa *dover* elaborare forme di comportamento intelligente per poter padroneggiare («in modo funzionale in rapporto alla conservazione della specie»: *ivi*: 208) «una particolare situazione dell'ambiente, anche se su di essa non si dispone né di informazioni trasmesse per via filogenetica, né di informazioni acquisite nel corso della vita individuale» (*ibidem*), e questo è possibile solamente a degli organismi *non specializzati*, o, meglio, *specializzati nel non essere specializzati*, costretti all'esplorazione e – specificità umana – all'*autoesplorazione* (germe della rappresentazione concettuale, del sapere, del concetto per Lorenz), tra cui spicca evidentemente l'uomo, unico *essere culturale* in quanto unico a raggiungere un'apertura tale al mondo da essere costretto a fare affidamento sul proprio comportamento e su se stesso per portare avanti la propria esistenza (costretto prima di tutto a fare scoperta di sé in quanto se stesso, in quanto dotato di un corpo proprio). Tutto questo è ricostruito da Lorenz come segue (si notino i riferimenti a Gehlen e a Bolck):

gli oggetti d'azione su cui si costituisce l'ambiente degli esseri dotati di curiosità non sono fissati in modo tipico per ciascuna specie per mezzo di meccanismi scatenanti innati ricchi di caratteristiche e di informazioni, ma vengono acquisiti attraverso una ricerca oggettivante. I tipici esseri dotati di curiosità possiedono, in un modo che in linea di principio è analogo, la qualità dell'*apertura al mondo*, che Gehlen ha descritto come una qualità che distingue l'uomo dall'animale. Gli animali però ne dispongono in misura più modesta ed essa non viene integrata in un sistema sovraordinato, fondato sulle premesse del pensiero concettuale [la prestazione astratta della percezione, la discriminazione e la rappresentazione centralizzata dello spazio, l'apprendimento, il movimento volontario]. Un programma comportamentale così ampiamente modificabile come quello degli esseri dotati di curiosità richiede una motilità che possa essere applicata in modi molteplici. Gli organi utili in tale programma debbono rispondere a esigenze analoghe. Una specializzazione morfologica superiore degli organi esclude che le possibilità di utilizzazione siano molteplici. Per questo tutti i più tipici esseri dotati di curiosità sono relativamente *meno specializzati* da un punto di vista morfologico rispetto ad altri rappresentanti del loro stesso gruppo tassonomico. Essi sono, come io li definisco, 'specializzati nel non essere specializzati'. Tra di essi troviamo per esempio i ratti tra i roditori, i corvi tra gli uccelli

canori, e infine l'uomo tra i primati. È caratteristico che tra gli animali superiori soltanto questi specialisti nel non essere specializzati possano diventare cosmopoliti. Certamente un ratto o un uomo saranno in grado di offrire prestazioni inferiori a quelle di un essere altamente specializzato in un campo specifico, ma entrambi superano, per la molteplicità delle loro capacità motorie, i loro più stretti parenti zoologici. Se l'uomo volesse sfidare tutta la classe dei mammiferi in una gara con numerose prove e che si componesse, per esempio, di una marcia di 30 km., dell'attraversamento sott'acqua di un tratto di 15 m. a 5 m. di profondità, del raccogliere con precisione un paio di oggetti e infine nell'arrampicarsi per alcuni metri con una corda, cosa di cui ogni persona media sarebbe capace, non troverebbe nessun mammifero in grado di imitarlo in ciascuna di queste cose. Se prendessimo un albero invece di una corda, l'orso bianco sarebbe in grado di competere con l'uomo; se diminuissero di un po' la lunghezza e la profondità del tratto sott'acqua sarebbe la volta dei macachi a poter concorrere. [...] Il rallentamento dell'evoluzione giovanile dell'uomo, che Bolk definì ritardazione, e l'arrestarsi dello sviluppo a uno stadio giovanile, la cosiddetta neotenia, costituiscono la premessa a che l'uomo non arresti, come fa la maggior parte degli animali, il proprio comportamento di curiosità con il passaggio all'età adulta, ma al contrario mantenga quella apertura al mondo che addirittura lo costituisce, finché la vecchiaia non vi ponga fine. [...] Soltanto nell'uomo la ricerca curiosa si è trasformata in una capacità essenziale, anzi costitutiva: l'autoesplorazione. [...] La scoperta del proprio corpo, e soprattutto della propria mano, come di un oggetto esplorabile alla stregua di molti altri, non deve necessariamente essersi manifestata come un atto di autentica riflessione. Né tale atto deve aver risvegliato quel senso di meraviglia che si usa porre alle origini del filosofare. Ma anche la semplice acquisizione del fatto che il proprio occhio o la propria mano è anche una 'cosa' del mondo esteriore ed è dotato di altrettante qualità caratteristiche e costanti quanto ogni altro oggetto dell'ambiente circostante deve aver avuto un'importanza rilevantissima, tale da fare veramente epoca. Con la visione della natura oggettuale del proprio corpo e dei suoi organi nasce necessariamente una nuova e più profonda comprensione delle interazioni che si svolgono tra l'organismo e gli oggetti dell'ambiente. Il proprio corpo diventa *confrontabile*, grazie alla discriminazione della sua costanza oggettuale, con tutti gli altri oggetti dell'ambiente esteriore e ne diventa così *l'unità di misura*. Ciò apre però all'organismo, in una vera e propria folgorazione, un nuovo piano in cui oggettivare il proprio ambiente: nell'attimo in cui il nostro antenato ha riconosciuto per la prima volta la propria mano che afferra la cosa e la cosa stessa come oggetti entrambi del reale mondo esteriore, la sua comprensione del processo dell'afferrare è diventata un afferrare metaforico, e il suo sapere relativo alle qualità essenziali dell'oggetto afferrato è diventato concetto (*ivi*: 252-257).

È importante notare come il fatto che per Lorenz in senso stretto non esista nessuna prestazione cognitivo-comportamentale¹⁰⁵ propria esclusivamente dell'uomo nulla tolga al fatto che il pensiero concettuale che prende le distanze dal mondo e dall'oggetto rendendone così per certi versi indipendenti, e soprattutto la *vita spirituale*, che per l'etologo è una vera e propria *nuova forma di vita*, una *nuova folgorazione*, ma che in ogni caso si innesta sui gradini evolutivi precedenti, rappresentino il vero e proprio specifico umano, ciò che segna un vero e proprio distacco tra animali superiori e uomo, *iato* «che solo di poco è inferiore a quello che divide gli esseri viventi dalla materia inorganica» (*ivi*: 280). L'uomo è l'unico essere *per natura culturale*, e «a ciò si deve la sua disposizione innata a far diventare sua seconda natura il comportamento ritualizzato che la sua cultura gli prescrive» (*ivi*: 359): ma questa seconda natura, come ogni elemento che funge da

supporto, comporta anche un *irrigidimento*, la perdita di una determinata quota di libertà, e la conseguente necessità di essere sempre aperta alla *demolizione* e alla *ricostruzione* (cfr. *ivi*: 326). In altri termini, la cultura tende a costruire strutture rigide, per ridurre (come abbiamo visto) il grado di imprevedibilità e il ventaglio di possibilità cui l'uomo è esposto, ma se la struttura assume la forma di un guscio che impedisce all'uomo di vedere che oltre a tale involucro c'è una porzione di realtà ancora inesplorata (cfr. *ivi*: 357), è alto il rischio di compromettere proprio la dimensione propria dell'uomo, cioè l'apertura al mondo e la plasticità del comportamento e dell'atteggiamento nei confronti del mondo.

Per questo, come voleva d'altronde anche Morris, la vita culturale dell'uomo è un equilibrio sempre precario, che deve bilanciare incessantemente tra un impulso innovatore e uno conservatore, nel senso che il prezzo da pagare per la curiosità e l'apertura è che troppa curiosità e troppa apertura gettano nello sconfinato e nel rischio incontrollato, ma allo stesso tempo il prezzo da pagare per la rinuncia all'apertura e alla curiosità sarebbe l'abbandono di ogni possibile ulteriorità di comportamento, di senso e di significato, sarebbe l'abbandono della propria umanità (proprio come un bambino tocca il fuoco esponendosi per la prima volta al rischio di bruciarsi, e se non vuole bruciarsi eviterà di rifarlo o di mantenere troppo a lungo la mano sul fuoco, ma allo stesso tempo è solo toccandolo che può fare esperienza del fuoco e, soprattutto, aprirsi una nuova porzione di mondo e di significati – come per esempio la concettualizzazione del fuoco, la sua metaforizzazione, l'associazione del fuoco con la passione amorosa, ecc.):

l'appetenza verso l'esplorazione e il gioco nell'uomo non viene demolita, come negli altri organismi superiori, dopo il raggiungimento dell'età adulta – e ciò è una peculiarità che contraddistingue la specie umana. Questo fatto, insieme con la tendenza all'autoesplorazione, rende l'uomo costituzionalmente incapace di adattarsi una volta per tutte alla costrizione determinata da una tradizione. In ognuno di noi è presente una tensione tra il dominio che esercitano i valori consacrati dalla tradizione e la curiosità ribelle, l'avidità per il nuovo. *Novarum rerum cupidus* [...]. Nell'articolarsi delle nostre motivazioni [...] ogni impulso viene collegato con un contro impulso in un 'sistema di armonie equipotenziali'. Due forze contrapposte: l'amore per la tradizione, legato a sentimenti di colpa per ogni trasgressione del suo codice, da una parte; e l'impulso verso la verità e la scoperta di nuove conoscenze, non meno carico di valori emozionali, dall'altra, possono ingaggiare una violenta lotta tra di loro, lotta che viene condotta a spese dell'uomo nel cui animo essa si svolge (*ivi*: 365).

La precarietà dell'equilibrio ha anche dei tratti drammatici per l'essere umano, perché (cfr. Lorenz 2005) se è vero che nel regno animale esiste, oltre a una forma di aggressività *extraspécifica* (che, cioè, si rivolge a chi non appartiene alla propria specie), anche una forma di aggressività *intraspecifica* (che mette capo a una vera e propria guerra

di tutti contro tutti, che però per Lorenz ha la funzione positiva di distribuire la popolazione in modo equo sul territorio), è anche vero che «istinto e inibizione procedono di pari passo» (Mazzeo 2005a: 156), nel senso che più un animale è specializzato nelle sue armi di offesa, più i meccanismi inibitori sono sicuri e gli consentono di non scatenare la propria aggressività in ogni momento, ma solo nell'occasione più appropriata (cfr. Lorenz 2005: 175). L'inibizione, che dice all'animale *cosa non fare*, va dunque di pari passo con l'istinto, che gli dice *cosa fare*: è evidente, allora, che gli animali più pericolosi per i propri simili saranno quelli meno sicuri da un punto di vista istintuale e inibizionale, ossia quelli più carenti da un punto di vista istintuale e della dotazione organica specifica. Tali animali sono quelli più inquieti, più insicuri, più instabili, quelli più esposti.

E quale animale è meno specializzato dell'uomo? L'uomo è, pertanto, tanto *l'animale in pericolo*, quanto *l'animale per natura culturale*, e tali aspetti non vanno assolutamente visti separatamente, come sottolinea efficacemente Mazzeo, ma anzi costituiscono l'intrinseca *paradossalità* della condizione umana (pericoloso in quanto aperto al mondo e, dunque, naturalmente culturale, e insieme nella possibilità – necessità naturale – di vivere culturalmente in quanto esposto al pericolo):

le due definizioni convergono poiché la nostra corma di vita soffre di una mancanza, protremmo dire doppia, di inibizioni. La prima è di ordine squisitamente morfologico: il carattere scarsamente specializzato non ci dota solo di meno istinti delle altre specie, ma anche di un minor numero di freni comportamentali innati. Il secondo luogo di origine della nostra scarsità inibitoria è legato alla tecnica. Sin dalle origini, ogni invenzione umana ha avuto un risvolto autodistruttivo: le punte di ossidiana hanno trovato impiego non solo nella caccia ma nella guerra; “il Prometeo che imparò a conservare il fuoco, lo usò per arrostitire i suoi fratelli” [cfr. Lorenz 2005: 176]. Quel che spesso si dimentica nel descrivere l'evoluzione dell'*Homo sapiens* è che la costruzione delle sue armi di offesa ha avuto come ombra speculare un'attività di distruzione intraspecifica sempre più potente e raffinata. La scarsità di inibizioni cablate geneticamente si dimostra via via più grave poiché nel corso della storia lo squilibrio tra capacità offensive capacità istintive di autocontrollo (come per esempio meccanismi automatici di ritualizzazione) non solo non è diminuito, ma è cresciuto in maniera esponenziale. L'animale umano si trova dunque invischiato in un paradosso: mentre nelle altre specie le relazioni sociali hanno come primo effetto quello di gestire l'aggressività intraspecifica e di porre un freno alle lotte intestine, per i *sapiens* è proprio l'esito di una delle condotte sociali per eccellenza, lo sviluppo tecnico, a portare con sé la difficoltà a gestire i conflitti tra gli esseri umani (Mazzeo 2005a: 157).

Secondo Mazzeo (cfr. Mazzeo 2006) l'esempio più eclatante della pericolosità umana (sia nel senso che l'uomo è sempre a repentaglio, sia che l'uomo è sempre pericoloso) è l'antropofagia, il cannibalismo, che non però una semplice devianza, o una mera manifestazione di disumanità, o, meglio, lo è ma nel senso che è una disumanità che definisce l'umanità dell'uomo: il cannibalismo è per l'uomo un *rito*, il quale nell'animale è

il processo formativo dell'istinto in quanto tale, di costruzione del motore fondamentale per il comportamento a partire da uno stato di crisi momentaneo, da un conflitto motivazionale da risolvere tramite l'istituzione di un comportamento univoco e fissato una volta per tutte, mentre nell'uomo lo stato di crisi è permanente e generalizzato, e la risposta attenua la crisi ma ne manifesta anche l'esemplificazione più acuta: non c'è rito che non sia esemplare, che non sia la ripetizione della prima volta, in un meccanismo di risposta alla crisi che non è meccanico, ma tentativo sempre rinnovato in una ricerca di appagamento ripetuta e fallace. Insomma, nell'uomo il rito ha significato *simbolico*, è simbolico, è ambivalente, paradossale, proprio perché è il tentativo di risposta alla crisi di un vivente che è ambivalente e paradossale egli stesso, che è labile perché sempre sotto minaccia, perché privo della difesa e della sicurezza degli istinti ben adattati. E il cannibalismo, dicevamo, è un vero e proprio rito per l'uomo perché se è presente anche nell'animale, lo è però in condizioni specifiche ed estreme (instabilità ambientale – percettiva e alimentare – e fallimento inibitorio) che per l'uomo sono in realtà condizioni *standard* (cosa che portava Gehlen a sostenere che l'antropofagia – *analogamente alla tecnica*, si ricordi – fosse *antica quanto l'uomo*): l'uomo è metà uomo e metà animale (ritiene Mazzeo), e proprio per questo inquietante e consolatorio insieme, nel senso che l'atto di mangiare un proprio simile non è solo segno della follia, dell'animalità o della pericolosità umana, ma è anche segno del bisogno di riconoscimento, nel senso che posso essere davvero uomo, nel rito antropofago, solo se mangio l'altro uomo, se lo assimilo, se lo faccio mio. Proprio per questo la nostra pericolosità è strutturale e ambivalente, perché proprio laddove operiamo i gesti più disumani stiamo operando quelli più umani, quelli che cercano di affermare la nostra umanità, o, per evitare fraintendimento, che cercano di gestire una situazione che l'uomo percepisce come problematica (l'affermare la propria umanità) padroneggiandola ma senza mai potere del tutto superare il problema (abitandolo, potremmo dire, perché affermando la propria umanità nel rito cannibalico la nego al contempo, la nego affermandola e l'affermo negandola), e rito è proprio un procedere secondo una logica metonimica, ambivalente (perché il rito è ripetizione, eppure ciò che viene ripetuto ogni volta è la prima volta, è qualcosa di non mai accaduto prima, potremmo anche dire che è ripetizione di una differenza, ma sempre ricordando che la differenza in questione è quella di una diversa ripetizione dello stesso, che proprio per questo però non è mai l'eguale, per utilizzare una distinzione heideggeriana – quella tra *Selbst* e *Gleich*).

Crediamo che Mazzeo dimentichi un aspetto altrettanto importante rispetto a quelli da lui sottolineati, ovvero il fatto che elaborare forme di mediazioni nel proprio rapporto

con il mondo significa per l'uomo anche saper elaborare delle tecniche di condotta in grado di sopperire alla mancanza dell'inibizione naturale, e che quindi, anche ammettendo che l'uomo è per natura aggressivo, proprio per il fatto di essere soprattutto culturale per natura lo spinge a superare tale condizione e a rendersi conto di avere di fronte a sé non qualcuno con cui competere ma qualcuno con cui condividere (d'altronde, nessuno di noi oggi pensa di affermare la propria umanità mangiando un altro essere umano)¹⁰⁶. Il discorso è certo complesso, e ci torneremo, ma era importante per il momento perlomeno segnalare la irrisolta problematicità della posizione per la quale l'esposizione e il pericolo vengono interpretate prima di tutto come una cancellazione della dimensione comune dell'apertura al mondo (problematicità che, in fondo, è proprio quella su cui getta il suo sguardo critico Esposito, come vedremo). Senza con questo nulla togliere al fatto che, per usare proprio le parole di Lorenz, «la vita stessa è uno stato stazionario di estrema improbabilità: ciò che realmente necessita di una spiegazione è il fatto, meraviglioso, che gli organismi e le specie riescano a rimanere in vita» (Lorenz 1994: 52).

4.5. Considerazioni di ordine generale

4.5.1. La libertà umana rispetto all'animale

Abbiamo visto la connessione all'interno di un paradigma unitario e sistematico di tutta una serie di elementi apparentemente disconnessi: negatività (sia nel senso della mancanza e della carenza biologico-organica che in quello della capacità di negare il dato e di trasformare attivamente la realtà), apertura, animalità, umanità, decisione come azione, *medium*, tecnica, cultura, natura, corporeità, libertà, plasticità, coscienza, ragione e linguaggio (a questi ultimi tre abbiamo solo fatto degli accenni, a onor del vero).

Le idee che abbiamo qui presentato riferendoci alle posizioni dei tre antropologi filosofi crediamo siano state in realtà presenti (in modo talvolta esplicito, talvolta un po' più implicito) dall'origine della filosofia a oggi (scienze contemporanee comprese), anzi da ancor prima dell'origine della filosofia, e alla ricostruzione di tale percorso sarà dedicata la seconda parte di questo lavoro. Dato, però, che Esposito prenderà, lo vedremo nella prima parte del nostro percorso, di mira proprio l'antropologia filosofica nel criticare l'idea dell'umano come essere per natura artificiale in ragione di una originaria carenza, credevamo fosse importante proprio presentare questa idea proprio riferendoci

all'antropologia filosofica, giacché il punto è capire se le rimozioni che Esposito opera sono rivolte alla declinazione (soprattutto in ambito politico) che Scheler, Plessner e Gehlen hanno dato di tali idee o alle «idee in sé», per così dire¹⁰⁷.

L'uomo è gettato su questo pianeta in condizioni di estrema indigenza, nudo, spoglio di qualsiasi mezzo, *ma* con la capacità di procurarsi qualsiasi mezzo e di crearsi e indossare qualsiasi vestimento: la povertà dell'uomo è anche la condizione della sua libertà, quella che sembra la più crudele tra le condanne è la condanna che non condanna a nulla di specifico ma alla totale apertura, all'assoluta possibilità di muoversi calpestando ogni spazio e, ancor più, costruendosi uno spazio. L'uomo ha da sempre riconosciuto questo, ha da sempre visto che la possibilità del proprio errore equivale alla possibilità della libertà, e che l'azione eseguita secondo comando – proprio come è l'agire secondo la determinatezza dell'istinto – non è una vera azione, se è vero che per Kant, dal punto di vista della morale, se noi davvero conoscessimo Dio e, con esso, l'eternità, essi «ci starebbero incessantemente *davanti agli occhi* (poiché ciò che possiamo pienamente dimostrare è per noi altrettanto certo quanto ciò di cui ci assicuriamo con la vista)» (Kant 1992: 467), e di conseguenza si agirebbe non più *moralmente* ma solo *conformemente a una legge*, nel senso che la *convinzione* avrebbe un carattere di exteriorità (dunque non sarebbe vera convinzione) e le azioni «buone» lo sarebbero solo in quanto compiute per timore, molto poco per speranza e per nulla per *dovere*, insomma «non esisterebbe affatto un valore morale delle azioni» (*ibidem*) e saremmo come delle *marionette* che gesticolano bene ma sono in realtà prive di vita.

Il Dio e l'eternità che l'uomo (non) dovrebbe conoscere, al di fuori della questione morale, sono quelli della determinatezza degli istinti che ne farebbero una tra le tante creature perfette, in quanto non necessitate a un continuo e sempre rinnovantesi lavoro di autoperfezionamento, il quale è anche però il *lavoro della libertà*, che svincola dal dovere e rende l'uomo non una marionetta nelle mani della specificità degli istinti e delle pulsioni ma un fantasioso giocoliere sempre in precario equilibrio. Un giocoliere i cui oggetti lanciati per essere sempre ripresi e mai lasciati cadere sono rappresentati dal suo stesso destino: *l'uomo è questa contraddizione vivente, nato in natura e per natura senza i mezzi naturali per vivere in natura*.

L'uomo, non solo è un *novello* Prometeo, ma egli, piuttosto, da sempre è *Prometeo*: per vivere deve pro-gettarsi, pre-vedere, pro-durre, pro-vvedere, la sua esistenza è un pro-blema, un enigma da ri-solvere, una perpetua accusa dalla quale pro-sciogliersi.

L'uomo non conosce *Instinkt* ma solo *Trieb*, ossia è sottoposto a generiche pulsioni che possono essere plasmate e riconfigurate in ragione della plasticità che le caratterizza, come anche Freud si era risoluto a riconoscere¹⁰⁸, e Lacan dopo di lui (l'istinto come programma naturale e coattivo, la pulsione come spinta eccedente e con un sovrappiù rispetto al primo dato dal linguaggio: cfr. Recalcati 2003: 26 s.; Recalcati 2005: 114 s. e Lacan 1973: 147-182)¹⁰⁹. Invece l'animale vive nella rotondità dell'istinto¹¹⁰, l'energia che conosce è l'energia incanalata dell'istinto, non l'esuberanza dell'impulso che può essere condotto in direzioni diverse ma che al contempo espone anche alla possibilità dell'esplosione distruttiva. Eppure tale genericità apre anche alla possibilità di elevarsi oltre la dimensione meramente biologica, anzi costringe a farlo, costringe l'uomo alla libertà. Vito Mancuso ha scritto pagine molto belle a proposito di come vada considerata, da un altro punto di vista ma che si ricollega a tutto quanto sin qui detto, l'energia dal punto di vista dell'uomo:

tutti gli esseri viventi, a eccezione dell'uomo, sono determinati dalla massa corporea nell'espressione della loro energia. Anche l'energia libera rispetto alla massa corporea che produce quel movimento che chiamiamo vita [...], si esprime comunque in modo necessitato, perché è la natura che comanda, è l'istinto che guida e che vince. Non c'è nessuna possibilità di porre qualcosa di nuovo, di imprevedibile, di creativo, di trasgressivo-innovativo, da parte dei viventi non umani: gli animali fanno oggi quello che facevano all'inizio della loro comparsa sulla terra, a meno che la mutazione dell'ambiente non li abbia costretti a loro volta a mutare, ma anche in questo caso si tratta comunque di mutazioni indotte per necessità, non prodotte da sé, non volute, non spontanee, non libere. [...] [Nel fenomeno umano] c'è qualcosa di più che lo contraddistingue rispetto a ogni altra forma di vita, e questo "di più" è ciò che ha permesso lo sviluppo della civiltà umana in tutte le sue molteplici manifestazioni (perlopiù nel bene ma talora anche nel male). Questo surplus rispetto alla dimensione biologica che abita il fenomeno uomo si chiama "libertà" se lo si analizza in senso dinamico [...], oppure si chiama "spirito" se lo si analizza in senso ontologico. Il concetto di libertà-spirito è stato generato nella mente umana da un fenomeno fisico che ritengo di poter descrivere mediante i seguenti passaggi. – Una pietra è: $E = M$. L'intero quantum di energia che costituisce il fenomeno di una singola pietra (che io scrivo E) si ritrova completamente tradotto nella massa corporea (che scrivo M). Abbiamo quindi $E = M$, ovvero l'assenza di ogni surplus di energia libera rispetto alla massa corporea che consenta a tale massa di muoversi, di dare origine a quel movimento che è la vita. Per questo la pietra è "in-animata". – Una pianta o un animale è: $E > M$. L'intero quantum di energia E che costituisce il fenomeno di una pianta o di un animale non si esaurisce completamente nel tradursi come massa corporea M. Abbiamo quindi $E > M$, ovvero la presenza di un surplus di energia libera che consente il movimento della vita. Per questo la pianta e l'animale sono "animati", cioè viventi. Il surplus di energia libera rispetto alla massa corporea è ciò che fa della pianta e dell'animale esseri viventi. Non è un caso che per designare il fenomeno fisico della vita il pensiero degli antichi abbia fatto ricorso al concetto di anima traendolo dal termine greco *anemos* che significa "vento" e che più di ogni altro è apparso rendere ragione del fenomeno dell'energia libera all'origine della vita, perché il vento esprime l'essenza stessa della libertà. Tale surplus di energia libera nella pianta e nell'animale non raggiunge però il livello della libertà rispetto a M, poiché è ancora determinato dai bisogni e dagli impulsi del corpo. C'è vita, ma non c'è libertà. – Un uomo è a sua volta: $E > M$. Ma nel particolare fenomeno naturale dell'essere umano si

produce un tale scarto tra E e M da produrre la possibilità per E di raggiungere veramente la libertà in quanto autodeterminazione, libertà cioè non solo di muoversi come per le piante e gli animali, ma anche di muoversi come e dove si vuole, anche indipendentemente dalla logica di M, anche contro la logica di M (alcol, fumo, tossicodipendenza e cose del genere, tutte cose dalle quali gli animali sono immuni perché guidati dal sano istinto naturale della conservazione di sé, sono esempi della determinazione negativa della libertà). Ne viene che il fenomeno fisico primordiale per designare il quale la mente umana ha coniato il termine *anima* ($E - M = A$, ovvero: energia – massa = anima), nell'uomo assume una particolare configurazione data dal fatto che l'anima, cioè l'energia libera, in lui raggiunge il livello dello *spirito*, ovvero della possibilità di determinarsi indipendentemente rispetto alla logica della massa corporea. Il vegetale e l'animale si muovono, cioè vivono, ma non liberamente; l'uomo si muove, cioè vive, e lo può fare anche liberamente, raggiungendo un livello particolare dell'essere che è stato visto nella sua peculiarità e per designare il quale è stato coniato il termine *spirito* (che in greco si dice *pneuma*, che a sua volta significa “vento”, e in latino *spiritus* il cui primo significato è quello di “aria che spira”). Questo è lo specifico umano, ciò che rende l'uomo un essere fisico ma anche metafisico, se per metafisico si intende capace di andare aldilà della determinazione fisica, cioè realmente dotato di libertà (Mancuso 2008: 68-70).

L'uomo è dunque lo *scarto della libertà*, perché è l'unico essere in grado di introdurre «uno scarto sul chiuso adattamento degli automatismi istintivo-vitali» (Verducci 2003: 92), l'unico essere in grado di comprendere il mondo e comprendendolo di trasformarlo, ossia capace di «tradurre la comprensione in sapere consolidato e in azioni concrete che divengono *tecnica*» (Mancuso 2007: 62), la quale altro non è quindi che «poderosa manifestazione della nostra intelligenza e della nostra libertà che riesce a cambiare, per lo più in meglio, il mondo e la nostra vita in esso» (*ibidem*): la tecnica è proprio «opera dell'intelligenza e della libertà» (*ibidem*).

Tier = Umweltgebundenheit, Mensch = weltexzentrisch → Exzentrizität → Weltoffenheit; uomo = libertà, animale = istinto: se si amano le formule, questa è l'estrema sintesi del nostro discorso (che, come ogni estrema sintesi, finisce con il dire solamente la cosa meno importante che c'era da dire). Non è casuale, allora, che anche il linguaggio ci riveli proprio la percezione che l'uomo ha da sempre avuto dell'animale come di un essere individuabile e identificabile semplicemente attraverso il suo aspetto, il suo verso peculiare e il suo comportamento specifico. Prendiamo, per esempio, alcuni lemmi tedeschi (cfr. Bosco Coletsos 2009: 21-27): (per quanto riguarda il verso) *Schwan* (come l'inglese *swan*), «cigno», rimanda a **swen-* e **swon*, ossia «risuonare» (si pensi a *sonus*, «suono»); *Rätscher*, il maschio dell'oca, rimanda a *ratschen*, «suonare la raganella»; *Welf* (vicino all'inglese *wolf*), «cucciolo», significa letteralmente «l'ululante» e rimanda a **kwel-*, «guaire» e «abbaiare»; *Rabe* (in inglese *raven*), «corvo», è onomatopeico del verso, significa quindi «il gracchiante», e rimanda alle radici indoeuropee **ker-*, **kar* e **kr-*, che richiamano proprio la sonorità del «kraak kraak»; *Kräh*e, «cornacchia», rimanda a *krähen*,

«gracchiare», «cantare»; *Kranich* (inglese *crane*), «gru», è anch'esso onomatopeico; *Lerche* (inglese *lark*), «allodola», è nome che imita il suono emesso dall'uccello; *Mücke*, «mosca», rimanda a **mu-*, «ronzare»; *Hahn*, «gallo», rimanda a **kan*, «cantare»; *Eule*, «gufo», rimanda al suono del verso, come anche *Kauz*, «civetta», *Uhu*, che è un uccello tipico della foresta nera, *Schwein* e *Sau*, rispettivamente «porco» e «scrofa», che rimandano a **sū-*, verso del maiale (vedi anche il nostro «suino»), *Kuckuck*, il nostro «cucù» e *Glucke*, «chiocchia», che rimanda a *Glucken*, «chiocciare»; (per quanto riguarda il comportamento) *Fliege* (inglese *fly*), «mosca», rimanda al *fliegen*, al «volare»; *Spinne*, «ragno», rimanda allo *spinnen*, al «tessere»; *Schnecke*, «lumaca», rimanda a **sneg-*, «strisciare»; *Schlange*, «serpente», rimanda allo *schlingen*, allo «strisciare»; *Vogel*, «uccello», rimanda anch'esso al *fliegen* («volare»); *Natter*, «biscia» e «vipera», rimanda alla radice **[s]nē-*, «girare» e «avvolgersi»; *Unke*, «rospo», rimanda a *unken*, qualcosa come «fare suoni lamentosi»; *Wurm* (inglese *worm*), «verme», rimanda a **wēr-*, «girare» e «avvolgersi»; *Lindwurm*, «drago», rimanda a **lin-*, cioè qualcosa di «flessibile» e di «lento»; *Habicht*, «astore», rimanda a **kap-*, «afferrare» (vedi anche l'inglese *hawk*, «falco»); *Fledermaus*, «pipistrello», rimanda all'antico *fledarōn*, «svolazzare» (corrispondente all'odierno *flattern*); *Murmertier*, «marmotta», rimanda a *mure(m) monti(s)*, cioè è il «topo di montagna», analogamente a *Gemse*, «camoscio», che rimanda a **kam-*, «pietra» o «roccia», luogo dove vive; *Nachtigall* (inglese *nightingale*), «usignolo», rimanda a *galan*, «cantare» («di notte», *Nacht*); *Geier*, «avvoltoio», rimanda a **ghi-*, «spalancare la bocca»; *Maulwurf*, «talpa», composto di *Maul* e *Wurf* (da *werfen*, «lanciare», «gettare», «tirare», ecc.) e che richiama l'azione dell'«alzare mucchietti di terra con il muso»; *Heuschrecke*, «cavalletta», composto di *Heu* («fieno») e *schrecken* (si «spaventare», ma nel senso originario del «saltare», perché qualcosa che spaventa fa sobbalzare), e che richiama l'azione del «saltare nel fieno»; *Eichhorn* (o *Eichhörchen*), «scoiattolo», che rimanda a *horn* e *hörnen*, «corno» e «mettere le corna»; *Frettchen*, «furetto», che rimanda a **furittus*, ossia «piccolo ladro» (pensiamo al nostro «furto»); *Frosch* (inglese *frog*), «rana», rimanda a **prew-*, «saltare»; *Sperling*, «passero», rimanda a **sper-*, «agitarsi», mentre *Storch*, «cicogna», rimanda a **ster-* per la «rigida» andatura dell'animale. Questi sono solamente alcuni, com'è evidente, tra i tanti possibili esempi e tra le tante lingue, ma ci permettono di vedere come l'uomo abbia scelto di nominare l'animale con un elemento e uno soltanto caratterizzante (che fosse il verso, o il comportamento, o l'aspetto, o talvolta il colore o l'odore), perchè l'animale offre come suo

tratto identificativo proprio la costanza e la ripetitività dell'agire e dell'esprimere suoni (un comportamento e un suono per ogni animale).

Avanziamo ora due ulteriori considerazioni, circa due possibili obiezioni alla visione qui presentata.

4.5.2. Il rapporto tra animale e uomo

In primo luogo, si potrebbe facilmente obiettare che questa così netta distinzione tra animalità e umanità non tiene conto, da un lato, del fatto che con il termine «animalità» si raccolgono forme di vita innumerevoli e marcatamente differenti tra di loro (da una formica a un dinosauro, da una zanzara a uno scimpanzé) e inoltre, dall'altro lato, del fatto che anche gli animali, e animali cosiddetti «inferiori», hanno una vita sociale o un'attività plasmatrice, tecnica, mentre anche gli uomini hanno, in fondo, una serie di dotazioni innate e «precodificate».

4.5.2.1. «L'animale» o «gli animali»?

Sul primo lato della questione, della problematicità di questa distinzione tra uomo e animale, ha particolarmente insistito Jacques Derrida, secondo il quale da quando l'uomo ha riflettuto su se stesso si è percepito come distinto dall'animale, si è percepito come mancante a sé di sé, come nudo e cosciente della propria nudità, nudo perché cosciente della propria nudità e quindi bisognoso di coprirsi, di vestirsi, di tecnica, e si è percepito come colui che è dotato del linguaggio, quindi della parola che risponde, si è percepito come rispondente. In altri termini, ogni qualvolta che l'uomo si è chiesto *chi sono io (je suis – da être)* si è anche risposto *io seguo (je suis – da suivre)* – *chi sono* è chiedersi *chi seguo, qui suis-je?* equivale a chiedersi *que suis-je?* – l'animale, e dunque si è come incatenato a esso proprio nel momento in cui se ne voleva slegare:

se io vengo appresso a lui, l'animale viene quindi davanti a me, mi precede [...]. L'animale è lì prima di me, e lì presso di me, lì davanti a me – che lo seguo/sono dopo di lui. E dunque, essendo prima di me, eccolo dietro di me. Mi circonda. E dal momento che è lì davanti a me, può certamente farsi guardare, ma – e forse la filosofia lo dimentica, forse essa è proprio questo oblio calcolato – anche lui può guardarmi. Possiede un suo punto di vista su di me. Il punto di vista dell'assolutamente altro [...]. Come ogni sguardo senza fonso, come gli occhi dell'altro, questo sguardo cosiddetto “animale” mi fa vedere il limite

abissale dell'umano: l'inumano o l'anumano, le fini dell'uomo, cioè il passaggio delle frontiere oltre il quale l'uomo osa annunciarsi a se stesso, chiamandosi così con il nome che crede di darsi (Derrida 2006b: 47-49).

Per Derrida parlare di «animale» significa proprio voler tracciare un limite abissale tra *noi umani* e il resto di ciò che vive: «una parola l'animale, un nome che gli uomini hanno istituito, un nome che essi si sono presi il diritto e l'autorità di dare all'altro vivente» (*ivi*: 62), nome che oggi ribadiscono con ancor più forza perché essi stessi sottoposti a trasformazioni senza precedenti, a mutazioni che sconvolgono inevitabilmente anche l'esperienza «di ciò che imperturbabilmente continuiamo a chiamare l'animale e/o gli animali» (*ibidem*), e anche perché mai come oggi l'animale è assoggettato alla violenza umana. Questo nome, «l'animale», pertanto è un concetto costruito già in favore dell'uomo, e cancella la florida molteplicità delle specie viventi:

al di là del bordo *sedicente* umano, al di là di questo ma non su un unico bordo opposto, al di là de "L'Animale" o de "La-Vita-Animale" è presente, già qui, una molteplicità eterogenea di viventi, più precisamente (perché dire "vivente" è dire troppo o troppo poco) una molteplicità di organizzazioni di rapporti tra il vivente e la morte, rapporti di organizzazione e non-organizzazione di rapporti tra regni che è sempre più difficile scindere nelle figure dell'organico e dell'inorganico, della vita e/o della morte. Questi rapporti, che sono nello stesso tempo intimi e abissali, non sono mai totalmente oggettivabili. Non si definiscono in alcun modo con la semplice exteriorità ed estraneità di un termine rispetto all'altro. Ne consegue che non è mai possibile ritenere gli animali come specie di un genere da chiamare l'Animale, l'animale in generale. Ogni volta che "si" dice "L'Animale", ogni volta che il filosofo, o chiunque altro, dice al singolare e senza aggiungere altro "L'Animale", pretendendo così di indicare ogni essere vivente tranne l'uomo [...], ebbene, ogni volta, il soggetto di tale frase, quel "si", quell'"io" dice una stupidaggine. Egli ammette senza ammetterlo, dichiara, come una malattia viene annunciata da un sintomo da diagnosticare, un "io dico una stupidaggine". E questo "io dico una stupidaggine" viene a confermare non solo l'animalità che egli nega, ma anche la sua partecipazione attiva, continua e organizzata a una vera e propria guerra della specie. [...] L'animale, che parola! L'animale è una parola che gli uomini si sono arrogati il diritto di dare. Questi uomini si sono trovati a darsela questa parola, ma come se l'avessero ricevuta in eredità. Si sono dati la parola per raggruppare un gran numero di viventi sotto un solo concetto: L'Animale, dicono loro. E si sono dati questa parola, accordandosi nello stesso tempo tra loro per riservare a se stessi il diritto alla parola, al nome, al verbo, all'attributo, al linguaggio delle parole e in breve a tutto ciò di cui sono privi gli altri in questione, quelli che vengono raggruppati nel gran territorio della bestia: L'Animale (*ivi*: 70 s.).

Insomma, si parla di *animale* «come se tutti i viventi non umani potessero essere raggruppati nel senso comune di questo "luogo comune"» (*ivi*: 73), «a prescindere dalle differenze abissali e dai limiti strutturali che separano, nella stessa essenza del loro essere, tutti gli "animali"» (*ibidem*):

in questo concetto tuttofare, nel vasto campo dell'animale, al singolare generale, nella stretta morsa dell'articolo determinativo ("l'Animale" e non "degli animali"), sarebbero chiusi, come in una foresta vergine, in un parco zoologico, in un territorio di caccia o di pesca, in un terreno d'allevamento o in un macello, in uno spazio per l'addomesticamento, *tutti i viventi* che l'uomo non riconosce come suoi simili, prossimi o fratelli. E questo nonostante l'infinita distanza che separa la lucertola dal cane, il protozoo dal delfini, lo squalo dall'agnello, il pappagallo dallo scimpanzé, il cammello dall'aquila, lo scoiattolo dalla tigre, o l'elefante dal gatto, la formica dal baco da seta o l'istrice dall'echidna (*ibidem*).

E si pensa l'uomo a partire da questo generico animale come colui che animale non è, come colui che è abitato da un'interiore ed essenziale mancanza che sono anche le ragioni della sua superiorità, per la sua capacità di fare di una mancanza una potenza posizionale, per così dire:

il proprio dell'uomo, la sua superiorità di dominio sull'animale, il suo stesso diventar-soggetto, la sua fuoriuscita dalla natura, la sua socialità, il suo accesso al sapere e alla tecnica, tutto questo, e tutto ciò che costituisce il proprio dell'uomo (in un numero infinito di predicati), deriverebbe da questa mancanza originaria, da questo difetto di proprietà, da questa proprietà umana come mancanza di proprietà – e al "si deve" che trova qui la sua forza e il suo impulso (*ivi*: 86).

Secondo il filosofo francese, non solo «bisogna rendersi conto che ci sono dei "viventi" la cui pluralità non può essere raccolta nella sola figura dell'animalità semplicemente opposta all'umanità» (*ivi*: 89)¹¹¹, ma dobbiamo capire che vedere nella nostra coscienza di nudità (e nel conseguente pudore, nella vergogna) ciò che distingue uomo e animale significa individuare un criterio, un tratto distintivo, che è «inseparabile dall'esperienza dello star dritti, della dirittura come erezione in generale nel processo di ominizzazione» (*ivi*: 103), esperienza che rimanda a quella dell'erezione sessuale, che il maschio umano non può dissimulare nell'accoppiamento faccia a faccia. In altre parole, è quasi come se Derrida tracciasse un collegamento tra la metafisica occidentale (l'Occidente in quanto metafisico), il fallologocentrismo, la violenza e la considerazione dell'umanità (un'umanità prettamente mascolina) come ciò che è distinto dall'umanità, ricomprendendo anche la tecnica all'interno di questo collegamento, per il suo essere violenza sulla natura (tecnica che però anche per Derrida rappresenta la forma in cui l'uomo entra in rapporto con l'alterità, perché la natura all'uomo non si dà se non nella forma della mediazione e solo a partire da essa)¹¹².

4.5.2.2. La distanza uomo-animale

Per quanto concerne, invece, il secondo lato della questione, non intendiamo certo negare che anche tanti altri animali (e in modi diversi) abbiano una vita sociale (cfr. Chauvin 1984)¹¹³, o che siano «costruttori», persino «architetti» (cfr. Gould J. L.-Gould C. G. 2008), né tantomeno intendiamo mettere in dubbio che l'uomo possieda una qualche forma di corredo di *a priori*, e non tanto solo nel senso in cui per Lorenz occorre essere *programmati per poter apprendere*, ma anche nel senso più generale in cui noi possiamo percepire determinate cose e non altre (frequenze d'onda, luminose e sonore, visione a distanza), in determinate condizioni e non in altre (i nostri sensi sono attivi più su terra che non sott'acqua, per esempio), o che possediamo la logica come qualcosa che appare a tutti gli effetti innato, similmente alla capacità del linguaggio¹¹⁴. Nulla di tutto questo. Vogliamo qui però evidenziare perlomeno (riguardo alla questione dell'innatezza umana)¹¹⁵ come tutto ciò non possa, evidentemente, essere negato, ma non si deve dimenticare che la peculiarità umana è quella di poter negare anche il proprio innato, di modo che esso risulta a tutti gli effetti qualcosa di non definitivo, qualcosa di non determinato univocamente. Cerchiamo brevemente di spiegare: crediamo ci siano perlomeno due modi fondamentali di manifestare l'apertura e la plasticità proprie dell'umano rispetto anche a quanto appare a tutti gli effetti essere (ed è a tutti gli effetti) immodificabile e coercitivo nel nostro modo di relazionarci al mondo. Innanzitutto, proprio la tecnica, perché se noi non possiamo vedere a occhio nudo un atomo con la tecnica possiamo, se noi non possiamo udire a «orecchio nudo» un ultrasuono con la tecnica possiamo, se noi non possiamo calcolare a mente il prodotto tra due numeri di 8 cifre con la tecnica possiamo (tanto con la matematica quanto con una calcolatrice elettronica, entrambe tecniche in questo senso), se noi faticiamo a muoverci senza gambe con la tecnica possiamo, e così via. Insomma, la tecnica, lo abbiamo visto, ha anche, anzi in primo luogo, la funzione di sopperire alle nostre mancanze, di slanciarci oltre alle nostre possibilità, di rendere parte del nostro ventaglio di potenzialità anche quelle che non lo sono a livello «naturale»¹¹⁶. Inoltre, pensiamo alla coscienza, nella sua funzione di presa di distanza dalla realtà, al pensiero insomma: siamo con esso in grado di negare qualsiasi cosa già solo per il fatto di pensarlo, di esserne consapevoli, e anche di negarlo nella stessa riflessione. Per esempio, il principio di non contraddizione appare come qualcosa di innegabile, ma già solo per il fatto che noi siamo in grado di pensare il principio di contraddizione, di vederlo oggettivamente, come qualcosa di esterno rispetto a noi stessi e da un punto di vista esterno rispetto a esso, già per questo noi ne prendiamo le distanze. È

evidente che il pensiero non è l'unica (né può esserlo) manifestazione di libertà, ma è anche nel pensiero che noi manifestiamo la libertà, pensando e riflettendo, persino mettendo in dubbio o tra parentesi, come voleva Husserl. Ma non è tutto: noi siamo anche in qualche modo in grado di *vivere* al di fuori del principio di non contraddizione, basti pensare a tutta la sfera del simbolico, del sentimentale, dell'emotività, e così via, in cui spesso coesistono due elementi che di per sé sono contraddittori (amore e odio, interesse e indifferenza, ecc.)¹¹⁷. Noi *sappiamo* benissimo che una tazza è se stessa e non è qualcos'altro, eppure possiamo benissimo *sentire* che quella tazza è una persona a cui volevamo un gran bene e che è improvvisamente scomparsa, perché era la tazza che quotidianamente usava.

Torneremo su queste questioni, ma qui era importante sottolineare come l'individuazione di tutte le possibili affinità tra il comportamento e lo statuto dell'uomo e quelli di tutti gli altri animali non possa certo spingere a cancellare la specificità dell'uomo, della sua condizione, del suo comportamento, *della sua unicità*. Che gli altri animali posseggano un'intelligenza sociale, o delle capacità cognitive, una coscienza, o quant'altro, infatti, nulla toglie al fatto che l'uomo possiede delle caratteristiche specifiche, degli elementi peculiari, *che lo differenziano da tutte le altre specie animali*. E in questo senso ogni discorso sull'uomo non può che assumere per contrasto la sfera animale in generale, ed è certo vero che ciò che è in gioco nella riflessione sul rapporto tra uomo e animale non è mai davvero l'animale, quanto l'uomo in rapporto all'animale (cfr. Ferry-Germé 1994: I), eppure – come nota Michael Gazzaniga – perché non facciamo fatica a distinguere tra due formiche, mentre continuiamo a essere titubanti e timorosi a distinguere tra le formiche e gli uomini, e tra gli animali e gli uomini, e a riconoscere la nostra unicità (cfr. Gazzaniga 2009)? Perché fingiamo di non vedere che anche quando si sceglie di riconoscere all'uomo degli istinti, si nota però insieme che resta pur sempre vero che egli non esprime la propria vita solo in essi (anche da un punto di vista strettamente psichico: cfr. p. e Wundt 2006), come invece accade agli animali (cfr. p. e. Fabre 2007)¹¹⁸? Evidentemente, temiamo di scivolare facilmente in forme di ingenuo antropocentrismo della cui problematicità siamo ormai consapevoli (spesso solo a livello teorico, a dire il vero), ma non dobbiamo confondere la *specificità* con la *specialità*, perché quest'ultima è una semplice gerarchia verticale che è frutto di una valutazione e di una presa di posizione che è per certi versi indipendente dalla costituzione umana in quanto tale (vi sono sempre dei buoni motivi per vedere nell'uomo il vertice o il fondo dell'ordine naturale se è quello di cui si va alla ricerca), mentre la prima indica una riflessione che opera su un piano

orizzontale, nel quale ogni specie presenta caratteri di specificità che la distinguono l'una dall'altra (cfr. Ferretti 2007). Inoltre, come sottolinea Mazzeo, che senso ha continuare a voler sostenere che tanto l'uomo quanto gli animali vivono all'interno di un *ambiente*, se poi si osserva, per esempio, che quello umano è un ambiente di *entità non predeterminate* e che il nostro linguaggio equivale sì al nostro ambiente, ma senza che ciò neghi l'esistenza di un mondo che ricomprende esso al suo interno (nel senso che il mondo si presenta come più ampio dell'ambiente inteso come sottoinsieme, e lo scarto, come spazio del senso possibile, è proprio quello cui l'uomo può attingere per allargare di volta in volta i confini del proprio ambiente, che così risulta appunto essere un ambiente non predeterminato e non definito una volta per tutte)?

Ma un ambiente formato da "entità non predeterminate" è ancora un ambiente? E ancora: un ambiente è tale perché da esso non se ne può uscire (un pesce fuori dall'acqua muore). Se il linguaggio è un ambiente ma questo è compreso da qualcosa di più ampio e sfrangiato, perché usare ancora questo termine? È come se si dicesse: l'ambiente è la stanza dentro cui ogni specie vive. La differenza tra ambiente animale e ambiente umano è che il primo si riferisce solo a una stanza, mentre il secondo a tutto il resto della casa e a quel che circonda la casa. Il primo è come uno spazio limitato da pareti, il secondo invece non ha pareti ma solo orizzonti. In che senso allora questa situazione è ancora definibile (in modo perspicuo, senza cioè perdere lo specifico della nostra condizione) come una vita ambientale? È un po' come se di fronte al volo del primo apparecchio costruito dai fratelli Wright, uno degli spettatori avesse detto "guarda, un aereo!" e un altro gli avesse obiettato: "Perché lo chiami aereo? Vuoi forse spezzare in due la catena dei veicoli a motore? Chiama quell'oggetto, semplicemente, 'automobile con le ali': in fondo, è come una macchina, solo che questa vola". Non discuto che una denominazione del genere sarebbe possibile. Mi domando però quale ne sarebbe l'utilità epistemologica. Da un certo punto di vista "tutto è simile a tutto", ma questo non ci aiuta a comprendere come stanno le cose. [...] Il problema è capire non solo ciò che accomuna due condizioni ma anche cosa ne segna lo scarto, per mezzo di concetti in grado di sorreggere in modo non contraddittorio una tensione fatta di somiglianza e di differenze (Mazzeo 2005b: 206).

Se può essere più condivisibile, si consideri allora la distinzione netta tra «uomo» (e d'altronde, non ci sono innumerevoli tipi di uomini, non sono persino tutti gli individui ciascuno diversi l'uno dall'altro? Ma può questo impedirci di parlare dell'uomo in generale, di quanto li accomuna tutti quanti, di provare perlomeno a individuare quanto li accomuna?) e «animale» come una distinzione metodologica, ossia come qualcosa che viene assunto per rendere il più chiara possibile l'analisi, per descrivere nel modo più distinto e perspicuo gli elementi che sono in gioco nel discorso che stiamo affrontando. Come non si può negare la gradualità dell'evoluzione, e le sfumature che caratterizzano il regno naturale nelle sue diverse componenti, così non si può negare non solo che una roccia è diversa da un cane, ma che un elemento inanimato è diverso da uno animato, e non solo che io sono diverso da questo cane, ma che un essere umano è diverso da qualsiasi

altro tipo di animale¹¹⁹. Che il modello evolutivo sia quello a cespuglio, dell'equilibrio punteggiato, poco conta in questa prospettiva, resta il fatto che si parla di uomo in senso stretto quando ci si trova di fronte a un essere dotato di una plasticità tanto ampia da risultare sconosciuta alle altre specie, da dar vita a un vero e proprio salto qualitativo, discontinuo (cfr. Tattersall 2009), e che la storia dell'uomo coincide con la storia della sua relazione con l'ambiente, una relazione attiva e trasformatrice, che lo ha portato ad affrontare le condizioni climatiche, geografiche, ecologiche e alimentari più disparate (cfr. Manzi-Vienna 2009).

4.5.3. «Genesis» VS «Geltung»

Venendo alla seconda questione, esiste il rischio di confondere tra *Genesis* e *Geltung*, tra la genesi e la validità (cfr. Preve 2003: 85)¹²⁰, nel senso che mostrare l'origine delle attività superiori umane può indurre a credere che con essa si sia esaurito ogni possibile discorso su di esse. Non è così, abbiamo, d'altronde, già notato come il discorso genealogico che mette in luce l'insensatezza dell'origine sta semplicemente facendo emergere il processo che sta dietro a quanto siamo soliti considerare, in maniera irriflessa, come non originato. In generale, lo abbiamo già detto, è l'uomo a essere genealogico, a essere iniziatore, e osservare che, per esempio, la coscienza, il linguaggio, il pensiero, e così via, possono avere la stessa origine e la stessa funzione di un qualsiasi attrezzo non significa però ridurne il significato a questa similarità (che tanto la logica quanto un martello possano essere considerati strumenti in relazione alla funzione che rivestono per un essere aperto al mondo, ed effetti di un processo di esonero e di riduzione del profluvio di stimoli e di pulsioni in grado di far prendere le distanze dalla realtà per entrare in contatto con essa, tutto ciò non significa certo che logica e martello si equivalgano in merito ai significati e alle possibilità che rappresentano per l'uomo).

4.5.3.1. Il «biologismo» dell'antropologia filosofica

Per esempio, a partire dall'orizzonte dell'antropologia filosofica, si può parlare (cfr. Galimberti 1999: 160-248) della libertà come originata dallo *iato* tra pulsione e soddisfazione, cioè dall'intervallo che l'uomo può instaurare procrastinando la

soddisfazione della spinta pulsionale per regolare l'azione in vista del futuro e di quanto nuove e mutate circostanze possono fare incontrare, del tempo come ciò che nasce anch'esso dalla differibilità della soddisfazione delle pulsioni, e dal più generale meccanismo dell'esonero, per il quale si rende possibile anche la visione panoramica (*Übersicht*) che permette di rinunciare all'abbondanza e profusione delle cose in grado di incidere sui nostri sensi per cogliere panoramicamente «intere aree di allusioni» (Gehlen 1983: 207). Si può parlare, quindi, della *contemporanea* formazione del mondo esterno e del mondo interno, perché l'uomo, costretto all'azione e all'esperienza, avverte se stesso in quanto avvertente l'oggetto e quindi si conosce¹²¹, di modo che l'azione precede l'intelligenza e la conoscenza, che è appunto *risultato retroattivo* del mondo esperito: lo spazio della *psyche* è lo spazio dell'inibizione pulsionale, che viene occupato dall'azione che ha successo e retroagisce sul soggetto creando il *mondo interiore*. Un mondo interiore che è costruito dalla *crisi della motricità*, dal movimento del nostro corpo che viene infranto e incrinato nella sua immediatezza e nella continuità del suo movimento dal contatto con il mondo: la coscienza è uno scarto, l'esperienza di un turbamento, eccentricità come esperienza dell'espulsione da un centro che non è stato mai compiutamente esperito se non nella lontananza da esso. *La coscienza come interruzione e ripresa della fluidità motoria* (sempre nella ripresa galimbertiana dei temi gehleniani), come attesa che giudica in vista di un risultato, a partire dalla reazione ottenuta in risposta al primo atto motorio: in quanto apprende dalla reazione ottenuta, la coscienza si fa memoria, in quanto organizza la motricità successiva in vista del risultato atteso, si fa futuro, muovendo dal quale ridefinisce l'intenzionalità motoria. Coscienza come distanziamento da sé, come differenza rispetto a sé, come lacerazione e rimando, come coscienza, come non coincidenza a sé, come quella non coincidenza che coincide con lo stesso sé, con se stessi: la coscienza può essere distacco solo per un essere che non è chiuso nella coazione istintiva, nella predeterminazione comportamentale, nella meccanicità ripetitiva dei movimenti, nell'assenza di sorpresa, di scuotimento, di meraviglia (quel *thaumazein* all'origine della filosofia). Un essere, come l'animale, immerso nel torpore e nello stordimento (come dirà Heidegger, sul quale torneremo), preso nel suo essere-preso (chiuso nella sua *Genommenheit*), non può conoscere tempo, spazio, coscienza, mondo, nemmeno noia come percezione del tempo che si protrae senza offrire nuove porzioni di mondo da esperire (*Langeweile*), perché l'animale non fa esperienza del mondo ma è come incastrato, incastonato nell'ambiente. Un essere che è chiuso nella sua *Umwelt* non conosce *Welt* come frutto della propria azione, e dunque non conosce nemmeno se stesso

come colui che si sta ritagliando tale *Welt*: riflessione è quindi (sempre con Galimberti) prima di tutto accogliere nel proprio sguardo quelle fugaci impressioni e quelle percezioni inavvertite con cui il mondo mi si offre e con cui io mi offro al mondo nel momento in cui glielo restituisco, perché non le confondo con le mie fantasie e con l'ordine dell'immaginario, ossia è restituire al mondo la sua offerta, andare alla ricerca della sua ospitalità, stimolarlo ad aprirsi al nostro passaggio, aprire un solco in esso per liberarci dal suo assedio, perché il mondo ci si offre da tutte le parti e ci stimola da ogni luogo. In questo senso, abitare il mondo significa per l'uomo costruire il mondo, significa fuggire dal mondo come apertura sconfinata per vivere in un mondo aperto e mai chiuso ma mai troppo aperto: la coscienza, nella sua eccentricità, è proprio la riflessione di questo rapporto con il mondo, è la fuga da sé per essere sé, è distacco, distanza e superamento di sé per andare verso le cose verso cui essa si protende per poter poi tornare a sé.

Si prenda, ancora, il linguaggio razionale in quanto linguaggio concettuale: il concetto è l'espressione del sapere razionale. Ma un concetto altro non è che un tentativo di *afferrare* la molteplicità degli enti e degli eventi del mondo per riunirli *assieme* in vista del loro controllo (*cum-capere, be-greifen*): sussumere al concetto significa *cercare di dominare*, di evitare l'imprevedibilità proteggendosi da essa tramite quel procedimento di cristallizzazione del divenire che è noto con il nome di *astrazione*. Si può considerare il concetto come l'esito di un sistema di regole, di un codice – quello razionale – *nato* come *mezzo* per controllare lo scorrere degli eventi e soffocare l'angoscia del divenire. Il linguaggio scientifico, in particolare, nasce e si sviluppa come l'estremo tentativo di dominare il caso, di prevedere l'andamento dei fenomeni e di permettere il controllo della vita del genere umano tramite quello delle circostanze naturali: nella sua essenza più nascosta il linguaggio scientifico è già da subito espressione del desiderio di potenza e non di semplice conoscenza, anzi la seconda è subordinata alla volontà di ottenere la prima, ne è sua esplicazione, la più sofisticata e complessa.

Considerato ciò, allora anche il pensiero stesso, nel suo strutturarsi secondo le regole del linguaggio razionale, si presenta come una *tecnica di dominio*, come già Nietzsche aveva riconosciuto:

l'intero apparato della conoscenza è un apparato per astrarre e semplificare – non orientato verso la conoscenza, ma verso il *dominio* delle cose: “scopo” e “mezzo” sono tanto lontani dall'essenza quanto i “concetti”. Con lo “scopo” e i “mezzi” ci si impadronisce del processo (si *inventa* un processo che si può afferrare), ma con i “concetti” ci si impadronisce delle “cose” che formano il processo [*der ganze Erkenntniß-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat — nicht auf Erkenntniß gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge: “Zweck” und „Mittel” sind so fern vom Wesen wie die*

“Begriffe”. Mit “Zweck” und “Mittel” bemächtigt man sich des Prozesses (man erfindet einen Prozeß, der faßbar ist!), mit Begriffen aber der “Dinge”, welche den Prozeß machen] (Nietzsche 1994: 279).

Il pensiero rivelerebbe che – tanto nella sua genesi quanto nella sua destinazione – il tratto essenziale della sua natura è l’azione, la trasformazione, il controllo dominatore, ma dire ciò significa proprio dire (riprendendo ancora Galimberti, e nella direzione che abbiamo sin qui sviluppato) che l’uomo, a differenza dell’animale, non può vivere nella natura, ma solo in quell’elaborazione della natura di cui la tecnica è espressione. La tecnica a sua volta non si oppone come prassi a una teoria perché la teoria nasce da una delusione del mondo in vista dell’oltrepassamento di questa delusione; si sottrae alla chiusura del mondo, alla sua inospitalità solo per farvi ritorno con la chiave che lo dischiude e lo rende ospitale. Nietzsche vede, inoltre, ancora più in profondità, perché non solo riconosce la destinazione al dominio della ragione, ma ne descrive anche la genesi stessa come un processo di dominio che diventa istituzione:

[le categorie della ragione] potrebbero essersi dimostrate vere, tra molti tentativi e brancolamenti, grazie alla loro relativa utilità... Venne un momento in cui gli uomini le riassunsero, le portarono come un tutto alla propria coscienza – e in cui furono *comandate*, cioè agirono *come se comandassero*... Da allora valsero come degli *a priori*, situati al di là dell’esperienza, indimostrabili. Eppure, forse, non esprimevano altro che una determinata conformità ai fini della razza e della specie – semplicemente, la loro utilità è la loro “verità” (*ivi*: 282 s.).

In altri termini, a partire dal paradigma dell’antropologia filosofica, si può vedere anche il pensiero come qualcosa che nasce come tecnica e in ragione di quegli stessi meccanismi che costringono l’uomo ad aprirsi al e il mondo, e questo perché, evidentemente, il pensiero è una delle componenti fondamentali dell’uomo, e se l’uomo è tutto nella *Weltoffenheit*, il pensiero non può che esser parte di tutto questo, anzi proprio il culmine in quanto è quanto permette di prendere più distanza rispetto alla realtà, di staccarsene e di selezionare i contenuti in modo attivo e creativo. Per Gehlen il pensiero nasce a partire da una *delusione* (cfr. Gehlen 1983: 237), cioè a partire dall’insuccesso dell’azione che obbliga a visualizzare la situazione a un altro livello, a un livello in cui è possibile scorgere qualche diversa relazione e possibilità rispetto a quelle che si sono precedentemente presentate. Insomma, il pensare non nascerebbe se non come tentativo di *rivisualizzare per progettare una situazione virtuale* e superare, di slancio e dopo averne preso le distanze e averla rimeditata in modo innovativo, quella situazione che era stata luogo dell’avvenire dell’azione precedentemente delusa.

4.5.3.2. Sondare l'origine come strada per l'individuazione della specificità umana

Dalla presentazione, certo schematica e ancora troppo poco articolata, di questi (possibili, se si preferisce) risvolti, emerge il senso della questione che ponevamo: se possiamo pensare coscienza, pensiero, linguaggio, riflessione, teoria, poesia, musica, pittura, scrittura, arte, insomma se possiamo pensare ogni attività solitamente connotata come strettamente «spirituale», a partire, per così dire, dalla infima materialità della tecnica, dalla sua radice biologica e organica, stiamo con ciò che affermando che tutto ciò risulta privo di un significato «in sé», indipendente dalla vita? Nei termini precedentemente formulati, l'aver individuato la *Genesis* risolve anche la problematica della *Geltung*? Se diciamo che il pensiero ha prima di tutto una funzione in merito alla sopravvivenza umana, stiamo allora dicendo che il pensiero vale tanto quanto un vestito che, coprendo nell'inverno un corpo nudo, permette di mantenersi in vita?

La questione non è certo semplice, e manifesta uno dei nodi più aporetici di una prospettiva come quella cui qui ci siamo rifatti¹²². Crediamo che, innanzitutto, la presa di distanza, la creatività, la capacità di innovare, in una parola, *la libertà*, trovino la più alta espressione proprio in quelle attività che comunemente vengono definite «spirituali», e la loro radice biologica nulla toglie alla loro specificità, cioè al loro essere ciò che più di ogni altra cosa ci apre al mondo, a un mondo che non è solo quello biologico, che non è solo quello della sopravvivenza, ma che però non può mai essere visto slegato da questo. In altri termini, riconoscere che tutto quanto appartiene all'umano ha una profonda radice nello *zen* (sia perché dipende dal dato organico-biologico, sia perché ha la funzione primaria di permettere di vivere), non significa affatto dimenticare la sfera dell'*eu-zen* come sfera propriamente umana, ma soltanto tenere sempre presente che l'*eu-zen* non prescinde dallo *zen*, non riguarda un presunto al di là o un mondo altro rispetto a quello che quotidianamente viviamo, il mondo biologico, per così dire. D'altronde, come proprio Aristotele ricordava a più riprese, per filosofare, per contemplare, per giungere alle vette della spiritualità umana, era prima necessario aver pienamente soddisfatto ogni tipo di bisogno e di esigenza materiale, *primum vivere, deinde philosophari*. Che l'uomo sia aperto al mondo significa proprio che può fare i più disparati tipi di esperienza, che è l'unico essere (per quanto ne sappiamo) che ha sviluppato quella ragione-linguaggio-

pensiero-capacità di calcolo e di proporzione (in una parola, nella parola, *logos*) che gli permette di conoscere il mondo, di coglierne l'intima struttura matematica, di trasformarlo in modo attivo, di vivere nella condivisione e nella libertà, di realizzarsi e di raggiungere la felicità. O, perlomeno, di *tentare* di fare tutto ciò. E questo proprio perché essere aperti al mondo significa che la propria esistenza è un compito da compiere e non qualcosa di già compiuto, e – al contempo purtroppo ma anche per fortuna per certi versi, la fortuna dell'imprevedibilità – qualcosa che non verrà per forza compiuto. Per questo l'uomo è aperto anche all'infelicità, all'irrazionalità, alla solitudine, alla non realizzazione di sé, alla passività, all'illibertà. Ed è proprio per questo che l'uomo viene pensato e va pensato rispetto a quell'animalità a partire dalla quale si determina, dalla quale si staglia ma dalla quale non può davvero completamente sganciarsi e separarsi. Un *uomo* non è e non sarà mai un angelo disincarnato. Per pensare qualcosa di diverso, dobbiamo essere in grado di pensare l'*Übermensch*¹²³.

5. Ancora una filosofia della tecnica? La tecnica come ambiente e il ruolo della filosofia nei suoi confronti

5.1. Perché la tecnica è la questione filosofica del nostro tempo?

Uomo = tecnica, abbiamo sin qui detto, sempre per gli amanti delle formule. Perché tanta insistenza sul tema della tecnica?¹²⁴ La filosofia, ancora oggi, non può che parlare della tecnica. Per quale motivo? E non si rischia di ritornare su un tema ormai tanto dibattuto e nelle pagine e nelle bocche di tutti da essere ormai banalizzato? E cosa significa interrogarsi sulla tecnica? Michela Nacci, nell'individuare nella tecnica il tema caratterizzante la riflessione filosofica e culturale del secolo scorso, ritiene che «gli intellettuali del Novecento non hanno capito la tecnica» (Nacci 2000: 12), «hanno creato su di essa una mitologia e un sacco di equivoci» (*ibidem*), e «hanno fatto questo per la mancanza di un'immagine adeguata di essa» (*ibidem*), vale a dire perché hanno cercato «di definire un'essenza della tecnica fatta in un certo modo, che configura anche contemporaneamente un fine peculiare della tecnica, e così di definire essenza e fini di ciò a cui la tecnica si contrappone» (*ivi*: 5). In altri termini, finché non si capisce che «un riconoscimento preliminare che dovrebbe essere fatto è quello che le tecniche sono molte, e soprattutto diverse fra di loro» (*ivi*: 7), ossia finché non si ammette che, per fare una

stessa cosa, ci sono diversi modi di farlo e «questi modi rappresentano le tecniche al plurale e nelle loro differenze, che sono notevoli» (*ibidem*), si ricadrà nei due errori opposti ma complementari per i quali la tecnica viene, da un lato, divinizzata e, dall'altro lato, demonizzata. Parlare della tecnica, cercandone oltretutto l'essenza non può far altro che condurre ad attribuirle *tutto il bene o tutto il male, tutta la razionalità o tutta l'irrazionalità*, esiti a cui (quasi) *tutta la riflessione contemporanea sulla tecnica sarebbe giunta*:

salvo poche eccezioni, la filosofia di questo secolo ha interpretato la tecnica in modo distorto, deformato: ne ha fatto il demiurgo onnipotente che può tutto in ogni situazione. L'ha personificata, demonizzata, l'ha resa responsabile o complice di totalitarismi, società oppressive, della massificazione dell'uomo e persino della fine della civiltà occidentale – tema che attraversa in modo spettrale tutto il secolo –. Ma è mia impressione che abbia fatto tutto questo a partire da quella incomprendimento iniziale, dalla esagerazione delle potenzialità reali della tecnica, che vanno connesse nella realtà con i suoi limiti insuperabili. [...] Caratteristica della filosofia che pensa la tecnica è quella di non riuscire a trovare una giusta misura per parlare di questo argomento: sulla tecnica si sono scontrate e si scontrano tuttora posizioni estreme, di adorazione e di rifiuto, di esaltazione e di condanna. È mia impressione che anche questa polarizzazione degli atteggiamenti in posizioni opposte dipenda da quell'idealizzazione iniziale, del tutto fuori dalla realtà. Insomma, la filosofia dà l'impressione di comportarsi come quando non si riesce a stabilire un rapporto equilibrato con una persona in carne e ossa: la si idealizza, se ne ingigantiscono pregi e possibilità, ma al tempo stesso se ne è spaventati da morire. E come potrebbe essere diversamente? Avere rapporti con le divinità è sempre stato rischioso (*ivi*: 13 s.).

Di fronte a uno scenario del genere, sembrerebbe che l'unica parola seria che la filosofia potrebbe ancora rivolgere alla tecnica è quella del silenzio, e che l'unico atteggiamento davvero filosofico nei suoi confronti è l'abbandono di ogni discorso su di essa. Eppure, è la stessa autrice a sottolineare due dimensioni del pericolo che corre ogni discorso filosofico sulla tecnica, ossia l'*inconsapevolezza* e l'*ignoranza*: se la seconda la si può tranquillamente vedere come la non adeguata conoscenza delle differenze tecniche, scientifiche, sociali e così via, delle varie strumentazioni utilizzate dall'uomo (non conoscenza che in effetti pregiudica inevitabilmente un'adeguata comprensione «della tecnica»), la prima, ci sembra, chiama proprio in causa quel lavoro di produzione di piena consapevolezza, ossia di *riflessione* e di *pensiero*, che non può che spettare alla filosofia. Ciò ci pare ancora più evidente se leggiamo le conclusioni a cui perviene l'autrice:

oggi sarebbe necessario, *contro* il modo tradizionale di pensare la tecnica, riuscire a far emergere le differenze fra una tecnologia e l'altra, differenze che esistono e che hanno conseguenze di grande rilievo. Per essere all'altezza della tecnica complessa nella quale viviamo senza saperlo, sarebbe indispensabile formare un sapere nel quale la competenza tecnologica non sia separata dagli altri saperi, come di fatto continua ad accadere. È certo che fino a quando la tecnica rimarrà invisibile ai nostri occhi, avremo l'impressione che

essa ci sfuggirà di mano, ci sovrasti e ci domini, decida delle nostre vite e rappresenti un destino al quale non possiamo sfuggire. Ma è altrettanto certo che potremo vedere la tecnica nella sua forma attuale (e reale) solo quando avremo deciso che ne vale la pena (*ivi*: 18 s.).

L'obiettivo finale posto da Nacci non può che essere sposato in pieno: dare vita a una vera e piena *cultura tecnico-scientifica*, in grado di «affrontare la questione dell'integrazione culturale degli sviluppi tecnologici, sempre più accelerati, da elaborare attraverso una conoscenza approfondita delle tecniche e della loro storia» (Fadini 2000b: 5), ossia superare una volta per tutte quello iato che si è creato tra le *due culture*, umanistica e tecnico-scientifica e che le rende compartimenti stagni non dialoganti e prive di rapporti, anzi per il quale la prima non ha minimamente compreso la seconda e si rifugia in un rifiuto dal sapore «luddistico», mentre la seconda risulta incapace di percepire che esiste un mondo al di fuori di sé, di comunicare con esso e di prestare attenzione ai problemi politici, etici e sociali che chiama in causa o che essa stessa causa (cfr. Snow 1964)¹²⁵. Bisogna, dunque, davvero ancora compiere quel lavoro di *riconciliazione* tra le sfere dell'umano, ne va del destino dell'interessa dell'essere umano (dell'essere umano come intero), dell'unione delle culture nella Cultura¹²⁶:

L'obiettivo della Cultura dovrebbe essere non la contrapposizione delle culture, ma la loro unificazione in un sapere più vasto che inglobi in sé matematica, scienza, filosofia, letteratura e arte di ogni contesto geografico e storico. [...] L'unica soluzione che ci riesce di vedere è il perseguimento del “sincretismo culturale”, che oltre la pura e semplice ricombinazione delle culture ritrovi la Cultura in una loro riconciliazione (Odifreddi 2007: 53 s.).

Anzi, occorre essere ancora più radicali, e pensare (senza voler certo negare quel *Gefälle* tra *her-stellen* e *vor-stellen* che Anders ha tanto enfaticamente messo sotto i nostri occhi – discrepanza che chiama in causa non solo il rappresentare e il pensare, ma anche il sentire emotivo, si ricordi)¹²⁷ che *cultura e tecnica sono la stessa cosa*, rappresentano *l'artificialità dell'umano*, come abbiamo sopra visto. In questo senso, l'unico modo per riconciliare le due culture è quello di *non riconciliarle*, ma di individuarne la matrice originaria comune e il punto di incontro, *l'essenza comune della differenza*, se così possiamo esprimerci. Anche Thomas Hughes evidenzia come l'orizzonte della tecnologia debba essere in generale collegato all'idea di «processo creativo legato all'ingegnosità umana» (Hughes 2002: 5), come qualcosa che «nella storia ha consentito agli esseri umani di esercitare poteri creativi quasi divini» (*ivi*: 8), ma che proprio per questo «definire la tecnologia in tutta la sua complessità è arduo» (*ivi*: 4):

la tecnologia è caotica e complessa. È difficile da definire e da capire. Nella sua molteplicità è piena di contraddizioni, complicata dalle follie umane, salvata da buone azioni occasionali e ricca di conseguenze involontarie. Ciò nonostante, oggi la maggior parte delle persone nel mondo industrializzato sminuisce la complessità della tecnologia, ignora le sue contraddizioni e la considera poco più che un gadget e un'ancella del capitalismo commerciale e dell'esercito. Troppo spesso la tecnologia è equiparata in maniera limitativa ai computer e a internet, che a loro volta si suppone erroneamente che siano stati inventati e sviluppati in un contesto di mercato basato sull'iniziativa privata. In particolare gli americani, che hanno sviluppato in maniera impressionante la tecnologia, devono comprenderne il carattere complesso e vario per poterla utilizzare più efficacemente come strumento volto agli scopi più diversi. Sia la *Flying Fortress* (la Fortezza volante) della Seconda guerra mondiale sia l'arco rampante del Medioevo sono manufatti tecnologici (*ivi*: 3).

Secondo l'autore abbiamo ancora bisogno di *a human-built world*, di un mondo *a misura d'uomo*, dobbiamo ancora riuscire pienamente a costruirlo, nonostante possediamo ogni mezzo possibile e immaginabile atto alla costruzione. Come si può pensare di giungere a tali risultati *senza la filosofia*? Certo, la filosofia deve esercitarsi sulla realtà e non «fantasticare», ma la filosofia è *astrazione* in vista della *ricomprensione*, senza dimenticare le differenze, è evidente, in questo caso le differenze tra le tecniche, ma senza nemmeno rinunciare per questo al tentativo di cogliere una qualche unità che permette di parlare sempre di manifestazione tecnica per ognuna delle diverse tecniche: è qui che interviene la filosofia. Crediamo anzi, e cercheremo di mostrarlo, come solamente cogliendo il tratto unitario (e persino *essenziale*, in un senso che abbiamo d'altronde già specificato) delle tecniche si possa poi lasciare aperto lo spazio per la loro differenziazione, per la loro diversificazione, per la loro relazione e per la loro azione. Detto in breve: solo in uno spazio comune e a partire da uno sfondo comune si può stagliare e ritagliare una differenza, ed è proprio compito della filosofia individuare tale sfondo e delimitare tale spazio.

A parere di Nancy «la tecnica resta ancora integralmente da pensare» (Nancy 2001: XXV)¹²⁸, e questo anche perché non è più solo lo *strumento* a dover essere pensato, ma il *programma* in quanto tecnica, ossia il linguaggio e il «pensiero» informatico, che non può banalmente essere ridotto né a «non-tecnica» né a «non-pensiero», perché è proprio ciò che ci spinge a dover ridiscutere i margini, e ci costringe a farlo proprio a partire dal pensiero, chiamato a uscire in qualche modo da sé per incontrare un proprio altro (proprio fino a che punto?) di cui ignoriamo ancora le sembianze. Tale compito, nuovamente, non può che essere assunto dalla filosofia, è il proprio tempo a chiamarla a ripensare non solo la tecnica, ma *se stessa a partire da e attraverso di essa*:

L'uomo è il tecnico che la natura produce come per snaturarlo: tale "fine" mostruoso o assurdo, fino a quando lo definiamo in questi termini, non lo si deve però rivoltare, ricorrendo alla magia di una qualche teodicea – ma lo si deve comprendere altrimenti. Ci occorrono categorie diverse, un altro pensiero, in primo luogo della "tecnica", di quell'arte istituita stranamente dalla stessa esistenza s-naturante (*ibidem*).

La filosofia, come abbiamo visto, è quasi un'ancella del proprio tempo, deve farsi portatrice delle sue esigenze e delle sue istanze, la filosofia non è mai separata dal proprio tempo, anche quando (*soprattutto* quando) intende metterlo in discussione:

non ci sono problemi eterni della filosofia, ci sono piuttosto problemi umani che si definiscono di epoca in epoca in relazione alle condizioni di esistenza, le quali a loro volta non dipendono semplicemente dall'andamento delle teorie, e nemmeno sono espressione di essenze eterne che si troverebbero solo accidentalmente coinvolte in situazioni differenti (Vattimo 2002: XI).

Attenzione: che non ci siano problemi eterni della filosofia in quanto tale perché essa è legata alla propria condizione storica *non significa* che quest'ultima stessa non presenti e non abbia presentato delle vere e proprie *costanti*, che fanno sì che ancora oggi fare filosofia significhi – anche – confrontarsi con la sua storia, con i pensatori che ci hanno preceduto, con coloro che la hanno inaugurata.

A parere di Vattimo la tecnica è «la "novità" principale con cui l'esistenza umana deve misurarsi nel nostro tempo» (*ibidem*) e il rapporto tra essa e l'esistenza è «il filo conduttore più "vero" e autentico per accostare la filosofia del nostro secolo» (*ibidem*):

il problema della tecnica non è un problema tra altri, sia pure importante, delle riflessioni del Novecento, ma è il tema dominante, per lo più esplicito ma presente anche là dove non appare, di tutta la riflessione e della cultura del secolo. [...] Nuove condizioni di esistenza [...] sono state create dalle applicazioni su vasta scala, alla vita quotidiana, delle tecnologie moderne (G. Vattimo, *Presentazione* in Nacci 2000: IX).

Noi crediamo di poter dire di più: indagare la tecnica significa indagare l'esistenza in quanto tale, significa interrogare il nostro presente come figlio del suo passato e gravido del proprio futuro (dare vita a un «altro pensiero», come vuole Nancy), e non solamente rispondere delle nuove condizioni di esistenza che soprattutto nel secolo passato sono state conseguenze del progresso strumentale. Verducci sembra addirittura suggerire che oggi nella capacità della filosofia di comprendere appieno il proprio presente come «presente della tecnica», per così dire, e di superare quel nichilismo in cui ancora abitiamo, si giocano tutte le *chances* di fare filosofia, di *ricominciare a fare filosofia* a tutto tondo, uscendo dalle trincee degli specialismi teoretici:

nella cultura contemporanea la filosofia tende a essere relegata e a relegarsi nella trincea difensiva dell'esclusivismo teoreticistico e autoreferenziale, dove si è ritirata dopo aver abbandonato il punto di vista del principio e dell'intero che epistemologicamente le appartiene, seppure più nella dimensione della tensione che del possesso. Essa non sembra affatto accorgersi né curarsi dell'appello che il mondo tecnologico le rivolge, affinché si dedichi a investire con intenzionamenti significanti la miriade di processi, psicologici e fisici, sia scoperti in natura sia indotti artificialmente, i quali, lasciati ai propri automatismi e privati di conduzione, ci sprofondano sempre più nell'autodistruzione. [...] Si tratta, allora, [...] di essere *Anfänger der Philosophie*: profondamente insoddisfatti delle forme e delle norme della situazione culturale vigente, in cui ogni idea ci appare formale, vuota e astratta, distante, vogliamo attingere al campo di forza da cui la stessa filosofia prese origine, per trarne rinnovato slancio ideale e motivazionale e rendere finalmente ancora una volta praticabile la possibilità di modificare il presente dello spirito: sia elaborando teoreticamente metodi e scopi soddisfacenti di vita sia facendoli oggetto di intenzioni della volontà e conducendoli a realizzazione effettiva, attraverso il consapevole percorso dell'ultimo segmento del nostro agire, quello lavorativo che nella trasformazione del reale dà esecuzione compiuta alle nostre idee. [...] Sperimentiamo amaramente che il nichilismo non basta a migliorare la vita: utile e meritorio sul piano della critica e dell'abbattimento degli ostacoli al vivere pieno, esso non sa affatto apportare "nuovi principi" costruttivi (Verducci 2003: 2-4).

Probabilmente i toni di Verducci sono tinti di quel catastrofismo che Nacci riscontra in molte delle riflessioni filosofiche novecentesche sul mondo della tecnica, sulla tecnica come mondo, ma è presente anche la forte carica a ricostruire e non solo a puntare l'indice contro l'eventuale distruzione in atto. Che, in generale, la tecnica sia *l'orizzonte del nostro tempo* e ciò che *ci sollecita a pensare* è qualcosa di evidente, forse anche troppo: occorre, infatti, non «cadere nell'equivoco di intendere in modo riduttivo la 'tecnica' come un oggetto, puro e semplice» (D'Alessandro-Potestio 2006: 7), vale a dire che non bisogna credere che essa sia l'orizzonte del nostro tempo *esclusivamente* perché tutti noi siamo circondati da un numero sempre maggiore di apparecchi, di strumenti, nemmeno *esclusivamente* perché l'intreccio tra scienza, tecnica, società e politica sembra ormai inestricabile, e nemmeno *esclusivamente* perché siamo sollecitati in misura sempre maggiore a discutere e a tentare di risolvere problemi che le nuove tecnologie rivelano, o a ricercarne i diversi possibili usi, come vogliono Luisa Dolza o Donald Cardwell, storici della tecnologia:

la tecnologia [...] è sempre più cardine non solo nell'applicazione delle conoscenze scientifiche, ma per la politica stessa delle grandi imprese sociali. E, proprio per la sua centralità nella storia dell'umanità, non possono essere passati sotto silenzio i dilemmi che da essa derivano, né si deve lasciare spazio a pregiudizi o a false ideologie (Dolza 2008: 9).

Vediamo benissimo tutti che la società è ormai profondamente e irreversibilmente implicata con l'attività della tecnologia e della scienza e comprendiamo che mai come oggi la scienza è socialmente determinata. Questo è un dato di fatto che non si può mutare:

scienza, tecnologia e affari politici sono ormai strettamente intrecciati; e la trama e l'ordito di tale intreccio sono la difesa nazionale, l'istruzione, la ricerca istituzionalizzata, i bisogni delle industrie a fondamento scientifico e una folla di altri aspetti concreti della nostra vita. A questo punto i problemi sono innumerevoli (Cardwell 1976: 12).

Tutto questo è vero, ma non basta per dire che la tecnologia è l'orizzonte del nostro tempo e che per questo deve essere messa, o rimessa, in discussione e pensata. Nemmeno si deve pensare che il punto sia *esclusivamente* che la tecnica ci sta costringendo a rivedere tutte le nostre categorie concettuali, nonché emotive, insomma tutte le nostre forme di lettura e di rapporto al mondo, come sottolinea in modo molto chiaro anche Edoardo Boncinelli:

sistemi e reti hanno modificato il nostro ambiente quotidiano e condizionato la nostra vita. Siamo entrati così nell'età della tecnica, intendendo per tecnica l'insieme delle macchine – che implica la loro invenzione e la loro produzione, la comprensione del loro funzionamento e il suo controllo –, dei loro prodotti e dei loro riflessi sull'organizzazione e l'evoluzione della società. E non si tratta solo di cambiamenti tecnologici: la progettazione delle macchine e la familiarità con queste hanno cambiato anche il nostro modo di vedere il mondo che ci circonda, inclusi gli esseri viventi e più recentemente noi stessi, nel corpo e nell'anima. Specialmente oggi, dopo che si sono registrati due nuovi sviluppi di capitale importanza: l'ingresso delle macchine nel campo della salute e la miniaturizzazione sempre più spinta di alcune di esse. Uno degli aspetti più interessanti dell'intera questione è probabilmente questo cambiamento globale, questa trasformazione complessiva del clima collettivo e degli stili di vita individuali che l'uso delle macchine ha prodotto. [...] Parlare della tecnica è anche un modo per comprenderci. Ci sono infatti due modi per capire noi stessi e per penetrare l'essenza, la portata e i limiti della natura umana: studiarci direttamente, guardandoci dentro e tentando di guardare dentro gli altri, oppure osservare attentamente quello che siamo capaci di fare collettivamente nel nostro continuo sforzo di cambiare il mondo che ci circonda, imitando, contraffacendo e superando la natura. [...] [Le nostre realizzazioni meccaniche e le nostre espressioni più elevate] parlano anch'esse di noi. Con particolare riguardo per il nostro essere attraverso il divenire (Boncinelli 2006: 11-13).

O, meglio, è certamente *tutto questo*, ma visto a partire dall'ottica che per comprendere il nostro *in-essere* (ossia chi siamo noi nel nostro mondo) dobbiamo prima di tutto comprendere che non abbiamo semplicemente di fronte a noi il mondo nella sua empiricità e anche nelle sue implicanze teoriche, ma *vi siamo immersi, ne siamo coimplicati*:

il nostro *inessere* comporta una necessaria riflessione sul mondo in cui ci troviamo a essere, il mondo che ci appartiene, ma anche quel mondo che ci comprende e al quale noi apparteniamo: data, però, la coimplicazione di uomo e di mondo, che s'identificano e si costituiscono nel loro essere tramite la relazione reciproca, non si potrà mai arrivare a sostenere che il mondo è un nostro possesso, come anche non sarà al tempo stesso neppure vero che è il mondo a possederci. Quando dunque una 'filosofia della tecnica' prende in considerazione critica il suo oggetto, si deve essere ben consapevoli che esso non può

essere ingenuamente proposto come qualcosa che sta davanti a noi (il *Gegenstand*, l'oggetto come 'quel che sta contro'), al cospetto di un soggetto che indaga, ma piuttosto, essendo la tecnica inerente e coimplicata con il nostro stesso *inessere*, che soggetto e oggetto della ricerca teoretica vengono in certo qual modo a coincidere (D'Alessandro-Potestio 2006: 8).

Che, quindi, la tecnica sia l'orizzonte del nostro tempo, non significa tanto che essa è lo sfondo in cui ci muoviamo, ma che è *il nostro mondo*, è *il nostro tempo*, in cui siamo e dal quale siamo posti in essere: come ci ricorda Massimo De Carolis (cfr. De Carolis 2004: 7 s.)¹²⁹, le classiche domande filosofiche sull'uomo e sul mondo sono divenute inscindibili dal contesto storico della contemporaneità e dalle trasformazioni che l'hanno generato, e per capire cosa sta *adesso* succedendo, qual è il nostro presente, non si può che mettere in primo piano tutti i fenomeni connessi all'evoluzione della tecnica.

5.2. Qual è il tempo del nostro tempo? La centralità della tecnica

Cosa significa *parlare del proprio tempo*? Nel momento in cui la filosofia si propone di rapportarsi a esso, di tessere un discorso su esso, è necessario prima di tutto fare un'operazione filosofica preliminare (come abbiamo notato nelle nostre considerazioni metodologiche), ossia chiedersi che cosa ci dice il nostro tempo sulla stessa temporalità. Vale a dire: cosa *lascia manifestare del tempo il nostro tempo*? Come *ci appare* la temporalità? Occorre essere precisi: parlare di «nostro mondo» e di «nostro tempo», ossia di «mondo contemporaneo» sembra diventato addirittura impossibile oggi, in quanto ci sembra piuttosto di vivere nell'*intemporaneo* (che non è nemmeno l'*intemporel*, l'intemporale), in cui l'*istantaneità* appiattisce lo spazio e contrae il tempo in un *eterno presente* che impedisce ogni dispiegamento spazio-temporale, e dunque ogni possibile essere contemporaneo *rispetto a*, ossia ogni forma di rapporto tra momenti diversi del tempo ma interni allo stesso scorrere (cfr. Virilio 2008: 11-15). O, ribaltando la prospettiva, viviamo in un tempo di *dromomania* e di *sincronizzazione* in cui ogni istante è contemporaneo rispetto a se stesso ma proprio per questo resta chiuso in se stesso. Quello che intendiamo dire è che ogni discorso circa il mondo contemporaneo è sempre stato un discorso che lo poneva in rapporto con il mondo passato e con il possibile mondo futuro, mentre quando il tempo si fa *velocità* – ossia si fa *spazio*, ma uno spazio *inesteso*, contratto, che porta all'annichilimento della storicità degli orizzonti, perché storia significa poter istituire rapporto, e quindi la presenza di uno scarto, di un progetto, di uno *spazio da*

aprire e da fondare all'interno del fluire del tempo – e quando tutto è globo e lo è nello stesso momento, *in un unico momento*, siamo di fronte non a uno sguardo progettuale, ma a uno sguardo *simultaneo*, divino, ubiquo, che guarda ovunque nell'attimo di tempo contratto, in quell'unico attimo in cui esiste tutto il mondo. Questo perché l'istante è oggi *pura intensione*, assorbimento dello spazio, istantaneizzazione dello spazio nel tempo: non è più il tempo a essere fatto di istanti successivi, ma lo spazio che è tutto in un istante, perché quando il tempo smette di essere estensivo smette di potersi «materializzare», di potersi fare spazio, di potersi estendere nel futuro in quanto passato che si è proteso nel presente (cfr. *ivi*: 57-59).

Si dirà, è il discorso ormai ben noto della *fine della storia*; ed è evidente che tali premesse conducano in quella direzione, ma quello che qui ci interessa sottolineare è come non bisogna commettere l'errore di credere che se oggi la filosofia parla della tecnica come della propria contemporaneità lo faccia in funzione di una dimensione progettuale volta al futuro, perché (al di là della questione se questo sia o meno possibile) si tratta prima di tutto di riuscire ad *abitare il proprio presente quando esso si dissolve in quanto presente* (rispetto al modo in cui si era inteso sino a oggi qualsiasi presente) perché si dissolve la temporalità in quanto tale (ossia, la temporalità invalsa sino a oggi). Il tempo odierno, infatti, può essere descritto come segue:

è il tempo quale si dà in un regime informazionale, dove la comunicazione si fonda su un dispositivo a rete che struttura le attività produttive in modo flessibile, decentralizzato e globalizzato. È il tempo *accelerato* dei nostri compiti quotidiani; il tempo *puntiforme* del sistema mediatico-informativo; il tempo *discontinuo* dei contenuti d'esperienza; il tempo *indifferenziato* delle attività lavorative: sono tutte determinazioni di una figura del tempo attraverso cui viene ridisegnata la nostra tradizionale relazione di senso con il passato e con il futuro (Merlini 2006: 25).

La forma attuale della temporalità, pertanto, è proprio quella in cui tutto si riduce all'istante, all'eterno presente che non ha nemmeno bisogno di dissolvere le altre dimensioni temporali riassorbendole in sé, perché ne impedisce alla radice il sorgere:

mi sembra essere un carattere precipuo della forma attuale della temporalità [...] *la sua chiusura, nonostante il continuo appello all'innovazione, a qualsiasi orizzonte che non sia la conferma o la ripetizione o la radicalizzazione di ciò che già si è affermato nel presente, come ciò che solo ha diritto di essere, proprio in quanto 'esistente'*. L'innovazione definisce, in tal senso, una sequenza di cambiamenti continui che non mediano però alcuna trasformazione sostanziale (*ivi*: 26).

Se «la tesi implicita dell'utopia del futuro è che il futuro è in ogni caso diverso dal presente» (Koselleck 2009: 142), è evidente che con tale forma della modernità svanisce ogni utopia, che «siamo tutti più o meno partecipi di una temporalità che sostituisce al dinamismo storico un '*pointillisme*' topologico» (Merlini 2006: 31), vale a dire, è evidente che *svanisce la storia*:

è come se non vi fosse più futuro, perché il nostro presente, con le sue incredibili risorse e potenzialità tecniche, concepisce se stesso nell'immobilità di un tempo che ha già superato, o meglio sopravanzato, le attese 'soteriologiche' del futuro. Ma è anche come se non vi fosse più passato, perché la memoria cessa di avere un ruolo decisivo in questa figura del presente, che pretende di occupare e di esaurire tutta quanta l'estensione del tempo (*ibidem*).

La «storia fatta di novità» appare come quanto di più refrattario vi sia rispetto a qualsiasi *nuova storia*, perché l'oggi in cui viviamo è un tempo eterno, assoluto, che satura l'intero arco temporale «rinunciando così a pensarsi quale segmento o 'intervallo'» (*ivi*: 37), ossia come una delle tre dimensioni tradizionalmente attribuite al tempo, e quindi non riconoscendosi più come tempo storico, sottraendosi al divenire. Un eterno presente come tempo che non diviene, immobile, a-temporale rispetto alla temporalità che eravamo soliti pensare, fatta di protensione e di inesausta durata non di perennità e di infinità staticità. Peraltro, evidenzia Merlini rifacendosi a Walter Benjamin (cfr. soprattutto Benjamin 1997), è la stessa esperienza del divenire storico che ha segnato la modernità a risultare poi negatrice di se stessa, ossia a implodere su se stessa, per così dire:

da una parte, potremmo dire, il mito moderno del progresso inaugura una dimensione temporale *aperta* in modo immanente sul mondo (mondanizzazione), dove è questione di una qualità del tempo umano caratterizzata dalla *differenza*, per quanto si tratti di una differenza contenuta all'interno dell'*ordine mondano del tempo* o del "secolo" (secolarizzazione). D'altra parte, visto che questa apertura è assicurata dal fatto che ogni istante temporale, nello schema moderno del tempo, è in *divenire*, e definisce dunque una successione irreversibile orientata (intendiamo dire: finalizzata alla produzione del progresso come compimento del tempo degli uomini), nessun istante veramente *differente* può mai accadere, poiché tutti gli istanti che si susseguono sono attraversati e organizzati da questa stessa logica che *mira*, appunto, alla produzione del futuro *in quanto* progresso: è la configurazione del tempo come *continuum*. La logica del tempo come *continuum*, per potersi assicurare nella sua struttura teleologica, è costretta, per così dire, a *omogeneizzare* il tempo della successione, ossia a *svuotarlo* di qualsiasi contenuto radicalmente rivoluzionario (differenza tra ciò che procede e ciò che precede), giacché nessun istante può arrogarsi il diritto di considerare il suo accadere come *finalità* stessa del processo da cui deriva (Merlini 2006: 37).

Questa omogeneizzazione del tempo è proprio quella che fa sì che il nuovo che si afferma è quello dell'«ultima novità», che mantiene intatto il tessuto temporale perché

pensa appunto il trascorrere del tempo come una piatta successione di istanti sempre nuovi e, proprio per questo, sempre uguali nel loro essere apportatori di novità, nel loro non dipendere da ciò che li ha preceduti e nel loro non essere protesi verso ciò che li seguirà. Sono proprio i mezzi di informazione e di comunicazione odierni a veicolare l'esperienza di un *presente autosufficiente* e, quindi, *radicalmente chiuso su se stesso*:

è un presente che si afferma *ripresentandosi* senza sosta, attraverso l'imperativo della novità, dell'attualità, dell'innovazione perenne, un presente, ancora, dove la novità, l'attualità e l'innovazione non cessano di sostituirsi a se stesse, nel quadro di un *passare* che in ogni caso non è mai veramente passato, perché nulla *avviene* veramente al di fuori di questa sostituzione reiterata (*ivi*: 39).

Rispetto a quanto ancora proponeva Benjamin di fronte a un tale scenario, ossia una rinnovata storicità (una *storicità innovatrice*, quella della *Jetztzeit*), si tratta oggi di capire che è l'organizzazione lineare del tempo in quanto tale a venire frantumata, e che il nostro presente puntuale non è in grado (o non sembra esserlo) di dar vita e di ritradursi in alcuna storicità rinnovatrice:

la questione è allora piuttosto quella sollevata da un presente che nega il tempo, *in ragione della sua pretesa di averlo già superato*; un presente così soddisfatto di se stesso che si immagina di poterlo sopravanzare incessantemente, grazie alla logica, ogni volta più spinta, delle sue *performance*. Così, si riproduce il movimento ottuso di una trasformazione e di un'innovazione continue, che investe oggetti, ambienti, contesti, persone, saperi, al quale però non segue alcun cambiamento effettivo: destino inevitabile, per una realtà che ha l'ambizione di "fare a meno" del tempo. La domanda è, infatti, se può ancora esserci passato, là dove esso non è che questo stesso presente, solo con un grado di compimento inferiore: lo *stesso*, ma con una forza minore, quanto a processi di razionalizzazione, di produzione, di consumo, di informazione, di comunicazione e di virtualizzazione. E, quindi, se può ancora esserci futuro, là dove l'avvenire si presenta ancora solo in quanto incremento e diffusione "a tutto campo" (globalizzazione) di ciò che il presente contiene già come ciò che "ha da essere", come ciò che, proprio perché già realizzato, distrugge l'immagine di ogni altro "aver da essere" (*sollen*): figura ultima del compimento, giacché assai più avanzato di qualsiasi futuro possibile, che oggi esiste ancora solo come spazio. È lo 'Spazio' di una diffusione, il cui compito principale è di universalizzare, diffondendo a livello mondiale (mondializzazione), le conquiste del presente, cioè del presente come conquista, nuova figura finale della Storia. È, allora, l'idea del futuro come diffusione e ripetizione *spaziale* del presente, e del presente come compimento *temporale* del futuro, di cui il passato non è che questo stesso presente assoluto (il nostro presente) il quale, a tali condizioni, non può mai veramente *passare* (*ivi*: 40).

Questa nuova temporalità appiattita sull'istante che si chiude in sé è una *temporalità spaziale*, in cui il futuro altro non è che l'*estensione spaziale del presente*, noi *non abbiamo più il tempo*, «quello che rimane è il presente, questo presente qui, e un presente spossessato del tempo non può evidentemente riconoscere nessun'altra *necessità*,

se non quella di riprodursi incessantemente» (*ibidem*): il nostro mondo è in tal senso un mondo *discontinuo*, frammentato in istanti irrelati e inestesi, *smemorati*, nel senso che l'asse su cui si muove il nostro presente è «quello di un potenziamento incessante delle proprie risorse, per realizzare il quale esso immagina di poter bastare, *finalmente*, a se stesso» (*ivi*: 42). Fine di ogni *linearità cumulativa della storia storicista*, fine della storia: «nulla ha da essere ricapitolato, là dove ciò che viene *dopo*, per potersi affermare, deve lasciar cadere, poiché inconsistente, il proprio debito con quanto lo ha preceduto» (*ibidem*). Il tempo che il nostro mondo lascia apparire e trasparire è, pertanto, un tempo scandito dalla *simultaneità* che cancella la *successione*, perché l'istantaneità odierna è «l'affermazione di uno spazio di simultaneità che nega il tempo della successione, per affermare l'idea di un tempo irrelato, sospeso e quindi sempre identico a se stesso, tale da poter avocare a sé l'attributo dell'*epocalità*» (*ivi*: 43).

Il tempo della fine della storia (la fine del tempo come fine della storia) è, quindi, non il tramonto di un'epoca, o di ogni epoca, ma il trionfo di un tempo fatto *esclusivamente di epoche a se stanti*, ossia di *istanti a se stanti*, che si sospendono nel loro valere come orizzonte inoltrepassabile (proprio perché sempre oltrepassato da nuovi istanti irriducibili e irrelabili ai precedenti) e sospendono la dinamica temporale¹³⁰. Ciò che ci rende visibile questa nuova temporalità sono proprio i *mezzi* «attraverso cui il nostro presente accede alla conoscenza, al sapere e alle informazioni» (*ibidem*); anzi, sono proprio li stessi mezzi a *costituire tale temporalità*, ma anche a costruire nuove forme di conoscenza, di sapere, di informazione (non solo a organizzarli in modo nuovo, si badi) e a dar così corpo a una vera e propria trasformazione *ontologica*:

‘ontologico’ indica qui che quando è in gioco una trasformazione delle modalità del conoscere, e quindi del come i contenuti si rendono intellegibili, più complessivamente, quando è in gioco la forma dell'accessibilità ai significati, è *sempre anche in gioco il nostro modo di incontrare il mondo*, il che, in ultima analisi, si riflette sulla percezione stessa della nostra identità (*ivi*: 45).

La fine della storia come fine del tempo, in questo contesto, è qualcosa che investe, e non potrebbe che essere così dato che la storia esprime proprio l'incontro tra l'uomo e il mondo – il modo in cui l'uomo vede il mondo e intende solcarlo con il suo cammino –, anche le categorie del conoscere, del rappresentare, del sentire, sia in riferimento al mondo che a se stesso, alla propria identità, come vuole Merlini. Il motivo dell'ingresso nella *post-historie*, peraltro, era stato fatto proprio anche da Gehlen (che, anzi, ne è stato uno dei più convinti sostenitori), il quale legava tale fenomeno proprio al grado di sviluppo e alla

natura della tecnica contemporanea, nel senso che «la dinamica dello sviluppo tecnologico-industriale, quantunque alterni accelerazioni e rallentamenti, progressi e regressi, ha condotto a uno “stato di motilità perpetua” che si riproduce e ripete senza fine» (Volpi 2005: 144), dando vita a una situazione di stasi e di cristallizzazione della società e della cultura:

uno stato finale in cui la storia per così dire entrerà in una stasi, giacché, rispetto al funzionamento regolare delle ruote dell'amministrazione e dell'industria, essa non avrà ormai che disfunzioni. Il futuro stato sociale che subentrerà, retto da una amministrazione universale che verrà a capo da sé delle proprie disfunzioni, in linea di principio non sarà condannato alla morte, ma è possibile immaginarselo in lassi di tempo che si estendono a piacere (Gehlen 1975: 126; cfr. Volpi 2005: 144).

La stasi della storia è proprio la soglia d'ingresso nella *post-historie*, ossia è la *fine della storia*, la fine dello sviluppo progressivo e proteso al futuro in favore di un movimento incessante e senza capacità di produrre quell'esperienza simbolica in grado di andare oltre alla puntiformità del qui e dell'ora, dell'attualità da consumare in quanto effimera: «subentrerà un risucchio nel futuro in cui motivi ideali passano in secondo piano, mentre invenzioni che invecchiano rapidamente vengono sostituite da nuove, e tutto ciò nel quadro da lungo tempo abituale di una continua crescita dell'umanità con un crescente standard di vita» (Gehlen 1975: 65; cfr. Volpi 2005: 144). Volpi descrive il tragitto che va dall'affermarsi della tecnica, della civiltà tecnologica, a livello planetario alla fine di ogni tensione utopica in favore dell'attaccamento al presente (espressione per l'autore del nichilismo che contraddistingue la nostra cultura) come segue:

la civiltà tecnologico-industriale ha ormai raggiunto un punto di non ritorno e ha assunto il carattere dell'irreversibilità. Non v'è più forza – non il sapere, non la filosofia, né la religione né l'arte – in grado di produrre una nuova immagine del mondo. La civiltà della scienza e della tecnica è giunta alla [...] *cristallizzazione culturale*. Con l'estinguersi dell'ossigeno della storia e della tradizione, si spegne anche il fuoco dell'utopia. La tensione tra l'essere e il dover essere – che nelle forme della secolarizzazione moderna era stata il motivo trainante dell'agire umano nella storia [...] – oggi si scarica e viene meno. Spenti i vulcani del marxismo, smantellate le ultime roccaforti del pensiero utopico, prende piede la convinzione che i contenuti della vita felice non possano più essere anticipati, nemmeno in una descrizione contro fattuale. È svanita la volontà di immaginare un lieto fine della storia e non si azzardano più filosofie della storia, se non sul piano del sapere esoterico. Il nichilismo della cultura contemporanea non è soltanto crisi di valori e assenza di trascendenze condivise: è anche il fatto che l'agire dell'uomo non si infiamma più tra i due poli opposti della tradizione e della rivoluzione, ma si avvita nella ristretta prospettiva del “qui e ora”. Non la storia né l'avvenire, ma la puntiformità dell'attimo presente è l'orizzonte per l'agire dell'uomo contemporaneo. La soggettività, principio regale del pensiero moderno è oggi indebolita, decostruita, ed è incapace di reggere il peso dell'arco che si tende tra storia e utopia. La sua progettualità si appiattisce tutta nella fruizione e nel godimento del presente: noi vogliamo la realizzazione più libera e più completa possibile

dell'individuo e la vogliamo ora; noi vogliamo la felicità più grande possibile e la vogliamo oggi; noi vogliamo la soluzione di tutti i problemi sociali, ma non un giorno futuro, nell'avvenire, bensì oggi stesso o al più tardi domani o dopodomani (Volpi 2005: 144 s.).

Una direzione non troppo dissimile era quella intrapresa da Anders, per il quale era nuovamente la tecnica, l'insieme degli apparecchi, a porre fine a ogni possibilità di pensare e di fare la storia, in un orizzonte temporale «influenzato soprattutto dal presente» (Anders 2007: 252), presente onniesteso e che dà vita al paradosso per il quale l'epoca attuale è «*caratterizzata tanto dall'inizio della storia universale quanto dalla fine della storicità*» (ivi: 253), segnata dalla scomparsa delle classi (a parere di Anders vero e unico soggetto storico) e dal nostro diventare «*pastori del nostro mondo di prodotti e apparecchi*, che ha bisogno di noi, per quanto ci sovrasti in potenza» (ivi: 260), perché la produzione esige il consumo per permettere nuova produzione, e per questo «ideale dell'obsolescenza del prodotto» (ivi: 261) la durata deve essere soppressa, l'*astoricità* deve farla da padrona. In altre parole, siamo al punto di non ritorno in cui rinunciamo a pensarci come soggetti storici non solo nel senso che non siamo più i protagonisti della storia, ma anche perché una storia in senso stretto non esiste più:

oggi – e questo definisce la nostra epoca – le possibilità tecniche sono considerate assolutamente vincolanti, perché si deve fare ciò che è fattibile, perché si presume che siamo tenuti a fare, e perciò anche effettivamente facciamo, ciò che siamo in grado di fare. [...] Noi – e con 'noi' intendo la maggioranza dei nostri contemporanei viventi nei paesi industriali, inclusi i loro uomini politici – abbiamo rinunciato (o ci siamo lasciati costringere a questa rinuncia) a considerare noi stessi (o le nazioni o le classi o l'umanità) come i soggetti della storia; ci siamo detronizzati (o lasciati detronizzare) e al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un solo soggetto: la tecnica, la cui storia è [...] la storia, o perlomeno è diventata la storia nel corso del più recente sviluppo storico; il che trova terribile conferma nel fatto che dal suo corso e dal suo impiego dipende l'essere o il non-essere dell'umanità. [...] Se esiste [...] un "chi della storia", questo "chi" non siamo noi bensì *la tecnica*. E questa tesi, valida ormai da anni, è destinata a valere naturalmente per sempre; o per meglio dire, dal momento che non ci sarà dato di esserci in eterno, per tutto il tempo a noi ancora concesso. [...] Ma persino l'affermazione che, da quando la tecnica dispone di noi, viviamo senza storia, resta ancora inadeguata. La piena verità è piuttosto che *la nostra storia si è tramutata in una ininterrotta storia della cancellazione istantanea del presente*, vale a dire in una storia che non diventa mai consapevole di sé, dunque non può mai essere dimenticata, e quindi non è propriamente "storia" ma solo una *inosservata successione*. [...] Dove non rimangono che spaccati istantanei del presente, senza profondità e senza spessore, non c'è più il bisogno di stipare nulla nel sotterraneo. In breve: noi uomini siamo tornati a essere quello che eravamo sempre stati, fino all'intermezzo che si è prodotto soltanto per alcuni miserevoli millenni: *esseri astorici* (ivi: 257-259 e).

Certo, prospettive del genere sembrano proprio rispondere alla descrizione dell'intellettuale di fronte alla tecnica data da Nacci, ma il tratto importante qui è il legame

istituito tra sviluppo tecnologico e stravolgimento della dimensione temporale e storica, sino a una loro cancellazione; d'altronde, anche in versioni più «ireniche» della fine della storia resta immutata la centralità attribuita alla tecnica in questo processo di dissoluzione dell'esplicarsi e dello svolgersi del tempo (cfr. soprattutto Fukuyama 1996).

Non si può, tuttavia, certo negare che quando si parla di fine della storia si pensa con timore alla tecnologia, la si demonizza e la si vede come una sorta di distruttrice delle umane sorti, ma non bisogna pensare di trovarsi di fronte a una proposta di catastrofismo reattivo, o semplicemente passivo, in quanto che un modo di intendere la storia, fosse pure l'unico modo di intenderla (si può dire che l'uomo greco non conoscesse storia ma solo successione di eventi, nel senso che la storia nasce quando nasce l'attesa di essa e la consapevolezza di poterla attivamente costruire)¹³¹, sia da considerare ormai implosivo, significa proprio che occorre pensarne uno nuovo, che occorre ripensare i nostri orizzonti della temporalità¹³², e che forse occorre farlo proprio a partire dalla dimensione della spazialità che in tutta la modernità (o, se vogliamo restare più fedeli a Heidegger, in tutta la tradizione occidentale) è stata subordinata alla categoria di tempo¹³³. Ancora una volta, al di là dell'approfondimento di questa questione, che qui certo ci porterebbe troppo lontano, questo compito non può essere assunto che dalla filosofia, che ripensa il proprio tempo una volta che si è resa conto che il proprio tempo è il tempo della fine della temporalità estesa, per così dire. L'importante, come abbiamo già ricordato, è che non sia una filosofia che si contrae nel nichilismo, ma che riesce a fare di esso la spinta propulsiva per ridare slancio non a una qualche progettualità, ma ancor prima alla capacità di leggere senza timori il nostro tempo¹³⁴ (per esempio, che oggi la soluzione dei problemi sia qualcosa che si vuole subito e non in un lontano avvenire non è solamente un aspetto negativo, com'è evidente).

Alla luce di quanto sin qui detto, si evidenzia il fatto che questo capovolgimento della temporalità è strettamente legato alla tecnica¹³⁵, alle cosiddette «nuove tecnologie»: ciò ci porta ad affermare che è lo stesso discorso filosofico sul proprio tempo (come tempo dell'assenza di tempo) a fare emergere come problematica la «questione della tecnica». E questo perché, come dicevamo poc'anzi, è proprio la tecnica a essere l'orizzonte del nostro mondo, *il nostro stesso mondo*, ossia, *il nostro ambiente*. L'uomo, come abbiamo visto, crea intorno a sé tutta una serie di mediazioni che gli permettono, costituendolo, di entrare in contatto con il mondo, con la natura, con ciò che lo circonda: quando tale insieme di mediazioni dà vita a una quantità di strumenti, di apparecchi, di apparati, di schermi tali da far sì che ciò che ci troviamo di fronte «non è solo un mezzo, ma universo di mezzi – nel senso di Universo: al contempo esclusivo e totale» (Ellul 2009: 57), ogni relazione sarà

mediata tecnicamente (non solo quella con il mondo ma anche quella con gli uomini), «tutto diventa tecnico» (*ibidem*). Che tutto diventi tecnico significa, in modo molto semplice, che scompare ogni orizzonte di naturalità, in favore di un mondo che è *solo artificiale*, o in cui perlomeno si smarrisce ogni senso di naturalità, in cui anche la coscienza stessa dell'uomo diventa un «semplice riflesso dell'ambiente tecnico» (*ivi*: 59):

divenuta un Universo di mezzi, la Tecnica è l'ambiente dell'uomo. Le mediazioni si sono talmente generalizzate, estese, moltiplicate da costituire un nuovo universo, ed ecco apparire "l'ambiente tecnico". Ciò significa che l'uomo non è più essenzialmente nell'ambiente "naturale" (costituito da ciò che viene comunemente chiamato "natura", campagna, boschi, montagne, mare, ecc.), ma si situa ormai in un nuovo ambiente artificiale. Non vive più a contatto con le realtà della terra e dell'acqua, ma con quella degli strumenti e degli oggetti che formano la *totalità* del suo ambiente, ormai costituito da asfalto, ferro, cemento, vetro, plastica. Non ha più bisogno di riconoscere i segni del tempo che farà [...], ma ha un assoluto bisogno di conoscere i segnali stradali. [...] L'uomo si relaziona con gli elementi naturali solo attraverso un insieme così completo di tecniche che in realtà la relazione è solo con queste tecniche. L'ambiente naturale in sé scompare. [...] Non c'è più nulla di spontaneamente naturale. [...] La Tecnica è l'ambiente di vita non solo perché esclude il rapporto diretto con gli elementi naturali o perché altera quelli rimasti (acqua, aria) o perché l'ambiente umano è costituito ormai solo da oggetti tecnici, ma addirittura per il fatto di intervenire direttamente sulla vita dell'uomo e richiederli adattamenti paragonabili a quelli che precedentemente aveva richiesto l'ambiente naturale. Il mondo in cui l'uomo vive è quello dell'ambiente meccanico. Ciò causa al contempo una conoscenza e dei comportamenti relativi a questo tipo di ambiente. Non si cerca più di conoscere l'ambiente naturale in quanto tale. È anche il motivo per cui il pensiero tecnico si rivela profondamente diverso dal pensiero selvaggio. [...] Il modo del pensiero selvaggio procedeva in accordo con l'ambiente naturale. [...] Una delle maggiori perdite del mondo moderno è la simbolizzazione, possibile solo in rapporto a un ambiente naturale. [...] L'approccio, l'appropriazione, l'interpretazione e la dominazione dell'ambiente tecnico non possono avvenire per via simbolica. Quanto all'ambiente naturale, la simbolizzazione è resa completamente insignificante dalla dominazione utilitaria tecnica. La nostra conoscenza riguarda un'astrazione dell'ambiente naturale colto attraverso tecniche sempre più raffinate, ma l'*ambiente di vita* è quello meccanico e tecnico, direttamente studiato in quanto tale. [...] È possibile analizzare l'ambiente umano solo a partire dall'ambiente tecnico. [...] Oggi l'uomo deve studiare il proprio ambiente esattamente come l'uomo "primitivo" doveva "studiare" l'ambiente naturale. Inizialmente per sopravvivervi, poi per cercare di dominarlo e ottenerne il meglio. [...] Oggi, in quanto uomini moderni, non siamo più chiamati a utilizzare delle tecniche, ma a vivere *con* esse nel loro ambiente. [...] Il nostro adattamento alle realtà naturali, che ci giunge dalla notte dei tempi, è diventato inutile. [...] Dobbiamo adattarci a un nuovo insieme di realtà. Dobbiamo sviluppare nuovi riflessi, imparare tecniche per usare il cervello, per apprezzare l'arte [...], per stabilire relazioni umane attraverso tecniche. L'ambiente tecnico non è più un insieme di mezzi che usiamo saltuariamente (per lavorare o distrarci), ma un insieme coerente che ci cinge da ogni lato, che si introduce in noi, e del quale non possiamo più liberarci: è ormai il nostro unico ambiente di vita (*ivi*: 60-66).

Di questo orizzonte tratteggiato da Ellul, bisogna qui tener conto soprattutto del suo lato fenomenologico, ossia della sua descrizione dell'apparire del mondo contemporaneo, indipendentemente da ogni possibile valutazione dell'universo dei mezzi e dell'atteggiamento assunto verso la tecnica: che la tecnica sia il nostro ambiente significa

che il nostro rapporto con il mondo è costretto a ripensarsi quasi da capo, a rinunciare a tutte le forme con cui eravamo soliti percepirlo, agirci dentro, categorizzarlo, significa che ormai si dà per scontata, per esempio, l'esistenza di un forno a microonde come mezzo di cottura senza più pensare che si possa cuocere su delle assi di legno accese dal fuoco, significa che io mi penso a partire dalle possibilità che i mezzi mi rendono possibili, e quando tali possibilità sono radicalmente mutate rispetto ai secoli, e anche solo ai decenni, precedenti, significa che io mi penso in modo completamente diverso. Ed è questo il punto centrale: nel momento in cui abbandono, devo abbandonare, tutti i riferimenti che utilizzavo per rapportarmi al mondo, agli altri e a me stesso, c'è proprio il bisogno non tanto di lamentare la perdita di riferimenti sicuri, magari con nostalgia, quanto di andare alla ricerca di nuovi riferimenti, di nuove risposte alle sfide poste dal mondo. E questo proprio perché l'uomo, l'abbiamo visto, è sempre in rapporto dialettico con il proprio ambiente, è sempre in relazione con esso in quanto sollecitato da esso. Che, per esempio, le forme di socializzazione siano radicalmente mutate rispetto a vent'anni fa, ed è un fatto, non significa certo (perlomeno, non può significare soltanto) che oggi non esiste più socializzazione, ma che la socializzazione vive forme diverse, che è in larga parte mediata da un numero sempre maggiore di mezzi di comunicazione (telefoni prima, telefonini poi, internet, computer palmari, e così via), che chiamano l'uomo a inserirsi nel ventaglio di possibilità che ora gli si apre dinnanzi. E non è che solo oggi l'uomo *si adatti* ai mezzi che ha a disposizione, perché quanto esisteva la lettera per scrivere a un amico l'uomo *si adattava* a essa, come oggi *si adatta* alla presenza del videotelefono, quello che cambia è la presenza di elementi naturali nelle possibilità odierne, ossia l'incidenza che la natura non mediata, o mediata in misura minore, ha nelle nostre scelte, nelle nostre azioni, nella nostra quotidianità, nelle nostre vite. Tutto ciò significa, in altri termini, che il referente normativo cessa di essere la natura per diventare l'insieme dei mezzi dispiegati:

L'uomo viveva in un ambiente naturale e usava strumenti tecnici per vivervi meglio, difendersene e sfruttarlo. Oggi l'uomo vive in un ambiente tecnico e l'antico mondo naturale gli fornisce solo spazio e materie prime – l'ambiente tecnico presuppone quindi la sostituzione di *tutto* ciò che costituiva l'ambiente naturale, il compimento di tutte le sue funzioni. [...] Si tratta [...] di una vera e propria creazione di un nuovo ambiente [...]. Era la natura a imporci il proprio ritmo evolutivo, oggi è la tecnica. Era la natura a determinare alcune strutture sociali [...], oggi è la tecnica. Era la natura a fornirci le materie prime, oggi ci interessa il progresso dell'azione tecnica. Era la natura a esigere che l'uomo stabilisse regole fisse di relazione tra sé e le cose (la proprietà), oggi gli oggetti, generati da un'attività tecnica continuamente rinnovatrice, non possiedono più molto interesse: ciò che conta è il sapere che permette di inserirsi correttamente e di essere al proprio posto nell'ambiente tecnico. [...] Abbiamo una *forma mentis*, un certo modo di considerare le

situazioni, che ci porta spontaneamente a considerare ogni questione, ogni situazione, come dipendente dalla tecnica (*ivi*: 70-72).

Sia chiaro: che cessi la natura come riferimento normativo in favore di quanto è, in fin dei conti, un prodotto dell'agire umano (il che certo non vuol dire prodotto passivo o che non causa effetti retroattivi, è evidente), non significa solamente che abbiamo perso ogni riferimento, ma che anzi ora sta a noi elaborarli attivamente, riescogitarne di nuovi e in grado di far fronte a quelle che sono le esigenze del nostro tempo. È tutta qui la soglia tra il nichilismo passivo-reattivo e quello davvero *attivo*. È tutto qui lo spazio che esige l'ingresso della filosofia.

5.3. Dal quanto al quale

Abbiamo parlato della tecnica come *ambiente*, ma siamo davvero sicuri che siamo di fronte a una situazione del genere? Vale a dire: siamo davvero sicuri che *proprio oggi* (e cosa significa «oggi»?) stiamo vivendo il mutamento di scenario, ossia che siamo di fronte a uno di quei momenti in cui si ha una sorta di «salto», un passaggio di grado, anzi un passaggio dal grado al quale, ossia un mutamento quantitativo che dà luogo a un *mutamento qualitativo*?

Siamo di fronte, com'è chiaro, alla riproposizione del classico *paradosso del sorite* (dal greco *soros*, «mucchio»): se prendiamo un mucchio di sabbia, ed eliminiamo un granello dal mucchio avremo ancora un mucchio. Eliminiamo poi un altro granello: sarà ancora un mucchio. Eliminiamo ancora un granello, e poi ancora uno: il mucchio diventerà sempre più piccolo, finché rimarrà un solo granello di sabbia. A questo punto, abbiamo ancora un mucchio, quando rimane un solo granello? Se la risposta è no, allora in quale momento quel mucchio iniziale non è più un mucchio? Formulato in termini più quotidiani, se prendiamo un uomo con una folta capigliatura, che gradualmente perde un capello al giorno, giungerà a essere calvo: dopo quale capello caduto possiamo affermare che l'uomo non ha più «tanti capelli» ma che ha «pochi capelli»? O, ancora, possiamo ricordare il celebre paradosso della nave di Teseo, che compariva nella sua struttura fondamentale già in Plutarco (Plutarco, *Vite*: Teseo, 22-23), e ancora prima in Senofonte (Senofonte, *Memorabili*: IV, 8.2) e Platone (Platone, *Fedone*: 58a), che Hobbes poi riformulò (nel *De corpore*, II, XI, 7) aggiungendo un ulteriore quesito, nel senso che il punto è se la Nave di Teseo sia ancora la nave di Teseo dopo che, nel corso del tempo,

pezzo dopo pezzo, tutti i suoi pezzi sono stati sostituiti, e inoltre, quale sia la nave di Teseo se un uomo che abbia conservato tutti i pezzi originali li ricombinasse insieme per riformare la nave originaria¹³⁶. Riformulato nei termini che qui ci interessano, il problema è situato al punto d'incrocio tra la questione del mutamento di grado e quello del mantenimento dell'identità sostanziale¹³⁷, e va visto dalla prospettiva inversa: se, come abbiamo visto, l'uomo «non ha mai abitato il mondo, ma sempre e solo l'interpretazione che le varie epoche hanno dato del mondo» (Galimberti 1999: 353), il che significa che l'uomo ha sempre abitato un mondo mediato dalla sua attività trasformatrice, ossia che ha sempre abitato un *mondo tecnico*, ebbene, se tutto ciò è vero, come possiamo affermare che *solo oggi* l'uomo vive nell'età della tecnica, ossia vive nel mondo in cui la tecnica è ambiente? In che momento il progresso tecnologico, nella sua cumulatività e novità, ha segnato non un semplice passaggio di grado, ma un salto qualitativo? In che momento il mondo è cambiato tanto da non essere più lo stesso? In che momento, *se è accaduto*, il granello è diventato mucchio e la nave ha assunto un'altra identità?

Hegel, a questo proposito (e proprio facendo riferimento al «sorite»), sosteneva, molto semplicemente, che un mutamento avviene sì *a poco a poco*, ma solo per quanto riguarda il suo aspetto esteriore e quantitativo, mentre per quello *qualitativo* avvengono dei veri e propri *salti*, caratterizzati dalla *dismisura* rispetto alla misura del passaggio quantitativo delle grandezze (Hegel si rifà alle reazioni chimiche e ai fenomeni fisici in generale, ma ritiene che tale idea valga anche per la morale e la politica). Vale la pena di leggere le pagine hegeliane (siamo nella *Scienza della logica*, libro I, sez. III, cap. II):

*tutto ciò che esiste ha una misura. Ogni esistere ha una grandezza, e questa grandezza appartiene alla natura stessa del qualcosa; essa costituisce la sua natura determinata e il suo intimo essere. Il qualcosa non è indifferente di fronte a questa grandezza, come se quando questa venisse cambiata, il qualcosa rimanesse quel che è; ma il mutamento della grandezza muterebbe la qualità del qualcosa. Come misura, il quanto ha cessato di essere un limite che non è un limite; è ormai la determinazione della cosa, cosicché questa, aumentata o diminuita al di là di questo quanto, si distruggerebbe. [...] Ogni esistente ha una grandezza, per essere quello che è, e in generale per avere un esistere. – Come quanto esso è grandezza indifferente, aperto alla determinazione estrinseca e capace di salire e scendere nel più e nel meno. Ma come misura esso è in pari tempo distinto da sé come quanto, distinto da sé come da cotesta determinazione indifferente, ed è un porre termini a quell'andare avanti e indietro a un certo limite. Essendoché la determinatezza di quantità è così nell'esistere questa determinatezza doppia, di essere una volta la quantità cui è legata la qualità, l'altra volta invece la quantità nella quale, senza pregiudizio di quella, si può andare avanti e indietro, il tramontare di qualcosa, che abbia una misura, accade per ciò che si muta il suo quanto. Questo tramontare appare da un lato come *improvviso*, poiché nel quanto si può operare un mutamento senza mutare la misura né la qualità, dall'altro lato poi vien reso perfettamente comprensibile, per mezzo cioè della *gradualità*. La ragione per cui ci si appiglia così facilmente a questa categoria, affin di rendere accessibile all'immaginazione o di spiegare il perire di una qualità o di un qualcosa,*

è che sembra di poter quasi assistere cogli occhi a quello sparire, poiché il quanto è posto come il limite estrinseco, mutabile di sua natura, tanto da potersi per sé intendere il *mutamento* come mutamento solo del quanto. Nel fatto, invece, con cotesto non si spiega nulla. Il mutamento è in pari tempo essenzialmente il trapasso di una qualità in un'altra, o il trapasso più astratto da un determinato essere in un determinato non essere. In ciò sta un'altra determinazione che nella gradualità, la quale è soltanto una diminuzione o un aumento e l'unilaterale attenersi alla grandezza. Che poi un mutamento, il quale appare come semplicemente quantitativo, si risolve anche in un mutamento qualitativo, a questa connessione attesero già gli antichi, i quali raffigurarono in esempi popolari le collisioni che sorgono per l'ignoranza di essa. [...] Si domandava: collo strappare un capello da una testa, oppure un crine dalla coda di un cavallo, si rende forse quella testa calva, oppure quella coda pelata? – o anche: cessa forse un mucchio di essere un mucchio, se se ne leva un granello? – Che ciò non avvenga si può agevolmente concedere, poiché cotesta sottrazione non porta se non una sola differenza, e precisamente una differenza quantitativa che è appunto del tutto insignificante. Così si toglie un solo capello o crine, un solo granello, ripetendo la cosa in modo che ogni volta, secondo che era stato concesso, se ne levi soltanto uno. Ma alla fine vien fuori il mutamento qualitativo, che cioè la testa è calva, la coda pelata, e il mucchio sparito. In quella concessione si dimenticò non soltanto la ripetizione, ma che le quantità per sé insignificanti (come le per sé insignificanti spese fatte sopra un patrimonio) si *sommano*, e la somma forma il tutto qualitativo, cosicché alla fine questo è sparito, la testa è calva, la borsa è vuota. L'imbarazzo, la contraddizione, che vien fuori come risultato, non è un che di sofisticato nel senso ordinario della parola, come se una tal contraddizione fosse un inganno. Il falso è quello che viene commesso da quell'Altro che viene assunto, vale a dire dalla nostra coscienza ordinaria, di prender cioè una quantità soltanto come un limite indifferente, ossia di prenderla appunto nel senso determinato di una quantità. Questa supposizione si trova confutata dalla verità cui la quantità vien condotta, di esser cioè un momento della misura e di connettersi colla qualità; quello che vien contraddetto è l'unilaterale attenersi all'astratta determinatezza di quanto. – Quei rigiri non sono quindi nemmeno un trastullo vuoto o pedantesco; ma sono in sé giusti, e testimoniano di una coscienza la quale prende interesse ai fenomeni che si verificano nel pensiero. Il quanto, nell'esser preso come un limite indifferente, è il lato da cui un esserci viene insospettatamente afferrato e tirato giù. È l'*astuzia* del concetto, di pigliar un esserci da questo lato, da cui la sua qualità non sembra venire in giuoco, – cioè fino al punto che l'ingrandimento di uno Stato, di un patrimonio, ecc., ingrandimento che porterà alla sfortuna dello Stato o del possessore, appare anzi sulle prime come la fortuna di quelli. Si ha un rapporto di misura, una realtà per sé stante, che differisce qualitativamente dalle altre. Cotesto esser per sé, essendo in pari tempo essenzialmente un rapporto di quanti, è aperto all'esteriorità e al mutamento quantitativo; ha un'ampiezza dentro la quale resta indifferente contro questo mutamento e non cambia la sua qualità. Ma si presenta in questo mutamento del quantitativo un punto dove la qualità si muta, il quanto si mostra come specificante, cosicché il mutato rapporto quantitativo si è risolto in una misura, e quindi in una nuova qualità, in un nuovo qualcosa. [...] In quanto lo svolgersi di una qualità è nella ininterrotta continuità della quantità, i rapporti approssimantisi a un punto qualificante, considerati quantitativamente, differiscono solo per il più e il meno. Da questo lato il mutamento avviene *a poco a poco*. Ma l'avvenire a poco a poco riguarda semplicemente il lato estrinseco del mutamento stesso, non il suo qualitativo; il rapporto quantitativo precedente, che è infinitamente vicino al susseguente, è pur tuttavia un altro esserci qualitativo. Dal lato qualitativo, perciò, il procedere puramente quantitativo dell'*a poco a poco*, che non è in se stesso un limite, resta assolutamente interrotto; in quanto la sua nuova qualità che si affaccia, considerata sotto il suo rispetto puramente quantitativo, è, a fronte di quella che sparisce, una qualità diversa indeterminatamente, una qualità indifferente, il passaggio è un *salto*; le due qualità son poste come completamente estrinseche l'una all'altra. – Volentieri si cerca di rendersi comprensibile un mutamento per mezzo della gradualità del passaggio; ma la gradualità è invece appunto il mutamento semplicemente indifferente, l'opposto del qualitativo. Nella gradualità è anzi tolto [*aufgehoben*] il nesso delle due realtà, – sia che vengano prese come stati, sia che vengano prese come cose sussistenti per sé; si pone che

nessuna di esse sia il limite dell'altra, ma l'una sia anzi completamente estrinseca all'altra; ora con ciò viene appunto rimosso quello che occorre per poter *comprendere*, se pure si richiede a ciò così poco. [...] [Gli ossidi metallici] non passano a poco a poco l'uno nell'altro; i rapporti che tramezzano fra quei nodi non danno alcuna esistenza neutrale, alcuna esistenza specifica. Senza essere passata attraverso a gradi intermedi, vien fuori una combinazione specifica, che riposa sopra un rapporto di misura e ha qualità proprie. – Oppure l'acqua, col cambiare temperatura, non diventa semplicemente meno calda, ma passa attraverso agli stati solido, vaporoso e liquido. Questi diversi stati non sorgono a poco a poco, ma il semplice progresso graduale del mutamento di temperatura viene anzi interrotto e arrestato a un tratto da questi punti, e il subentrare di un altro stato è un salto. – Ogni *nascita* e ogni *morte*, invece di essere un continuato *A poco a poco*, sono un troncarsi dell'*A poco a poco* e il salto dal mutamento quantitativo nel mutamento qualitativo. *Nella natura non vi è salto*, si dice; e l'immaginazione ordinaria, ogni volta che debba intendere un *nascere* o un *perire*, crede, come si è accennato, di averlo inteso col rappresentarselo quale un sorgere o dileguarsi *graduale*. Invece di ciò si è mostrato che i mutamenti dell'essere, in generale, non sono soltanto il passare di una grandezza, in un'altra grandezza, ma sono un passaggio dal qualitativo al quantitativo e viceversa, un divenire altro che è un interrompersi dell'*A poco a poco* e un che di qualitativamente altro rispetto all'esistenza precedente. L'acqua, per il raffreddamento, non diventa dura a poco a poco, quasi diventasse come una poltiglia e s'indurisse poi gradatamente fino alla consistenza del ghiaccio, ma è dura tutto a un tratto; già colla piena temperatura del punto di congelazione, quando sta ferma, può avere ancora la sua intiera fluidità, e una piccola scossa la porta allo stato di durezza. La gradualità del nascere si basa sull'immaginarsi che *ciò che nasce* esista già sensibilmente o, in generale, *realmente*, e che solo a cagione della sua piccolezza *non sia ancora percepibile*; parimenti nella gradualità del perire si suppone che il *non essere o l'altro* che subentra in luogo di *ciò che perisce* esista pur esso, ma soltanto non sia ancora *osservabile*; – e propriamente s'intende costì l'esistere non già nel senso che l'altro sia contenuto in sé in quell'altro che si ha dinanzi, ma nel senso che esista addirittura come realtà, soltanto non essendo osservabile. Con ciò si toglie via in generale il nascere e il perire; ossia l'in sé, l'interno, la cui piccolezza di esistere *esteriore*, e la differenza essenziale, o di concetto, in una differenza esterna, in una semplice differenza quantitativa. – Al tentativo di rendere comprensibile un nascere o un perire per mezzo della gradualità del mutamento si accompagna la stucchevolezza propria della tautologia. Cotesto tentativo possiede già bell'e pronto in precedenza ciò che nasce e perisce, e riduce il mutamento al semplice cangiamento di una differenza estrinseca, col che, nel fatto, non è altro che una tautologia. La difficoltà, per l'intelletto che cerca di comprendere in tal maniera, sta nel passaggio qualitativo da un qualcosa nel suo altro in generale e nel suo opposto; invece esso si raffigura l'*identità* e il *mutamento* come l'*identità* e il mutamento indifferenti, estrinseci del *quantitativo*. Nel campo morale, in quanto si consideri la moralità nella sfera dell'essere, ha luogo lo stesso passaggio del quantitativo nel qualitativo, e diverse qualità paion fondarsi sopra una diversità di grandezza. Vi è un più e un meno, per cui si oltrepassa la misura della leggerezza e vien fuori qualcosa di affatto diverso, il reato, per cui il diritto passa nell'ingiustizia, la virtù nel vizio. – In pari maniera anche gli Stati ottengono un diverso carattere qualitativo dall'esser più o meno grandi, quando le rimanenti condizioni si suppongano eguali. Le leggi e la costituzione diventano altra cosa quando il territorio dello Stato e il numero dei suoi cittadini si allargano. Lo Stato ha una misura d'ampiezza, spinto oltre la quale, non potendosi più contenere, si spezza in se stesso, con quella medesima costituzione che in circostanze diverse aveva prodotto la sua felicità e la sua forza. La misura esclusiva rimane, nel suo stesso esser realizzato esser per sé, affetta dal momento di una esistenza quantitativa, epperò suscettibile di aumento e decremento sulla scala del quanto, sulla quale i rapporti si mutano. Un qualcosa o una qualità, come quello che riposa sopra tali rapporti, viene spinto al di là di se stesso nello *smisurato* e viene a perdersi per il semplice mutamento della sua grandezza (Hegel 2004: 372-375 e 410-415).

L'ampia argomentazione hegeliana ha il suo nucleo nella distinzione tra il *quantum* come *begrenzte Quantität* («Quantità limitata»: Hegel 2007: 257), che si identifica in ultima istanza con il *Grad* (il Grado: cfr. *ivi*: 259-261), e il *Maß*, la *misura* come *qualitative Quantum*, ossia come «Quanto qualitativo» (*ivi*: 263), ossia come *verità del rapporto quantitativo*, perché essa è «un Quanto cui è legato un Esserci, cioè una qualità» (*ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist: ibidem*), che permette così il *passaggio dal quanto al quale* (che *aufhebt* il quanto nel quale ricomprendendoli entrambi, cioè *unendoli* in una *relative Identität*):

da un lato, il Quanto specifico è mero Quanto, e l'Esserci è suscettibile di aumento e diminuzione, senza che venga con ciò rimossa la Misura, la quale perciò è una *regola* [Regel]. Dall'altro lato, però, l'Alterazione del Quanto è anche un'Alterazione della Qualità [*ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität*]. La *Dismisura* si ha innanzitutto quando una Misura, mediante la sua natura quantitativa, va oltre la sua determinatezza qualitativa [*das Maßlose ist zunächst dies Hinausgehen eines Maßes durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit*]. Tuttavia, poiché l'altro rapporto quantitativo – la *Dismisura* del primo rapporto – è altrettanto qualitativo, ecco allora che anche la *Dismisura* è una misura (*ivi*: 263).

Oggi per risolvere il paradosso del sorite e le sue varianti si tende a considerare, in ambito di «filosofia analitica»¹³⁸, che (non solo per questioni non scientifiche in senso stretto, ma anche in casi come l'esigenza di stabilire il punto di passaggio da un ovulo fecondato a un embrione, per fare un esempio) il «salto» vero e proprio (e ciò che determina l'identità sostanziale e la sua permanenza) è determinato dalla donazione di significato fatta dall'uomo, evidentemente non in senso solipsistico e arbitrario, ma attraverso una sorta di convenzione che conferisce senso al movimento di grado, *scegliendo* a che punto si passa dal quanto al quale, nonché stabilendo per ragioni di natura pragmatica l'identità come qualcosa di non semplicemente sostanziale bensì «eventuale», ossia protratta nel tempo, in una dimensione processuale e non statica. Stiamo fortemente semplificando, è evidente¹³⁹, ma il punto che qui ci preme sottolineare è che, in ultima istanza, si tratta di una nostra *decisione* nello *stabilire* (e non in un semplice *riscontrare*) quando il granello è diventato mucchio, il capellone calvo, e così via, e si tratta di una decisione che fa capo a un orizzonte non statico ma dinamico.

5.4. La tecnica come ambiente

Nell'economia del nostro discorso, si tratta di evidenziare come che oggi la tecnica sia il nostro ambiente, e che viviamo nell'età della tecnica, sia una vera e propria *scelta metodologica* da portare avanti per permettere una più chiara analisi e per rendere conto della realtà in continuo mutamento che, proprio in ragione di questo scenario ormai mai statico e sostanzializzabile, costringe a vedere nella tecnica non più un insieme di mezzi, e nemmeno un apparato monolitico, ma un vero e proprio *ecosistema* con il quale intratteniamo necessariamente una miriade di differenti relazioni. Scelta non significa «arbitrarietà», tutt'anzi, in quanto ogni scelta presuppone una valutazione e un soppesamento degli elementi in gioco, in vista di una valutazione il più fondata possibile. Ebbene, muovendo dal fatto che «fini e mezzi, scopi e ideazioni, condotte, azioni e passioni, persino sogni e desideri sono tecnicamente articolati e hanno bisogno della tecnica per esprimersi» (Galimberti 1999: 34), come non si può concludere che oggi viviamo il vero e proprio *salto qualitativo* per il quale il nostro mondo è a tutti gli effetti un *mondo tecnico* in ogni sua diramazione e componente?

E questo vale anche quando si cerca di opporsi alla tecnica, quando la si vede come l'elemento dissolutorio; in altri termini, come osservava Nacci, che la demonizzi, che la si celebri, che la si scelga di valutare in modo equilibrato, si sta in ogni caso riconoscendo che è *a partire dalla tecnica come nostro mondo* che occorre prendere una qualche posizione e intraprendere qualsiasi percorso riflessivo, come anche Natoli, per altri versi, sottolinea:

l'immagine scientifica del mondo costituisce una filosofia della storia, poiché la scienza contrassegna in ogni caso l'epoca presente, sia quando essa è invocata in termini di invenzione e di progetto, sia quando è indicata come estremo pericolo o implacabile destino. Tutte le filosofie neorazionaliste, o dell'ottimismo della conoscenza, sono filosofia della storia; altrettanto lo sono quelle che imputano alla scienza la dissoluzione del soggetto o addirittura vogliono porsi al di là del soggetto. La scienza produce essa stessa figure o, detto altrimenti, una pratica diffusa e trasfigurante gli oggetti in immagini; ancora una volta, un sentimento dell'epoca diviene qualità del tempo: l'età della tecnica (Natoli 2007: 192).

In tal senso, anche le filosofie della fine della storia sono pur sempre filosofie della storia, nel senso che prendono posizione circa l'essenza e la direzione della storia e, soprattutto qualsiasi filosofia della storia muove dal fatto della tecnica come orizzonte ultimo del nostro agire. È proprio per questa ragione che Natoli stesso, nello spiegare le ragioni per le quali – a suo giudizio – ci troveremmo di fronte a una condizione di *neopaganesimo* (un paganesimo però non più tragico, proprio per le tracce che la tecnica ormai irrimediabilmente ha lasciato nel nostro modo di vivere, in particolare per il rifiuto

del dolore come esperienza formativa e forgiatrice del carattere) rintraccia la *conditio sine qua non* di tale condizione proprio nella tecnica (scienza e tecnica sono in questo contesto usate come sinonimi di una vera e propria costruzione del mondo, qualcosa più di una semplice *Weltanschauung*):

nel momento in cui l'uomo è l'autore della propria salvezza, ritorna alla terra. Ma è definitiva questa formula? Nella società della tecnica non è l'uomo che torna alla terra ma al contrario è la terra che è assegnata alle mani dell'uomo. Ecco perché abbiamo a che fare con un paganesimo del tutto diverso dal paganesimo antico. [...] Se prima la tecnica veniva usata dall'uomo (e l'uomo era quindi il soggetto della trasformazione), ora, nel processo di sofisticazione, io, uomo, divento sempre più il sistema delle rappresentazioni, perdo la mia unità di sostanza separata per diventare sempre più io stesso schema mentale. [...] La scienza è prudente: provando e riprovando (Galileo). Come è possibile che da una scienza prudente venga fuori il mito dell'onnipotenza? Per quanto la scienza sia prudente e sia cosciente di non sapere, pur tuttavia rimane l'unica dimensione entro cui è pensabile l'emancipazione. E quindi, nel momento in cui non si è produttori specifici di un sapere ma si guarda al mondo secondo un regime di senso, la pratica concreta lascia il posto al mito. L'unica cosa attraverso cui io sortisco risultati viene ipostatizzata nella possibilità del risultato come tale. La caratteristica del mito della scienza è di produrre costantemente la sua autodeterminazione. Perché siamo scienziati e non religiosi? Perché la scienza non ci darà tutto, però fondamentalmente è la via regia per camminare nel mondo, per sapere le cose. Non è l'onnipotenza, ma è la ragione condivisa attraverso cui ci è possibile ottenere quel tanto di potenza che ci è possibile. Quindi la prospettiva tecnologica diventa un quadro conclusivo (nessuna cosa può essere altro che tecnica). In questo quadro conclusivo è compresa la costante autodemittizzazione, che stabilizza il quadro stesso perché vi include anche la possibilità degli insuccessi. [...] Tornati alla terra in questa forma, l'orizzonte ospitale è la tecnica, che è capace anche della sua autocritica, e proprio autocriticandosi si rende ancora maggiormente in trascendibile perché demittizza il proprio mito e quindi lo stabilizza in modo radicale. Nessun mito nella storia ha avuto la capacità dell'autodemittizzazione. L'uomo continua a soffrire, però lo fa in questo spazio di astrazione, dove tutte le dimensioni di dolore, di contraddizione, sono associate immediatamente a una terapia. [...] Soltanto attraverso la tecnica è stato possibile regolare la soglia di apparizione del dolore dentro di sé, come percezione della sofferenza, e la soglia di apparizione sociale del dolore, che è ancora più pericolosa. Ecco perché non siamo tragici [...]. Abbiamo bisogno dell'astrazione epocale della tecnica. Siamo tornati pagani ma non possiamo essere tragici, perché la tecnica ha separato l'immediatezza del dolore dall'immediatezza della vita. [...] Abbiamo a che fare con [...] un bisogno di salvezza senza fede. C'è il desiderio di un mondo liberato dal dolore, ma non c'è più un dio che garantisca questo, non c'è un garante assoluto. Quindi ancora una volta torna la tecnica come luogo della propria salvezza: quello che non può fare Dio, deve essere costruito dall'uomo stesso. Torna la figura mitica della tecnica. Ma il suo carattere distintivo è che, assumendo la tecnica la dimensione dell'onnipotenza, essa si profila con una grandissima ambiguità [...]. Nell'oscillazione tra salvezza e distruzione è il destino della tecnica: destino che ci fa lontanissimi dai greci: neopagani significa, allora, essere diversamente pagani (*ivi*: 45-52).

Richiamiamo qui tali parole non tanto per rifarci all'ormai consolidata idea del capovolgimento tra mezzi e fini, ossia all'idea per la quale il tratto saliente del mutamento qualitativo dell'attuale età della tecnica è che l'uomo non è più il soggetto *dei* mezzi tecnici, ma è soggetto *a* essi, che diventano i veri e propri fini che l'uomo deve raggiungere

per potersi permettere qualsiasi cosa, fini che a loro volta sono caratterizzati esclusivamente da un potenziamento indefinito dell'apparato dei mezzi a disposizione¹⁴⁰. Niente di tutto questo: si tratta solamente di evidenziare come ogni lettura della nostra contemporaneità debba muoversi a partire dalla, per così dire, *forma tecnica del mondo*. È bene specificare ulteriormente tale punto, perché è il vero snodo concettuale di questo paragrafo.

Non vogliamo certo negare, anzi lo abbiamo proprio assunto come punto di partenza, che «dal coltello di selce all'informatica, attraverso la tecnica insomma, l'uomo ha definito i modi e le forme della sua sopravvivenza» (Natoli 2006: 70), né tantomeno che la tecnica rappresenta il modo di stare al mondo contraddistinto «non tanto dall'adattamento di sé all'ambiente [...], ma un adattamento dell'ambiente a sé» (*ibidem*) in ragione di una *debolezza* costitutiva che però è insieme la ragione della *forza attiva* che contraddistingue l'essere umano. Si tratta però, di riconoscere semplicemente come «molte sono state le epoche del mondo, ma mai prima d'ora la tecnica aveva caratterizzato lo spirito del tempo, mai aveva contrassegnato un'epoca né definito un'età» (Natoli 2008: 64), ossia «la tecnica prima era ritenuta strumento, oggi è divenuta ambiente. L'uomo non si serve più della tecnica per adattare la natura a sé, ma pensa la natura secondo schemi tecnologici; il suo ambiente è diventato la tecnica» (Natoli 2006: 70). Questo vuol dire, come sempre Natoli scrive, che noi oggi ci troviamo «in una società in cui la tecnica opera sulla tecnica. Se non è uno spazio totale lo spazio tecnologico è lo sfondo costante, il referente della nostra condotta, delle nostre forme di vita, della nostra pratica» (*ivi*: 70 s.). Lo stesso autore, afferma che si deve essere capaci in ogni caso di vedere quale forma specifica, quale tratto caratterizzante, assume la tecnica oggi, perché «non c'è un'età del mondo che non abbia al suo interno il segno della tecnica» (*ivi*: 71), ma il punto è che oggi non si può più parlare di un mondo che rechi al suo interno un segno della tecnica, perché esso è il risultato del tracciato della tecnica stessa, se così possiamo esprimerci. Questo Natoli, peraltro, lo riconosce apertamente, come abbiamo appena notato e come le seguenti parole riconfermano:

la tecnica, nell'epoca del rischio, ha in qualche modo a che fare con la fine: per un verso, infatti, la realizza, per l'altro la indica. L'epoca del rischio realizza in qualche modo una fine nel senso che archivia la tecnica come epoca: quella della tecnica è ormai un'epoca compiuta, qualcosa di storicamente acquisito, di irreversibile. Rispetto alla tecnica non si arretra, un ritorno al pretecnologico è impossibile [...]. La tecnica, ormai, può solo avanzare, nessuno la può fermare. [...] In una società a bassa complessità la tecnica si è sviluppata senza problemi e con limitati dilemmi; in una società ad alta complessità ogni soluzione si riformula come problema. Se le cose si considerano da questo punto di vista, ci

si accorge che la tecnica è in un certo senso spiazzata dai suoi risultati e si pone inevitabilmente oltre se stessa (Natoli 2008: 6).

Per Natoli la forma caratterizzante la tecnica moderna è il rischio, ma esso è pensato, ancora una volta, proprio a partire dall'orizzonte della tecnica, cioè è pensato in quanto *rischio tecnico*, in quanto *rischio immesso e prodotto dalla tecnica nella sua forma attuale, qualitativamente nuova*, e non potrebbe essere altrimenti; la società complessa nella quale ogni soluzione si presenta al contempo come problema è una società che è *tecnicamente complessa*, che è complessa proprio in ragione del grado di complessità raggiunto dalle tecniche, che configurano un mondo qualitativamente diverso dal precedente. Oltretutto, individuare nel *rischio* e nell'*incertezza* i tratti specifici della tecnica odierna, del *mondo odierno in quanto tecnico*, significa ribadire un'urgenza di pensiero che sappia mettersi all'altezza di questo rischio, significa cioè un pensiero capace davvero di vedere nella tecnica quell'orizzonte sì ultimo, ma mai concluso («la tecnica nella sua *essenza* è caratterizzata dal non poter essere mai conclusa»: *ivi*: 74). Detto in altri termini: la tecnica è il nostro ambiente, e questo deve essere il pensiero da cui prende le mosse la filosofia, ma questo non significa che in tale ambiente non ci debba muovere, anzi *prendere le mosse* è da intendere proprio nel senso letterale di intraprendere un percorso, rapportarsi al proprio ambiente in modo attivo dopo averlo riconosciuto in quanto tale. È in questo senso che, come dicevamo prima, occorre sì tenere conto di tutti i cambiamenti tecnologici vari, in particolar modo di quelli più sconvolgenti e sollecitanti, ma bisogna farlo a partire da una sorta di «precomprensione» per la quale tali cambiamenti vanno pensati all'interno della *co-originarietà e co-essenzialità* di uomo e di mondo (nel senso, come abbiamo spiegato precedentemente, uomo e mondo sono *necessariamente* co-implicati, in quanto l'uno è il costruttore del secondo, ma allo stesso tempo il secondo è lo spazio in cui il primo può aprirsi all'esistenza)¹⁴¹.

Ricordato tutto ciò, è allora possibile indicare, in via certo schematica e generale ma per fornire un orientamento di massima, tre sensi specifici per i quali il nostro mondo *si mostra* come quel mondo in cui la tecnica è diventata ambiente (sensi evidentemente non separati ma in una profonda rete di relazioni e di rimandi): i) la tecnica ha oggi creato «una sovrastruttura che modifica il modo stesso di percepire la realtà» (Potestio 2006: 85); ii) il nostro rapporto con la natura è radicalmente nuovo rispetto a ogni forma di relazione con essa che l'uomo precedentemente ha avuto; iii) le nuove tecniche, quelle di intervento sulla vita nella sua matrice genetica e cellulare in particolare, segnano una vera e propria svolta nelle possibilità aperte dinnanzi all'umanità.

5.4.1. *Le nuove scoperte tecniche*

Partendo dal terzo punto – iii), non è certo il caso di elencare in questa sede tutte le nuove scoperte, o le scoperte annunciate per i prossimi anni, che vanno dai *chip* impiantati sulla corteccia cerebrale per permettere i movimenti comandati a chi ha perso le funzioni degli arti, all'intervento di trasferimento dei geni, alla modifica degli stessi, alla creazione di automi, di vite artificiali (è recentissima la notizia che si sarebbe vicini alla creazione di ovuli e spermatozoi in laboratorio a partire da cellule staminali), alle nanotecnologie, ai computer che lavorano in parallelo, alla criogenia, alla creazione di ibridi umani-robot, alla clonazione, all'allungamento artificiale della vita, e così via (cfr. p. e. Hottois 1996: 56-70 e Marchesini 2002: 245-550). L'aspetto particolarmente interessante, in questa sede, è non solo l'enormità degli interventi sull'ambiente e su sé che l'uomo può ora compiere (persino creare un essere umano in laboratorio, e questo sia detto al di là di ogni giudizio morale o non morale, è di fatto una possibilità mai avuta prima e che ci costringe a ripensare tutto quanto il nostro stare al mondo), nemmeno solo il fatto che tali interventi hanno a loro volta dei «retroeffetti» sulla vita dell'uomo, ma soprattutto il fatto che queste possibilità aprono scenari talmente dirompenti, impensati e nuovi da richiederci di rivedere tutte le categorie fino a qualche decennio fa utilizzate per leggere il mondo.

Se prendiamo, per esempio, le ricerche nel ramo della genetica¹⁴², non possiamo che essere d'accordo con Habermas quando sostiene che oggi come non mai siamo costretti non solo a chiederci cosa per noi è buono (in fondo l'uomo lo ha sempre fatto, è la matrice di ogni etica, persino di ogni azione malvagia) ma a rimettere in discussione la nostra stessa identità di genere, cioè a chiederci come vogliamo intenderci, chi siamo, chi vogliamo essere *in quanto esseri umani*. Infatti, secondo l'autore tedesco, oggi siamo in una situazione nella quale è «*complessivamente* messa in pericolo l'autocomprensione etica dei soggetti capaci di azione e di linguaggio» (Habermas 2002: 14), proprio a causa di un *mutamento qualitativo* delle tecniche che abbiamo a disposizione (o, se si preferisce, di cui siamo a disposizione):

il progresso delle scienze biologiche e lo sviluppo delle biotecnologie non consentono solo di estendere possibilità già familiari, ma rendono anche possibile un nuovo

tipo di interventi. Ciò che si presentava prima come una natura organica “data” – tutt’al più oggetto di allevamento selettivo – oggi viene a cadere nella sfera della programmazione intenzionale. Nella misura in cui anche l’organismo dell’uomo viene incluso in questo ambito d’intervento, la vecchia distinzione fenomenologica tra *Leib sein e Körper haben* diventa straordinariamente attuale. Viene cancellato il precedente confine tra la natura che noi “siamo” e la dotazione organica che noi “ci diamo”. Ai soggetti creatori nasce un nuovo tipo di autoriferimento, che penetra nelle profondità del loro sostrato organico. Ora dipende solo dall’autocomprensione di questi soggetti *come* essi vogliono sfruttare la portata dei nuovi margini decisionali. Essi possono farlo *in maniera autonoma*, a partire da considerazioni normative che rientrano nella formazione democratica della volontà, oppure *in maniera arbitraria*, a partire da preferenze soggettive che si soddisfano attraverso il mercato. Non si tratta naturalmente di essere pregiudizialmente critici verso gli auspicabili progressi della conoscenza scientifica. Si tratta solo di capire se, ed eventualmente come, la realizzazione di queste conquiste scientifiche modifichi la nostra autocomprensione di agenti responsabili. Come dobbiamo intendere questa possibilità, concettualmente nuova, di intervenire sul genoma umano? [...] La decifrazione del genoma umano rende immaginabili interventi che gettano una luce inaspettata su una condizione spontanea della nostra auto comprensione normativa. Si tratta di un prerequisito che non era mai stato tematizzato prima e che adesso scopriamo essere fondamentale (*ivi*: 15).

Lo scenario è non solo nuovo agli occhi dell’uomo, ma confonde anche l’uomo rendendolo incapace di avere un’immagine di sé, della propria appartenenza alla specie, perché oggi rischia di diventare manipolabile «quella *contingenza finora indisponibile* del processo di fecondazione per cui *non potevamo* prevedere il combinarsi delle due serie cromosomiche» (*ivi*: 16): come distinguere tra «persona» e «cosa» in quest’orizzonte? Come potere dare un senso alla necessità di *poter-essere-se-stessi*? Come potere continuare a intenderci come *esseri normativi*, se la nostra stessa autocomprensione etica di genere viene scossa nelle fondamenta? «Le nuove tecnologia ci costringono ad aprire un pubblico discorso sul giusto modo di comprendere la nostra forma culturale di vita» (*ivi*: 18), sostiene Habermas, e i *filosofi* «non hanno più nessun motivo di riservare questa discussione soltanto agli scienziati biologi e agli ingegneri entusiasti di fantascienza» (*ivi*: 18).

Oggi la filosofia deve prima di tutto, pertanto, guardarsi attorno, e vedere nella tecnica quanto mette in discussione anche la filosofia stessa, perché la filosofia, tra le altre cose, è l’autocomprensione che l’uomo ha di sé, nonché il terreno in cui si discutono i fondamenti dell’agire, le opportunità da cogliere e quelle da rifiutare, e così via. Non è più solo il mondo naturale, «esterno», a presentarsi come *Bestand*, come «fondo a disposizione», bensì l’uomo stesso, che se per Heidegger era ancora semplicemente provocato in quanto chiamato all’impiego, ossia impiegato in quanto impiegante (cfr. Heidegger 1976: 5-27), ora rischia di diventare egli stesso impiegato in quanto oggetto di impiego non impiegante, ossia come materia prima da trasformare e riplasmare in vista di fini eteronomi: «nella prospettiva di vita, il nostro atteggiamento cambia non appena

l'oggettivazione tecnica oltrepassa il confine tra natura "esterna" e la natura "interna"» (Habermas 2002: 26).

Quanto è in discussione, sostiene Habermas, è la «possibilità di continuare a intenderci come gli autori indivisi della nostra storia di vita, nonché di contribuire a riconoscerci mutuamente come persone che agiscono in maniera autonoma» (*ivi*: 28), vale a dire che non sono tanto solo – come comunemente si osserva – il diritto, la morale, la legge, la politica, e così via, a essere rimessi in discussione, quanto ciò che sta a fondamento di tutte queste dimensioni dell'umano, ossia *l'umano stesso*, e in particolare i «non aggirabili fondamenti normativi dell'integrazione sociale» (*ivi*: 29), e, più in generale, la nostra «stessa coscienza morale, intaccando quei requisiti di naturalità in assenza dei quali non possiamo intenderci come gli autori della nostra vita e membri giuridicamente equipaggiati della comunità morale» (*ivi*: 44). L'aspetto interessante della riflessione habermasiana in merito, peraltro, è che l'autore vede nella moralità la «risposta costruttiva a dipendenze e bisogni che sono radicati nell'imperfezione della dotazione organica e nella perdurante capacità della esistenza corporea» (*ivi*: 36), vale a dire che individua nella «relazione normativa dei rapporti interpersonali» (*ibidem*) una vera e propria *Schutzhülle*, un *involucro protettivo*, di cui necessita quell'essere *necessariamente esposto al contingente* e per questo *fragile*. Questo significherebbe, in ragione di quanto detto precedentemente, che la tecnica oggi mette in questione l'essenza tecnica stessa dell'essere umano, vale a dire che quella stessa tecnica che è la risposta all'indigenza naturale dell'uomo, il tentativo di rivestirlo a fronte della sua nudità, sembra oggi *denudare a tal punto l'uomo da mostrarcelo per quel che è*, un essere finito e infondato, per il quale anche il *comportamento morale* in quanto tale non è qualcosa di scontato e di dato una volta per tutte. Inoltre, cosa da tenere in conto per la critica di Esposito e per la terza parte di questo lavoro, Habermas lega la precarietà propria dell'umano alla dimensione sociale, alla *vita in comune*, nel senso che il fatto che l'uomo sia un essere finito e debole significa prima di tutto che egli è attraversato dall'alterità dell'essere in comune, che è esposto al *cum* (anzi, che l'esposizione che caratterizza la sua esistenza coincide con il *cum* come *déchiement* dell'esistenza stessa, per usare il linguaggio di Esposito e di Nancy):

gli ordinamenti morali sono fragili costruzioni che proteggono simultaneamente il *fisico* dalle offese esterne e la *persona* dalle offese interne o simboliche. Infatti, quella soggettività attraverso cui il corpo umano diventa un recipiente animato dello spirito si forma a partire dalle relazioni intersoggettive con Altri. Il Sé dell'individuo può nascere soltanto lungo la via sociale dell'alienazione e può *stabilizzarsi* soltanto in un reticolo di rapporti di riconoscimento non danneggiati. Questa dipendenza che ci lega agli altri spiega anche la nostra reciproca vulnerabilità. [...] L'autonomia è una precaria conquista di

esistenze finite, le quali possono trovare una certa qual “forza” solo in riferimento alla loro vulnerabilità fisica e alla loro dipendenza sociale. Se questo è il “fondamento” della morale, allora diventa facile stabilirne i “confini”. Solo l’universo delle possibili relazioni e interazioni personali ha bisogno, ed è suscettibile, di regolazioni morali. Solo in questo reticolo di (disciplinati) rapporti di riconoscimento gli uomini possono sviluppare un’identità personale, mantenendola collegata alla loro integrità fisica. L’uomo nasce come essere “non finito” in senso biologico e resta per tutto il tempo della sua vita dipendente dall’aiuto, dalle cure e dal riconoscimento del suo ambiente sociale. Perciò l’*incompletezza* di ogni individualizzazione riferita solo alle sequenze del DNA diventa visibile non appena s’innesca il processo di individualizzazione sociale. L’individualizzazione biografica si compie tramite socializzazione. Ciò che – a partire dalla nascita – trasforma l’organismo in una vera e propria persona è l’atto, socialmente individualizzante, della sua accettazione nel *pubblico* nesso interattivo di un mondo-di-vita intersoggettivamente condiviso. [...] Solo nella sfera pubblica di una comunità linguistica, l’essere di natura si costituisce come individuo e come persona dotata di ragione (*ivi*: 36 s.).

Che qui Habermas abbia in mente il paradigma dell’antropologia filosofica lo conferma anche una nota in cui fa i nomi di Plessner e di Gehlen¹⁴³. Non sarà, inoltre, sfuggito il fatto che l’autore colloca nel *linguaggio* (nel *logos*) il luogo dell’intersoggettività umana (nei termini che andremo ad avanzare, del *cum*), e questo perché, com’è noto, per Habermas il linguaggio «non è affatto qualcosa in nostro possesso» (*ivi*: 13), nel senso che «nessuno possiede una disponibilità esclusiva sul comune medium d’intesa – un medium che va piuttosto condiviso soggettivamente» (*ibidem*), tanto che «nel *logos* del linguaggio s’incarna una potenza intersoggettiva che precede e fonda la soggettività dei parlanti» (*ivi*: 14).

Chiudiamo questa parentesi (che pur è importante per iniziare a vedere emergere aspetti che andremo ad approfondire soprattutto nella terza parte di questo cammino) riallacciandoci però a essa: che oggi la tecnica ci mostri in tutta la nostra nudità significa che quanto è veramente in discussione è, lo dicevamo, *l’uomo stesso*, vale a dire che l’unica vera domanda filosofica che oggi può essere posta se si vuole essere radicali è, ancora una volta vorremmo dire, *chi è l’uomo, che cos’è l’uomo, was/wer ist der Mensch?* In altri termini, è oggi necessaria un’*antropologia all’altezza della tecnica*, ossia serve un’antropologia in grado di mostrare il nesso – se c’è – tra tecnica e uomo, di mostrarne la coessenzialità, di mostrare da quale punto di partenza deve muovere il ripensamento che il nostro mondo ci richiede. Ci sembra davvero l’unico modo per far fronte a esigenze simili:

le questioni concernenti la vita umana [...] non riguardano questa o quella differenza nella varietà delle forme culturali di vita, bensì quelle auto descrizioni intuitive per cui ci identifichiamo *nel nostro essere uomini* e ci differenziamo dagli altri esseri viventi. Insomma, riguardano la nostra auto comprensione come esseri-di-genere [come *Gattungswesen*]. Non si tratta dunque della cultura che è in ogni luogo diversa, bensì dell’immagine che le diverse culture si fanno dell’uomo: di quell’uomo che è in ogni luogo identico a sé sul piano della universalità biologica. [...] Il “territorio sconosciuto” nasce dal

dubbio improvvisamente gettato sulla nostra identità-di-specie. Gli sviluppi dell'ingegneria genetica ci spaventano in quanto intaccano l'immagine che ci eravamo fatti di noi come di quell'essere culturale di genere chiamato "uomo": una immagine che non sembrava avere alternative (*ivi*: 41 s.).

5.4.2. *Una nuova natura*

Muovendo verso il secondo punto – ii) – prendiamo come spunto proprio il ragionamento habermasiano, per il quale l'ingegneria artificiale cancella la distinzione tradizionale tra soggettivo e oggettivo e, soprattutto, tra *naturale* e *artificiale*. Per quanto concerne la prima, il discorso dell'autore è tanto semplice quanto lucido: se io un giorno dovessi scoprire di essere stato fatto oggetto strumentale di quel fondo di indisponibilità (la mia nascita naturale, vale a dire il nascere secondo quanto spontaneamente la natura avrebbe generato a partire dall'unione dei miei genitori) a partire dal quale io penso me stesso in quanto essere autonomo, allora non sarei più in grado di *poter-essere-me-stesso*, e questo anche perché mi verrebbe sottratta quella possibilità di *agire comunicativamente* in vista delle decisioni che rappresenta il *proprium* di ogni essere umano in quanto tale. In altri termini, se la mia vita è stata decisa da qualcun altro (sono, per esempio, frutto della scelta di non avere un figlio affetto da sindrome di down e quindi senza un precedente aborto non sarei in vita, o, caso più estremo e al momento ancora fantasmagorico, sono frutto di una manipolazione genetica che voleva evitare che fossi affetto da tale sindrome) io perdo il presupposto a partire da cui mi penso in quanto persona, in quanto individuo autonomo razionale dotato di libera scelta, in quanto adeguato partner del discorso intersoggettivo nel medio condiviso del linguaggio: se non *posso dire no*, non posso pensarmi in quanto *soggetto del giudizio morale*, quindi non posso quel *poter-essere-se-stessi* che rappresenta l'unico essere proprio dell'uomo, e non posso esserlo anche perché perdo il riferimento centrale del mio *Leib*, che diventa un mero *Körper* in quanto è frutto di una decisione originaria che mi ha già fatto venire al mondo in quanto *oggetto* e *strumento* di un altro soggetto. Se non posso esistere come colui che *nasce spontaneamente* perdo non solo il mio essere più proprio, ma, ancor prima, *la pura possibilità di poter essere il mio essere più proprio come possibilità di esserlo*; in tal senso, Habermas ritiene che se non permanga qualcosa di *naturalmente indisponibile* non potremo pensarci in quanto liberi, *perché non saremmo mai veramente nati* (il riferimento è anche alle riflessioni contenute in Arendt 2006):

gli uomini si sentono liberi di poter dare inizio a qualcosa con le loro azioni, in quanto già la loro nascita ha segnato un cominciamento sul crinale che collega natura e cultura. [...] La nascita pone in essere una differenziazione tra il “destino di socializzazione” di una persona e il “destino di natura” del suo organismo. Solo assumendo come punto di riferimento questa differenza profonda tra la natura e la cultura – tra l’indisponibilità degli inizi e la plasticità delle pratiche storiche –, il soggetto agente può attribuire a sé quelle prestazioni, in mancanza delle quali egli non saprebbe intendersi come l’iniziatore delle sue azioni e delle sue pretese. Infatti, l’essere-se-stesso della persona richiede sempre un punto di riferimento prospettico che trascenda le coordinate tradizionali e i nessi d’interazione del processo biografico di formazione dell’identità. [...] Nelle vicissitudini della storia di vita, noi possiamo ribadire il nostro “essere noi stessi” solo quando possiamo stabilire una differenza tra ciò che *noi siamo* e ciò che *a noi accade*. Questa differenza noi la fissiamo a un’esistenza corporea in cui si prolunga un “destino di natura” che affonda le sue radici al di là di un “destino di socializzazione”. Un indisponibile “destino di natura” che anteceda, per così dire, il nostro stesso passato biografico, sembra essere elemento essenziale alla coscienza della nostra libertà. [...] La persona programmata non può concepire come un dato di fatto naturale – ossia come una circostanza che casualmente limita il suo margine d’azione – quella intenzione del programmatore che lo influenza a partire di una modificazione del genoma (Habermas 2002: 60 s.).

A ben vedere, la cancellazione della prima distinzione e del *poter-essere-se-stessi*, dipende proprio dalla scomparsa di quella tra il naturale e l’artificiale, tra *das Gewachsene und das Gemachte*, ossia tra «ciò che cresce spontaneamente», «ciò che emerge e si innalza», e «ciò che è fatto e prodotto», ovviamente dall’uomo. Habermas ritiene che la nostra *Lebenswelt*, che il nostro *mondo della vita*, sia essenzialmente ancora *aristotelico*: «nella nostra vita di tutti i giorni, noi distinguiamo senza riflettere la natura inorganica da quella organica (piante e animali) e inoltre la natura animale da quella socio-razionale dell’uomo» (*ivi*: 46), e ciò perché il nostro atteggiamento quotidiano verso la natura è, in fondo, ancora quello aristotelico, nel senso che continuiamo a distinguere intuitivamente tra atteggiamento *teoretico, tecnico e pratico* (Habermas aggiunge anche quello *comunicativo*) nei confronti di quanto ci circonda. Ma la natura della scienza e della tecnica è, secondo un motivo ormai «classico», una natura *oggettivata*, fatta cioè oggetto di *dominio* e mai più di *contemplazione disinteressata*. Solamente che, quando si interviene sugli organismi e non più sull’inorganico, a diventare oggetto di manipolazione è quello stesso mondo-di-vita nel quale la natura viene vista come inoggettivabile, confondendo (in senso letterale) gli scenari e disorientando la comprensione che abbiamo del mondo, nonché il nostro posto in esso:

nella misura in cui la casuale evoluzione delle varie specie si assoggetta all’intervento dell’ingegneria genetica, vediamo confondersi tra loro quegli ambiti categoriali del *tecnicamente prodotto* e del *naturalmente divenuto* che nel mondo-di-vita continuano invece a valere come rigorosamente separati. [...] Ora, quanto più drastico e approfondito diventa l’intervento sulla composizione del genoma *umano*, tanto più lo stile clinico del rapporto viene a somigliare allo stile biotecnico di un intervento ingegneristico

che confonde l'intuitiva distinzione tra ciò che è "cresciuto" naturalmente e ciò che è "prodotto" tecnicamente, tra il soggettivo e l'oggettivo – una confusione che coinvolge persino l'autoriferirsi della persona alla propria esistenza corporea (*ivi*: 48-49).

Pertanto, *die Technisierung der Menschennatur*, la *tecnicizzazione della natura umana*, rappresenta il culmine di un processo tecnico che ci obbliga a rovesciare completamente il nostro modo di intendere la natura, andando a turbare tanto la ciclicità della *physis* greca, quanto l'ordine creaturale effetto della volontà di Dio:

dagli antichi a noi, la natura ha sempre ribadito il suo ciclo, ma la sua *interpretazione* l'ha inserita in scenari a tal punto diversi da farla apparire come qualcosa di completamente diversi. Una cosa infatti è pensare la natura come quell'*ordine immutabile* posto a misura di tutte le cose, altra cosa è pensarla come *creatura di Dio* posta al servizio dell'uomo, altra ancora è pensarla come *fondo disponibile di risorse* all'interno di quella progettualità tecnica che include anche l'uomo tra i materiali disponibili (Galimberti 1999: 354).

Il processo di *artificializzazione* della natura, all'interno del quale essa non è un organismo ma «*materiale da organizzare secondo schemi non percettivamente e intuitivamente reperibili in natura*» (*ivi*: 484), che ha avuto inizio con l'inizio dell'uomo, è allo stesso tempo una processo di *distanziamento* da essa, «tale da far smarrire la linea direttrice *percettivo-intuitiva* della natura» (*ibidem*), nel senso che l'astrazione e la quantità di mezzi che mediano il nostro rapporto con essa, le rendono di fatto qualcosa di *estraneo*, un mero insieme di forze a disposizione: certo, la tecnica pone la natura in quanto *estraneo con cui entrare in rapporto*, ma non è più il *rapporto organico uomo-natura* a costituire la chiave di lettura della nostra relazione con l'ambiente, e quella familiarità che ancora era presente nel rapporto di ricambio organico viene dissolta del tutto nel momento in cui la tecnica penetra all'interno del nostro stesso corpo. Possiamo anche dire: la natura è sempre stata l'Altro con cui entrare in rapporto tramite la tecnica, proprio nel senso che relazionandosi mediatamente con essa la si percepiva, al contempo, come ciò che ci è esterno ma come ciò in cui siamo e in cui ci muoviamo. Il punto è che è oggi *la tecnica stessa a porre la natura come esterna, compresa la nostra natura «interna»*, di modo che *prima* la percepiamo come estranea e *solo dopo* ci relazioniamo a essa, mentre precedentemente *prima* avveniva l'incontro e *dopo* si aveva la percezione della sua alterità (perché per costruire un bastone non avevo bisogno di elaborare un sistema di previsioni e di leggi che già mi pre-forniscono un'immagine statica della natura, mentre quando ogni centimetro del mio mondo è occupato dalla tecnica essa è il *primum* – l'immediato – e la natura quell'estraneo che incontro quasi più per caso, vale a dire che non adopero

nemmeno più la tecnica *per rapportarmi alla natura*, che è – se così possiamo dire – il *mio estraneo*, ma adopero la natura e incontro casualmente quel *totalmente estraneo*, un *estraneo di nessuno*, che essa è per me: se prima la tecnica era ponte per andare verso la sponda naturale, mai *immediatamente accessibile ma visibile come mia estraneità*, ora la tecnica è il nostro ambiente, che conduce solo a sé, che si fa nostra natura, e non esiste più una natura visibile sull'altra sponda)¹⁴⁴.

C'è un ulteriore aspetto che vale la pena sottolineare, per il quale la tecnica, pur *denaturalizzando la natura*, anzi proprio per questo, diventa *la sua unica e possibile salvaguardia*, nel senso che noi oggi non siamo più nemmeno disposti a credere nella *capacità autogenerativa, autonormativa e di automantenimento* della natura, ossia non siamo più disposti a credere nella sua *spontaneità* (non crediamo più che «la natura procede verso il proprio bene», ossia che solo essa «sa ciò che fa»), ma anzi crediamo che solo la tecnica possa *salvarla, mantenerne la ciclicità e la regolarità*, ripristinarne l'equilibrio, e così via. Questo aspetto viene messo in luce in modo davvero efficace da Galimberti:

oggi il rapporto con la natura è mediato dalla tecnica, e la stessa salvaguardia della natura non può avvenire se non ricorrendo all'assistenza tecnica. [...] Ormai anche la natura, per effetto dell'incremento demografico esponenziale, ha forse superato il suo limite biologico e, senza l'intervento della tecnica, non è in grado di provvedere alle sue stesse creature. Il pensiero quantitativo, con cui la *fisica* moderna si è emancipata dalla *physis* greca, ha creato un "regno della quantità" più omogeneo al modo di procedere della tecnica rispetto al modo di procedere della natura, e anche quella mitica soggettività che i greci attribuivano alla *physis* e i rinascimentali alla *natura naturans* si è trasferita alla tecnica. Quest'ultima, a sua volta, si presenta come un soggetto ancora abbastanza sconosciuto, astorico, in se stesso non sufficientemente manifesto, e già mediatore di processi naturali, nonché di processi catastrofici che, a differenza di quelli naturali, avvengono per l'incrocio casuale di movimenti retti da leggi che presiedono la loro regolarità ed efficienza fino all'imprevisto punto della loro intersezione. Ma anche di fronte alla catastrofe tecnica, il rimedio non può che essere tecnico, cioè nella direzione di un ulteriore incremento della tecnica, in vista della creazione di macchine di controllo più intelligenti delle macchine da controllare. Il negativo, che nella religione separa il santo dall'empio, nell'etica il buono dal cattivo, nella politica il giusto dall'ingiusto, nella tecnica rompe questa logica binaria che produce esclusione, perché nella tecnica il *negativo* è solo un *errore* che si offre alle procedure tecniche per la sua correzione (*ivi*: 486 s.).

Deve essere chiaro che non si tratta di tornare a celebrare la natura, di rimpiangere il passato, di disaffezionarsi dal proprio presente, anche perché che la tecnica sia penetrata sin nelle profondità della natura significa anche (oltre ai vantaggi, a tutti evidenti, per la vita biologica e non solo) che esse si rivelano in un nuovo rapporto, ed è questo il punto che ci interessa maggiormente: la confusione degli scenari significa l'emersione di un nuovo scenario, certo anche sconvolgente, come ogni perdita di bussola, ma (e proprio in

ragione della struttura aperta e dialettica dell'agire umano che abbiamo precedentemente indicato come essenziale all'umano stesso, che è proprio il *luogo di incontro tra tecnica e natura*) in cui saltano categorie come esterno/interno, naturale/artificiale, fine/mezzo, altro/proprio, o, se si preferisce, in cui tale categorie si rivelano inadatte alla lettura del nostro tempo in quanto non hanno mai fedelmente riprodotto l'essenza del nostro stare al mondo, che proprio oggi si rivela in tutta la sua nudità e problematicità. Per esempio, che la natura diventi quell'assolutamente esterno che la tecnica deve preservare, può anche significare che mai come oggi si rivela la *naturalità della tecnica*, la tecnica in quanto *effetto dell'evoluzione naturale che ha il compito di proteggere la natura dagli attacchi che essa stessa si pone*; oppure, che non si riesca più a distinguere tra interno ed esterno, tra il proprio e l'altro, può anche significare (come certe forme di neo-umanesimo, nella fattispecie *trans, post o iper* umaniste) che finalmente l'uomo si rivela completamente come quell'*essere ibrido* costitutivamente *aperto all'alterità*, costitutivamente *consegnato al divenire*, costitutivamente *alterato anche al suo interno*. Lo ribadiamo, indipendentemente da *come* venga oggi interpretato il presente, occorre prima di tutto *ricoscerlo in quanto tale*, ossia che oggi e solo oggi «l'uomo non è più in grado di percepire se stesso al di fuori del mondo disposto dalla tecnica. Come suo *ambiente*, la tecnica è ciò rispetto a cui l'uomo di oggi giunge a una conoscenza di sé» (*ivi*: 353). E questo, in un estremo paradosso, anche quando si vuole tentare di recuperare un'idea di natura come gigantesco organismo omeostatico, perché la vera sfida resta quella di includere la tecnica al suo interno come uno dei meccanismi di regolazione che essa stessa controlla¹⁴⁵.

5.4.3. La tecnica come orizzonte del nostro tempo

E veniamo al primo punto – i), che in un certo modo ricomprende in un senso più globale gli altri due, perché in generale oggi la tecnica è l'*orizzonte* a partire dal quale oggi comprendiamo noi stessi e il mondo, è «*visione del mondo* che decide la natura della cosa e la qualità dello sguardo» (*ivi*: 354 s.), anzi, in modo ancora più profondo, è quell'*orizzonte di precomprensione* che precede ogni possibile visione del mondo:

il “noi” contemporaneo vive in un sistema di relazioni tecnologiche che si implementano reciprocamente e selezionano possibilità di vita, nuove forme fenomenologiche dell'*essere qui*, trasformandole secondo quella potenza duttile e plastica

che è propria della forma uomo, mutevole nella valorizzazione del proprio desiderio, e quindi soggetto a mutare in modo rilevante la propria *Gattungswesen* (Papi 2006: 20).

5.4.3.1. Pensare oggi è pensare la tecnica e a partire dalla tecnica

Il sistema di relazioni tecnologiche odierne, ancor più, rivela il nostro essere più proprio, la nostra *potenza duttile e plastica*, ci dice chi siamo e ci invita a ripensarci a partire da ciò che davvero siamo: *apertura al mondo e all'alterità*. Quindi *esseri tecnici*. *Esseri naturalmente tecnici, per natura tecnici*. Comprendere questo è il primo passo oggi richiesto alla filosofia per poter comprendere il proprio presente in quanto età della tecnica e della necessità della filosofia (indipendentemente se essa prenda la direzione della morale, dell'arte, del puro pensiero, della religione, della politica, e così via, anche se mostreremo come a nostro giudizio sia proprio quest'ultima l'«esigenza più urgente» e il compito più pressante per la filosofia oggi), come tanto Papi quanto Galimberti (in un passo esteso ma che può fungere anche da ricapitolazione di quanto sin qui visto) sembrano riconoscere:

c'è bisogno di più tecnologia nel mondo. Il che non vuol dire solo ampliare, accelerare i dispositivi tecnologici per ottenere una migliore *performance* rispetto a quella attuale, misurabile con criteri quantitativi, ma vuol dire l'estensione di possibilità tecnologiche laddove sono carenti per scopi e bisogni che, a loro volta, sono individuabili attraverso un giudizio morale. Può sembrare strano ma le tecnologia che hanno per così dire il massimo di oggettività sollecitano, quanto al tema della loro essenza, il massimo di intervento morale: il che fa della loro essenza un motivo di controversia. [...] La compatibilità di un sapere critico delle tecnologie e la diffusa cultura della reattività è leggibile, più che in un disegno concettuale, in una disposizione etica e politica nei confronti del mondo (*ivi*: 20-22).

Oggi l'orizzonte della comprensione umana non è più la storia, ma la tecnica, nel senso che la tecnica si presenta come quello scenario a partire dal quale, solamente, l'uomo giunge a una rappresentazione di sé. Parlare dell'«età della tecnica» non significa allora parlare di un'epoca storica in cui la tecnica è egemone, ma parlare dell'epoca che si auto comprende non a partire dalla storia che abbiamo vissuto e narrato, ma a partire dalla tecnica, la quale dischiude uno spazio interpretativo che si è definitivamente congedato da quella storia. Questo è il passaggio epocale in cui ci troviamo, dove l'epocalità è data dal fatto che la storia che abbiamo vissuto ha conosciuto la tecnica come quel fare manipolativo il quale, non essendo in grado di incidere sui grandi cicli della natura e della specie, era circoscritto in un orizzonte che rimaneva stabile e inviolabile. Oggi questo orizzonte rientra nelle possibilità della manipolazione tecnica, il cui potere di sperimentare rimane senza limite, e siccome l'uomo non esiste a prescindere da ciò che fa, si tratta di scoprire cosa l'uomo diventa nell'orizzonte della *sperimentabilità illimitata* e della *manipolabilità infinita* dischiuso dalla tecnica. Per comprenderlo è necessario abbandonare la persuasione ingenua secondo cui la natura umana è un che di stabile che resta incontaminato e intatto qualunque cosa l'uomo faccia. Se infatti l'uomo è quell'animale [...] che fin dalle origini non può vivere se non operando tecnicamente, la sua natura si

modifica in base alla modalità di questo “fare”, che perciò diventa l’orizzonte della sua auto comprensione. Non dunque l’uomo che può *usare* la tecnica come qualcosa di *neutrale* rispetto alla propria natura, ma. Oggi la tecnica dispone l’uomo di fronte a un mondo rappresentato come illimitata manipolabilità, e perciò la natura umana non può essere pensata come la stessa che si relazionava a un mondo ai suoi limiti inviolabile e imm modificabile. In quel mondo, che è poi il mondo che la storia ci ha finora descritto, le possibilità di autorealizzazione dell’uomo e i pericoli a cui egli era esposto erano scritti in natura, e perciò l’esistenza dell’uomo si risolveva nell’obbedienza alla natura e nella conformità alle sue leggi. Oggi possibilità e pericoli sono iscritti nella *tecnica*, e perciò l’esistenza dell’uomo dipende dalla propria capacità di autoregolazione, perché l’esposizione al potenziamento della vita, che oggi la tecnica offre, è proporzionale all’esposizione alla morte come mai nella storia era accaduto. In questo senso diciamo che la tecnica modifica la natura dell’uomo, perché disloca l’orizzonte della sua auto comprensione: non più la *conformità alla natura*, ma la *capacità di autolimitazione*. Discutere della tecnica non significa allora enfatizzarla o demonizzarla, ma divenir consapevoli che l’orizzonte di riferimento, a partire dal quale l’uomo può pervenire a una comprensione di sé, è radicalmente mutato. Esserne inconsapevoli significa abitare questo mondo con i rischi che sempre accompagnano l’incoscienza, e con una lettura dell’uomo che il mondo della tecnica più non concede (Galimberti 1999: 521 s.).

Esiste, pertanto (e le parole sopra ricordate di Boncinelli sembravano cogliere anche in parte quest’aspetto, sottolineato peraltro nel passo appena citato di Galimberti), rispetto al fatto che è il nostro presente in quanto età della tecnica a sollecitare la filosofia a prendere posizione su di esso, un senso ancora più radicale per cui la filosofia, per parlare della coimplicanza tra uomo e mondo, non può che parlare della tecnica, e cioè che per l’uomo *il mondo è la tecnica, la tecnica è sempre stata il mondo dell’uomo*, sia nel senso per il quale non c’è *homo* che non abbia creato e utilizzato strumenti e mezzi tecnici, sia in quello – che sarà l’oggetto vero e proprio del nostro percorso – per cui *senza tecnica l’uomo non avrebbe mondo alcuno*. Alla luce di quanto abbiamo detto nel capitolo 4 di quest’introduzione concettuale generale e che verrà maggiormente precisandosi nel prosieguo del lavoro, è chiaro perché il fatto che la filosofia parli della tecnica non solo significhi che sta parlando dell’uomo, ma anche e soprattutto che non possa esserci discorso filosofico sull’uomo (e ogni discorso filosofico è un discorso umano, come ci ha insegnato Heidegger – o, perlomeno, che non può che partire dall’umano, dal suo esserci)¹⁴⁶ senza parlare della tecnica o, perlomeno, senza prendere le mosse da essa. In tal senso, *non ci può essere filosofia che non sia* «filosofia della tecnica»: non si tratta, dunque, di fare *un’altra* filosofia «della» (o «sulla») tecnica, ma semplicemente di *fare filosofia*.

5.4.3.2. Pensare è tecno-logia

Eppure non è tutto: in alcune pagine molto suggestive di *La création du monde ou la mondialisation*, Nancy descrive la stessa filosofia in quanto *tecno-logia*. Vale la pena di soffermarsi brevemente sulle riflessioni nanciane. «La filosofia comincia da sé» (Nancy 2003b: 67), nel senso che la filosofia è il *cominciamento di se stessa*, e questo già a partire dal proprio nome, in quanto «la filosofia non soltanto si battezza, inaugurandosi e per inaugurarsi, col nome di *philo-sophia*, ma forgia lei stessa questo nome, il primo di tutti i *termini tecnici* che verranno forgiati nel corso dei secoli» (*ibidem*). Più in generale, per Nancy «la filosofia comincia sotto forma di tecnica auto produttiva del suo nome, del suo discorso, della sua disciplina» (*ibidem*), ossia fabbricando i concetti e le idee fabbrica un concetto e un'idea di se stessa e si fabbrica in quanto fabbricante concetti e idee, e in questa operazione intende distinguersi dalla *tecnica sofisticata*:

dinanzi a questa tecnica del *logos* la filosofia rivendica la sua diversità, si costituisce come un'altra *techne*, una *techne* differente da ogni altra, poiché in grado di dirne subito, o alla fine, la verità. Così, la filosofia si inventa come qualcosa di differente da ogni altro sapere, da ogni altra disciplina, da ogni altra osservanza. E di questa differenza capitale, l'auto-istituzione offre la nota fondamentale (*ivi*: 68).

5.4.3.2.1. *La filosofia tra natura e storia*

La filosofia in quanto «*volontà dell'auto-* in entrambi i sensi del genitivo» (*ivi*: 69) espone e rivela la storia in quanto cominciamento, in quanto *distacco dalla natura*: infatti, sottolinea il filosofo francese, «la storia non è “natura”» (*ibidem*), se per natura si intende «qualcosa che ha in se stessa la sua origine e la sua fine» (*ivi*: 69 s.)¹⁴⁷, e la filosofia rivela proprio questo originario tratto del distacco, dell'*auto* come dimensione di autoproduzione che si pensa, però, innanzitutto come ciò che problematizza ogni *auto*, ossia che si pone «attraverso la mediazione della sua stessa differenza temporale e genealogica, lungo la quale l'*auto-* si altera, originariamente, nella misura stessa in cui si identifica» (*ivi*: 71). La filosofia, pertanto, si pensa come auto-costituentesi proprio all'atto dell'auto-costituzione, si pensa cioè come distacco da quella dimensione a partire dalla quale deve costituirsi, la quale viene per questo pensata come suo territorio di possibilità, come zona della possibilità di una auto-costituzione, vale a dire che la filosofia pensa l'originario (perché è nell'origine, è l'origine) trapassare dell'*auto* nell'*allo* (e viceversa), e quindi pensa l'originario (perché è nell'origine, è l'origine) trapassare della *techne* nella *physis* (e viceversa), anzi si situa proprio al punto di tangenza tra le due dimensioni (in questo senso,

la filosofia può nascere come quella *tecnica del discorso razionale* che è capace di *indagare la natura e l'essenza delle cose* proprio perché si riconosce, al contempo, come parte di esse e come separata rispetto a esse, come artificiale e naturale, come artificiale per natura e come naturale solo tramite artificio, ossia come in grado di rapportarsi con la natura delle cose solo attraverso il *medium* costituito del *logos* di cui si possiede la *techne*):

la filosofia è storia e *fa* storia [...] ma, allo *stesso* tempo, è fuori da questa storia che viene individuata la possibilità di una auto-costituzione: nell'ordine della *physis*, inteso come l'ordine di ciò che è di per sé il dono e la genesi immediata del suo stesso *nomos*, della sua stessa *techne*, del suo stesso *logos*. Ma il *logos* a sua volta, il *logos* in senso stretto, si forma solo a patto di dovere conquistare, mediatamente, *dia-logicamente* o *dia-letticamente*, una *physis* che non gli è data (o, se vogliamo, una *physis* che il *logos* può darsi solo a patto di smarcarla subito da se stessa, *dia-letticamente*, e cioè *storicamente*). Si produce così un chiasmo notevole, nel quale l'“auto” e l'“allo”, il “tramite sé” e il “tramite l'altro” si scambiano continuamente i posti. Questo chiasmo coincide con l'insorgenza stessa della filosofia, dell'Occidente e della storia. Istantaneamente, allo *stesso* tempo, due tempi vengono instaurati: il tempo *cronico* o *cronologico* della storia e il tempo *acronico* o *anacronico* di ciò che è fuori della storia (*ivi*: 71 s.).

Nancy ci invita a considerare anche la fine della storia (nonché la «fine della filosofia») a partire da questa origine, nel senso che il compimento della metafisica a suo giudizio significa proprio il compimento di quella possibilità epocale per la quale il processo storico operava come un *processo naturale*, nel senso che fosse destinato a un *compimento*, a un *fine*, ad «assumere un qualsiasi *terminus ad quem*» (*ivi*: 74), mentre oggi una tale possibilità *si è esaurita*:

quel che si è esaurito è l'esaurimento stesso in un termine (la *teleologia*). [...] Quel che si è esaurito è la presenza di un presente terminale della storia, di un presente che non sia più *praes-entia*, essere-essente-dinanzi-a-sé, ma solo ed esclusivamente un essere eguale a sé, in sé perfettamente indifferente (*ibidem*).

È proprio questo *snaturamento* a rivelare l'*originaria innaturalità di ogni storia*, la sua impossibilità di ritornare ciclicamente in se stessa dopo aver partorito se stessa e un fine, se stessa in quanto proprio fine, e soprattutto – per il punto che qui ci preme sottolineare – esso rivela la filosofia nel suo tentativo di pensarsi come *seconda natura*, come quel sapere in grado di postulare la verità in modo definitivo, mentre essa non è altro che «la tecnica della verità snaturata» (*ivi*: 76), nel senso che non ci può essere *seconda natura*, perché essa è *già artificio*: quella filosofia che si è pensata in quanto detentrica della verità, della natura della verità e della verità come ciò che c'è di naturale (della natura stessa, in ultima istanza) ha potuto farlo solo prendendo una originaria distanza dalla verità stessa, ossia *aprendola* (in questo senso Nancy dice che la verità «in quanto tale è sempre

innanzitutto aperta, e aperta a se stessa»: *ivi*: 75), quindi allontanandola dalla propria solitudine e dalla propria naturalità. La verità che si apre all'uomo è in quanto tale una *verità artificiale* (la verità stessa è anzi l'artificio per l'uomo), ma questo non significa che l'uomo non coglie mai la verità in quanto tale, o, meglio, significa che non può coglierla nella sua naturalità, perché non gli è concessa, e il fatto che la filosofia che si presenta come *seconda natura* tenta vanamente di mascherare il suo essere una *tecnica* (della verità *snaturata*, una tecnica proprio in quanto coglie una verità sempre e comunque *snaturata*, la quale è tale a sua volta perché è colta da una *tecnica*) non significa che essa *non entra in rapporto con la verità*, anzi significa che essa è *sempre in rapporto con la verità*, perché *il rapporto è scarto, snaturamento* in tal senso. Quello che Nancy, in modo davvero notevole, intende in ultima istanza suggerire è che *filosofia storia e tecnica* nascono insieme *come presa di distanza dalla natura e dalla verità solo per potersi rapportare a esse*. Aveva ragione Heidegger, in questo senso, quando affermava che la filosofia non ha un prima, è essa stessa quel cominciamento che segna un distacco-distaccante, se così possiamo dire, rispetto a quanto (non) c'era prima di essa (cfr. Heidegger 1968a: 328)¹⁴⁸. Il punto è anche capire che questo distacco è la cifra dello snaturamento di quanto c'era prima, che solo a seguito dello snaturamento può però apparire come «natura», non ancora come «natura snaturata» però, perché è proprio questa la novità dell'oggi, è proprio in questo rivelarsi di quanto era stato sinora sempre (ri)velato, ossia la coappartenenza (nell'umano) di natura e tecnica¹⁴⁹.

D'altronde, se ricordiamo quanto precedentemente detto, non è troppo difficile capire il senso, più in generale, per il quale ogni sapere (filosofia compresa, evidentemente) è necessariamente per l'uomo una forma di controllo della realtà per rapportarsi a essa, ossia è una tecnica. Quello che contraddistinguerebbe la filosofia rispetto ad altre forme di sapere è, però, il fatto che la filosofia tenta riflessivamente e costantemente di riappropriarsi del momento di distacco originario, ossia tenta di appropriarsi di sé nel punto di contatto tra tecnica e natura, perché proprio in quel punto essa ha trovato la propria origine come auto-origine rispetto a ogni origine. Oggi, in tale ottica, la filosofia, lungi dal terminare, sarebbe invece ritornata al momento del proprio cominciamento (in quanto filosofia che è sempre nel cominciare), e lo dovrebbe proprio alla tecnica che rivela alla filosofia (e all'uomo) l'origine stessa, ossia rivela se stessa come unico vero ambiente umano e come unico orizzonte a partire da cui pensare.

5.4.3.2.2. *La filosofia verso la propria origine*

Vale la pena di seguire il percorso tramite cui Nancy traccia la connessione tra tecnica come nostro orizzonte-fine della filosofia-emersione della filosofia-ritorno della filosofia alla sua origine (tecnica, proprio in quanto origine che si origina da sé). In un senso che andremo in seguito meglio a precisare, l'autore vede nella sottrazione del senso la cifra della nostra età, e tale sottrazione arriva proprio dalla *tecnica*, dalle *tecniche*, che rappresentano lo snaturamento della natura, vale a dire che rappresentano il mezzo per rapportarsi alla natura per quell'essere che è sempre in «deficit» (cfr. *ivi*: 81-83). La tecnica oggi si rivela in modo incontrovertibile in tutto il suo essere snaturamento, rivela così l'uomo stesso come snaturamento, sottraendo all'uomo la possibilità di ogni presa diretta della natura, della verità, del senso. Tuttavia, per Nancy proprio questa condizione di sottrazione del senso è il richiamo a operare una creazione di senso, e quindi è al contempo un'addizione di senso, perché ci riporta al gesto originario della filosofia, quello appunto di istituire il senso, e quindi di relazionarsi alla natura separandosi da essa. Il punto qui importante è che tale gesto originario, che oggi va riproposto, che oggi si impone nella sua riproposizione è un *gesto tecnico*: «la filosofia in quanto tale *comincia*: essa comincia come *tecnica* del senso e/o della verità» (*ivi*: 85).

Pertanto, a giudizio del pensatore francese la filosofia nasce come quella forma di sapere che vuole fare del *logos* lo strumento per controllare/istituire il senso e la verità (la natura e gli dèi), ossia nasce come vera e propria *tecno-logia*, come *logos* in quanto *techne* e come *logos* che vuole padroneggiare/conoscere le altre *techne*, ma allo stesso tempo nasce come *logo-tecna*, cioè come *techne* che fa del *logos* lo strumento di verifica/istituzione del senso. Nel fare questo, la filosofia intende opporsi, come vera *tecnologia del senso*, a quella *pseudotecnica* rappresentata dalla sofistica:

la filosofia non è affatto un prolungamento del mondo mitico-religioso, non costituisce il suo oltrepassamento o magari la sua *Aufhebung*, e non costituisce neppure il suo declino o la sua perdita: la filosofia è semmai la re-iscrizione tecnica della “natura” e degli “dèi”. Quando il senso si snatura – o si demistifica – la verità emerge come tale: questione, tutta da definire, del senso (principio o fine dell'essere in quanto tale) o interpunzione dell'*absenso*, o – per finire – le due cose assieme, intrecciate, annodate in qualsiasi costruzione o decostruzione metafisica degna di questo nome. Perché stupirsi allora che la sofistica divenga, a un certo punto, il correlato e il contrappunto di tutto un complesso di tecniche (che vanno dal commercio al diritto, dalla politica all'urbanistica, nell'Asia Minore dei presocratici)? La sofistica non è soltanto una tecnica del *logos* che

viene ad affiancarsi alle altre. Col concetto di *logos*, che include l'ordine del discorso ma anche una certa forma di autonomia veri-ficante, questa tecnica finisce per farsi carico della produzione, non più della sussistenza o della "super-sistenza", ma del senso stesso. Ed è in questo preciso senso che io definisco la metafisica come una *tecno-logia*: come una fuga in avanti verso l'autonomia veri-ficante della tecnica o dello "snaturamento". Certo, quest'autonomia non fa che rinnovare e riprodurre all'infinito le aporie primitive dell'*auto*-in quanto tale. E dovremmo chiederci allora, se non sia proprio per questo che la filosofia, con Socrate, assume subito la forma di un dialogo con le tecniche, o di un'interpellanza meta-tecnica – di un dialogo con i sofisti, ma anche con i matematici, con i calzolai, con i falegnami o con i generali. [...] Potremmo prendere in considerazione la possibilità, o perfino la necessità, di ricostruire la storia delle tecniche assegnandole unicamente il senso, fondamentalmente contingente, di un rapporto indefinito della tecnica con se stessa e con la fuga in avanti del suo snaturamento. [...] Il tono e l'invio, o l'avvio dell'intera serie, il suo principio e il suo fine, che resta nondimeno senza principio e senza fine, sarebbe comunque dato dall'arci-tecnica, ossia dalla produzione del pro-duttore, o dall'ex-posizione dell'ex-posto: dalla "natura" dell'uomo come snaturamento in lui della "natura" intera – ciò che chiamiamo oggi "simbolico" e che corrisponde all'apertura di uno spazio vuoto in cui si (ri)gioca l'infinita "creazione" del mondo (*ivi*: 85-87).

Da queste parole ci sembra emerga anche il legame intrinseco che lega la filosofia alla tecnica, perché è proprio l'evento della tecnica a sollecitare la filosofia a (ri)farsi tecnica del logos, ossia ad assumere nei confronti delle tecniche quella funzione di meta-tecnica (se così possiamo dire) e anche di archi-tecnica (come tecnica di ogni principio, come principio di ogni tecnica e come tecnica principe) che ha tentato di assumere sin dalla sua nascita, nel rispondere all'esigenza di snaturamento che è propria dell'umano ma nel cercare insieme di apprendere la e dalla natura per istituirne il senso e coglierne la verità. Nancy sembra dirci che la filosofia è proprio quel luogo dove da sempre la tecnica è venuta a prender posto, nel senso che la filosofia è l'operazione di riflessione sulle tecniche in quanto prima di tutto operazione di riflessione su se stessa, sul proprio senso, sul senso del proprio donare senso quando un senso non c'è. Ed è proprio questo che oggi la filosofia deve ritornare a fare, *grazie alla tecnica* che, esplicitandosi in tutta la sua potenza, riapre lo spazio del non senso sottraendocelo, ma in ogni sottrazione si apre uno spazio, in cui la filosofia può ritrovare il suo luogo originario. Oggi il *logos* si fa *ethos*, perché dobbiamo imparare a *soggiornare* nella tecnica come nostro ambiente, e dobbiamo imparare a farlo però come *essere umani*, ossia come li *snaturanti snaturati*, se così possiamo dire, quindi sempre e comunque con una *techne*, che non è certo un macchinario, uno strumento, un ingranaggio, e così via, ma che è sempre e comunque «tecnica» in quanto è la risposta attiva ed elaborata per la costruzione del percorso in grado di giungere al fine che l'uomo si prefissa nell'accogliere – in quanto aperto al mondo – le sollecitazioni e gli stimoli cui il mondo lo sottopone:

L'evento della tecnica sembra avere un senso solo in questo senso, che è poi il senso del principio e della fine (dell'essere o dell'esistenza), là dove per l'appunto non sono dati, non sono disponibili, né un principio né una fine, e neppure l'essere, ma l'esistenza si espone, mancando di senso, e facendo di questa mancanza la sua stessa verità. Metafisica è il nome di *questo* senso: il *savoir-faire*, il saperci-fare con lo snaturamento o con l'infinitizzazione dei fini e delle fini. Il che implica, in primo luogo, non tanto un sapere, quanto un *ethos*, implica il *logos* stesso in quanto *ethos*: la tecnica, o l'arte, della tenuta e del soggiorno nella fuga dell'*absenso*. L'arte della tenuta e del contegno, che consente di tener duro, e di tenere con contegno, anche quando, e soprattutto quando, non si gode più di alcun sostegno e di alcuna sicurezza (*ivi*: 87).

In un senso meno radicale di quello nanciano, Iginò Domanin sottolinea il legame originario tra *technè* e *logos* in quanto origine della *pratica filosofica*: infatti, la filosofia, in quanto *scrittura*, «si appoggia da sempre ad alcuni strumenti» (Domanin 2006: 96), ossia dispone di «specifiche tecniche che le consentono di mettere in opera il proprio discorso, di poterlo veicolare entro una comunità e di poterlo trasmettere» (*ibidem*). Questo porta l'autore a concludere circa la *presenza originaria della tecnica nel pensiero*:

in sostanza, il *logos* filosofico si è sempre prodotto mediante l'utilizzo di un apparato tecnico, di un dispositivo che supportasse la sua esposizione. La relazione tra la *technè* e il *logos* non è, quindi, accidentale, ma è un rapporto determinato che assegna di volta in volta certe condizioni di possibilità alla manifestazione del pensiero. In altri termini, la realizzazione del pensiero come prassi comunicativa e pertanto la sua intima fenomenologia è contrassegnata dalla presenza immanente di un supporto tecno-logico che veicola la sua concreta manifestazione. Un'esperienza di pensiero è, dunque, un esercizio che può essere messo in opera soltanto attraverso determinati *media*. La tecnica, dunque, si trova già nel pensiero, nell'intima costituzione del suo rivelarsi e rendersi concreta esperienza (*ibidem*).

In fondo Domanin non fa altro che sottolineare il fatto che la filosofia, come ogni espressione dell'umano, non può che far uso di un qualche strumento per prendere corpo e vita, a partire da quel *medium* originario che è stata la scrittura alfabetica (sulla quale abbiamo già precedentemente speso qualche parola), che è la condizione di sperimentabilità della filosofia come prassi teorica, ma non per questo è ciò che *la determina*, anzi la capacità propria della filosofia (in quanto, prima di tutto, riflessione su di sé, sulla propria essenza, sulla propria esistenza, sulle proprie condizioni di possibilità, di esercizio e di funzionamento) è quella di interrogarsi sulla tecnica all'atto di servirsene di essa. Tutto ciò non toglie che la filosofia nasca proprio nel momento in cui il pensiero incontra il *medium* capace di porre la distanza tra il concetto e l'ente in vista del rapportarsi del primo al secondo (vale a dire, la filosofia nasce quando il pensiero riesce a prendere distanza dalla realtà grazie a uno strumento, il linguaggio prima e la scrittura soprattutto poi, che proprio facendo da ponte tra i due elementi è insieme il luogo della loro unione e

del loro distanziamento), *medium* che così risulterà essere tanto l'*esterno* rispetto al pensiero quanto ciò che di più *interno* (in quanto utilizzato) vi è rispetto a esso (proprio come una condizione di possibilità è, insieme, esterna e interna, quell'esterno che rende possibile ogni interno e quell'interno che esiste solo in quanto esterno) – ma non dimentichiamo che la forza della filosofia è proprio lo strenuo tentativo di appropriarsi anche del proprio esterno, di conoscerlo e avvicinarlo a sé:

la messa in opera di un pensiero è sempre collegata al piano della strumentalità. Una tecnica, ossia un certo dispositivo di arnesi e di protocolli di utilizzo, inerisce alle condizioni di pensabilità di un ente qualsiasi. L'ente è, cioè, posto come oggetto di una pratica concettuale solo attraverso la mediazione di una tecnica su cui poggia l'esercizio della considerazione teoretica. All'interno di un altro dispositivo, l'ente appare come oggetto di una pratica differente da quella concettuale. Queste condizioni empiriche non sono interne al discorso teorico; esse si trovano, cioè, al limite dell'effettuazione concreta di una prassi teoretica e restano sul confine tra l'interno e l'esterno di un'esperienza di pensiero (*ivi*: 101 s.).

Per chiarire: la filosofia, il *logos*, necessita di una *techne*, ma la sua peculiarità è proprio quella di rendersi capace di prendere le distanze anche rispetto a ciò a cui deve la propria costituzione, di modo che la filosofia raggiunge il massimo della sua radicalità quando giunge a pensare quel *medium* che l'ha costituita nel tentativo di pensare a se stessa, ossia riesce a pensare il proprio esterno a partire dall'interno, senza però per questo cancellare il primo o il secondo, ossia senza inglobare il primo nel secondo e senza disperdere il secondo nel primo. In ogni caso, è interessante proprio notare il fatto che la *techne* risieda proprio nel profondo di ogni pensiero, di ogni pratica di pensiero, senza che, lo ripetiamo, ciò possa *esaurire* il senso e la portata del pensiero, perché anzi ne è l'apertura e la sorgente – proprio come una porta rappresenta l'ingresso e l'uscita in e da un luogo e non il luogo stesso e la sorgente non esaurisce un fiume ma ne concede il libero cammino. Il *medium* è quell'*esterno alla propria pratica* che però diventa *interno* nel momento in cui si presenta come condizione di esistenza e come utilizzato nella e per la propria pratica. Proprio in questo senso Domanin parla di *limite*, perché ogni *medium*, in quanto «ciò che sta in mezzo» e che si situa lungo il confine (che è anzi quel confine che separa due luoghi rendendoli possibili e istituendoli in quanto tali, ma non certo per questo esaurendoli o ricomprendendoli), è la zona esterna a partire da cui si ritaglia l'interno, di modo che esso diventa al contempo un interno che definisce il proprio esterno, il che – per la filosofia – significa appunto che la *techne* è il proprio limite (e la filosofia è *tentativo di appropriarsi del proprio limite per limitarsi*, come d'altronde insegna anche tutta la filosofia kantiana):

il *medium* non deve essere considerato come un semplice mezzo di comunicazione, bensì come ciò che si situa sul limite stesso della pratica filosofica; in altri termini, esso, in quanto *medium*, deve la propria genesi a delle finalità produttive che non appartengono al campo della filosofia ovvero il *medium* è prodotto all'interno di una prassi differente dal 'pensare' e per scopi inerenti ad altre abilità e ad altri saperi, ma in una determinata congiuntura diventa lo strumento *proprio* del pensiero, cioè inerisce intimamente e indissociabilmente alle condizioni di esercizio della pratica di pensiero. Pensare, quindi, è una prassi che si compie con degli arnesi adatti allo scopo. La filosofia, perciò, può sorgere solo nell'orizzonte storico determinato dall'incontro tra esperienza di pensiero e *medium*. La filosofia è resa possibile nell'apertura effettiva di possibilità, dischiusa dall'accadere della relazione tra un *medium* e il suo utilizzo all'interno di una pratica teoretica (*ivi*: 104).

Da un lato, non c'è filosofia – in quanto scrittura e in quanto possibilità di espressione e di strutturazione del *logos* – senza tecnica (il *medium* è il *limite interno/esterno* della filosofia), e, dall'altro, la filosofia è originariamente tecnologica, è la tecnologia per eccellenza. Possiamo così concludere, in modo certo iperbolico e provocatorio, che non c'è filosofia che oggi non debba parlare della tecnica, anche per prenderne le distanze, ovviamente, anzi che non c'è filosofia che per il solo fatto di farsi presente non stia già parlando della tecnica. In un certo senso, resta ancora viva la sollecitazione heideggeriana, per quanto la si voglia depurare di ogni accento allarmistico o reazionario (se sono presenti tali sfumature):

ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca. [...] Nessuna organizzazione composta soltanto da uomini è in grado di giungere al dominio su quest'epoca (Heidegger 1989a: 36).

Ritradotto in termini a noi forse più familiari, questo monito di Heidegger è ancora vivo nel senso che ancora non sembriamo in possesso di un pensiero tanto complesso quanto il mondo che ci circonda, sia in un senso più esistenziale, per così dire, ma anche in senso scientifico e tecnico, vale a dire che oggi ci stiamo rendendo conto che la «complessità» che caratterizza i processi naturali e i tentativi di intervento in essa è ancora lontana dall'essere compiutamente e completamente afferrata dall'uomo (cfr. Bocchi-Ceruti 2007), tanto che risulta ancor meno facile afferrare quella che governa anche le nostre singole esistenze. In breve, ogni *hybris* dell'onniscienza è forzatamente messa da parte proprio nel momento in cui l'uomo sente ancora più vivo il bisogno di conoscere il mondo per potersi riorientare in esso e trovare un qualche riferimento in un ambiente che gli appare come completamente nuovo, come qualitativamente diverso. Ma l'uomo ama le

sfide, le ricerca, in questo sta il suo essere problematico: quindi la filosofia oggi, per quello che le compete, deve accogliere la sfida andando a sua volta a sfidarla, ossia deve tentare di elaborare un *pensiero complesso* che, lungi dall'essere un «pensiero debole» (il riferimento è, ovviamente, a Vattimo-Rovatti 1992), è anzi un *pensiero forte*, non tanto perché fa riferimento a principi saldi e immutabili, ma perché è *plastico e aperto al futuro* tramite la lettura del presente (perché è l'uomo stesso a esser tale, un pensiero all'altezza dell'essenza dell'uomo, niente di più, niente di meno). Le direttive di un tale pensiero ci sembrano ben messe in luce da Natoli:

si tratta di costruire mentalità innovatrici. In breve, non si tratta più di adeguarsi a un mondo in cambiamento ma al contrario, di anticipare i cambiamenti del mondo. Se ciò è vero, non è più sufficiente che l'intelligenza sia modellata sull'esistente, deve essere capace del *virtuale*: ciò significa che nello spettro della conoscenza il possibile deve esser tenuto in vista, più che il cosiddetto "reale". [...] Ora, è da ritenersi adattabile una forma di pensiero che è più capace, o maggiormente dotata, nel rinvenire soluzioni adeguate a fronte dell'emergenza, vale a dire quando il corredo abituale delle informazioni non è bastevole per reggere all'imprevisto. La competenza è tanto più competente quanto più è capace di rappresentarsi la plasticità del sistema in cui opera. Perché questo avvenga è necessario disporre di un'intelligenza polimorfa, abituata a "simulare mondi", a puntare sul possibile, e che non si limiti ad applicare ricette predisposte, anche se aggiornate. Se a fronte di un evento si attende l'aggiornamento accade che gli eventi sorpassino abitualmente le decisioni. [...] Un'intelligenza è polimorfa quando sa che il cosiddetto reale non è che un caso del possibile, e perciò tiene in conto il possibile più del reale. Il modello cognitivo che si viene oggi delineando è caratterizzato sempre più dalla simulazione. La simulazione è quel procedimento o quella condotta intellettuale in forza della quale si anticipano condizioni future e si prevedono comportamenti alternativi possibili in esse. [...] Creare nuovi alfabeti non significa soltanto trovare segni per le cose, ma significa anche decifrare i segni altri, capire le voci estranee. Perché ciò avvenga non basta più un'intelligenza aggiornata, ma un'intelligenza capace di salto, librata nel vuoto tra passato e futuro (Natoli 2008: 43 s.)¹⁵⁰.

5.4.4. Non c'è salvezza se non nella tecnica

Lo ripetiamo, che la tecnica sia il nostro ambiente¹⁵¹ e che ci solleciti a esercitare su di essa il pensiero *non significa affatto* che sia un demone da cui proteggersi, anzi, possiamo anche dire che la via d'uscita dalla tecnica è quella *di non uscirne* (sarebbe, d'altronde, *cessare di essere esseri umani*), anzi *serve più tecnica*, nel senso di una *tecnica diversa, pensata in modo diverso* (azzardiamo a dire, una *tecnica filosofica*). E se ciò sembra paradossale, è solo perché, lo abbiamo già accennato e lo vedremo meglio, è la condizione umana a esserlo, è l'uomo stesso a esserlo. D'altronde, sono stati molti dei «critici della tecnica» a vedere proprio in essa la possibilità d'uscita dagli errori a lei stessi imputati, certo in modi diversi (come diverse sono le tecniche), ma senza cancellare il riferimento di fondo a essa,

alla dimensione prometeica e tecnica propria dell'umano – prometeica per il semplice fatto di essere tecnica (lo stesso pensiero complesso che abbiamo sopra indicato è, in fondo, nient'altro che un *pensiero prometeico*).

Così Heidegger, per il quale la salvezza risiede nella *techne* (certo, non quella del *Gestell*, ma sempre e comunque *techne*), perché «*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*» (cfr. Heidegger 1976: 26): non solo «contrariamente a ogni nostra aspettativa – ciò che costituisce l'essere della tecnica alberga in sé il possibile sorgere di ciò che salva» (*ivi*: 25), ma è *essa stessa la salvezza*. *Das Rettende* non cresce solo nella tecnica, ma è la tecnica stessa, è una *poiesis*, (non prometeica se si pensa a Prometeo solo come il maestro della *hybris*, ma prometeica se si pensa a Prometeo come colui che ha generato l'uomo in quanto essere artistico-tecnico, ossia se si pensa a Prometeo come all'uomo stesso), è il ritorno a un passato che non è mai stato sepolto, perché l'uomo è sempre stato un essere tecnico «a 360 gradi», si tratta allora di ricominciare a prendere coscienza di questo. Che l'uomo *abiti poeticamente la terra* significa proprio che è in un rapporto creativo con essa, non solo nella produzione di strumenti di lavorazione della materia, per esempio, ma anche sul piano del pensiero in senso ampio, soprattutto quando il pensiero è sollecitato a colmare il *gap* che lo separa dal proprio mondo per poterne riprendere le distanze e slanciarsi verso il futuro (l'uomo abita *poieticamente* la terra):

una volta non solo la tecnica aveva il nome di *techne*. Una volta si chiamava *techne* anche quel disvelare che pro-duce la verità nello splendore di ciò che appare. Una volta si chiamava *techne* anche la pro-duzione del vero nel bello, *techne* si chiamava anche la *poiesis* delle arti belle [...]. Le arti non avevano la loro origine nell'artisticità. Le opere d'arte non erano fruite esteticamente. L'arte non era un settore della produzione culturale. Che cos'era l'arte? Cos'era, forse per brevi, ma sommi, momenti della storia? Perché portava il semplice nome di *techne*? Perché era un disvelamento pro-ducente e perciò faceva parte della *poiesis*. Questo nome fu da ultimo attribuito come specifico a quel disvelamento che governa ogni arte del bello, cioè la poesia, il poetico. Lo stesso poeta di cui abbiamo ascoltato le parole: “Ma là dove c'è il pericolo, cresce / anche ciò che salva” ci dice: “poeticamente abita l'uomo su questa terra [*dichterisch wohnt / der Mensch auf dieser Erde*]” (*ivi*: 26).

Così per Anders e Jonas, per i quali ciò che è necessario è un ampliamento delle nostre capacità *predittive* e *previsionali*, ossia *pro-meteiche*, anche in relazione all'estensione del nostro sentimento e del nostro comprendere, da *pro-tendere* sia nel senso di elasticizzare sia nel senso di aprirle al futuro (cfr. soprattutto Anders 2003; Anders 2004; Anders 2007; Jonas 1985 e Jonas 1990)¹⁵². Così anche Foucault quando propone le *tecniche della cura del sé* (*techne tou biou* come condizione per l'*epimeleia heautou*: cfr. p. e. Foucault 2004b: 41-71), anche se evidentemente non si tratta delle stesse tecniche che

si utilizzano in un laboratorio di ricerca o in un'industria, ma resta il fatto che non si può rinunciare alla dimensione tecnica (nel senso che abbiamo precedentemente indicato) che è il vero *proprium* dell'essere umano (lo ripetiamo, a noi interessa individuare il tratto accomunante le diverse tecniche, senza volerne affatto negare le innegabili differenze)¹⁵³. Così non può non fare, più in generale, la filosofia¹⁵⁴. Anzi, deve avere il coraggio di continuare a interrogarsi sulla tecnica proprio nel momento in cui crede che l'interrogazione non abbia fatto che portare risposte banali e ripetitive, perché è proprio lì che si segnala il bisogno di insistere, la filosofia come insistenza, quella stessa *Inständigkeit* che per Heidegger definisce il *Dasein* dell'uomo, l'uomo come *Dasein*, ossia l'uomo come quell'essere aperto e in grado di *innestehen* nell'apertura, di starvi dentro (cfr. Heidegger 2001: 102 s.)¹⁵⁵.

6. Filosofia e politica: la genesi politica della filosofia e lo scenario odierno¹⁵⁶

La filosofia è pura teoria? Astratta speculazione? O ha rapporti con la pratica, con la prassi, con l'azione? Se sì, di che tipo? Può permettersi di fare discorsi sulla politica (sia essa biopolitica o ecotecnopolitica, e così via)? Se può, perché e in che forma? Più in generale, in quali rapporti è la filosofia con la politica, se è in rapporti?

Non avanziamo certo la pretesa di rispondere in modo esaustivo e definitivo a domande del genere, che in fondo rappresentano uno dei tanti atti di auto-riflessione della filosofia, in quanto ci riconducono a chiederci cosa sia, in ultima istanza, davvero la filosofia. Il punto che intendiamo qui considerare non è tanto il rapporto che filosofia e politica hanno avuto nella storia, o alle origini, quanto *l'origine stessa* della filosofia e della politica, la loro *origine comune*. Vediamo in che senso.

6.1. La co-origine della filosofia e della politica

6.1.1. Da Anassimandro a Platone

Tra le prime testimonianze filosofiche abbiamo quelle, note, di Anassimandro e di Eraclito, che recitano rispettivamente:

principio delle cose che sono [è] l' indefinito [...] ed i fattori da cui è la nascita per le cose che sono, sono anche quelli in cui si risolve la loro estinzione, secondo il dovuto [secondo necessità], perché pagano l'una all'altra, esse, giusta pena ed ammenda della loro ingiustizia secondo la disposizione del tempo (Anassimandro, DK 12, B1).

chi vuole che le sue parole abbiano senso deve basarsi su ciò che è comune e ha senso per tutti, come la città si basa sulla legge e con forza anche maggiore. Poiché tutte le leggi umane traggono nutrimento dall'unica legge divina; questa può tutto ciò che vuole, dà origine alle cose e le domina tutte (Eraclito, DK 22, B114).

Partiamo da Eraclito: incontriamo parole come *nomoi* e *polis*, «leggi» e «città», traduzioni che evidentemente non possono rendere il senso dell'esperienza greca (basti pensare che anche una parola come «polizia» ha in *polis* la sua radice; e se anche l'attuale «pulito» – in senso sì fisico ma anche «morale» e «comportamentale» – derivasse proprio da *polis*?)¹⁵⁷, ma che ci permettono semplicemente di vedere qui la presenza di un esplicito riferimento alla realtà sociale e comunitaria dell'epoca, ossia evidenziano la necessità per la filosofia, nel momento della sua aurora, di definirsi a partire dalle concrete esperienze di vita comune e nel rapporto con esse.

Questa può certo sembrare una lettura arbitraria del frammento Eracliteo, ma potremmo facilmente associare quest'ultimo ad altri frammenti – più o meno indirettamente – «politici» attribuiti a Eraclito, come B30, B43, B44, B49, B121 e B125a, dove troviamo ulteriori riferimenti a *nomos*, *hybris*, alla situazione socio-economica del proprio tempo¹⁵⁸. Anche accettando questa «presenza della politica» nelle meditazioni eraclitee, si potrebbe, al più, ammettere che il pensiero di Eraclito «si è occupato» anche di politica o di etica, rimanendo fedeli alla distinzione ormai istituzionalizzata anche nelle Università tra una filosofia «teoretica», una «morale», una «politica» e così via.

Tuttavia, quanto qui proponiamo è che il vero senso del rapporto filosofia/politica nel mondo antico va cercato più in profondità e, più precisamente, nel fatto che la filosofia è nata proprio come tentativo di rispondere a esigenze nate nella vita comunitaria, vale a dire che la filosofia è la risposta a istanze sorte prima di tutto a livello politico, è nata in un tal contesto e con tale compito.

Andiamo con ordine, e soffermiamoci brevemente sul primo frammento citato, dove troviamo (oltre ad *apeiron*, *archè*, *chronos*, termini che oggi sono entrati nell'uso comune e quotidiano ma che qui trovano una tra le loro prime formulazioni e fondazioni) il termine *dike*, che compare sia in riferimento alla giusta pena che all'ingiustizia (*a-dikia*) cui porre rimedio. Come in Eraclito, dunque, abbiamo il riferimento all'idea di «giustizia», ma basta questo a dimostrare che la filosofia nasce come risposta a problematiche politico-sociali?

Proviamo a seguire le osservazioni di Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet (cfr. Vernant-Vidal-Naquet 1978), secondo le quali le spiegazioni alla svolta intellettuale data dalla nascita della filosofia sono da ricercare nel fenomeno politico (nel senso che segna anche la nascita della dimensione del «politico» nel senso peculiarmente occidentale), ossia nell'avvento della *polis*. Essa, secondo i due autori francesi, presuppone un processo di desacralizzazione e di razionalizzazione della vita sociale, contrassegnato dal passaggio, nel governo delle vicende umane, dalla figura del re sacerdote a quella della «comunità»: non più un individuo «ispirato dalla divinità», bensì gli uomini a prendere loro stessi in mano il loro destino come *destino comune*, a decidere di esso in seguito a discussione.

Questi uomini sono i *cittadini (politai)*, i cui affari sono regolati tramite il pubblico dibattito, in cui ciascuno può liberamente intervenire per svilupparvi i propri argomenti¹⁵⁹: per rendere possibile tutto ciò, è però necessario uno strumento, il *logos*, parola con la quale occorre intendere tanto il discorso effettivamente pronunciato dai vari oratori durante le assemblee, quanto la ragione intesa come la facoltà di argomentare, di soppesare e di valutare, che definisce l'uomo in quanto *animale politico*, *zoon politikon* in quanto *zoon logon echon*, animale dotato del *logos*.

Armato di questo strumento, proseguono gli autori, il gruppo umano si forma la seguente immagine di sé: oltre alle case private, particolari, v'è un centro in cui sono dibattuti gli affari pubblici, e questo centro rappresenta proprio l'ambito *comune*, la collettività in quanto tale, nella quale ciascuno si ritrova uguale all'altro, nessuno è sottoposto a nessuno. Nel libero dibattito, che ha come fulcro e proscenio l'*agorà*, tutti i cittadini si definiscono come *isoi*, «uguali», e come *homoioi*, «simili», e ciò è possibile in quanto la legge che regola la vita comune è una legge comune, uguale per tutti e nei cui confronti tutti devono comportarsi allo stesso modo (*isonomia*): nasce così una società, in cui il rapporto dell'uomo con l'uomo è pensato nella forma d'una relazione d'identità, di simmetria, di reversibilità e in cui la città è l'universo costituito da questi rapporti ugualitari e reversibili, dove tutti i cittadini si definiscono, gli uni in rapporto agli altri, come identici sul piano politico. In altri termini, avendo accesso allo spazio circolare e centrato dell'*agorà*, i cittadini entrano nell'ambito di un sistema politico la cui legge è l'equilibrio, la simmetria e la reciprocità.

Affrontando a partire da questo sfondo concettuale¹⁶⁰ il frammento sopra citato di Anassimandro, è possibile leggere nella descrizione della realtà cosmica come ambito di generazione/distruzione e di giustizia/ingiustizia la riflessione delle drammatiche

lacerazioni della *polis*, ossia i conflitti che ne sconvolgevano la vita e che rischiavano di condurla alla distruzione: la filosofia, pertanto, nascerebbe non soltanto – come vogliono Vernant e Vidal-Naquet – dalla necessità di un impianto comune e razionale per regolare il trascorrere della vita politica, ma, più profondamente, essa emergerebbe nel momento della *crisi*, della necessità del giudizio equilibrato guidato dalla ragione (com'è noto, *krinein* è il verbo che è radice sia di «crisi» che di «giudizio»), della necessità di ristabilire l'ordine e la giusta misura rispetto alla s-misuratezza dell'agire in società (*apeiron*, ciò che sfugge al numero, alla misura e al limite, andrebbe dunque inteso in senso non cosmologico o metafisico, bensì socio-politico) e di restituire alla giustizia il proprio ruolo di guida della città. O, meglio, questo secondo lato indicato non è altro rispetto a quello evidenziato dai due studiosi francesi, ma è una sorta di ulteriore sottolineatura del momento di urgenza ed emergenza sociale in cui la filosofia sorge rispetto a una sorta di concezione «pacifica» delle modalità di emersione del *logos*¹⁶¹.

Se accettiamo questa visione del primigenio rapporto tra filosofia e politica, nient'affatto grezzamente «materialista», in quanto, anzi, assegna alla cultura – e alla filosofia più nello specifico – un ruolo decisivo, quello di rendere possibile la vita in comune e la sopravvivenza degli uomini in un contesto di armonia, di libertà e di uguaglianza, possiamo, alla luce di quanto sin qui osservato, sostenere che in qualche modo la filosofia ha origine dalla politica, quindi la politica appartiene all'essenza della filosofia e, rovesciando, allo stesso tempo la filosofia appartiene all'essenza della politica in quanto ne permette la concreta esplicazione e il genuino svolgimento.

Prendiamo ancora, per esempio, Platone – cfr. la *Lettera VII*, 324b-326b –, vero e proprio manifesto della centralità della politica nella filosofia e dell'importanza della filosofia per la politica: la filosofia è politica per vocazione, e la politica deve essere filosofica se vuole realizzarsi nel modo più pieno, ossia garantire la felicità dell'intera comunità tramite quella di tutti i suoi abitanti.

Di questa lettera prendiamo e isoliamo due momenti. Nel primo, che conferma quanto detto sin qui circa il rapporto filosofia/politica, Platone sostiene che le città sono malgovernate senza la presenza di una *retta filosofia* che «consente di vedere ciò che è giusto nelle cose pubbliche e in quelle private», a tal punto da indurre il nostro ad affermare che «le generazioni umane non si sarebbero mai potute liberare dalle sciagure, finché al potere politico non fossero giunti i veri ed autentici filosofi, oppure i governanti delle città non fossero divenuti, per una grazia divina, veri filosofi». Qui Platone è radicale: senza l'incontro tra filosofia e politica, tra filosofi e governanti, l'umanità è perduta, non

ha un futuro sicuro, non ha futuro; dall'intreccio tra le due sfere – sino a fondersi in un'unica sfera – dipende la salvezza dell'umanità (che va qui intesa, sia chiaro, come comunità politica e non come «genere umano» o «umanità assoluta»).

Il secondo momento (precedente al primo nella lettera) è quello nel quale Platone racconta il proprio impatto con l'esperienza politica e la dolorosa vicenda della condanna di Socrate: se leggiamo questo racconto, la cui conclusione è che «la nostra città non si reggeva più secondo i costumi e gli usi dei padri» perché «le leggi scritte e i costumi andavano sempre più corrompendosi con straordinaria rapidità», e lo uniamo a quanto detto prima in merito alla necessità di una retta filosofia per governare rettamente la città, ebbene, diventa quasi evidente il fatto che a muovere Platone verso la filosofia sia proprio la «questione politica» del suo tempo. Lo stimolo alla vita pubblica, cui Platone fa esplicito richiamo, è ugualmente lo stimolo alla filosofia, stimolo a ricercare le condizioni teoretiche e pratiche per raggiungere il Bene e la retta conoscenza in grado di guidare una *polis* letteralmente allo sbando.

Il contesto in cui avviene questo è noto: la guerra del Peloponneso si era conclusa nel 404 a. C. con la resa di Atene e all'interno della *polis*, dopo l'esperienza dei Trenta, era forte il desiderio di rinnovamento, di reistituzione democratica, di ricerca di un *nomos* comune e condiviso, ma questo desiderio si scontrava con la degenerazione avvenuta negli anni precedenti alla fine della guerra, ben descritta dal racconto delle vicende tra Filippide e Strepsiade (un figlio che picchia il padre in nome del “diritto del più forte”: Aristofane, *Nuvole*, vv. 1321-1475) e da un brano di Tucidide, secondo cui

in questa crisi la vita della città era sconvolta e la natura umana, vittoriosa sulle leggi, abituata a commettere ingiustizie anche violando le leggi, volentieri si mostrò incapace di dominare la sua collera, rivelandosi più forte della giustizia e nemica di ciò che è superiore alla media [...]. E così gli uomini hanno la presunzione di abolire in anticipo le leggi comunemente accettate in proposito, leggi in base alle quali tutti hanno in prospettiva la speranza di salvarsi almeno loro, se le cose dovessero andare male (Tucidide, *Guerre del Peloponneso*, III, 84. 2).

In altri termini, il terreno in cui si trova Platone è quello del trionfo della *physis* rispetto al *nomos*¹⁶², della natura individualistica rispetto alla legge comune, vista come mera convenzione e come imbrigliatrice dell'azione che mira al proprio utile¹⁶³: ecco la necessità della filosofia, come unico sapere – in quanto guidato dal *logos* – in grado di recuperare l'elemento comune capace di porre le basi per la vita armoniosa della *polis*, capace di generare concordia guidando tramite la giusta misura, il senso del limite e quello della giustizia verso la realizzazione del Bene¹⁶⁴. A partire da questa situazione, che si

evolverà nei decenni sino ad arrivare alla dominazione da parte di Filippo di Macedonia, si può ben capire l'urgenza del presente unita alla solida fiducia nella filosofia leggibili in passaggi platonici come il seguente:

la questione è nelle nostre mani, e se vogliamo rischiare la costituzione dello Stato in tutto il suo complesso [...], corriamo pure questo rischio! Ed io lo correrò con voi, dichiarando ed esprimendo quello che io penso sul problema della cultura [*paideia*] e dell'educazione [...], e ci vorrà coraggio (Platone *Leggi*, 968e-969d).

Che cosa sono, in questa prospettiva, i dialoghi platonici se non la messa in scena della travagliata vita sociale dell'epoca in cui viveva Platone (come osservato, d'altronde, anche in De Romilly 2005)? Quando nasce la filosofia se non quando la libera ricerca, il confronto e il dibattito si rendono necessari per permettere la sopravvivenza di una comunità dilaniata dai conflitti, dalle guerre e dall'oblio dell'uguaglianza e della reciprocità che caratterizzava i rapporti tra i *politai*?¹⁶⁵ Come sottolineava efficacemente anche Enzo Paci (cfr. Paci 1987), la libera ricerca di valori oggettivi è l'unica in grado di innalzare i soggetti a una libera comunione spirituale, la quale è nel suo fondamento profondamente filosofico la base prima dell'idea dello Stato.

Alla luce di quanto sin qui detto, non solo la filosofia anche in Platone «si occupa» di politica, e nemmeno la filosofia e la politica sono solamente affini per essenza e l'una richiama all'altra, ma – più radicalmente – la filosofia nasce riflettendo i dubbi, le angosce, le speranze e le necessità del proprio tempo storico, sociale, economico e politico (basterebbe dire «politico» nel senso ampio e organico che aveva per i Greci ciò che era *politikon*), e nasce con il compito di rendere possibile il concretarsi dell'ambito di tutto ciò che è *politikon*.

Non è quindi casuale che tanto la politica quanto la filosofia facciano affidamento sul *logos*, che è sì *linguaggio*, *ragione*, ma anche *calcolo*, *proporzione*, *misura*, tanto che si può parlare delle procedure democratiche della Atene classica come di procedure matematiche, data la centralità nella vita democratica di meccanismi quantificanti, della necessità di *rendere conto* unita a quella di *rendere ragione* (secondo quell'essenza calcolante che Heidegger ha ben colto nella ragione, che certo nella modernità assume un'altra forma, ma che in origine esprime proprio questa necessità della misura e dell'equilibrio nella vita comune, e quindi *in questo senso* l'idea della ragione come «rendiconto» non è soltanto moderna ma già greca; cfr. Heidegger 1991a)¹⁶⁶, dell'alternanza regolare nell'esercizio del potere (a questo proposito cfr. Musti 2006), ossia, in un'espressione, della *giusta misura*¹⁶⁷. È questo *logos* che Aristotele può legare

alla *naturale politicità* dell'uomo, *logos* che è appunto né solo ragione né solo linguaggio ma anche capacità di rintracciare la misura, o, meglio, è *capacità di rintracciare tramite il libero e razionale discorso che si svolge nell'agorà la giusta misura per garantire la vita in comune, per rendere possibile l'esistenza della polis*. In tal senso la filosofia è il grembo della politica, e la politica è il luogo in cui la filosofia trova il luogo d'elezione ideale, trova quel terreno atto a mettere in gioco e costruire la ragione nella sua dimensione dialettica e di libera ricerca. Potremmo anche dire, la politica ha bisogno della verità perché la *polis* senza di essa non potrebbe sopravvivere, e ha dunque bisogno della filosofia, ma la verità (la filosofia) ha bisogno della *polis* per potersi esprimere, per «farsi le ossa», se così possiamo esprimerci. Anzi: la *polis* nasce quando nasce la possibilità di mettere in comune prima di tutto il *logos*, ossia quando nasce la possibilità di utilizzarlo come strumento di un libero e razionale dialogo finalizzato alla ricerca del giusto mezzo, dell'equilibrio, e, insieme, la filosofia nasce quando la *polis* richiede l'elaborazione di un sapere che abbia la forma della ricerca razionale e che faccia della dialettica lo strumento principale del suo esercizio¹⁶⁸. E che ci sia *dibattito*, ossia *dialogo*, *scambio di ragioni* nella vita pubblica e nel lavoro filosofico segnala proprio che la verità non è qualcosa che è già *data*, ma che va *scoperta*, ossia *svelata*, e che in questo senso è per essenza *aletheia*. Questa connessione è ben messa in luce da Costanzo Preve:

la filosofia mette la stessa insensatezza in mezzo (in greco *es meson*) allo spazio pubblico della comunità, assumendo il rischio dell'insensatezza come suo rischio organico e consustanziale. [...] Lo spazio politico si dispone intorno ad un centro (*es meson*). Gli uomini diventano *oi mesoi*, quelli che stanno in mezzo, perché solo in mezzo si può mantenere l'equilibrio politico e cosmico (*isorropia*), sulla base inscindibile della *isonomia* (l'eguaglianza davanti alla legge) ed alla *isegoria* (il diritto eguale a parlare). Prego di prestare attenzione alla convergenza delle tre nozioni di *isonomia*, *isegoria* e *isorropia*. Il presupposto del dibattito filosofico è appunto l'*isegoria*, in cui gli uomini (*oi isoi, oi mesoi*) mettono in mezzo (*es meson*) il fondamento della verità comune (il *logos*), che non si manifesta però direttamente alla superficie, perché la verità si nasconde (*aletheia*), e deve essere sottratta all'occultamento mediante appunto lo stesso *logos* (il fondamento che ispira la ragione e si manifesta fenomenicamente come linguaggio) (Preve 2003: 89).

Per l'uomo greco il potere è proprio della *parola in quanto tale*, se è vero che per Erodoto parlare di “popolo al potere”, di *demo-crazia*, e di *isegoria*, di diritto di parola uguale per tutti, è parlare della stessa cosa, ossia è parlare di *isonomia* (Erodoto utilizza anche il sostantivo *plethos* e non soltanto *demos*, il cui uso diverrà in seguito più consueto: cfr. Erodoto, *Storie*, III, 80-82 e 142.3; V, 37.2, 78, e 92; VI, 43.3), termine che viene considerato una sorta di anticipazione della costellazione di significati correlati a *demokratia*¹⁶⁹:

questo vocabolo [*isonomia*], che non designa in effetti un regime politico preciso, ma piuttosto un ideale equilibrio nella partecipazione del potere, fa emblematicamente la sua comparsa intorno alla fine del VI secolo e (al pari di *isegoria* e *isokratia*, l'eguaglianza di parola e di potere) rappresenta la parola d'ordine di quanti, come Otane nel celeberrimo dibattito costituzionale che lo oppone a Dario e Megabizio, Meandrio a Samo, Sosicle a Corinto, Aristagora a Mileto si schierano ora più ora meno chiaramente contro la tirannide (Camassa 1982: 45)¹⁷⁰.

6.1.2. La lettura «eretica» di Patočka

La lettura che ci fornisce Patočka del nesso tra politica e filosofia è ancora più radicale, in quanto l'autore non solo le collega come abbiamo anche qui indicato, ma tesse un filo rosso genetico che mette in comunicazione la filosofia, la politica, la libertà e la storia, il quale viene riassunto come segue da Ricoeur nella sua prefazione ai *Saggi eretici*:

la politica non ha altro fine che la vita per la libertà, non la vita per la sopravvivenza e nemmeno per il benessere; l'uomo della politica è *ipso facto* l'uomo della storia, nella misura in cui, in ultima analisi, la storia testimonia della realizzazione della libertà in uno spazio pubblico aperto dalla libertà e per la libertà; infine la filosofia è il pensiero libero applicato alle condizioni di possibilità della politica e della storia (in Patočka 2008: XXVIII).

Per Patočka il mondo pre-istorico è un mondo senza problematicità, ossia senza esperienza dell'entità, dell'apertura al mondo, del fenomeno che si mostra nello spazio in cui si apre l'esperienza, del fenomeno che emerge a partire dall'oscuro verso l'aperto, in cui avviene quell'esperienza di originario scuotimento che suscita la domanda, il dubbio, l'interrogativo, la ricerca di un senso, l'interesse per il proprio posto nel mondo. L'uomo pre-istorico è un animale (ossia conduce una *vita naturale*), che è semplicemente intento a *zen*, ma che proprio in quanto uomo è sempre aperto alla possibilità dell'*eu-zen*, ossia aperto all'apertura, alla possibilità dell'apertura al mondo (se si tiene presente quanto detto in precedenza, si può capire il senso radicale in cui anche la filosofia ha origine dall'apertura al mondo come dimensione propria di quell'essere – l'uomo – che è costretto a dare forma al mondo per farlo un mondo proprio, ossia di quell'essere tecnico) come problematizzazione dell'esistente e del proprio stesso essere, che avviene quando si lascia aprire l'aperto nel suo schiudersi, nel suo darsi in quanto problematico perché chiama l'uomo all'azione di s-porgersi e s-lanciarsi in esso (*pro-ballein*):

i popoli naturali accettano laddove noi esitiamo, proprio come se conoscessero la risposta prima ancora che venga posta la domanda. Che la vita sia comprensibile, e che valga la pena di vivere, va da sé. In tal modo la loro vita è simile a quella degli animali, che naturalmente vivono per vivere; tuttavia essi si distinguono dagli animali per il fatto che per loro è sempre in agguato una possibilità nascosta di problematicità, possibilità che può improvvisamente esplodere, ma che essi non realizzano e non hanno intenzione di realizzare. Quindi la problematicità è presente, però in forma nascosta e per così dire rimossa, ma non nel senso di mera privazione (*ivi*: 16).

Questa esplosione, per restare nell'immagine dell'autore, è l'esplosione *simultanea* della problematicità, del senso, della filosofia, della politica, della comunità, della libertà e della storia, perché la non accettazione del dato e l'interrogativo su ciò che prima appariva come di per sé manifesti, in una parola il problematizzare, per l'uomo è – non è difficile intuirlo – non solo atto teoretico o di pensiero, ma atto di libertà in quanto presa di distanza critica verso il mondo, è domanda sul proprio senso stesso in quanto necessità di un senso, è messa in discussione anche dei rapporti di forza ed economici dominanti, è *critica* in un senso generale e radicale. Autocoscienza, riflessione, la riflessione sulla propria autocoscienza in quanto coscienza che si costruisce all'interno di e a partire da uno spazio condiviso, la capacità di problematizzare il proprio presente, di coglierlo quindi come presente rispetto a un passato e a un possibile futuro: sono tutti elementi prettamente filosofici e il cui esercizio si configura immediatamente come politico, sono *il politico*. *Il filosofico è il politico, e il politico è il filosofico*, perché offrirà al filosofico lo spazio d'azione e di crescita. L'insorgere della problematicità è, quindi, osserva Patočka, l'intrapresa del cammino storico, l'inizio della storia:

scoprire ciò che si nasconde nel mostrarsi implica però un problema, poiché significa scoprire la problematicità non di questo o quell'oggetto, ma di tutto l'universo e della vita che vi è inserita secondo regole precise. Ma se ci si è posti questo problema, vuol dire che l'uomo si è avviato su di un lungo cammino mai prima intrapreso, un cammino nel corso del quale si può guadagnare qualcosa, ma si può anche perdere molto. È il cammino della storia (*ivi*: 30).

La storia, dunque, nasce – in fondo – quando nasce l'uomo, quando nasce l'interrogativo sul senso del divenire, dell'accadere, quando l'uomo si sporge sull'aperto lasciandolo così aprire per potervi entrare, per poterlo problematizzare, per poter superare quella «metafora ontologica» (*ivi*: 37) in cui non si distingue tra l'ente e l'essere, tra il fenomeno e il suo manifestarsi, tra la presenza e il venire alla presenza, ma questo significa (con toni evidentemente heideggeriani) che l'uomo, nel mondo naturale e preistorico, non aveva ancora intrapreso il *movimento della verità*, che è il movimento dello scarto, è, cioè, quel movimento che viene percepito come tale, è il presente che non viene percepito come

ciò che è presente ma come ciò che è venuto alla presenza. Tutto ciò vuol dire fare per la prima volta *esperienza del futuro*, della possibilità di agire in quanto slancio verso ciò che ancora non è e non c'è: «ciò significa vivere sostanzialmente non nel modo dell'*accettazione*, ma in quello dell'*iniziativa* e della preparazione, della *ricerca di occasioni* di agire, di possibilità che si offrono» (*ivi*: 43), e quindi anche «vita di tensione attiva, di estremo rischio e di continuo slancio» (*ibidem*), terreno in cui sorge la *comunità* come spazio pubblico delle iniziative e delle azioni come azioni in comune.

Viene così rinnovato il senso della vita, appare per la prima volta il mondo, si abbandona ogni semplice accettazione di ciò che c'è e l'assenza di problematizzazione, e «in questo rinnovamento del senso della vita, che porta con sé il sorgere della vita politica, è contenuto anche il germe della vita filosofica» (*ivi*: 46). Non solo, è contenuto il germe dello *spirito occidentale* in quanto tale, finanche della *storia mondiale*¹⁷¹:

la vita politica è ciò che pone improvvisamente l'uomo di fronte alla possibilità dell'insieme della vita e della vita come insieme, mentre la vita filosofica fiorisce su questa radice e fa crescere ciò che in essa è racchiuso e nascosto. [...] La storia ha inizio là dove la vita diventa libera e intera, là dove essa crea coscientemente uno spazio per una vita tale che non si esaurisca nella mera accettazione, nonché la dove, in conseguenza della scossa impartita a quel "meschino" senso della vita che l'accettazione porta con sé, essa si decide a nuovi tentativi per darsi un senso alla luce del modo in cui le appare l'essere del mondo in cui essa si trova inserita. [...] Il fatto che la *polis* sorga e si mantenga nella lotta interna ed esterna e che proprio *inter arma* trovi il suo senso, la parola-chiave, così lungamente cercata, della vita ellenica, proprio questo fatto è significativo di tale nuova formazione e di tale nuovo aspetto della vita. Infatti, sorgono qui, in queste lotte particolaristiche, condotte su un piccolo territorio e con modesti mezzi materiali, non solo il mondo occidentale e il suo spirito, ma anche, si può forse dire, la storia mondiale in generale. Lo spirito occidentale e la storia mondiale sono collegati fin dal loro sorgere: si tratta infatti dello spirito del libero conferimento di senso, che sconvolge la vita intesa come mera accettazione e le relative certezze; allo stesso tempo nuove possibilità si aprono in questo sconvolgimento, cioè la filosofia. Ma per il fatto che la filosofia e lo spirito della *polis* sono così strettamente connessi, che lo spirito della *polis* in definitiva sopravvive in maniera permanente sotto la forma della filosofia, questo particolare avvenimento storico, cioè il sorgere della *polis*, riveste un significato universale (*ivi*: 46-48).

Per mostrare la connessione tra la filosofia e lo spirito della *polis* l'autore fa riferimento alla figura di Eraclito, alla quale abbiamo peraltro anche noi fatto riferimento poco sopra. Patočka nota come «lo spirito della *polis* è lo spirito dell'unità nella discordia e nella lotta» (*ivi*: 48), in quanto essere cittadino, essere *polites*, vuol dire essere in associazione *gli uni contro gli altri* e non solo *gli uni con gli altri*, e questa discordia genera quella tensione, come tono della vita cittadina, che è proprio la ragione (e l'aspetto stesso) dell'apertura di «quel libero spazio che i cittadini di volta in volta si concedono e si contestano a vicenda, cercando un appoggio e cercando di superare la resistenza delle loro

azioni» (*ibidem*), tanto che l'azione, in definitiva, «non è altro che lotta, difesa contro gli altri e attacco là dove se ne offre l'occasione» (*ibidem*). L'autore conclude che nella comunità contrasto e lotta finiscono con il creare «una potenza che sta al di sopra delle parti in causa e dalla quale dipendono l'importanza e la gloria della comunità» (*ibidem*), vale a dire quella *fama imperitura tra i mortali* di cui parla Eraclito (cfr. DK 22, B29).

Già nella prospettiva che abbiamo precedentemente avanzato emergeva il *carattere agonale* del *logos* in quanto *dia-logo* nello spazio dell'*agorà*, dialogo acceso, fatto anche di contrasti, di prese di posizione che inevitabilmente si scontrano l'un l'altra¹⁷². Patočka compie un passo ancora più esplicito, in quanto sostiene che l'elemento comune di cui tutte le leggi umane si nutrono (cfr. Eraclito, DK 22, B114), ossia la comunità nel suo funzionamento generale e nelle singole decisioni è quello stesso *polemos* del quale Eraclito afferma che «occorre sapere che *polemon* è *kynon*, e *diken* è *erin*, e che tutto avviene secondo *erin* e *chreon*» (B80), ossia «*polemos* è ciò che è comune» (Patočka 2008: 48), perché riunisce gli avversari sia stando al di sopra di essi che rendendoli tutt'uno con se stesso: «è in esso che si crea un'unica e unitaria potenza e volontà, ed è da esso che hanno origine tutte le leggi e le costituzioni, per quanto diverse possano essere» (*ibidem*).

Questa potenza, questo *polemos*, non è certo *forza cieca*, bensì *forza sapiente e veggente*, e soltanto «in questa discordia tonificante sta la vita che coglie veramente la natura delle cose, il *phronein*» (*ivi*: 49), nel senso che la *phronesis*, intesa come «comprensione a partire dalla natura delle cose» (*ibidem*), è al contempo *comune* e *conflittuale*, perché se il *phronein* è *xynon* a tutti (cfr. Eraclito, DK 22, B113), così come il *logos* è *koinon* (cfr. Eraclito, DK 22, B2), vedere il mondo e la vita nel loro insieme significa proprio cogliere – *phronein* – il *polemos* e la *eris* come ciò che è comune. Parlare con ragione (*xyn noo*: cfr. Eraclito, DK 22, B114) significa procedere «esponendo secondo sua natura [*katà physin*] analizzando ciascuna cosa e indicando come sta» (Eraclito, DK 22, B1), «ma distinguere la cosa secondo il suo essere significa vederla nell'atto del suo ingresso nella zona aperta (nel cosmo individuato) e nel suo emergere dal buio, significa vedere il lampo dell'essere sull'universo e la notte aperta degli enti» (Patočka 2008: 49). È proprio *polemos* a essere il «lampo dell'essere che scaturisce dalla notte del mondo» (*ibidem*), lasciando così che le cose e gli enti si mostrino, lasciando che si mostrino all'interno di una contraddizione massima che però tiene tutto nell'unità, un'unità di tensione, dinamica, che è la stessa unità dialettica e filosofica della *polis*, in cui c'è «quell'atmosfera di libertà che è garantita dalla legge della comunità, la quale, a sua volta, si è nutrita di quella divina, il cui nome è *polemos*» (*ibidem*). In quanto la filosofia nasce

come riconoscimento di un fondamento comune nella sua dinamica conflittuale, e in quanto la politica nasce come spazio comune nella sua dinamica conflittuale, ecco che filosofia e politica (e, con esse, libertà, storia e senso – perché il riconoscimento del fondamento è l'apertura del senso, dell'atteggiamento problematico di fronte all'esistente) si rivelano coesenziali, rivelano il loro fondo comune, che è proprio l'elemento della *comunanza conflittuale* o della *conflittualità comune*:

polemos è quindi anche ciò che crea la comunità, è quella intuizione originaria che rende possibile la filosofia. *Polemos* non è la passione distruttiva di un selvaggio aggressore, bensì ciò che crea l'unità. L'unità da esso fondata è più profonda di ogni effimera simpatia e di ogni coalizione d'interessi; nello sconvolgimento inferto al senso dato gli avversari si incontrano fra loro e creano con ciò un nuovo modo di essere dell'uomo, forse l'unico che offra una speranza nella tempesta del mondo: l'unità di coloro che, seppur sconvolti, affrontano il pericolo intrepidamente. [...]. Ma con ciò sembra risolto anche il problema dell'inizio della storia. La storia sorge e si può affermare solo là dove *areté* – cioè l'eccellenza dell'uomo che non vive più solo per la vita, ma che costruisce uno spazio per la propria affermazione penetrando la natura delle cose e agendo in accordo con essa – fonda la comunità sulla base della legge del mondo, ossia *polemos*, e dice ciò che scorge rivelarsi all'uomo libero, aperto e intrepido (la filosofia) (*ivi*: 50).

Il *polemos* come armonia *filosofica* degli opposti, come ha come fondamento la realtà stessa (potremmo anche dire, la *physis* come equilibrio dinamico di forze sempre in conflitto tra loro ma sempre in grado di dar vita a un'armonia e a un ordine), è proprio il riuscire a creare un'unità dinamica non tra ciò che è già uguale, ma tra ciò che si presenta come differente, ossia è la riuscita della vita in comune, della politica in quanto possibilità che l'uomo dia «*sensu alla vita nata dalla libertà per la libertà*» (*ivi*: 166), ossia che acquisisca la *coscienza della libertà* (che costruisca la coscienza *in quanto libertà*), cosa possibile «soltanto in una *comunità* di eguali. È per questa ragione che l'inizio della storia in senso proprio è la *polis*» (*ibidem*). La storia è «l'ambito dell'azione a partire dalla libertà» (*ivi*: 160), e quest'ultima è essenzialmente filosofica in quanto è essenzialmente rapporto problematizzante e interrogante con la realtà, perché la libertà consiste «nel cogliere la possibilità di lasciare che le cose siano ciò che sono, lasciarle disvelarsi, lasciarle mostrarsi, dunque nella volontà di *essere loro terreno* di manifestazione» (*ibidem*) e, ancora, «nella disponibilità allo sconvolgimento delle certezze abituali e “date” perché si mostri ciò che *veramente è*» (*ivi*: 161). Libertà è ricerca di un senso che vada al di là dell'abituale, dell'irriflesso, del non interrogato, la politica è libertà in azione, è lo spazio il cui fine è la vita per la libertà e nella libertà, e la filosofia è la coscienza della propria libertà, è la sua nascita, ed è – soprattutto, per quanto qui ci preme sottolineare – luogo di ricerca dell'azione in grado di portare alla libertà nella *polis*, strumento per garantire lo

spazio come spazio di libera ricerca e di libera azione. Per Patočka è addirittura la nascita della storia, dell'Occidente, del suo percorso secolare di libertà e di razionalità¹⁷³.

Che questo spazio sia uno spazio retto da *polemos* non significa affatto che esso è retto dalla discordia, dalla guerra, dal conflitto esasperato, come abbiamo cercato di sottolineare. Il conflitto civile, interno alla *polis* è piuttosto la *stasis*, vero elemento di disgregazione sociale, di conflitto economico, di rivolta interna, e così via. D'altronde, Platone sottolineava come della *politiké techne* la *polemiké techne* è *meros*, parte (cfr. Platone, *Protagora*, 322b)¹⁷⁴, e questo non nel senso – come evidenzia Curi – solamente o in prima battuta empirico, e tantomeno distruttivo (non che esso sia assente nel pensiero platonico), perché è come se al *polemos*, in quanto appartenente alla *natura umana*, fosse riservata al contempo una vera e propria funzione *antropogonica*. Commentando i brani del *Protagora* in cui appare tale connessione (vale a dire la narrazione del mito di Prometeo, sul quale avremo modo di tornare a più riprese), Curi spiega:

la vicenda mitica descritta nel *Protagora* intende rappresentare il processo di origine del genere umano, deliberatamente collocato in un “tempo” imprecisato, sicché il *polemos* è introdotto non come strumento di risoluzione di una controversia circoscritta, ma nel significato pregnante di qualcosa che appartiene *geneticamente* al corredo dell'umanità, che è *meros* fondamentale di quell'attività politica, senza la quale i mortali sarebbero condannati all'estinzione. Non questa è quella guerra, dunque, ma *la guerra*, in quanto essa è aspetto fondante e *produttivo* di un *kosmos* “ben costituito”, in quanto è risultato dell'azione ordinatrice di Zeus. Un *polemos*, dunque, che proprio per via di questa essenziale funzione antropogonica, proprio in quanto non compare con una valenza distruttiva, ma al contrario con un ruolo propulsivo del progresso umano [...] assomiglia a quel *pater* e *basileus* di cui parla Eraclito. [...] Seguendo attentamente la ricostruzione del processo antropogenico delineata nel mito, è possibile notare che il *polemos* di cui qui si parla è “figlio” di un intervento divino, senza il quale i *brotoi* sarebbero stati inesorabilmente distrutti. Non solo. Esso è anche conseguenza diretta dell'invio sulla terra di *dike* [...]. Da un lato, dunque, la “guerra” di cui si dice nel contesto del *Protagora* è conseguenza non dell'irruzione della irrazionalità, ma di una *filantropica* sollecitudine divina. Dall'altro lato, essa appartiene a un ben discriminato *ordine*, corrisponde a un *logos*, al punto che si può dire che essa è parte di un *kosmos* sorvegliato dalla benevolenza di Dio e generato dall'avvento di *dike* (Curi 2000: 115-117).

Potremmo anche dire, nell'ottica che abbiamo sin qui assunto, che il *polemos* da cui dipendono le sorti della *polis* e dell'uomo stesso, è la filosofia nella sua *carica polemica*, ossia nella sua capacità di mantenere nella tensione dialettica gli opposti, sia dal punto di vista delle argomentazioni e dei ragionamenti, sia da quello – conseguente – dei partecipanti al dialogo, che dia-logando fanno *scorrere il logos* tra di loro, ossia *discorrono*, *inter-loquiscono* secondo *logos* (nei sensi sopra ricordati) andando alla ricerca del *nomos* e del *metron*, andando quindi alla ricerca del punto di incontro e della reciproca libertà, della libertà nella reciprocità dello spazio condiviso (*nemo*, come abbiamo già

ricordato, è «condividere») secondo le debite misure e proporzioni¹⁷⁵. In questo senso, la polemica è segno della vivacità dialettica necessaria al libero e sincero confronto, è l'essenza della filosofia e della vita in comune, è l'essenza del filosofare in comune: lo stesso *logos* è *polemico*, ma al contempo il *polemos* stesso è *logico*¹⁷⁶.

6.2. Lo scenario odierno

Quello che volevamo mostrare è, ancor prima dell'interrogazione circa i rapporti tra una «disciplina» (la filosofia) e tutto ciò che concerne il vivere comune degli uomini, sia nella forma della loro naturale propensione alla vita in società, sia nella forma di una tecnica di gestione delle contese e delle relazioni tra singoli (la politica, insomma, comunque la si voglia intendere), la *cooriginarietà* di filosofia e politica. Pertanto, non è importante (lo è, ma in un secondo momento, da questa prospettiva) capire se i filosofi debbano avere un ruolo politico, se la vera politica debba essere vera filosofia, se i progetti filosofici siano soltanto astrazioni impossibili a realizzarsi politicamente ecc., quanto rendersi conto che se ancora oggi la filosofia è la «cassa di risonanza» del proprio tempo, e abbiamo insistito su questo punto, è solo perché essa è nata in risposta alle istanze e alle esigenze del tempo in cui ha avuto origine, ed è stata strumento principe di orientamento nell'affrontarle. Non solo lo è «ancora oggi», ma *soprattutto oggi*.

6.2.1. Scorribande nel pensiero contemporaneo

Infatti, l'aver indicato una sorta di coessenzialità tra filosofia e politica ci permette di sostenere che oggi siamo di fronte a una situazione analoga a quella greca (*con tutte le differenze che è possibile immaginare*, sia ben chiaro), in particolar modo per quanto riguarda il bisogno che la filosofia sappia rintracciare nel proprio presente, nella vita politica del proprio tempo, quelle istanze critiche e, ancor prima, quegli spazi in cui occorre ricominciare a pensare in maniera condivisa, dialettica. Habermas, per esempio, nell'asserire di far fronte alla sfida posta oggi dalla tecnica, sostiene che essa non può essere affrontata con la sola tecnica, perché «si tratta piuttosto di mettere in modo una discussione politicamente efficace, che ponga in modo razionalmente vincolante il potenziale sociale di poter fare tecnico in relazione con il nostro sapere e volere pratico»

(Habermas 1971: 193), come a dire che l'unica risposta possibile ai dilemmi posti dalla tecnica e dai rischi cui essa ci consegna è la politica. Una politica che per Habermas è «legata al principio della discussione generale e libera dal dominio» (*ivi*: 194), che quindi deve fare affidamento su di un «pensiero connesso al dialogo» (*ibidem*) per sfruttare la «forza liberatrice della riflessione» (*ibidem*), il che significa parlare di una *politica filosofica*, perché altro non è, in fondo, quell'*agire comunicativo* (cfr. Habermas 1997) che rappresenta l'interazione tra i singoli mediata simbolicamente dal linguaggio, che rende possibile la *buona vita* grazie alla discussione pubblica, illimitata e libera dal dominio. Al di là dell'analisi specifica della posizione di Habermas, è importante per noi proprio evidenziare come oggi la politica venga ripensata come uno spazio di pubblica discussione, di libera argomentazione, *come uno spazio filosofico*, se ci è concessa quest'espressione.

Proprio come agli albori della filosofia e della politica, osiamo affermare. Si prenda, ancora, l'analisi portata avanti da Marramao, il quale sostiene che oggi i conflitti sulla scena politica si rivelano essere ben più di semplici conflitti di interesse, ossia come *conflitti simbolici*, come rivendicazione di identità, rivendicazioni che proliferano in chiave quasi nostalgica, e questo perché (lo abbiamo per altri versi già notato) si può ricercare qualcosa (in modo solo apparentemente paradossale) solamente quando se ne sente la mancanza, ossia si avverte ciò che è c'è come ciò che non c'è più e che per questo va riconquistato, ricostituito¹⁷⁷. Marramao sostiene apertamente che la risposta a quella che viene avvertita, da parte delle identità, come minaccia globale (la globalizzazione come minaccia) non può che essere *politica* (cfr. p. e. Marramao 2009: 81-83), ma quale politica può oggi reggere la scena globale?

Non più lo Stato-nazione declinante. E neppure una "società civile transnazionale". Ma una sfera pubblica intesa come spazio simbolico: non mero contenitore ma istanza dinamica di confronto tra le diverse "sfere pubbliche diasporiche" in grado di operare una radicale riconversione della logica del conflitto identitario. [...] Una tale sfera pubblica non potrà che essere un luogo di aperto confronto tra quadri normativi e concezioni del *bene comune* (*ivi*: 82 s.).

E che cos'è la filosofia se non la possibilità e il luogo di ogni *istanza dinamica di confronto pubblico e libero*? Che cosa significa questo se non che la filosofia «torna a casa», se ci è concessa l'espressione (ritorno che, come ogni altro ritorno a casa, non trova mai la stessa casa, e nemmeno lo stesso «ritornante», bisogna comunque esserne consapevoli)? Marramao ricorregge la prospettiva habermasiana, in quanto essa sarebbe troppo irenica in qualche modo, ossia si appiattirebbe lungo la ricerca di un discorso mirante all'intesa tramite l'argomentazione razionale: questo *non basta*, perché il

confronto non è solo tra argomentazioni razionali, tra *ragioni*, ma anche (oggi più che mai) tra *valori*, un confronto non per forza edulcorato, né semplicemente plurale «ma anche dissonante e cacofonico» (*ivi*: 83), perché confronto «tra universi di valore esistenzialmente vissuti e filtrati dalle esperienze dei diversi “soggetti”» (*ibidem*). Marramao, in modo iperbolico, afferma che lo spazio comune di cui necessitiamo oggi sia un *luogo di incontro* «anche a onta del dialogo» (*ivi*: 84), ma questo solo nel senso che una sfera pubblica è davvero *politica* quando include in sé anche il *conflitto di valori*, e non solo la razionalità discorsiva (si ricordi che il riferimento è soprattutto alla razionalità formale habermasiana, non tanto al modello greco, tutt’anzi), senza che questa possa evidentemente essere cancellata, in quanto la dimensione simbolica è anzi il *medium* e il veicolo privilegiato «dell’universale razionale e dello stesso *dialeghen*» (*ibidem*). Se manteniamo fede alla terminologia sin qui adottata, ci sembra di poter affermare che la politica prospettata da Marramao sia una *politica polemica*, una *politica* che sa riappropriarsi del *polemos* che l’ha originata, e che proprio per questo ha più che mai bisogno della filosofia, l’unica in grado di fornire gli strumenti adeguati a fare del conflitto non qualcosa di dissolutivo ma di produttivo (il che non vuol certo dire, e ci mancherebbe, che debba e possa operare da sola).¹⁷⁸

Una tale esigenza e un tale legame emergono anche in altri frangenti della riflessione contemporanea. Alan Badiou, per esempio, vede l’essenza della politica nella «prescrizione di una possibilità in rottura con ciò che c’è» (Badiou 2001: 41), e al contempo afferma che la filosofia è «rottura con l’opinione» (*ivi*: 93), ossia ha il dovere «di valutare tutto ciò che è spontaneamente considerato come *normale*» (*ibidem*), e questa consonanza è possibile solo perché la filosofia è politica, ma non nel senso che esiste una qualche disciplina che può essere chiamata «filosofia politica» in quanto riflessione sulle forme del vivere in comune, ma per una ragione ben più profonda ed essenziale: «ciò che accade nella filosofia è organicamente legato alla condizione politica della filosofia» (*ivi*: 76), tanto che si può trattare la filosofia «come una sorta di apparecchio registratore della propria condizione politica» (*ibidem*), ossia ha una «funzione sismografica rispetto ai movimenti reali della politica pensabile» (*ivi*: 77):

ciò che il filosofo può fare, è registrare, nell’apertura di possibilità filosofiche precedentemente non percepite, il segno di una “pensabilità” [...] riaperta dalla politica *a partire da se stessa*. [...] Se la filosofia può registrare ciò che avviene nella politica è proprio perché essa non è una teoria della politica, ma un’attività di pensiero *sui generis* che si trova a essere sotto condizione degli eventi della politica reale (*ibidem*).

La filosofia oggi, per Badiou, deve assumersi il compito di esplicitare la necessità che qualsiasi processo emancipatore sia intrinsecamente egualitario, deve contribuire a rendere reale il principio egualitario, il principio della giustizia. In questo senso, l'autore francese ha posto notevolmente l'accento sul legame intrinseco che deve legare (*che lega*) verità e politica, tramite il riferimento al concetto di *giustizia*. Infatti, una volta definita la politica come «ciò che tenta di creare l'impossibilità degli enunciati non egualitari relativi a una situazione» (*ivi*: 110), essa può essere connessa, anzi identificata, con la giustizia e, allo stesso tempo, con la verità: «si chiamerà “giustizia” ciò attraverso cui una filosofia designa la verità possibile di una politica» (*ivi*: 112), e questo perché nella politica, riguardando essa la giustizia e l'eguaglianza, «l'attore politico è rappresentato soltanto sotto il segno della capacità propriamente umana» (*ibidem*), «ma la capacità propriamente umana è il pensiero, e il pensiero non è altro che ciò attraverso cui il percorso di una verità coglie e attraversa l'animale umano» (*ivi*: 113; cfr. anche 115: «il pensiero è il modo proprio secondo il quale un animale umano è attraversato e sovrastato da una verità»). Pertanto, il presupposto di ogni politica sotto l'idea di giustizia è che «la gente pensa, la gente è capace di verità» (*ivi*: 113) e «una politica tocca la verità solo nella misura in cui si fonda sul principio egualitario della capacità di discernimento del giusto, o del bene» (*ibidem*). Muovendo da tali presupposti, inoltre, Badiou considera la politica come una vera e propria *procedura di verità*:

con la parola “pensiero” designo una qualsiasi procedura di verità *colta in soggettività*. “Pensiero” è il nome del soggetto di una procedura di verità. [...] Certo, ogni verità si rivolge a tutti. Ma nel caso della politica, l'universalità è intrinseca e non soltanto destinale. Per tutti, in politica, c'è in ogni momento la disponibilità possibile del pensiero che identifica il soggetto. [...] La politica è la sola procedura di verità che sia generica, non soltanto nel suo risultato, ma nella composizione locale del suo soggetto. Solo alla politica è intrinsecamente richiesto di dichiarare che il pensiero che essa è il pensiero di tutti. Essa ha un bisogno organico di tale dichiarazione (*ivi*: 157 s.).

Una tale considerazione riposa sul convincimento che è la politica stessa (nella sua *realtà*) a essere *pensiero* (sia nel senso che è *pensiero in atto* – cfr. *ivi*: 115 – sia in quello per il quale è *il pensiero a essere politica*, ossia a essere sotto le condizioni delle politiche di emancipazione – cfr. *ivi*: 42 –, di una contemporaneità che produce degli *effetti filosofici* e, pertanto, di pensiero – cfr. *ivi*: 71). La politica è libertà (cfr. *ivi*: 161), quella stessa libertà del pensiero che dichiara la politica stessa «essere un pensiero» (*ivi*: 168), sotto la cui condizione a sua volta la filosofia «pensa che cosa è un pensiero» (*ibidem*).

Non sorprende, in questa prospettiva, che lo stesso autore abbia scritto un vero e proprio *manifesto per la filosofia*, nel tentativo di opporsi al nichilismo e alla visione della tecnica come nostro orizzonte ultimo, nel tentativo di sottolineare come non solo la filosofia non sia al declino, ma come anzi siamo oggi di fronte alla difficoltà di dover fare, nelle condizioni concrete della nostra epoca, il passo in avanti necessario perché la filosofia continui, un passo quindi *politico*, perché la filosofia stessa c'è solo *a condizione della presenza del mondo*, della vita, del suo orizzonte (cfr. Badiou 2008). Un passo politico sia per il territorio in cui si muove, sia per le ragioni per le quali si muove, sia, infine, per il fine a cui tende¹⁷⁹.

Anche in Nancy è presente la forte istanza di «mettersi all'altezza del presente, anche nel suo ritrarsi dall'evento, anche nella sua strana assenza» (Nancy 2003b: 8), senza rifugiarsi nella visione per la quale il presente è gravido di distruzione o di salvezza, anche perché «non sappiamo che cosa l'una o l'altra possano davvero significare» (*ibidem*). La filosofia è ricerca e costruzione di senso, ma il mondo stesso è «totalità di senso» (*ivi*: 19), che non è né un'unità di tipo oggettivo, né qualcosa di posto davanti, ma uno «spazio in cui risuona una certa tonalità» (*ivi*: 20), la quale a sua volta è «l'insieme delle risonanze rinviate, modulate e moralizzate dagli elementi, dai momenti e dai luoghi di quel mondo» (*ibidem*). Abitare il mondo significa appartenervi, significa avervi avvenire, nel duplice senso dell'*aver luogo* come l'accadere che fa spazio, fa senso, fa mondo, senza rinviare a nulla al di fuori di sé, senza essere rappresentabile e senza avere più alcun Dio, per coincidere con l'esperienza che il mondo fa di se stesso «nell'attraversarsi fino in fondo» (*ivi*: 22): «ciò che ha luogo, ha luogo in un mondo e in virtù di questo mondo. Un mondo è così il luogo comune di un insieme di luoghi: di presenze e di disposizioni per dei possibili aver-luogo» (*ivi*: 21). *Habitare* è *habere un habitus*, un «“tenere” e “tenersi”, occupare un luogo, e dunque possedere o avere [...], si tratta di un avere che ha un valore d'essere: è un modo di esserci e di tenersi. Un mondo è un *ethos*, un *habitus* e un'abitazione: è ciò che si tiene a sé e in sé, in un modo ogni volta proprio e specifico» (*ibidem*). E questo *ethos*, questo *habitus* sono da costruire, sono uno dei compiti della filosofia che deve non solo riuscire ad abitare il mondo, non solo costruire il mondo, ma ridare un senso al mondo ormai colto nel suo essere privo di fondamento e di renderlo possibile come propria dimora, come proprio senso:

il tenore di senso è la tenuta stessa di un mondo: il suo *ethos* o il suo *habitus*. Ovviamente, né il senso come direzione, né il senso come tenore sono qualcosa di già dato. Sono invece da inventare, ogni volta: sono cioè da creare. Bisogna farli sorgere dal nulla e farli sorgere come quel nulla-di-ragione che sorregge, che guida e che forma gli enunciati

davvero creatori di senso, che sono quelli della scienza, della poesia, della filosofia, della politica, dell'estetica e dell'etica: a ognuno di questi livelli, si tratta sempre e soltanto di un aspetto o di una piega, tra le tante, di quello che possiamo chiamare l'*habitus* del senso del mondo (*ivi*: 37).

Che la filosofia qui appaia come un aspetto tra i tanti non deve ingannare, perché il vero compito di un Occidente che oggi deve porsi contro se stesso è quello di *pensare*, ma non nel senso astratto o speculativo del termine, ma nel senso concreto di «creare una forma o una simbolizzazione del mondo» (*ivi*: 38), il presupposto di ogni concreto in senso materiale ed empirico, compito («estremamente concreto»: *ibidem*) che certo «può sembrarci il più grande pericolo che l'umanità abbia mai dovuto affrontare» (*ibidem*) che «può configurarsi solo come una lotta» (*ibidem*) nel senso del «porre a ogni gesto, a ogni comportamento, a ogni *habitus* e a ogni *ethos* una precisa domanda: in che modo ti impegni nel mondo?» (*ibidem*) e nel senso di ricercare «uguaglianza concreta e giustizia effettiva» (*ibidem*), perché «il *sensu* è sempre nella *praxis*» (*ivi*: 40), ed esso si apre nell'intervallo tra il pensiero e la pratica, o, meglio, nel pensiero che si apre come intervallo, come spazio per la creazione del mondo e per la lotta politica (nuovamente, non nel senso battagliero, militare o militante del termine, perlomeno non in prima battuta e non soltanto):

creare il mondo significa allora: subito, senza aspettare, riaprire ogni lotta possibile per un mondo, o per ciò che dovrà infine formare il contrario di una globale ingiustizia imposta dall'equivalenza generale. *Creare il mondo* significa condurre questa lotta finché un *mondo* affiori da nulla, un mondo senza preamboli e senza modelli, senza principio e senza fine. Poiché è *questa* la giustizia ed è *questo* il senso di un mondo. Ma, ancora una volta, occorre creare con una lotta che, pur lottando – e lottando di conseguenza per il potere –, non aspiri tuttavia all'esercizio del potere – e all'esercizio della proprietà –, ma aspiri solo a se stessa e alla propria agitazione, a se stessa e all'effervescenza del suo pensiero in atto, a se stessa e alla sua creazione di forme e di segni, a se stessa e alla sua comunicazione contagiosa, alla propagazione di un godimento che non si risolve nella soddisfazione di un significato acquisito del mondo, ma nell'esercizio insaziabile e infinitamente finito che coincide con l'essere in atto del senso messo al mondo (*ivi*: 41).

Tali idee saranno poi sviluppate da Nancy in direzioni anche diverse da quelle che in un primo momento lasciavano intravedere le sue parole, e lo vedremo, ma per il momento ci interessa sottolineare proprio questa dimensione politica di un pensiero che lotta per essere sovrano, ma evidentemente questo non significa dar vita a uno stato in cui il dominio è esercitato dai filosofi, perché l'unica sovranità ammessa è quella del pensiero, che ha luogo nel pensiero come pensiero, è l'esercizio della sovranità come esercizio del pensiero (cfr. *ivi*: 110 s.), di quel gesto teorico e pratico perché è il gesto compiuto attivamente per riappropriarci di nuovo di questo tempo, del nostro tempo (cfr. *ivi*: 76).

Proprio come, l'abbiamo visto, la filosofia nasce quando il senso si snatura e si sottrae, ebbene proprio oggi che sembriamo nuovamente trovarci in un'epoca di snaturamento e di sottrazione del senso, la filosofia *rinasc*e in quanto cominciamento, in quanto risposta all'imposizione «di reinventare la politica altrimenti» (*ivi*: 109), fondandola su una condivisione che è sempre anche divisione, tensione tra le molteplicità, e non appartenenza a una comunità come corpo organico, come popolo (*cf.* *ivi*: 104-118).

Per la filosofia, in ultima battuta, l'epoca presente appare come l'epoca della rifondazione nell'assenza di fondamento, come un'opportunità. Nel momento in cui ci si interroga incessantemente, per fare un esempio, dei possibili rapporti tra Dio, nichilismo e democrazia (*cf.* Flores d'Arcais 2008), lì può, deve, far sentire la propria voce. La filosofia ha lasciato libero uno spazio, è stata diagnosticata la sua morte, è stata vista sul letto di morte, ma quello spazio deve essere occupato nuovamente dalla filosofia stessa. Non, evidentemente, *dalla stessa filosofia*. Ma da una filosofia che prende una nuova forma, non schiava culturale del proprio tempo, ma capace di mantenere quella distanza critica che, come abbiamo già notato, la qualifica come filosofia.

6.2.2. La filosofia e lo spazio pubblico: lo spazio pubblico come spazio filosofico

Che il nostro tempo sia «gravido di filosofia» ce lo testimoniano diversi elementi: la nascita e lo sviluppo della bioetica, la già ricordata «svolta pratica» della filosofia del secondo Novecento, la cui «onda lunga» è, crediamo, alla base dell'insorgere del fenomeno della *pratica filosofica* (delle pratiche filosofiche, consulenza filosofica *in primis*). Non solo: per certi versi sembra di essere tornati all'epoca di Platone, cioè al tentativo di formulare – prima ancora del contenuto possibile e dei significati – il linguaggio con cui affrontare problemi nuovi: la filosofia, in questo senso, non tanto nascerebbe quanto si svilupperebbe (e raggiungerebbe una tale ampiezza nel suo dibattito, che ancora oggi ci permette di dialogare con Platone e con Aristotele, di interrogarli o anche di metterli da parte) *per* definire le procedure discorsive del linguaggio stesso. Ossia, la filosofia, nascendo sulla piazza, deve prima di tutto definire se stessa e le proprie condizioni di esercizio, si definisce facendosi, per così dire, individuando nell'esercizio un codice stabile e comune di contro, per esempio, al relativismo sofistico, oppure strutturando (con Aristotele) una classificazione dei saperi e delle scienze per organizzare le conoscenze e le competenze secondo i fini, gli oggetti e gli ambiti propri di ogni campo.

Per la filosofia può esserci – c'è – un'altra epoca – dopo quella «platonica» – di ridefinizione di se stessa, del linguaggio e dell'orizzonte in cui la storia chiama a muoversi. In questo senso vanno molte delle pagine scritte da Nancy oggi¹⁸⁰, ma anche molte di quelle che Heidegger ha dedicato al *nuovo inizio*, che può avvenire solo quando avviene una fine e che eredita dal *primo inizio* ciò che lo contraddistingueva, ossia il fatto di *iniziare*, di essere *l'inizio dell'inizio*¹⁸¹. Heidegger ha a più riprese sottolineato l'insufficienza del linguaggio metafisico per dire l'uscita della metafisica, è andato alla ricerca di un nuovo linguaggio, di una nuova filosofia: Leopardi, in un passaggio fulminante del suo *Zibaldone*, sottolinea come Platone si lamentava della povertà espressiva del linguaggio dell'epoca, dell'impossibilità di definire e catturare adeguatamente i concetti con il linguaggio allora disponibile e in uso:

Platone si lagna che gli antichi greci (e così tutti gli antichi d'ogni nazione) ebbero poche idee elementari, onde la loro lingua (e così tutte le lingue fino a una perfetta maturità e coltura, e fino che la nazione non filosofa) mancava di termini esatti, e sufficienti ai bisogni del dialettico massimamente e del metafisico. Ond'è che Platone il quale volle sottilmente filosofare, ed esercitare l'esatto raziocinio, e considerare profondamente la natura delle cose, fu arditissimo nel formare de' termini di questa fatta, ed abbonda sommamente di voci nuove e sue proprie, esatte e logiche ovvero ontologiche, che da niuno altro si trovano adoperate, o che da' suoi scritti furono tolte. E notisi che Platone faceva questa lagnanza della sua lingua, la più ricca, la più feconda, la più facile a produrre, la più libera, la più avveza e meno intollerante di novità, ed oltre a questo, nel più florido, perfetto ed aureo secolo d'essa lingua, e quasi ancora nel più libero e creatore. Nondimeno a Platone parve scarsa a' bisogni dell'esatto filosofare la stessa lingua greca nel suo migliore tempo, e trattando materie sottili ebbe bisogno di parere ardito agli stessi greci di quel secolo, e di fare scusa e addur la ragione del suo coniar nuove voci. Né certo si dirà che Platone le coniasse o per trascuratezza e poco amore della purità ed eleganza della lingua, di ch'egli è fra gli Attici il precipuo modello, né per ignoranza d'essa lingua, e povertà di voci derivante da questa ignoranza (Leopardi, *Zibaldone*, PP. 3237-3238, 22 agosto 1823).

La risposta platonica a questa mancanza è proprio, dunque, quella di tentare di definire un nuovo linguaggio, è proprio la filosofia. Peraltro, il passo cui fa riferimento Leopardi è parte delle battute finali del *Sofista*, dove il problema, com'è noto, è proprio quello di definire la figura del sofista e, di conseguenza, anche quella del filosofo:

donde allora, potremo prendere un nome che si addica a ciascuno dei due [l'imitatore sapiente e quello non sapiente]? O è chiaro che è un'impresa ardua, perché, come pare, c'era nei nostri predecessori un'antica e dissennata pigrizia a suddividere i generi in specie, sicché nessuno si è sforzato di procedere alla suddivisione. Perciò è inevitabile che non si abbia una gran abbondanza di nomi (Platone, *Sofista*, 267d).

Oltretutto, il tentativo di Leopardi era proprio quello di definire un nuovo linguaggio, un linguaggio filosofico e poetico specificamente italiano, e prendeva spunto da Platone per ribadire le sue stesse lamentele. Al di là di questo, è interessante notare come la questione dell'insufficienza del linguaggio è legata proprio alla difficoltà della definizione del filosofo e della filosofia, alla difficoltà che incontra la filosofia nel ritagliare il proprio spazio nel momento in cui vede la luce, in cui nasce, all'interno della vivace e movimentata vita della *polis*. Se la filosofia incontra questa difficoltà è solo perché essa, come abbiamo detto, nasce proprio all'interno della comunità e in relazione a essa, il primo problema filosofico che la filosofia incontra è proprio quello della filosofia stessa, del proprio *riconoscimento*, non solo in riferimento a se stessa, ossia a livello di definizione concettuale, ma, ancor prima e crediamo soprattutto, a livello di ruolo riconosciuto nella vita della *polis*, in cui la voce sofista la faceva da padrone e rischiava di mettere in secondo piano la funzione, l'importanza e l'essenza stessa della filosofia (che già non godeva di ottima fama, come dimenticare il riso della servetta della Tracia rivolto a Talete?). *Proprio come oggi?*

Il *Gorgia* platonico (non è il solo dialogo a mostrar questo, evidentemente) ci racconta del tentativo platonico, e quindi del tentativo della *polis*, di ridefinire saperi e pratiche di fronte al proliferare delle arti, delle attività produttive e mercantili. Non è quanto accade anche oggi di fronte al moltiplicarsi, ancora più frastagliato e frammentato, delle competenze, delle discipline, dei saperi e delle pratiche? Creare un sito web, riparare un computer, scegliere il regalo adatto a una persona che non si conosce, indossare l'abito giusto per l'occasione giusta, oggi tutto fa quasi parte di una «disciplina», di una «professione», ossia di una «tecnica» inteso come ambito di sapere e di potere. Il punto non è tanto accogliere con favore o con disprezzo tutto questo, ma prima di tutto di riscontrarne la realtà. E il lavoro cui è chiamata la filosofia è proprio quello di riconoscere a ogni arte il proprio ambito non solo di applicazione ma anche di conoscenza, di delimitarle e di interrogarsi sul loro statuto e sul loro esercizio, ma nel fare questo la filosofia reincontra l'antico problema di definire anche se stessa all'interno di questo proliferare di saperi e di pratiche diverse. Potremmo anche dire che il filosofo reincontra il sofista, quel sofista di cui Esposito afferma che «non è per il filosofo un semplice nemico esterno: è piuttosto l'*alter ego* che egli porta sempre dentro, pur combattendolo in una battaglia intestina» (Esposito 2006a: 29). La domanda che la filosofia che torna a essere politica (nel senso che abbiamo qui indicato) trova dinnanzi a sé come primo ostacolo è, inevitabilmente, *chi è il filosofo?* Fichte a questo proposito è stato schietto e tagliente:

ma chi sono poi i filosofi? certo non tutti coloro che hanno ottenuto da una facoltà filosofica il titolo dottorale, o che hanno fatto stampare qualche cosa che chiamano filosofico, o che sono, addirittura, membri di una qualche facoltà di filosofia. Provate un po' a darci un concetto determinato di filosofo senza averci dato prima un concetto determinato di filosofia, cioè senza averci dato la stessa specifica filosofia! È facilissimo prevedere che coloro che crederanno di essere in possesso della filosofia come scienza negheranno energicamente il titolo di filosofo a quanti non riconoscono la loro filosofia, e che faranno criterio della filosofia in generale l'accettazione della loro propria filosofia. E sono obbligati a far così se procedono con coerenza: di filosofia ce n'è infatti una sola (Fichte 1999: 93).

La domanda che vorremmo ora porci è se da qualche parte del nostro presente emerge questo bisogno della filosofia di ridefinire se stessa nello spazio pubblico, della vita in comune (indipendentemente dal fatto – evidente – che tale spazio non è né può essere quello della *polis* greca), perché se così fosse sarebbe un ulteriore indizio del «ritorno a casa» della filosofia, ossia del suo porsi come cassa di risonanza del proprio tempo e di immergersi in esso per rispondere alle sue esigenze e in esso ridefinire anche se stessa.

Crediamo di poter dare una risposta affermativa nel riferirci alla costellazione sopra ricordata delle «pratiche filosofiche». C'è chi addirittura ha affermato che (riprendendo una terminologia benjaminiana) l'emergenza (nel senso dell'evenire) della pratica filosofica (della consulenza filosofica in particolare) può essere vista come un *fenomeno* (ossia la forma sotto la quale un'idea si confronta con il proprio mondo storico) dell'*idea* di filosofia, e «non come “caso” particolare di “filosofia”, ma come “tutta la filosofia” quale “oggi” può apparire» (Giacometti 2006: 88 s.). Certamente questa è un'affermazione radicale, ma qui è importante sottolineare l'idea che la filosofia riappare come relazionantesi al proprio orizzonte storico, e lo fa nella forma dell'interrogativo su se stessa e pronta ad accettare qualsiasi risposta. La figura del consulente filosofico, in particolare, è vista spesso come la versione contemporanea del sofista, del «venditore di fumo», in quanto i consulenti filosofici e i praticanti filosofici in generale, presentandosi non solo come «filosofi», nemmeno solo come «veri filosofi», ma come portatori della «filosofia originaria» in quanto esprimenti l'originaria vocazione pratica della filosofia¹⁸², approfitterebbero della crisi o del vacillamento della filosofia per usurparne indebitamente la funzione, il ruolo, il nome e la finalità. Proprio come nel periodo di crisi della *polis*, di scoperta dell'altro in seguito alle prime scoperte scientifiche sulla costituzione del corpo umano, di una democrazia che sembrava sconfinare nell'anarchia, insomma di una generale e diffusa crisi di valori e di coesione sociale, i sofisti andavano in giro per l'*agorà*

a rivendicare la capacità di dirimere i conflitti, di curare l'anima, e così via¹⁸³. Non solo: oggi l'usurpazione sarebbe ancora più grave in quanto i mezzi di comunicazione permettono ancora di più un appiattimento del linguaggio, l'utilizzo di slogan e parole a effetto, ossia l'esplosione della retorica fine a se stessa e senza alcuno scopo veritativo.

Senza volere entrare in questo dibattito, che certo è lontano dall'essere risolto e spesso non viene nemmeno adeguatamente considerato, in quanto i «professionisti» della filosofia pensano a portare avanti il proprio interesse e il proprio credo, mentre chi appartiene alle accademie vede in essi forse nulla più di un fenomeno di costume, vorremmo indicare l'anima comunitaria, politica, del mondo delle pratiche filosofiche. Per dare un qualche senso concreto alle nostre parole. Questo non soltanto nel senso che la pratica filosofica tenterebbe di fare della filosofia qualcosa di *impegnato nell'esistente* (*contro*, nel senso di critica), elemento sottolineato da Neri Pollastri:

la filosofia ha un suo specifico *abito*, cioè porta con sé – *in quanto filosofia* [...] – uno specifico *atteggiamento* nei confronti della realtà: un atteggiamento *critico*, di perenne, radicale e sistematica *messa in dubbio* dell'ovvio, dell'esistente, del consolidato, che ha di mira una nuova e più profonda comprensione della realtà. [...] Il filosofo, *in quanto filosofo*, è un essere scorbutico, indocile e fastidioso. Può anche avere un buon carattere, essere simpatico, amichevole, pieno di attenzioni umane; tuttavia, qualora abbia buone ragioni per avanzarla, non nasconderà mai una critica, perché proprio questo è l'avvio di ogni sua attività; mai lesinerà contestazioni a posizioni non meditate; mai sarà consolatorio. È forse un caso che il primo filosofo sia stato messo a morte dal potere? È forse un caso che, tra i grandi filosofi, non siano stati molti, nella storia, quelli “d'apparato”? O che oggi la filosofia sia relegata nelle “torri d'avorio”, laddove non può nuocere? Se è messa in dubbio dell'ovvio e dello *status quo*, la filosofia non solo *non è neutrale*, ma anzi è perlopiù *sovversiva e rivoluzionaria* – in un senso ben più ampio di quello, ristretto, usato in ambito politico. La filosofia *sovrverte e rivoluziona* i modi di pensare, ne mina le fondamenta, e solo dopo averlo fatto ricostruisce il tutto. Non è detto che la ricostruzione sia poi necessariamente diversa da quel che è stato distrutto; ma certamente, dopo il “ciclone filosofico” le fondamenta saranno più salde (Pollastri 2007a: 53 s.).

Si vede bene come chi crede nella pratica filosofica (nella filosofia come pratica di vita) vede nel filosofo una sorta di tafano socratico che va in giro a disseminare dubbi e incertezze là dove il quotidiano si è irrigidito e sclerotizzato nell'irriflesso e che si mette a disposizione della propria comunità per ricostruire quanto ormai non ha più nemmeno bisogno di essere demolito in quanto è già crollato¹⁸⁴. Si è addirittura giunti ad affermare che se oggi Socrate fosse ancora in vita non andrebbe più nell'*agorà* a esercitare la sua dialettica maieutica, ma nel centro commerciale, in quanto ormai esso è diventato il centro della vita cittadina (cfr. Vitullo 2006). Un'altra affermazione provocatoria, evidentemente, ma che intende (per quanto qui prendiamo in considerazione) indicare un'esigenza e un fatto insieme: il riavvicinamento di filosofia e vita cittadina.

Ma, dicevamo, non è tanto questo o solo questo il senso del filosofare come legame con la vita comunitaria. Per Cosentino «la filosofia è “pratica sociale” se vive nella “polis” e si nutre di un impegno “civile”; se assume l’*agorà* come metafora di uno spazio del “pubblico” in un ambiente sociale democratico» (Cosentino 2008: IX), e occorre oggi riscoprire una tale originaria *vocazione politica* della filosofia, ossia reclamare un nuovo «diritto di cittadinanza» per la filosofia, cosa che l’universo delle pratiche filosofiche starebbe tentando di fare, in un coro di voci diverse ma intonanti la stessa melodia. La pratica del dialogo filosofico in una “comunità di ricerca” è «connotata da una forte valenza sociale ed etico-politica; si propone come esercizio di cittadinanza attiva e responsabile e come via per dare corpo e sangue alla “democraticità” nella sua doppia determinazione etica ed epistemologica» (*ivi*: XI). Insomma, la filosofia è intrinsecamente politica (*democratica* in particolare), si tratta solo di riesplicare questa dimensione sempre presente ma messa in secondo piano nella storia, e che oggi può essere rimessa al centro dell’esercizio filosofico (della sua *pratica*) perché l’atmosfera del tempo è simile a quella che respiravano i primi filosofi e l’antica *polis* greca:

se il filosofare è una impresa di conoscenza critica, accettare di viaggiare nell’incertezza, nel rischio e nella scommessa; accettare di conservare il suo carattere di sfida sempre rinnovata. Deve, in altre parole, assumere i caratteri di uno stile di vita inattuale e creativo. Se, d’altra parte, esso è una “pratica”, deve prendere corpo in un contesto di vita e in una rete di relazioni intersoggettive, coinvolgendo decisamente il piano della comunicazione in presenza. Così intesa, la pratica del filosofare è strettamente legata alla pratica democratica e agli ideali che la governano. La “democraticità” è essa stessa uno stile di vita che non può essere compreso e definito fuori da una relazione molto stretta con la dimensione epistemologica. Come atteggiamento include una presa di posizione nei confronti delle questioni riguardanti la conoscenza e la definizione della verità: la laicità è una delle espressioni politiche della democrazia epistemologica. Esercizio di una cittadinanza attiva e democratica ed esercizio sociale della filosofia sono due facce della stessa medaglia nella misura in cui conoscere e agire sono assunti come momenti dello stesso processo della vita umana, individuale e sociale. Laddove la conoscenza viene interpretata come risposta dell’uomo alle sfide dell’ambiente e, quindi, come costruzione di strumenti simbolici e tecnici per la sua sopravvivenza, i suoi prodotti saranno sempre riconducibili, nella loro genesi, a precisi contesti di vita, a situazioni storico-culturali definite, a bisogni emergenti. In questa prospettiva epistemologica, tanto l’Olimpo come l’origine sacra del potere politico appaiono come derivanti da un ribaltamento alienante di un’azione umana e dalla successiva operazione di rimozione che ne ha garantito gli effetti. L’uomo ha creato gli universali della conoscenza e le forme di potere assoluto obliando, poi, il suo atto costruttivo. La democrazia nasce da un gesto di violazione del rimosso. È una volontà di dissacrazione ribelle che storicamente è esplosa per la prima volta per opera dei Sofisti e di Socrate in Grecia. Poi Socrate è stato condannato a morte e la filosofia successiva ha ricostruito l’Olimpo come Iperuranio mettendo al posto degli dèi le idee universali e necessarie. L’uomo Platone proiettava in un mondo trascendente e certo le sue insicurezze, poi la filosofia occidentale assumerà gli oggetti della metafisica come realtà originarie conservandole inviolate fino alla dissacrazione avviata dalla modernità e portata a compimento da Nietzsche. L’annuncio nietzschiano della morte di Dio è l’inizio del nuovo corso della filosofia occidentale (*ivi*: XII s.).

La pratica filosofica è il tentativo di tornare a una «filosofia agoretica», senza ovviamente nessuna ingenuità per la quale si potrebbe semplicemente «tornare indietro alle origini», ma nella consapevolezza che costruendo oasi di pensiero, di riflessione e di ricerca, la filosofia saprà ridare vigore alla sua dimensione emancipativa e comunitaria. E la filosofia può fare questo perché il suo stesso esercizio è un esercizio emancipatorio e comunitario, è dialogo che richiede, come abbiamo visto, la libertà di chi vi prende parte e la pluralità delle voci che cercano di far sentire, *polemicamente*, la loro. In questo senso Volpone parla di una «com-partecipazione all'impresa filosofica» (cfr. Brentari-Màdera-Natoli-Vero Tarca 2006: 225), nel senso che le pratiche filosofiche «rappresentano un tempo e uno spazio dedicato al *con*-filosofare» (*ibidem*), un *synphilosophiein* (concetto che ha già fatto la sua prima comparsa nell'antichità, cfr. Platone, *Lettera VII*, 341d, 344b e Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 12, 1172a 1-8)¹⁸⁵ il cui assunto fondamentale è il seguente:

il pensiero, all'interno di un gruppo almeno duale, diviene in parte estraneo rispetto al singolo produttore di esso ed è quasi come se "vivesse" di esistenza autonoma, essendo ormai una proprietà del gruppo, e "parlasse" a ciascun singolo interlocutore come nessuno di loro, da solo, probabilmente, sarebbe mai riuscito a parlarsi (ivi: 228).

La *renovatio* filosofica in quanto *con*-filosofare (un *fare filosofia insieme*) non può che passare per una pratica comunitaria, che permette, nota Vero Tarca, di «sfuggire all'attestato di morte che la cultura egemone segretamente assegna a ogni ricerca di senso, condannandola alla vanità di un belletto sul volto sfigurato dell'umano» (Màdera-Vero Tarca 2003: 5). Il punto che viene portato all'attenzione dall'autore è che la filosofia, per essere veritiera, esige «un contesto complessivo, integrale e universale, che consenta una comunicazione e un'interpretazione caratterizzate da quel libero accordo che è definitorio del filosofare» (*ivi*: 202), ossia presuppone «la costituzione di una *comunità filosofica* definita dal fatto che gli individui che la compongono si rapportano fra loro secondo delle regole che incarnano i principi propri della filosofia» (*ivi*: 203). Pertanto le «parole della filosofia» hanno bisogno di accadere, per aspirare a un qualche significato universale, «*all'interno di una reale comunità che sia coerente con tale significato e ne incarni la verità*» (*ibidem*), di modo che non c'è filosofia che non sia la pratica comunitaria della filosofia stessa, che non dia vita a una comunità nel mentre questa dà vita alla filosofia: «la pratica filosofica compiuta consiste in una piena integrazione dell'esistenza personale con la vita comunitaria» (*ibidem*).

In questa prospettiva «*il compimento della parola filosofica è la realizzazione di un mondo liberamente e universalmente condiviso*» (ivi: 212), ossia di un' *universale comunità filosofica* (potremmo azzardare, di una *polis universale in cui si esercita universalmente la filosofia*), che si basa su tre principi, quello dell' *autorealizzazione solidale* («*la piena promozione (autorealizzazione) di tutti è condizione della possibilità di quella di ciascuno, e per converso la piena realizzazione di ciascuno è condizione della possibilità di quella di tutti*»: ivi: 204), quello della *libera con/divisione del mondo* («*si fa insieme tutto ciò su cui si è d'accordo e si usufruisce in comune di tutto ciò su cui ci si trova d'accordo, mentre ci si divide consensualmente su quegli aspetti la cui gestione comune comporterebbe del disaccordo*»: ivi: 205) e della *libertà* («*ciascuno è vincolato solamente da ciò che egli è liberamente disposto ad accettare*»: ivi: 206), che danno vita a una *legge*, la legge della comunità filosofica come comunità in cui pratica la con-filosofia, per così dire: «*vale per tutti i membri di una comunità filosofica solo ciò che ciascuno di essi liberamente riconosce, e per converso vale – ha valore filosofico – per ciascuno solo ciò che vale per tutti gli altri*» (ivi: 204). Una prospettiva forse troppo ingenua, forse ancora troppo lontana dalla realtà dei fatti, ma resta pur sempre la percezione di questa esigenza di una filosofia che ricomincia da capo in quanto ricomincia «*compromettendosi*» politicamente, nel senso che abbiamo cercato di mostrare in queste pagine.

6.2.3. Verso un nuovo inizio?

Quanto abbiamo qui cercato di indicare non significa affatto, lo ripetiamo, che siamo *esattamente* nella stessa condizione nella quale si trovavano i primi «post-socratici» (se mai l'espressione potesse avere un senso), e non solo perché è evidentemente sempre impossibile sovrapporre due epoche storiche (soprattutto quando tanto lontane cronologicamente tra di loro), ma perché il fatto che oggi la tecnica sia il nostro ambiente, come abbiamo visto, è qualcosa di radicalmente nuovo rispetto all'orizzonte greco. Ciò non toglie, lo vedremo nella conclusione di questo lavoro, che l'epoca del disincanto sia l'epoca del *nuovo incanto*. Insomma, il punto è che quando c'è l'esigenza di una ridefinizione, di un ripensamento, di una ricerca, qui entra in gioco la filosofia, *nella propria fine ha il proprio inizio*. Forse è questa l'essenza della filosofia. Cominciare quando finisce. Ed è politica, perché tale ripensamento, ridefinizione, ricerca, e così via, non sono compiti che provengono dall'alto, sono compiti concreti, che riguardano la vita

degli esseri umani. Sia o non sia la nostra epoca simile a quella greca, possa o non possa la filosofia tornare sulla piazza, la nostra è l'epoca della filosofia, di una filosofia che sappia rivedersi politica. E proprio per questo siamo mai come oggi vicini ai Greci. Vicini perché lontani, vicini perché dobbiamo compiere la loro stessa operazione iniziale, *ossia iniziare*. In questo senso Heidegger vedeva il nuovo inizio.

Di nuovo inizio ha parlato anche Morin¹⁸⁶, e lo ha fatto proprio connettendo pensiero e politica, filosofia e politica, interrogandosi sul ruolo del cosiddetto «intellettuale». Egli infatti ha affermato:

siamo a un nuovo inizio, nel quale [l'intellettuale] deve mettere in causa il suo modo di pensare e impostare in modo radicale il problema di come pensare l'azione. Non deve solamente correggere i suoi errori, deve porsi in altri termini, finalmente complessi, il problema della verità, dell'errore, del mito e riconoscere di conseguenza che la lotta per la verità consiste anzitutto nella lotta contro l'errore. È contemporaneamente un ritorno e un rinnovamento della lotta originaria dei "philosophes" dell'*Aufklärung*, con tutte le sue regressioni vere e false, i suoi vagabondaggi e i suoi smarrimenti, ma questa volta senza la pretesa di detenere la fiaccola dei "lumi". Tutto ciò richiede una riconversione: passare dall'ingenua credenza di trovarci allo stadio dell'ultima rivoluzione, della lotta finale, all'idea che ci troviamo nel cuore della notte, e che dobbiamo camminare nelle tenebre. Dobbiamo passare dalla tanto dura conquista delle certezze, alla convivenza ancor più dura con l'incertezza. Dall'eliminazione delle contraddizioni al corpo a corpo con le contraddizioni. [...] Se consideriamo che tutto ciò che è rappresentazione, ideazione, strategia, comporta l'esercizio del pensiero, è evidente che il pensiero è sempre presente in tutte le vicende umane, sociali e politiche. [...] Certo, il pensiero non domina la storia, non la controlla, e possiamo star certi che non la dominerà e che non la controllerà mai. Ma il pensiero potrà intervenire sempre più validamente, indirizzare e correggere via via in modo migliore. Aspirare a un nuovo ruolo del pensiero nella storia non è un sogno idealista, dal momento che, come ho appena sottolineato, il pensiero gioca sempre un ruolo nella storia (Morin 2009: 96 s.).

Non si tratta, quindi, né tanto di ribadire la fine di ogni grande recita, di ogni grande racconto (cfr. Lyotard 1987 e Lyotard 2004), né tanto di tentare di riprendere il progetto illuminista di liberare tutti i potenziali cognitivi e di usarli per la prassi (per una creazione *razionale* delle condizioni di vita) laddove esso si è inceppato e rivelato ancora incompiuto (cfr. Habermas 1981 e Habermas 1987), insomma, non si tratta né di credere di essere ormai incastrati nel «postmoderno», né di proseguire il lavoro intrapreso dal «moderno», né di dover dare vita a un «nuovo moderno»¹⁸⁷, o, meglio, non è semplicemente tutto ciò, perché – come nota Morin – oggi non possediamo più la torcia per illuminare, né la vogliamo possedere¹⁸⁸. Potremmo dire che si tratta di abbandonare in quanto tale ogni riferimento alla modernità, per pensare davvero la nostra contemporaneità, per pensarla filosoficamente, per riportare la filosofia al centro della scena politica, perché «la politica ha il bisogno vitale di un pensiero che possa innalzarsi al livello della complessità della

questione politica stessa e che possa rispondere al voler-vivere della specie umana» (Morin 2009: 45).

Per poter pensare quella perdita che apre a nuove possibilità (cfr. *ivi*: 122), per poter davvero capire che «dalla cattiva novella nasce irresistibilmente un nuovo vangelo» (*ibidem*), per rispondere alla sfida di saper non morire ma nutrirsi di incertezza, di rischio e di angoscia (cfr. *ivi*: 121), *perché noi siamo incertezza e rischio*¹⁸⁹, per vedere nella verità qualcosa di *biodegradabile* e nemmeno solo di *relazionale* e di *relativo* (cfr. *ivi*: 50 s.), per potere davvero rispondere alle sfide *che il nostro tempo ci impone*¹⁹⁰, insomma, per ridare voce alla parola politica, per rigenerarla, c'è bisogno di nient'altro che della *filosofia*, di un *pensiero complesso*¹⁹¹, di una *ragione aperta*¹⁹², perché solo il pensiero può assumersi questo compito:

abbiamo bisogno di un'altra politica. [...] Per un'altra politica occorre un *altro pensiero*: un pensiero che riconosca l'importanza cruciale del problema dell'errore, la fragilità della verità, il mistero del mito, la multidimensionalità del reale, l'estrema complessità delle cose umane, l'avventura del divenire... Soltanto il pensiero complesso potrà alimentare una politica complessa e diventare esso stesso forza politica (*ivi*: 141).

Un altro pensiero per un'altra politica, dunque. Una filosofia nuovamente politica, nuovamente nella mischia, se così possiamo dire. Perché il tempo della crisi è il tempo della gestazione, e non quello della morte:

io sono convinto che le nostre società siano dei mostruosi abbozzi, e che il nostro tempo storico sia un'epoca di prove e di errori, che prelude a una nuova forma di organizzazione sociale, analoga in questo al periodo prebiotico, nel quale, lungo un miliardo di anni, si sono tenute delle combinazioni temporanee, nessuna delle quali destinata al successo, prima che si costituisse quella meraviglia che è l'organizzazione cellulare. Così possono, devono esserci progressi, riforme, mutazioni, rivoluzioni. Meglio ancora: potrebbe esserci, se avremo fortuna, un grande progresso, una nuova forma di società, una fioritura dell'umanità (*ivi*: 115 s.)¹⁹³.

7. Tecnica e politica: alle radici di un rapporto

Abbiamo parlato di tecnica e di politica, dobbiamo interrogarci sul loro rapporto. E lo faremo muovendo dalla domanda su cosa sia la politica, su cosa possa essere alla luce della figura dell'uomo che abbiamo precedentemente dipinto, dell'uomo come essere tecnico. In altri termini, la domanda dalla quale prendiamo ora le mosse è: che cos'è la politica per l'essere umano?

7.1. *Tecnica e politica tra caos e ordine*

Carlo Galli osserva che la coppia tecnica/politica non è soltanto equivalente a quella di ragione strumentale e ragion pratica, perché «contiene le categorie generali dell'agire umano, e contemporaneamente ne spiega la necessità: si tratta delle categorie di *dinamismo* e di *stabilità*, di inevitabile apertura al rischio esistenziale e di altrettanto inevitabile ricerca di integrazione» (Galli 1988: 81).

Se la vita dell'uomo è tutta volta al passaggio dal *caos* all'*ordine*, alla stabilizzazione e alla regolarizzazione dell'esperienza per sopperire alla fragilità e instabilità proprie dell'umano, ecco allora che la politica è uno dei mezzi di sopravvivenza di cui l'uomo necessita, è *una tecnica*. Una tecnica tra le altre, quindi, ma anche *peculiare* rispetto alle altre, in quanto «nasce dall'esigenza di mediare e ridurre quelle lacerazioni e quei conflitti che l'agire tecnico, e la creazione di tecnostutture, non neutralizzano del tutto, di riparare le smagliature del sistema di sopravvivenza», di modo che «la politica, rispetto alla tecnica, ne completa l'opera, dando senso al contingente» (*ibidem*).

Che la politica *completi* l'opera della tecnica significa che i due poli non debbano essere visti come semplicemente contrastanti o in opposizione (errore in cui cadeva, secondo Galli e secondo molti critici, Gehlen), giacché appunto anche – e soprattutto – la politica è una tecnica, e come tutte le altre tecniche oscilla tra il suo aprire l'uomo al mondo – momento *dinamico* – e il suo istituzionalizzare l'apertura effettuata in vista della regolarità dell'esperienza – momento *statico* –, di modo che la dialettica politica/tecnica è una dialettica tutta interna all'umano, tra i momenti dell'apertura dinamica e quello dell'irrigidimento, di cui l'uomo necessita per non ritrovarsi nuovamente nello sconfinato caos che cercava di superare¹⁹⁴, che rischia però di diventare una vera e propria *chiusura*, cosa che *negherebbe l'essenza umana* e che richiede a sua volta una nuova apertura, e così via:

se si tende a istituire rapporti monodirezionali tra tecnica e dinamismo da una parte, politica e stabilità dall'altra, se cioè si vuole un *aut-aut* fra ordine e disordine, in cui questo è un residuo opaco sempre da eliminare si rischia una prospettiva fuorviante. [Bisogna invece recuperare] una nozione di conflitto tra ordine e disordine che lascia spazio a un ingresso nella politica della possibilità del disordine, dell'individuale in opposizione al generale, senza che ciò abbia conseguenze devastanti, ma anzi in funzione *produttiva*. Insomma si può vedere un instabile dinamismo individualizzante emergere non come residuo ma come elemento costitutivo della politica, e del resto un fattore di stabilizzazione ordinatrice è presente, all'opposto, anche nell'agire tecnico [...]. Si propone qui di

considerare tecnica e politica come due *attività (modi dell'agire)* non contrapposte ma distinte e collocate in un *continuum*, *entrambe* caratterizzate sia dal dinamismo (la tecnica come superamento degli ostacoli naturali e quindi come umanizzazione del mondo nella forma del produrre, la politica come emergere di conflitti, di contrapposizioni e quindi di individuazioni) sia dalla tendenza all'ordine (la formazione di tecnostrutture che assicurano le basi materiali dell'esistenza, e la politica come ordine delle istituzioni che, concentrati di autorità e di disposizione al bene comune, rendono mediabile il conflitto e ne permettono la stabilizzazione). [...] Si può affermare che la tecnica contiene in sé la *funzione* dinamica come *mobilitazione* e la *funzione* ordinativa come *organizzazione*, mentre il momento dinamico della politica è l'*individuazione* del singolo e quello ordinativo è l'integrazione simbolico-discorsiva nell'*istituzione* (*ivi*: 82 s.).

Questo approccio, per Galli *analitico*, non deve far dimenticare la «trascendentalità della politica» rispetto alle altre forme tecniche (*ivi*: 95), per la quale a essa spetta sempre e comunque un compito – proprio come voleva Platone, lo vedremo – di *governo di ogni altra techne*, di «visione panoramica», potremmo dire, rispetto all'insieme di mezzi che l'uomo elabora e appronta: «la questione di fondo resta quella, squisitamente politica e di fatto continuamente riproposta alla nostra esperienza concreta, della *forma* entro cui la tecnica è pensabile e governabile» (*ivi*: 96). In altri termini, è sì vero che la politica è una tecnica come tutte le altre, e risponde all'incompletezza umana che lo rende un essere aperto al mondo, e che quindi condivide con le altre tecniche *sia* un momento *costruttivo e stabilizzatore*, *sia* un momento *decostruttivo e aprente* (*sia una fase di ordinamento del caos, sia una fase di caotizzazione di un ordine troppo irrigidito*), *tuttavia* la politica è una *forma particolare* di tecnica, alla quale spetta una sorta di *sguardo supervisorio* e «regale» (nel senso platonico, come vedremo a breve), il che non comporta certo (perlomeno non solo, *o non sempre*) un atteggiamento di «controllo esterno sulla tecnica» (*ivi*: 104 – sulle altre tecniche), ma anche e soprattutto un atteggiamento per il quale si prende atto dei problemi che le altre tecniche pongono (se e quando li pongono) e si cercano «non *oltre* ma *in merito*» alle altre tecniche «un equilibrio fra le due funzioni» (*ibidem*), quella regolarizzatrice e quella destabilizzatrice, per così dire.

Questa dialettica, in ultima istanza, tra *forma* e *caos* (e che per certi versi ricorda da vicino quella tra *apollineo* e *dionisiaco*, fulcro della riflessione nietzschiana; ma che, più in generale, rimanda anche alla «filosofia della vita» novecentesca), definisce l'umano proprio nella sua *paradossalità*, definisce il «paradosso latente nell'apertura al mondo e, dunque, *nella condizione umana in generale*» (De Carolis 2008a: 140), ed è stata così sintetizzata da De Carolis stesso:

appagare tanto l'istanza di protezione quanto quella di apertura, incardinare uno nell'altro lo spazio limitato delle regole e quello illimitato della contingenza è un compito

che grava su *qualsiasi* forma di vita umana, perché ogni vita umana è aperta al mondo e “mondo” è, inevitabilmente, tanto l’illimitato quanto il limite, tanto la contingenza quanto la sua negazione (*ibidem*).

Questo significa che «la generica *creatività* dell’animale umano è per ogni micromondo, nello stesso tempo, la prima delle risorse e la prima delle minacce» (*ivi*: 117): si tratta dunque di definire il *paradosso antropologico*, concetto in cui riassumere «la complessa dinamica con cui, nell’animale umano, si oppongono e, nello stesso tempo, s’inscrivono l’uno nell’altro *ambiente e mondo*: l’istanza di protezione e quella di apertura, il bisogno di perimetrare una nicchia e la necessità di fronteggiare una contingenza illimitata» (*ivi*: 58).

De Carolis definisce la «nicchia» parlando dell’attitudine, «tipicamente umana, a situare la prassi in uno spazio circoscritto e delimitato, isolato dall’esterno e chiuso in sé da un confine simbolico che ne fa *un mondo all’interno del mondo* o, per usare un termine convenzionale, una *nicchia*» (*ivi*: 25): ma allora in qualche modo ogni uomo, ogni gruppo di uomini, ogni società umana, è chiamata a svolgere innanzitutto un *compito politico primario*, ritagliarsi *eine Welt aus der Umwelt*. Se tecnica e politica possono essere associate, pertanto, è solo perché esse sono state associate sin dall’origine dell’uomo, e in questo senso la politica, in quanto tecnica, in quanto forma di mediazione e di azione volta a perimetrare una nicchia (senza mai renderlo un perimetro chiuso, dimenticando la virtualità infinita delle dimensioni che l’uomo può abitare), è la messa in opera di un potere che costruisce la verità dell’uomo, il suo mondo, ed è la costituzione di una verità che conferisce potere all’uomo, il potere di controllare (e, ancor prima, di relazionarsi con) quanto lo circonda. L’uomo vive nella continua tensione tra il limite e l’illimitato, tra il bisogno di trovare rifugio in una nicchia e il desiderio di esplorare la contingenza esterna, e vive questa condizione proprio in ragione dell’assenza di un destino biologico preciso, che lo rende aperto al mondo e che lo rende potenzialmente in grado di far proprio qualsiasi orizzonte di senso in quanto costruito, qualsiasi orizzonte politico in quanto latore di ordine e di regolarità (cfr. anche De Carolis 2008b).

Un punto importante da tenere ben presente, soprattutto alla luce dell’analisi di Esposito alla cui descrizione sarà dedicata la prima parte del lavoro, è proprio la *tensione* tra ciò che chiude e ciò che apre, la *dialettica* tra quanto – una volta aperto – si rende statico e quanto – in quanto aprente – dinamizza ogni volta in modo sempre nuovo. Vale a dire, la politica (in quanto tecnica nel senso indicato) manifesta la plasticità e l’indeterminatezza proprie dell’uomo, ma ne manifesta anche la necessità di protezione, il bisogno di un guscio che non lo faccia del tutto sprofondare nell’indeterminato e

nell'imprevedibile. Vedremo come sia proprio questo fare della politica qualcosa di necessario per *difendere* l'uomo, visto come *essere sempre a rischio* perché visto come *esposto e aperto*, a essere criticato da Esposito, ma a parte il fatto (cercheremo di mostrarlo nell'ultima parte) che non per forza pensare l'apertura significa pensare l'altro come colui dal quale mi devo difendere (cosa d'altronde che Esposito non intende fare e non fa, ma ritiene, erroneamente, che non lo si possa fare accettando il paradigma dell'antropologia filosofica che poi egli stesso recupera dopo averlo demolito, lo vedremo), bisogna in ogni caso tenere sempre ben aperta la domanda se davvero l'uomo possa esporsi all'aperto e alla contaminazione (nel senso letterale del con-tangere), senza abbisognare di nessuna forma di difesa, ossia di limite rispetto a un esterno per potersi strutturare in quanto interno (perché questo è il punto, giacché per Esposito nello stesso momento in cui si accetta l'idea di limite si accetta l'idea di difesa). Per ora, bastava notare come la politica è un mezzo approntato da quell'animale «problematico, ossia instabile e pericoloso, la cui vita è caratterizzata dalla *negazione*, dalla *modalità del possibile*, dal *regresso all'infinito*» (Virno 2005b: 13), e quindi *tanto* bisognoso di guscio (si accetti per ora questa prospettiva) *quanto* però bisognoso di uscirne fuori¹⁹⁵.

La politica è in intrinseca relazione con il *nulla* che contraddistingue l'umano, con quel nulla che non può essere mai superato nel senso di abbandonato, e questo l'avevano capito i Greci ancora meglio di noi, suggerisce Galli. Infatti, oggi riconosciamo (o, perlomeno, dovremmo deciderci a riconoscere) come tutte le strategie politico-giuridiche di sicurezza assoluta, che vedono nel nulla (nello specifico, nella morte) «la suprema patologia dalla quale, come del pericolo assoluto, si deve perseguire l'esclusione assoluta, sono inefficaci» (Galli 2000: 141), ma questo per i Greci era ben chiaro, perché per loro la nullità dell'uomo equivaleva al riconoscimento della potenza insindacabile dell'*ananke*, dell'ordine divino, che rendeva la vita umana un *equilibrio precario sul nulla*, e la politica un qualcosa di mai autonomo e in grado di riempire totalmente tale nulla:

la politica, per quanto autonoma, non può essere assoluta, pare suggerire Sofocle: non può costituire l'unico valore e metro di giudizio, né sostituire le proprie leggi a quelle degli dei. E se lo fa, diventa una politica squilibrata, "particolare", non universale; si trasforma cioè nell'espressione non della città, ma della singola volontà di un uomo empio che nella propria *hybris* si oppone all'equilibrio dell'essere, all'ordine divino – per nulla, com'è noto, antropocentrico, secondo Sofocle – che regge il mondo. [...] La tragedia, insomma, afferma la necessità di riconoscere un precario equilibrio (non a misura d'uomo) fra vita e morte, un ordine misterioso dell'essere solo adeguandosi alla cui norma superiore la norma umana ha efficacia. La separazione troppo recisa, de-cisa, di vita e morte, viola quest'ordine: e l'estrema distanza che si vuol porre tra vita e morte provoca l'irreversibile contaminazione della vita da parte della morte (*ivi*: 144).

7.2. *Tecnica e politica dall'antichità a oggi*

Galli istituisce, alla luce delle ultime considerazioni, uno iato tra classicità greca e modernità, in quanto solo la prima sarebbe stata capace di mantenere «il duro equilibrio fra ordine e Nulla» (*ivi*: 146), mentre la seconda riduce la politica a una mera «strategia di sicurezza» (*ivi*: 147) che procede attraverso la *mediazione* razionale in grado di *rassicurare* (cfr. *ibidem*) il singolo, garantendogli *immunità* dal nulla, per riprendere un'espressione propria del linguaggio di Esposito. Ma il nulla si *infiltra* all'interno della *macchina razionale*, perché la morte appartiene al sovrano che deve difendere la vita, e vi appartiene come quell'eccezione interna al regolamento giuridico, all'ordinamento di uno stato che intendeva espungerla da sé, dialettica alla quale si rifà, come abbiamo visto, anche Agamben: «il fine per cui è stata ordinata la sovranità, cioè la creazione di una legge di pace che escluda la morte, implica che la legge politica possa essere legge di morte, che la morte penetri nell'ordine che la esclude, per renderne efficiente la legge» (*ivi*: 149). Il punto qui da sottolineare è che Galli sembra sostenere che l'antichità non conosceva la politica come tecnica, o quantomeno che è nella modernità che la politica si è fatta tecnica, forma di mediazione (*Vermittlung*) che non vedeva più il nulla come costitutivo dell'umano, ma cercava di superarlo inglobandolo al proprio interno (ossia di dar vita a una «costruzione razionale e scientifica – a opera di uomini razionali, liberi e uguali – di un ordine all'interno del quale si possa vivere in pace, godendo ciascuno dei propri diritti naturali»: Galli 1996: 5), ma tale mediazione razionale è entrata clamorosamente in crisi e costringe oggi a un ripensamento. La modernità, in altri termini, avrebbe non solo visto (idea che, se accettiamo l'essenza della politica che abbiamo qui presentato, non può essere rifiutata) nella politica il tentativo di «dare forma a un mondo immediatamente privo di configurazioni ordinarie, e tuttavia ritenuto *a priori* suscettibile di riceverle» (*ibidem*), ma vedeva nel mondo stesso qualcosa che esigeva «di essere scientificamente signoreggiato» (*ibidem*), nella fiducia che «la mediazione razionale potesse mediare in sé (ovvero espungere da sé) l'immediatezza della non-ragione, del disordine» (*ibidem*). Ora, si può certo ritenere che a partire dall'epoca moderna (lo vedremo in particolar modo con Esposito) la centralità della sicurezza e del controllo razionale diventino sempre più pressanti nella vita politica, ma si può davvero affermare che la politica antica non fosse consapevole di essere una tecnica? In altri termini, se – come spesso, e a ragione, si sostiene – la politica greca era qualcosa di organico, soprattutto nel suo legame con la

natura, come potevano pensarla come qualcosa di tecnico, ossia – diremmo noi oggi – di *innaturale*? Innanzitutto, facciamo notare come abbiamo mostrato che *la tecnica non è innaturale*, anzi è *la naturalità umana*, e di questo i Greci, pur all'interno di un differente rapporto con la natura (che per sommi capi abbiamo precedentemente indicato), ne erano perfettamente consapevoli, e tenteremo di mostrarlo nella seconda parte di questo lavoro. Per ora, ci preme indicare il senso in cui la politica era vista come una tecnica.

Cerchiamo di chiarire ulteriormente il percorso. Per quel che concerne la politica, è certo che con la nascita e il consolidamento dello Stato-Nazione lungo tutta l'epoca moderna la politica è diventata sempre più ambito di potere, di escogitazione di strategie in vista della sicurezza, del benessere, della ricchezza, dello sviluppo, del controllo dei singoli per permettere la loro libera espressione: se la *polis* greca «rappresentava l'organismo naturale nel quale (e nel quale soltanto) l'uomo comune poteva conseguire il suo scopo intrinsecamente naturale di condurre una vita felice, fatta di attività politica ma soprattutto morale e filosofica: una combinazione ideale di *praxis* e *theoria*», invece «la politica oggetto di studio della moderna teoria politica occidentale [...] tende a essere ridotta al potere, o più precisamente alla forza (esercitata dallo Stato), su scala nazionale» (Cartledge 1996: 42). In altri termini, «mentre la moderna teoria politica ricorre all'immagine di un meccanismo o della costruzione di un edificio, quella antica pensava in termini di organismo, preferendo parlare di partecipazione (*methexis*) e autorità (*arché*) piuttosto che di sovranità o potere (*bia, kratos, ananke*)» (*ivi*: 44)¹⁹⁶.

Pertanto, se già in epoca antica *Kratos* e *Bia* erano considerati fratelli inseparabili (cfr. Curi 2000: 84-86), in epoca moderna essi diventano i veri protagonisti della politica, di una politica che, è questo che qui più ci interessa, è *tecnica di gestione e di organizzazione, è tecnica*. Secondo Foucault – osserva Natoli – «la politica è tecnologia più che tecnica», in quanto «la tecnologia allude sempre a una destinazione specifica», «la tecnologia esclude il produrre in generale e interviene su un territorio delimitato e materialmente definito» e «una tecnologia non è solo un'entità variabile, ma anche un'entità mista» (Natoli 2005: 89).

Sempre Foucault osservava che una delle due componenti fondamentali della *moderna* razionalità politica (insieme all'idea e alla messa in pratica della «polizia», di cui abbiamo già parlato) è «l'idea generale di *ragion di Stato*» (Foucault 1992: 138), che «non ha come referente né la sapienza di Dio, né la ragione o le strategie del principe. Il suo referente è lo Stato: la sua natura e la sua razionalità proprie» (*ivi*: 140). La tesi – prosegue Foucault – che «il fine di un governo sia di rafforzare lo Stato stesso» (*ivi*: 141) ha alcune

importanti conseguenze, tra le quali è la prima indicata da Foucault quella che qui maggiormente ci interessa: *si instaura un nuovo rapporto tra la politica come pratica e la politica come sapere*.

Infatti, argomenta Foucault, «ciò che emerge è la possibilità di un sapere specificamente politico», nel senso che «per la prima volta colui che deve governare gli altri nel contesto statale deve essere un politico, deve cioè avere una competenza e un sapere specificamente politici» (*ibidem*). In altri termini, nascerebbe la politica come ambito di competenza specifica, come ambito professionale di sapere/potere, come *tecnica autonoma*, nasce quella che Max Weber definirà la «politica come professione», come *Beruf* (cfr. Weber 1971), come risposta alla nascita, o alla crescita e istituzionalizzazione, della figura dello Stato:

Lo Stato è a questo punto dotato di esistenza autonoma. È una sorta di oggetto naturale [...]. Nel momento in cui lo Stato è di per sé un ordinamento dell'esistente, il sapere politico può separarlo dalla riflessione giuridica. Il sapere politico non riguarda né i diritti del popolo né le leggi umane o divine: il suo oggetto è la natura dello Stato che deve essere governato. Solo se si conosce la forza dello Stato è possibile governare, ed è grazie a questo sapere che un governo può essere sostenuto. Si devono conoscere da una parte la potenza del proprio Stato e i mezzi per accrescerla, dall'altra la forza e la potenza degli altri Stati, rivali del proprio. Lo Stato che governiamo deve poter resistere agli altri Stati. Ne consegue che per governare non è sufficiente mettere in pratica principi generali di razionalità, saggezza e prudenza. Occorre invece un certo sapere specifico: occorre una conoscenza concreta, precisa e misurata della forza dello Stato. L'arte di governare caratteristica della ragion di Stato è intimamente connessa allo sviluppo di quella che allora fu chiamata l'"aritmetica politica". L'"aritmetica politica" era il sapere implicato dalla competenza politica (Foucault 1992: 141).

Abbiamo già sottolineato come una delle differenze tra la politica «classica» e quella «moderno-contemporanea» sia che nella seconda l'esercizio del *potere* la faccia da padrone; Foucault a questo aspetto aggiunge (o, per meglio dire, approfondisce tale aspetto affermando) che l'integrazione dell'individuo «sulla base della sua utilità per lo Stato non viene ottenuta nello Stato moderno nella forma della comunità etica caratteristica della polis greca», ma viene invece ottenuta «grazie a una particolare tecnica specifica», la «polizia» (*ivi*: 143).

Certo, è vero che la *polis* greca (ogni discorso su di essa è sempre in bilico tra l'adesione alla realtà storica e slancio verso l'idealizzazione) non era caratterizzata dalla scissione tra Stato che detiene il potere (tramite il governo, la polizia, i reticoli di potere, i più svariati dispositivi di assoggettamento, ecc.) e comunità di individui che sono oggetti di tale potere, ma quel che sembra restare costante (anche Foucault sembra riconoscerlo, seppur forse implicitamente, *ex silentio* potremmo dire) è la considerazione della *politica*

come *tecnica*, come *ambito di sapere/potere*. In questa prospettiva, a mutare nel passaggio dall'antichità alla modernità non sarebbe tanto la concezione della politica come ambito di competenza specifica, quanto la forma e il contenuto di tale competenza specifica: potremmo anche dire, per essere più precisi, che la competenza specifica della *tecnica politica* antica è una *competenza generale, di sintesi*, mentre quella della *tecnica politica* moderna è una competenza *maggiormente specifica, analitica* in tal senso (seppur riguardi sempre la gestione della globalità della società, ma con strumenti maggiormente mirati e con azioni più capillari e particolari). Resta, però, il fatto che la politica anche per il mondo greco era percepita come una tecnica, e quindi fosse contraddistinta da due momenti, uno dinamico e uno statico, uno di apertura e uno di chiusura.

7.3. La dimensione tecnica della politica greca

Approfondiamo quest'ultimo aspetto per l'epoca classica prendendo come riferimento principale alcuni dialoghi platonici. Quello che emergerà, in primo luogo, è, da una parte, l'esplicita considerazione della politica come *techne* e, dall'altra parte, la considerazione del politico, dell'archi-tecnico, ossia della politica come *archi-tecnica*. Inoltre, in secondo luogo, emergerà come la politica potesse essere intesa come tecnica proprio perché veniva intesa come composta dei due momenti, dinamico e statico, di cui abbiamo parlato. Per il primo punto ci concentreremo in particolar modo su Platone, mentre per il secondo su Aristotele.

7.3.1. La politica come tecnica

Nel mondo greco l'ambito della politica (come ambito della conoscenza del Bene – o del «bene» senza maiuscola) era considerato un ambito tecnico vero e proprio: da un lato esso viene continuamente confrontato con tutti gli ambiti tecnici, con i vari saperi e con le varie pratiche e, dall'altro, esso viene concepito come «tecnica regia», come tecnica somma in qualche modo, ossia come sapere sovra-tecnico che per questo può essere sovrano sulle tecniche. Come le altre tecniche hanno ambiti specifici di competenza, così anche la politica, in quanto arte e in quanto arte deputata alla guida delle altre, ha un ambito specifico di conoscenza e di azione, che è proprio quell'ambito non affrontato e occupato

da tutte le altre, ossia il collegamento tra di esse, la conoscenza del fine e del meglio in quanto tale e in generale, rispetto alla singolarità dei fini e degli obiettivi che ogni *technè* si pone. Già Socrate aveva aperto la strada a un procedimento che Platone farà proprio e svilupperà, ossia la ricerca dello spazio per la politica proprio a partire da quelli lasciati aperti e non solcati dagli altri settori tecnici: anche la politica è insegnabile e anche la politica ha un campo proprio, si tratta di scovarlo proprio a partire dal confronto con le altre tecniche. Infatti, nei *Memorabili* di Senofonte possiamo leggere:

con quelli che presumevano di aver ricevuto l'educazione migliore ed erano fieri della propria sapienza, ecco come [Socrate] si comportava. Aveva saputo che Eutidemo il bello aveva fatto una grossa raccolta di opere dei poeti e dei sapienti più famosi, pensava, perciò, di essere ormai superiore ai suoi coetanei per sapienza e aveva grandi speranze di poter diventare il più bravo di tutti come oratore e come uomo d'azione, ma aveva notato, dapprima, che non entrava ancora nell'agorà perché era troppo giovane e che, quando voleva fare qualcosa, sedeva nella bottega di un cuoiaio, di quelle vicino all'agorà; così vi si recò anche lui portando con sé qualche amico. E per la prima volta uno domandò se Temistocle, grazie alla frequentazione di qualche sapiente oppure per dote naturale, era di tanto superiore ai concittadini, che la città guardava a lui quando c'era necessità di un uomo di molto valore; Socrate volendo provocare Eutidemo rispose che era da sciocchi credere che nelle arti degne di poco impegno non si possa diventare bravi senza maestri capaci, mentre il saper comandare la città, che è il compito più difficile di tutti, sia spontaneo negli uomini. Un'altra volta in cui Eutidemo era presente, vedendolo appartarsi dal gruppo e stare attento a non tradire ammirazione per la sapienza di Socrate, gli disse: "È evidente, o amici, da come si comporta, che Eutidemo qui presente, quando ne avrà l'età, non si tirerà indietro nel dare consigli, se la città proporrà una discussione su qualche problema. E mi pare che abbia già pronto, per i discorsi in assemblea, un bel proemio in cui sta ben attento a non dar l'impressione di aver imparato qualcosa da qualcuno. È chiaro appunto che farà così il suo proemio, cominciando col dire 'Da nessuno mai, o Ateniesi, ho imparato qualcosa, né sentendo dire che alcuni erano bravi a parlare e agire ho cercato di entrare in contatto con loro, né mi sono preoccupato di avere un maestro di quelli ben istruiti, anzi al contrario. Per tutta la vita infatti mi sono guardato non solo dall'imparare qualcosa da qualcuno, ma anche dal dare l'impressione di farlo. Nondimeno io vi darò consigli, dicendo quello che da sé casualmente mi sovviene'. Si adatterebbe allo stesso modo un tale proemio anche a coloro che volessero ottenere dalla città un lavoro da medico: 'Da nessuno mai, o Ateniesi, ho imparato la scienza medica, né mi son dato da fare per trovare un medico come maestro. Per tutta la vita infatti mi son guardato non solo dall'imparare alcunché dai medici, ma anche dal dare l'impressione di aver imparato l'arte medica. Nondimeno datemi un lavoro da medico; io proverò ad apprendere la medicina rischiando sulla vostra pelle'". Allora tutti i presenti scoppiarono a ridere per il proemio. Ma poiché era chiaro che Eutidemo, pur stando già attento a quello che Socrate diceva, evitava ancora di pronunciare parola e credeva di guadagnare col silenzio reputazione di saggezza, Socrate, per smuoverlo da questo atteggiamento: "C'è da stupirsi davvero" riprese "di come mai quanti desiderano suonare la cetra o il flauto o cavalcare o diventare capaci di qualcun'altra di queste cose, cerchino di praticare quanto più spesso è possibile l'arte di cui vogliono diventare esperti, e non da soli, ma sotto la guida di coloro che hanno fama di essere i migliori, facendo e sopportando di tutto per non far niente senza il loro parere, convinti che non diventeranno bravi in altro modo, mentre fra quelli che desiderano diventare abili a parlare e agire nel campo della politica, alcuni abbiano la presunzione di diventarlo all'improvviso e spontaneamente, senza esercizio e senza impegno. E invece questa attività di tanto sembra più difficile da realizzarsi di quelle, quanto minore è il numero di coloro che in essa raggiungono il successo, sebbene siano molti di più quelli che vi si dedicano. Dunque è

evidente che coloro che desiderano quest'ultima hanno necessità di un esercizio maggiore e più intenso di coloro che mirano alle altre attività". [...] "In che cosa vuoi diventare esperto", chiese, "o Eutidemo, con la tua raccolta di scritti?". E siccome Eutidemo continuava a tacere, cercando qualcosa da dare come risposta, Socrate di nuovo chiese: "Come medico forse? Ci sono appunto molti trattati scritti da medici". Ed Eutidemo: "Per Zeus," disse "io no". "Allora vuoi diventare architetto? Anche questa attività ha bisogno di un uomo di gran senno". "Certo, io no" rispose. "Allora non aspiri a diventare un geometra abile come Teodoro?". "Nemmeno" rispose. "E non vuoi diventare un astronomo?", chiese, e siccome Eutidemo negò anche questo: "Non un rapsodo?" continuò "Dicono infatti che tu possedga tutti i versi di Omero". "Per Zeus, io no davvero!" rispose "So bene che i rapsodi studiano accuratamente a memoria i versi, ma loro stessi sono perfettamente stupidi [cfr. Platone, *Ione*, 530b]". "Non desideri dunque, o Eutidemo, quella virtù per mezzo della quale gli uomini diventano bravi politici e amministratori, capaci di comandare e di giovare agli altri e a se stessi?". Ed Eutidemo rispose: "Desidero questa virtù davvero molto, o Socrate". "Ma per Zeus", osservò Socrate "tu aspiri alla più bella delle virtù e alla più grande delle arti [*technes*]: essa appartiene ai re [*basileon*] ed è detta regale [*basiliké*]. Ma" proseguì "hai considerato se è possibile senza giustizia diventare un cittadino di valore". "E allora" chiese Socrate "certo hai raggiunto la giustizia". "Mi pare" rispose "o Socrate, di poter sembrare giusto non meno di nessun altro". "Forse, i giusti fanno qualche lavoro specifico come i muratori?" "Lo fanno certamente" rispose. "Pertanto, come i muratori possono indicare le proprie costruzioni, così i giusti potrebbero segnalare le proprie opere?". "E io non potrei" disse Eutidemo "segnalare le opere della giustizia? Ma anche quelle dell'ingiustizia, per Zeus! Perché opere di questo genere se ne possono vedere e ascoltare non poche ogni giorno" (Senofonte, *Memorabili*, IV, 2: 1-7, 10-22).

Non solo la politica è *techne*, ma è la più grande tra le arti, è *basilea*. Ma questo era un sentire comune per i greci, come attestano anche i seguenti frammenti:

suonare il flauto è una cosa? - Certamente. E il suonare è un essere umano? - In nessun modo. Considera allora: che cos'è un flautista? Chi ti sembra mai essere? Un uomo oppure no? - Un uomo, certamente. Allora non ti pare che così possano stare le cose anche riguardo al Bene? Il Bene è una cosa in se stessa, mentre chiunque l'abbia appresa e la sappia, ormai diventa buono. Come, infatti, è un flautista chi ha appreso a suonare il flauto, o un danzatore chi ha appreso a danzare, o un intrecciatore a intrecciare, ugualmente, per qualunque di quelle arti tu voglia, non sarebbe egli stesso l'arte, ma l'artista [*ouk autos ein ka techna, technikos ga man*] (Epicarmo, DK 23, B3).

mi hanno rivolto queste accuse quelli che sono vissuti riuscendo a essere buoni amministratori dei beni familiari e pubblici? Sono esattamente queste le persone che Colote ha attaccato. Tra queste persone, è Democrito, il quale incita a "apprendere la tecnica politica [*politiken technen*], superiore [*meghisten*] a tutte le altre, tollerando quelle fatiche [*ponous*] dalle quali nascono frutti grandi e illustri per gli uomini" (Democrito, DK 68, B157).

Anche Aristotele sottolinea come la politica sia sì un'arte, ma un'arte diversa dalle altre, e come in essa non si possa procedere allo stesso modo di come si procede nelle altre, perché l'oggetto del suo operato è l'uomo nella sua vita in comune, «oggetto» più mutevole, legato a diverse circostanze e alla sedimentazione degli usi e dei costumi figlia dello scorrere del tempo. Il seguente passo, in cui lo stagirita analizza il problema del

possibile mutamento delle leggi della *polis* muovendo dall'idea per quale andrebbero premiati gli inventori di cose utili allo stato, lo dimostra:

quanto alla proposta che si deve concedere qualche onore a chi ha fatto un'invenzione utile allo stato, non è davvero senza pericoli, ma solamente speciosa a udirsi, giacché comporta maligne denunzia e, può darsi, anche mutamenti di costituzione. La materia porta ad affrontare un altro problema e una diversa ricerca: alcuni si chiedono se è dannoso o giovevole agli stati mutare le leggi tradizionali, quando ce ne siano altre migliori. [...] Certo, in tutti gli altri campo del sapere questo ha portato dei benefici, per esempio nella medicina, quando s'è mossa per una strada opposta a quella tradizionale, nella ginnastica e, in generale, in tutte le altre arti e attività; di conseguenza, poiché si deve ritenere la politica una di queste, è evidente che, anche nei suoi riguardi, si dovranno avere di necessità gli stessi risultati. [...] Come riguardo alle altre arti, così anche riguardo alla struttura d'uno stato è impossibile sia determinata minutamente in ogni dettaglio: è necessario determinarla in generale, mentre le azioni si portano sempre al particolare. [...] È falso l'esempio tratto dalle arti perché non è lo stesso cambiare un'arte e una legge: la legge non ha altra forma per farsi obbedire che il costume e questo non si realizza se non in un lungo lasso di tempo, sicché passare con leggerezza dalle leggi vigenti ad altre nuove leggi significa indebolire la forza della legge (Aristotele, *Politica*, II, 8, 1268b 22-1269a 26).

Anche per Aristotele, pertanto, la tecnica è una politica come le altre ma una politica irriducibile a tutte le altre, perché prima di tutto è il suo oggetto a essere diverso da quello di ogni altra tecnica (e non solo nel senso in cui ogni tecnica ha un ambito diverso di competenza, ma in quello più radicale per cui cambiano proprio i principi che definiscono l'oggetto della politica, come indica appunto Aristotele)¹⁹⁷, è proprio questa diversità dell'oggetto della politica a far di essa non una semplice tecnica tra le tante, ma la *tecnica regia*, l'*archi-tecnica*, potremmo dire, nel senso che è in qualche misura la tecnica che contiene il principio della vita in comune degli uomini (nel senso della legge, del potere), ma anche in quello per il quale senza la politica l'uomo non potrebbe proprio sopravvivere, come vedremo a breve (principio nel senso ontologico, potremmo dire, o, se si preferisce, ontico nel senso di condizione di possibilità per l'esistenza). Aristotele suggerisce che la politica è tecnica peculiare rispetto alle altre perché in essa *produzione ed uso coincidono*, e questo significa che la politica è non solo costituzione dello stato, ma anche conoscenza del fine verso cui esso deve tendere (la vita in comune e la felicità dei *politai*). Infatti, mentre le altre tecniche produttrici sono subordinate alle tecniche d'uso che conoscono il fine a cui indirizzare l'utilizzo del prodotto, la politica è l'unica tecnica produttrice a essere anche tecnica capace di utilizzare il proprio prodotto.

I seguenti passi aristotelici testimoniano una convinzione appartenente al mondo greco¹⁹⁸ in generale, appunto quella per la quale vanno distinte le tecniche di produzione e le tecniche d'uso, o, meglio la tecnica in quanto produzione e l'uso del prodotto, con la prima subordinata al secondo:

è medico sia il professionista sia il direttore di laboratorio, sia, in terzo luogo, chi ha coltivato l'arte come parte della sua cultura (ce ne sono parecchi di costoro e in tutte le arti, per così dire) e noi assegniamo il diritto di giudicare a chi ha una cultura in materia non meno che agli esperti. [...] Scegliere bene è compito di esperti, per esempio di esperti in geometria il geometra, di esperti in pilotaggio il pilota: e se su taluni lavori e mestieri dicono la loro anche degli incompetenti, non lo potranno certo più degli esperti. [...] Ma [...] di talune cose chi le ha fatte non è il giudice esclusivo né il migliore – e mi riferisco a tutti coloro i cui lavori li valutano anche quelli che non hanno l'arte di produrli: per esempio la casa non appartiene solo al costruttore di valutarla ma la giudicherà meglio chi l'usa (e l'usa il capo di famiglia) e il timone lo giudicherà meglio il pilota che il carpentiere e il banchetto un invitato non il cuoco (Aristotele, *Politica*, III, 11, 1282a 3–24).

quando di due cose l'una è il mezzo, l'altra il fine, allora non c'è niente di comune tra loro se non che l'una agisce, l'altra subisce: intendo per esempio la relazione che c'è tra ogni strumento e artista, da una parte, e l'opera prodotta dall'altra: tra la casa e l'architetto non c'è niente che si produce in comune, ma l'arte dell'architetto è in funzione della casa (*ivi*, VII, 8, 1328a 29–34).

la prudenza è la sola virtù propria di chi comanda: le altre virtù par necessario che siano comuni e a chi è comandato e a chi comanda, mentre chi è comandato non ha come virtù la prudenza ma la mera opinione: in effetti chi è comandato somiglia al fabbricante di auli, chi comanda all'auleta che li usa (*ivi*, III, 4, 1277b 25–30).

il fine non è semplice, ma duplice. Infatti il fine di alcune cose è la stessa attività e l'uso, ad esempio il fine della vista; e l'uso è preferibile al possesso, perché l'uso è il fine. Nessuno infatti vorrebbe avere la vista se poi non dovesse vedere, bensì tenesse gli occhi chiusi; e similmente è dell'udito e delle cose simili. Dunque, delle cose di cui vi è l'uso e il possesso, l'uso è sempre migliore e preferibile al possesso. Infatti l'uso e l'attività sono il fine, invece il possesso è in vista del fine. Dopo di ciò, se esaminiamo questo punti in tutte le scienze, si vedrà che non una di esse fa una casa e un'altra una buona casa, bensì vi è soltanto l'arte del costruire case; e la stessa che fa l'architetto, lo mette in grado di far bene la sua opera (Aristotele, *Grande etica*, I, 3, 1184b 11–21).

Ma, come dicevamo, la politica si distingue in questo da tutte le arti, ossia è tanto tecnica di produzione quanto tecnica d'uso: «delle arti alcune sono distinte e non appartiene alla stessa produrre [*poiouisi*] e usare del prodotto [*toi poiethenti chreontai*], ad esempio della lira e degli auli: appartiene invece alla politica costituire lo stato dall'inizio e, una volta costituito, usarne bene» (Aristotele, *Trattato sull'economia*, I, 1, 1343a 5–9). In maniera non troppo dissimile, già Platone aveva sostenuto che la politica ha il compito di «usare» il proprio prodotto in modo diverso dalle altre tecniche, cioè deve preservare l'esistenza stessa del prodotto e non «consumarlo nell'utilizzo»: la *polis*, infatti, «non è costituita, come uno strumento, in funzione di una produzione, bensì per la conservazione di ciò che è stato fabbricato» (Platone, *Politico*, 287e).

Quindi anche per Aristotele la politica, in quanto tecnica, gode di uno statuto particolare rispetto a tutte le altre tecniche. È la *più importante* tra tutte le forme di *episteme* e di *techne*, come ci segnala il seguente passo:

poiché in tutte le scienze e le arti il fine è un bene e il bene più grande e nel più alto si trova in quella più importante di tutte, che è appunto la scienza politica, e il bene nel campo politico è il giusto, e con questo intendo ciò che è utile per il vantaggio comune, ammettono tutti che il giusto è una forma di uguaglianza (Aristotele, *Politica*, III, 12, 1282b 14-19).

7.3.2. Platone: la politica come tecnica regia

La definizione della politica come *tecnica regia* è stata esplicitata e approfondita da Platone, sulla scia del maestro Socrate potremmo dire. Platone, infatti, afferma:

diciamo, allora, che questo è il compimento del tessuto, rettamente intrecciato, dell'azione politica: quando la tecnica regia [*basilikè techne*], assumendo il comportamento degli uomini valorosi e quello degli uomini equilibrati, li conduce a una vita comune, in concordia e in amicizia e, realizzando il più sontuoso e il migliore di tutti i tessuti, avvolge tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e dirige, senza trascurare assolutamente nulla di quanto occorre perché la *polis* sia, per quanto possibile, felice (Platone, *Politico*, 311b-c).

Platone è molto attento alla distinzione tra le diverse tecniche¹⁹⁹, soprattutto perché è interessato a distinguere il filosofo dal sofista (non è casuale se è proprio nel *Sofista* che viene effettuata una diaretica delle differenti arti prima di tutto), e in questo percorso di distinzione il ruolo giocato dalla politica è centrale, sia perché essa è appunto la tecnica più importante, sia perché il ruolo del politico per Platone viene a coincidere in fondo con quello del filosofo, aspetto certo non trascurabile ma che non è qui al centro della nostra riflessione. La politica è *l'arte del nocchiero*, del conduttore che conduce «uomini che hanno una vita comune nello Stato e sono in rapporto tra loro» (Platone, *Alcibiade maggiore*, 125d), avendo di mira la salvezza della *polis*, ossia la vita secondo concordia e amicizia, basate su giustizia e conoscenza, arte in grado di *produrre* concordia nella Città (cfr. *ivi*, 126a-e), e senza la quale non solo le altre arti mancheranno di coordinamento, ma non potranno proprio essere di alcuna utilità. E questo perché l'arte politica è scienza del meglio:

il possesso delle altre scienze, senza quella del meglio, rischia di essere raramente utile, mentre per lo più danneggia chi ne gode. Considera la questione così: non ti sembra inevitabile che, quando si stia per fare o dire qualcosa, si debba innanzitutto credere di conoscere, oppure conoscere davvero quello che si sta per dire o fare con prontezza? (Platone, *Alcibiade minore*, 144d-e).

Quindi tutto ciò che la città deve fare lo deve fare in nome della conoscenza del bene della città stessa, ed è proprio questa la *competenza specifica*²⁰⁰ del politico, del tecnico politico, perché senza di esso nessuno pensa al bene superiore e comune, ma si preoccupa soltanto dell'ambito specifico delimitato dalla propria arte (e si preclude così anche il *proprio* bene, non si dimentichi questo aspetto):

cosa penseresti di una Città costituita da bravi arcieri e flautisti, e ancora da auleti e da uomini esperti nelle altre arti, mescolati a quelli [...] che conoscono soltanto l'arte della guerra e quella di uccidere e, inoltre, anche con oratori, gonfi di boria politica, ma che siano tutti privi della scienza del meglio e senza nessuno che sappia quando e con chi sia meglio servirsene? [...] Ciascuno di essi è pieno di ambizione e dedica la maggior parte della vita nella Città a ciò *in cui supera se stesso*, ossia a eccellere nella propria arte. Invece, riguardo a ciò che è meglio per la Città e per se stesso compie moltissimi errori, perché, credo, si fida dell'opinione, senza riflettere. Se la situazione fosse questa non avremmo ragione a sostenere che tale Città è in preda a grande confusione e disordine? (*ivi*, 145e-146b).

La tecnica politica non è tanto il possesso di tante tecniche, l'assommare tutte le competenze e le capacità proprie di ogni arte per poter così governarle tutte, perché come già ricordava Eraclito *polymathia* non insegna ad avere *nous* (cfr. Eraclito, DK 22, B40, «perché è una cosa sola quanto è *sophon: epistasthai* il concetto quale quello che è giunto a governare tutte le cose attraverso tutte»: *ivi*, B41), non basta per avere l'arte politica in quanto tecnica basilea:

bisogna che una Città e un'anima che intendano vivere in modo giusto, siano attaccate a questa scienza proprio come chi è malato è legato al medico e chi vuol navigare in modo sicuro si affida al pilota. Senza di essa, infatti, quanto più forte e con favore il vento della fortuna spinga al possesso delle ricchezze, o al vigore del corpo, o a qualcos'altro di simile, tanto maggiori saranno gli errori che, inevitabilmente, a quanto pare, ne conseguiranno. E chi possiede la cosiddetta *polymathia* e *polytechnia*, mentre è privo di questa scienza e viene trascinato da ciascuna delle altre, non finirà forse realmente e giustamente in preda a una violenta tempesta, perché, come sembra, si trova in alto mare senza pilota e non trascorrerà in vita ancora molto tempo? Perciò, mi pare che anche qui cadano a proposito le parole del poeta, il quale biasima uno che "sapeva certo molte cose" ma, aggiunge, "le sapeva tutte male" (Platone, *Alcibiade minore*, 146e-147a)²⁰¹.

L'arte politica è quell'arte che permette di governare i cittadini perché consente di comandare a mietitori, vendemmiatori, piantatori, seminatori, trebbiatori, a coloro che segano, forano, piallano, torniscono, ai contadini, ai falegnami, agli artigiani in genere e ai semplici privati (cfr. Platone, *Teagete*, 123a-b)²⁰², ossia a tutti gli altri tecnici, in quanto possesso di quella scienza del bene e del male che sola può portare alla felicità (cfr. Platone, *Carmide*, 174c-175a), nonché di quella virtù conseguenza della conoscenza dei beni e dei mali di ogni tempo (cfr. Platone, *Lachete*, 197e-200c), che non si riduce alla

retta opinione, ma che deve essere vera scienza (cfr. Platone, *Menone*, 99a-e), quella scienza del giusto che è tanto *techne* quanto *episteme* e che, in quanto *dynamis* propria dell'anima che può essere realizzata e messa in atto, permette di agire in vista del giusto (cfr. Platone, *Ippia minore*, 375d-376a). Perché la politica può aspirare a tale ruolo? In altri termini, qual è la sua specifica competenza? In che senso essa non è semplice *polytechnia* ma *basilikè techne*? La risposta platonica è affidata al *Politico*, in cui si cerca proprio di definire l'ambito proprio della tecnica politica in quanto tecnica regia e la competenza specifica del tecnico politico.

In tale dialogo si tenta proprio di definire l'arte politica distinguendola tutte le altre, colmando lo spazio che, per esempio, l'*Eutidemo* aveva lasciato aperto (cfr. Platone, *Eutidemo*, 289c-292e), e pervenendo alla conclusione che abbiamo già notato, per la quale essa è la tecnica regia, e lo è in quanto capace di tessere insieme tutte le altre arti:

STRANIERO: Ma quella che ha autorità su tutte queste [scienze e arti], e si prende cura di tutte le leggi e di tutti gli affari dello Stato, e che tesse insieme tutte le cose nel modo più giusto, abbracciando la sua capacità con la denominazione di ciò che è comune a tutti i suoi aspetti, potremo, giustissimamente, come sembra, chiamarla "politica".
SOCRATE IL GIOVANE: Senza alcun dubbio (Platone, *Politico*, 305e).

La politica è «più familiare con l'arte conoscitiva che con quella manuale, e in generale con l'arte pratica» (*ivi*, 259d), ed è in particolare *arte del calcolo* che permette di *dare ordini*, cioè di esercitare una signoria (cfr. *ivi*, 259e-260c) su degli esseri viventi, in particolare sugli esseri umani in quanto *viventi in comune* (cfr. *ivi*, 261c-262a; signoria che ha la forma della *cura assunta volontariamente* e non dell'*allevamento imposto*: cfr. *ivi*, 276c-e), in quanto abbandonati dagli dèi che nell'età di Crono garantivano loro un rapporto immediato e felice con l'intero universo (cfr. *ivi*, 269c-273e), che proprio per questo diventano *bisognosi*, quindi necessitanti di *tecniche* in grado di garantire loro la sopravvivenza (si tenga ben presente questo punto):

privati della cura del dèmone che ci possedeva e ci faceva da pastore, essendosi a loro volta rinselvaticate, per la maggior parte, le bestie che erano indocili per loro natura, mentre gli uomini – loro – erano rimasti deboli e indifesi, venivano da esse sbranati, e in quei primi tempi erano ancora privi di mezzi e di arti: era venuto a mancare il nutrimento che si offriva spontaneo, e, d'altra parte, non avevano ancora la scienza di procurarselo, perché nessuna necessità ve li aveva prima costretti. Per tutti questi motivi, si trovavano in grandi difficoltà. È per questo, dunque, che sono stati donati quelli che fin dall'antichità sono chiamati "doni degli dèi", insieme con l'insegnamento e l'addestramento indispensabili: il fuoco da Prometeo, le arti da Efesto e dalla sua collaboratrice, e da altri i semi e le piante. E tutte quante le cose che concorrono a sostenere la vita umana sono nate da questi doni, dopo che gli uomini furono abbandonati dalla cura degli dèi, come abbiamo appena detto, e dopo che divenne necessario che essi si procurassero da vivere da se stessi e

che si prendessero cura di sé, come l'universo nel suo complesso, imitando e seguendo il quale in ogni tempo, ora in questo modo, allora in quell'altro, viviamo e nasciamo (*ivi*, 274b-e).

L'arte politica come risposta a una necessità e a un bisogno, dunque. Arte politica che viene pensata sul modello dell'arte del tessere, dell'intreccio, del filare, del formare con il *giusto intreccio* della trama e dell'ordito il tessuto (cfr. *ivi*, 279a-283c): in questo senso, si può dire che l'arte del tessere si presenta come una forma, certo peculiare, dell'*arte del misurare*, della produzione del *giusto mezzo* (cfr. anche Platone, *Filebo*, 64a-66a), del conveniente, dell'opportuno, del doveroso e di «tutto quello che rifugge dagli estremi e tende al mezzo» (Platone, *Politico*, 284e), perché come questa deve sapere raccordare tutte le sotto-tecniche di produzione dei materiali che poi essa intesse secondo la giusta proporzione, così la politica deve sapere coordinare tutte le sotto-tecniche (la forma dell'acquisto primordiale, quella dello strumento, quella del recipiente, quella del sostegno, quella del riparo, quella del divertimento, quella del nutrimento: cfr. *ivi*, 287b-289b) secondo la giusta misura, secondo il bene ultimo di tutte quante, che è lo stesso bene generale. In questo senso l'arte politica deve prendersi cura degli uomini, in modo non dissimile da quanto fa l'arte medica:

dobbiamo ritenere che costoro [chi esercita rettamente il potere], sia che esercitino il potere su uomini che l'accettano volontariamente, sia su uomini che non l'accettano, sia con leggi scritte sia senza leggi scritte, che siano ricchi oppure poveri, come ora pensavamo, esercitino il potere, quale che sia, secondo un'arte. È quello che in misura non minore pensiamo dei medici: che ci curino con il nostro consenso, oppure senza, tagliando e bruciando o infliggendoci qualche altra sofferenza, seguendo regole scritte o non scritte, siano essi ricchi oppure poveri, nondimeno, in ogni caso, li chiamiamo medici finché, facendo prescrizioni con arte, purificandoci, sia con il togliere in vario modo qualcosa, sia anche con l'aggiungercelo, purché solo per il bene dei nostri corpi, rendendoli migliori da peggiori che erano, riescano, ciascuno con le sue cure, a salvare i corpi curati. È in questo modo che porremo, come credo, e non in un altro, che questa è la sola definizione corretta del potere medico e di qualsiasi altro potere (*ivi*, 293a-c).

Platone nel prosieguito del dialogo specifica che le leggi scritte sono necessarie, e rintraccia, oltre al medico, anche il timoniere come figura di riferimento per la definizione del politico (cfr. *ivi*, 297e-300c), politico che tenta di dar vita a una costituzione retta *imitando* (in quanto anche per Platone, come per tutto il mondo greco, la tecnica è *mimesis* della *physis*: il politico, in quanto tecnico, *imita* l'ideale naturale) quella ideale, ossia tentando di esercitare il potere con l'arte più elevata, con la scienza che conosce il bene in quanto tale (cfr. *ivi*, 300e-302b). Il politico può aspirare a questo solo in quanto è dotato dell'equilibrio all'interno della propria anima, della temperanza, della sobrietà (cfr. *ivi*,

306a-308b), ossia, in una parole, della *misura*, ed è proprio per questo che potrà, come il tecnico del tessere, sorvegliare, vigilare e controllare passo per passo quello che ogni cittadino (e, nello specifico, ognuna delle tecniche che sono ausiliari a quella politica, strategia, arte giudiziaria e retorica in particolare: cfr. *ivi*, 303d-305d) sta compiendo, per dare ordini e indicare la direzione in cui compiere il proprio lavoro per tessere nel modo più conveniente il tessuto, nel modo più equilibrato e che sa tenere conto di ogni componente per creare un intreccio solido in quanto proporzionato (cfr. *ivi*, 308d-e). Il tecnico politico (recuperando i momenti finali del *Politico* già sopra ricordati), in altri termini, è colui il quale sa unificare gli opposti e i discorsi secondo la giusta misura (perché la possiede nella propria anima), che coincide con il bene e con l'ideale da realizzare (che conosce e a cui si ispira):

L'unica e intera funzione della regia arte del tessere è questa: non lasciare mai che caratteri temperanti restino lontani dai caratteri valorosi, ma, tessendo un ordito di consensi, di onori, di disonori, di opinioni, di reciproci scambi di garanzie, e componendo con questi elementi un tessuto liscio, e, come si dice, ben lavorato, affidare sempre in comune a questi uomini le magistrature negli stati. [...] Là dove ci sia bisogno di un governante unico, scegliendo come capo chi abbia entrambe queste caratteristiche [temperanza e vigore]; dove, invece, ci sia bisogno di più governanti, mescolando insieme una parte degli uni con una parte degli altri. Il carattere dei governanti temperanti, infatti, è molto prudente, giusto, e porta a salvezza, ma manca di mordente, e di un certo ardire agile e pronto all'azione. [...] I caratteri valorosi, dal canto loro, quanto a giustizia e prudenza, sono più manchevoli di quelli, ma quanto all'ardire nelle loro azioni eccellono. Che, poi, tutti gli affari degli stati, privati e pubblici, prosperino, è impossibile se non sono presenti tutt'e due questi caratteri. [...] Diciamo, allora, che questo è il compimento del tessuto, rettamente intrecciato, dell'azione politica: quando l'arte regia prende il carattere degli uomini valorosi e quello degli uomini temperanti, e, conducendoli alla vita comunitaria in concordia e in amicizia, realizzando il più sontuoso e il più prezioso di tutti i tessuti, e avvolgendo tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e sovrintende, senza trascurare assolutamente nulla di quanto si addice a uno stato felice (*ivi*, 310e-311c).

Alla luce di quanto abbiamo mostrato, emerge in maniera abbastanza inequivocabile come per Platone la politica sia una politica a tutti gli effetti, anzi la tecnica per eccellenza, dalla quale dipende l'*eudaimonia* della *polis*, e dalla quale dipende la sopravvivenza del genere umano in quanto tale²⁰³. Infatti, anche nel racconto di Protagora del mito di Prometeo emerge il lato tecnico della politica, arte tra le arti ma – *soprattutto* – arte sopra le altre arti, che deve essere posseduta da tutti perché è proprio di ogni individuo il dover vivere in comune, il dover agire secondo giustizia e secondo virtù, nonché arte senza la quale l'uomo (con la differenza, rispetto al *Politico*, che non si fa nessun riferimento a un precedente governo degli dèi e che è Zeus a intervenire attivamente per

mettere l'uomo in salvo dalla distruzione) non potrebbe sopravvivere, perché senza di essa gli esseri umani sono abbandonati all'ingiustizia reciproca e alla dispersione:

[Protagora a Socrate:] dopo aver fornito ad ogni specie animale i mezzi per la conservazione della propria razza, Epimeteo non essendo troppo sapiente, non si accorse di aver esaurito tutte le facoltà per gli animali: e a questo punto gli restava ancora la razza umana sprovvista di tutto, e non sapeva come rimediare. Mentre egli si trovava in questa situazione imbarazzante, Prometeo viene a vedere la distribuzione, e si accorge che tutte le razze degli altri animali erano convenientemente fornite di tutto, mentre l'uomo era ignudo, scalzo, scoperto e inerme. E ormai si avvicinava il giorno segnato dal destino in cui l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. Allora, Prometeo, in questa imbarazzante situazione, non sapendo quale mezzo di salvezza escogitare per l'uomo, ruba ad Efesto e ad Atena la loro sapienza tecnica, insieme al fuoco (senza il fuoco era infatti impossibile acquisire e utilizzare quella sapienza), e la dona all'uomo. In tal modo, l'uomo ebbe la sapienza tecnica necessaria per la vita, ma non ebbe la sapienza politica, perché questa si trovava presso Zeus, e a Prometeo non era ormai più possibile entrare nell'acropoli, dimora di Zeus; per giunta c'erano anche le terribili guardie di Zeus. Entra dunque furtivamente nell'officina di Atena e di Efesto, in cui essi praticavano insieme la loro tecnica, e, rubata la tecnica del fuoco di Efesto e quella di Atena, la dona all'uomo. Di qui vennero all'uomo le sue risorse per la vita. Ma Prometeo, a causa di Epimeteo, in seguito, come si narra, subì la pena per il furto. E, poiché l'uomo divenne partecipe di sorte divina, in primo luogo, in virtù di questo legame di parentela che venne ad avere col divino, unico fra gli animali credette negli dèi, e intraprese a costruire altari e statue di dèi. In secondo luogo, rapidamente con l'arte sciolse la voce e articolò parole, inventò abitazioni, vesti, calzari, letti e trasse gli alimenti dalla terra. Provvisi in questo modo, da principio, gli uomini abitavano sparsi qua e là, e non esistevano città. Pertanto perivano ad opera delle fiere, giacché erano molto meno potenti di esse: l'arte che essi possedevano era per loro un adeguato aiuto nel procurarsi il nutrimento, ma non era sufficiente alla guerra contro le fiere. Infatti, essi non possedevano ancora l'arte politica, di cui l'arte della guerra è parte. Pertanto, essi cercavano di raccogliersi insieme e di salvarsi fondando città; ma, allorché si raccoglievano insieme, si facevano ingiustizie l'un l'altro, perché non possedevano l'arte politica, sicché, disperdendosi nuovamente, perivano. Allora Zeus, nel timore che la nostra stirpe potesse perire interamente, mandò Ermes a portare agli uomini il rispetto e la giustizia, perché fossero principi ordinatori di città e legami produttori di amicizia. Allora Ermes domandò a Zeus in quale modo dovesse dare agli uomini la giustizia e il rispetto: "Devo distribuire questi come sono state distribuite le arti? Le arti furono distribuite in questo modo: uno solo che possiede l'arte medica basta per molti che non la posseggono, e così è anche per gli altri che posseggono un'arte. Ebbene, anche la giustizia e il rispetto debbo distribuirli agli uomini in questo modo, oppure li debbo distribuire a tutti quanti?". E Zeus rispose: "A tutti quanti. Che tutti quanti ne partecipano, perché non potrebbero sorgere città, se solamente pochi uomini ne partecipassero, così come avviene per le altre arti. Anzi, poni come legge in mio nome che chi non sa partecipare del rispetto e della giustizia venga ucciso come un male della città". Così, o Socrate, e appunto per queste ragioni, gli Ateniesi, e anche gli altri, allorché sia in questione l'abilità dell'arte di costruire o di qualche altra arte, ritengono che pochi debbano prender parte alle deliberazioni. E se qualcuno che non sia di questi pochi vuol dare consigli, non lo sopportano, come tu dici: e di buona ragione, aggiungo io. Ma quando si radunano in assemblea per questioni che riguardano la virtù politica, e si deve quindi procedere esclusivamente secondo giustizia e temperanza, è naturale che essi accettino il consiglio di chiunque, convinti che tutti, di necessità, partecipino di questa virtù, altrimenti non esisterebbero città. Questa, o Socrate, ne è la ragione. Ma perché tu non creda di essere ingannato, quando io sostengo che tutti effettivamente ritengono che ogni uomo partecipi della giustizia e di ogni virtù politica, ti porto quest'altra prova. In tutte le altre abilità, come tu dici, se qualcuno sostiene di essere, poniamo, valente nell'arte del flauto o in qualsiasi altra arte, mentre non lo è, tutti lo deridono o si arrabbiano, e i più intimi

accorrono e gli danno del pazzo. Invece, quando si tratti di giustizia o di ogni altra virtù politica, anche se tutto vedono che uno è ingiusto, qualora costui dica contro di sé la verità di fronte a tutti: ebbene, ciò che nel caso precedente tutti consideravano saggezza, ossia il dire la verità, in questo caso lo considerano follia; e sostengono che tutti devono comunque dire di essere giusti, sia che davvero siano tali, sia che no, e che è un pazzo chi non simula di essere giusto. E questo nella convinzione che sia necessario che ognuno, senza eccezione, partecipi in qualche modo della giustizia, oppure che non stia fra gli uomini (Platone, *Protagora*, 321a-323c).

Torneremo in modo più analitico su tale decisiva narrazione, basti qui notare come la politica sia vista come tecnica, quindi anche come qualcosa di insegnabile e di trasmissibile, come – in questo dialogo – appaia come differente da tutte le altre perché deve essere posseduta da tutti, e come sia nuovamente associata all'idea di misura e di equilibrio nel calcolo tra grandezze differenti (nello specifico del dialogo, la virtù come capacità di calcolare secondo la giusta misura il rapporto tra piacere e dolore: cfr. *ivi*, 353c-358e). Insomma, la politica per Platone è una tecnica come le altre e una tecnica sopra le altre (ha una competenza specifica, come ogni tecnica, che è una competenza di raccordo, di supervisione, di misura rispetto alle altre tecniche, e deve essere posseduta da tutti), proprio come notava Galli.

Potremmo anche dire che la *techne* stessa esprime in sé la circolarità e la biunivocità al contempo della relazione tra verità e potere, e nella politica, intesa come *suprema tecnica*²⁰⁴, tale relazione manifesta in modo eminente tutta la sua complessità. Infatti, se consideriamo «tecnica» come un ambito specifico di sapere e di potere, vediamo che la politica è la tecnica regia perché il ruolo di «supervisione» che le è proprio richiede il più alto grado di sapere e il più alto grado di potere. Non è un caso, sebbene qui non possiamo soffermarci su questo aspetto che già prima abbiamo rapidamente indicato, che, per Platone in particolare, è proprio al filosofo – in quanto *sommo sapiente* – che spetta il ruolo di guida dello stato, di referente della *polis*, il che non significa che il filosofo è un tiranno, ma che nella divisione comunitaria e sociale dei ruoli e del lavoro, ognuno è detentore di una competenza specifica e di un sapere specifico, e quelli propri del filosofo (in questo la *Repubblica* è esemplare) sono la conoscenza del bene e la capacità di indirizzare l'agire in direzione di esso. Al di là di questo certo importante tema, ma che meriterebbe com'è evidente una trattazione a sé stante, resta il fatto che anche per l'uomo greco la politica era una tecnica, certo differente da quella moderna e da quella contemporanea, *ma pur sempre una tecnica*.

7.3.3. Aristotele: la politica come tecnica stabilizzatoria

Veniamo ad Aristotele. Abbiamo notato come anche lui parli di *techne* politica come di una tecnica peculiare rispetto alle altre tecniche. Natoli nota come il concetto aristotelico di *politeia* includa due dimensioni, quella della *forma-stato* e quella della *vita* dello stato (cfr. Natoli 2007: 104): da un lato, infatti, *politeia* è «l'ordinamento delle varie magistrature di uno stato e specialmente di quella che è sovrana suprema di tutto: infatti, sovrana suprema è dovunque la suprema autorità dello stato e la suprema autorità è la *politeia*» (Aristotele, *Politica*, III, 6, 1278b 9-12; cfr. anche *ivi*, IV, 1, 1289a 15-17), mentre, dall'altro lato, *politeia* è «una forma di vita dello stato» (*ivi*, IV, 11, 1295b 1).

Nel primo senso, politica è tutto quanto concerne la natura del potere e gli «apparati tecnici perché possa essere esercitato: le leggi e la produzione di esse» (Natoli 2007: 104), mentre nel secondo quanto concerne la vita nelle sue specifiche storiche, ossia quanto mette in luce il movimento interno della forma-stato, «la conflittualità immanente per cui gli stati nascono, si sviluppano, periscono» (*ivi*: 105). In altri termini, il primo è l'elemento statico, il secondo quello dinamico, il primo l'elemento di stabilizzazione, il secondo quello di apertura. Natoli esprime questa polarità interna al concetto di *polis* parlando di stato e di società, come momenti appunto distinti ma non separati, metamorfosi l'uno dell'altro:

se si vuole attingere la dimensione della politica bisogna tenere ferma questa distinzione-relazione: 1) la politica riguarda le forme storiche attraverso cui la società si sviluppa e si configura; 2) la politica attiene alla sovranità, al governo: è tecnica di potere. Aristotele nella determinazione del politico aveva individuato struttura e movimento, forma dello stato e dinamica della società: *potere e conflitto* (*ivi*: 106).

Tutto questo sempre all'interno della concezione per la quale *polis* è quell'insieme di persone che hanno la stessa *politeia* al fine di instaurare una *koinonia* in cui ogni cittadino partecipi (cfr. Aristotele, *Politica*, III, 3, 1276b 1-2), ossia all'interno di una dimensione nella quale l'uomo «è tale solo se si realizza in un rapporto di *koinonia*, cioè in una rete di relazioni sociali all'interno di una comunità e sotto uno stesso e legittimo potere» (Natoli 2007: 106). La visione della *polis* come comunità in cui l'uomo si realizza, che si può facilmente considerare come l'elemento peculiare della visione greca della politica, non toglie nulla al fatto che anche nel mondo greco la politica è definita come *campo di forze reali opposte e complementari* e, insieme, come *mediazione delle forze in campo*, ossia come *principio di equilibrio*, come *tecnica* di governo, di sovranità, di potere,

e così via (cfr. *ivi*: 109). In altri termini, la politica appare anche nella visione aristotelica come quella forma di mediazione, quella tecnica, che si rende necessaria per controllare e stabilizzare il dinamismo delle forze e delle tensioni che sono sempre presenti nella vita sociale. La politica appare come quella tecnica in grado di garantire la stabilità della vita e il suo mantenimento, oltre che la felicità (si può considerare questo lo specifico greco rispetto alla politica statale moderna, che appare un meccanismo completamente esterno ai singoli e in cui sfiorisce ogni ideale di partecipazione, ma non è questo ora il punto), e questo perché, com'è noto, la politica è qualcosa che compete e che riguarda l'uomo *per natura*, cioè l'uomo è per natura *politikon zoon* (Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a 2-3; Natoli traduce questo passo con «costruttore di stati»: Natoli 2007: 109)²⁰⁵, ma la natura cui fa riferimento Aristotele è vita, è organismo (è noto come il modello per descrivere la transizione da una *politeia* all'altra sia proprio quello dell'organismo, la *polis* è una *forma vivente* per lo stagirita, ma lo era anche per Platone, cfr. soprattutto Platone, *Leggi* e Platone, *Repubblica*):

la vita è sintesi di movimento e di forme; la forma è il principio della *durata*; essa conserva e riproduce le cose; il mutamento è l'ambito entro cui le forme appaiono e si dissolvono, per il fatto che le cose (cioè le forme stesse nella loro più piena realtà) si generano e si corrompono. Quanto accade nella natura accade pure per gli stati (Natoli 2007: 109).

Natoli sottolinea come nella concezione dinamica della natura propria di Aristotele, al fondo di essa viene individuato, come principio motore, l'*energia*, l'*en-ergheia* tanto «istantaneità della forza come principio di *coesione* della cosa in se stessa» (*ivi*: 110) quanto «ragione immanente del suo ordinato movimento» (*ibidem*), e questa concezione si riflette anche nella visione aristotelica della politica, di modo che essenza della politica è la *forza*. Facendo, però, attenzione proprio alla doppia valenza dell'elemento energetico, alla dimensione stabilizzante e *insieme* a quella destabilizzante, che per quanto concerne più da vicino la politica significa vedere la forza come segue:

in primo luogo, la forza è da intendere come principio di coesione della società e dello stato e, quindi, come principio di equilibrio e di stabilità: in questo senso la forza prende la figura della sovranità e della legge. In secondo luogo, il concetto di forza è relativo alla dimensione dinamica della società, e quindi al *conflitto* come elemento motore delle trasformazioni e della dissoluzione delle costituzioni e degli stati (*ibidem*).

È evidente che vi siano, Natoli non manca peraltro di sottolinearlo, differenze tra il modo di intendere le funzioni e la destinazione della politica tra i «classici» e i «moderni»,

ma ciò non cancella il fatto che agli occhi greci non era sfuggito che la politica fosse una tecnica in quanto tentativo di *mediare* all'interno di conflitti di forze, ossia tentativo di *frenare* il conflitto *stabilizzandone* la *dinamicità* (nonché la *pericolosità*), altrimenti Aristotele non avrebbe stilato il seguente «programma di ricerca»:

si deve esaminare quante sono e quali le cause per cui le costituzioni si trasformano, qual è la rovina di ciascuna costituzione, da quali forme in quali altre soprattutto trapassano, e ancora, qual è la salvezza di ciascuna sia in generale sia un particolare, infine con quali mezzi soprattutto ciascuna di essa si mantiene in vita (Aristotele, *Politica*, V, 1, 1301a 20-25).

Se il passaggio dall'una all'altra è dato da quella che si configura come una vera e propria lotta per il potere e per la partecipazione («gli uni, essendo uguali, ritengono giusto partecipare in ugual misura di ogni cosa, mentre gli altri, essendo diseguali, cercano di aver sempre di più, e il di più è diseguale»: *ibidem*, 34-35), i mezzi per mantenere in vita una *politeia* e la *polis* (in particolare in quella ben temperata) sono quelle di «badare, più di tutto, che non si trasgredisca la legge» (*ivi*, V, 8, 1307b 31-32, e facendo ben attenzione a ogni piccola trasgressione, perché sommate insieme fanno numero, per così dire: cfr. *ibidem*, 33-39)²⁰⁶: la politica è una vera e propria tecnica di controllo e di risoluzione dei conflitti, tentativo di dar vita a un elemento stabile e stabilizzante all'interno della vita e del suo dinamismo. Natoli riassume il movimento politico nella sua dialettica stabilizzazione-destabilizzazione in Aristotele come segue:

la realtà politica si costituisce e sviluppa nell'opposizione e nella composizione di rapporti di forze. In una società data, la disequazione di potere è condizione permanente di instabilità, così come si dà stabilità solo quando si ottiene una *temperazione* dei poteri. In questo modo Aristotele ha individuato due elementi strutturali della vita sociale e politica: ogni società è un campo di forze con epicentri autonomi e diffusi; la politica, in quanto esercizio di un potere sovrano, è una risultante; poiché è frutto di una mediazione tra forze, ha la forza di mediare: è governo. La legge è la forma oggettivata della mediazione politica e quindi il criterio ideale, giuridico e, in ultima istanza, tecnico in forza del quale la mediazione può essere mantenuta. La legge è il principio di demarcazione rispetto a cui commisurare le modificazioni dei rapporti di forza. Il rispetto della legge non ha solo un significato morale, ma è principio di stabilità dello stato e quindi manifestazione visibile sia della consistenza del potere sia delle sue modificazioni. Allo stesso modo l'adeguazione alla norma e la sua trasgressione, oltre ad avere significato etico, hanno significato politico: la prossimità o la distanza dalla norma segnala o la consistenza e la durata di un potere dato, o il progressivo venir meno della mediazione politica che lo regge, e così della stessa forza. La legge misura e gradua la tensione e il conflitto: quando non se ne eliminano le cause, insieme alla mediazione politica soccombe la legge (Natoli 2007: 111).

Come sottolinea sempre Natoli, non è in discussione che il fine della *polis* per l'uomo greco fosse l'*eu zen* e dell'*eudaimonia* di *tutti* i cittadini²⁰⁷, ma (si tenga presente

questo elemento) «questa modalità di esistenza non è un che di immediato: la vita dei cittadini è qualcosa di socialmente prodotto» (*ivi*: 112), ossia di *artificiale*, aggiungiamo noi, ma ci torneremo. Il punto è che la politica ha una dimensione dinamica, «che fa tutt'uno con il principio della forza» (*ibidem*), la forza come «ragione immanente della modificazione sociale» (*ibidem*) e come «organizzazione e istituzionalizzazione del conflitto» (*ibidem*). Azzardiamo una conclusione, la cui portata potrà essere ben compresa quando esporremo la posizione di Esposito: ci sembra che Aristotele considerasse (partendo comunque dalla naturalità della vita in comune, elemento che certo scompare nella modernità, pensiamo evidentemente a Hobbes) la politica come tecnica che media all'interno di un campo di forze complesso («poiché lo stato è un composto, come un'altra qualsiasi di quelle cose che sono un tutto e risultano di molte parti»: Aristotele, *Politica*, III, 1, 1274b 40-41), come *organizzazione* della vita sociale (cfr. *ibidem*, 35-40) e persino come tentativo di inglobare al proprio interno l'elemento da negare, come sembrerebbe suggerire il seguente passo:

si conservano le costituzioni non solo stando lontano da ciò che le distrugge, ma talvolta anche vicino, perché per il timore tengono maggiormente sotto controllo la costituzione. Di conseguenza quelli che si danno pensiero della costituzione devono procurare motivi di timore in modo che i cittadini stiano in guardia e non allentino la vigilanza intorno alla costituzione, come le scolte notturna, e rendere vicino quel che è lontano (*ivi*, V, 8, 1308a 25-30).

Al di là di quest'osservazione (si può sempre considerare come Aristotele sia qui su di un piano puramente storico-descrittivo, però ci sembra che resterebbe in ogni caso l'aver riconosciuto questo elemento *immunitario* all'interno della politica), è importante evidenziare questa dimensione tecnica della politica in ragione del suo essere «*statica* della forza come saldezza, stabilità» (Natoli 2007: 114, dimensione che l'autore ritiene presente già a partire dalla tradizione mitica e tragica della Grecia, e che passerà attraverso Solone, il quale sa di aggirarsi come «lupo tra molti cani» – Solone, fr. 25 – per tracciare il limite, la giusta misura, per conciliare e temperare – cfr. Solone, fr. 3-5 in *ivi*: 117 s.), ossia del suo distribuire e regolamentare la forza tramite la forza stessa, per andare alla ricerca dell'equilibrio e dell'armonia, vale a dire della misura come misura sempre da rintracciare a mai data una volta per tutte (*misura dinamica*, potremmo dire), di modo che al tecnico politico spetta proprio la decisione di rintracciare la giusta misura per stabilizzare la smisuratezza delle varie componenti della vita sociale (in modo non troppo dissimile da Platone):

splendente e illuminante il termina *temperazione*: evoca un rapporto armonico, di misuta, un ritmo e una scansione della forza, una condizione di mobile equilibrio. L'armonia, oltre a essere una categoria etica, è una categoria cosmologica, biologica, vitale: infatti solo ciò che è armonico ed equilibrato è vitale; dove c'è cattivo mescolamento degli elementi, c'è alterazione e squilibrio, e perciò morte. Il principio d'equilibrio, che è principio dell'ordine cosmico e vitale, è, per la stessa ragione, principio della vita etica. L'iniquo è, infatti, lo squilibrato, il demente; e la sua nemesi è la morte. Allo stesso modo, la dissoluzione degli stati è la nemesi del disordine: il cattivo governo, anch'esso, ha come esito la morte. Il principio d'equilibrio è fondato su un'economia della forza; d'altra parte, nessun equilibrio sarebbe concepibile se non come equilibrio di forze. Da questo punto di vista, se c'è un limite alla forza è la forza stessa. Un limite da non intendere come un immiserimento e una riduzione della forza, ma come un principio di temperazione e di conservazione. Forza esso stesso, ma forza scompaginante, di coesione: in questo senso forza efficace e vitale. [...] La vita greca nel suo complesso è esperienza di conflitto. La *polis* è una società nata dalla guerra e sperimentata da essa. Per questo la coscienza politica greca è coscienza radicale del conflitto, esperienza tragica. È esperienza della tracotanza e dell'eccesso, che rompono l'equilibrio del mondo, che aprono una lacerazione insanabile e danno luogo a una demenza tanto furiosa quanto coerente, e che può essere allontanata o risolta solo dalla santità degli dèi. Il greco raggiunge un'esperienza radicale e tremenda della forza quale potenza di vita e di morte: potenza dell'ordine e dell'eccesso, e pertanto del bene e del male. Il mondo greco ha guardato in faccia il potere e lo ha riconosciuto: ne ha visto il volto olimpico, la potenza equilibrata, calma e serena di Zeus, la sovrana necessità che domina il caso; ma il mondo greco ha fatto anche esperienza della tensione sottesa a questa pace, conosce il potere come lotta gigantesca, sempre incombente e mai interamente allontanata o definitivamente vinta. [...] Il giusto equilibrio è vita, lo squilibrio ingiustizia e morte: vita e morte coincidono con il giusto e l'ingiusto. In questo senso la decisione politica istituisce o viola la giustizia a seconda che sia capace di cogliere, nella situazione, il principio di equilibrio, di scompaginare, in giusta proporzione, l'economia della forza. La decisione politica è quindi giusta solo se *fa* giustizia, se istituisce una misura stabile e quindi eticamente serena, se è forza che conserva e preserva dalla morte. Solo in quanto garantisce la vita della città è un bene, poiché in genere è bene ciò che conserva e garantisce la vita. La sapienza greca è sapienza tragica e insieme etico-politica [...]. La *polis* vive in quanto in essa si equilibrano i conflitti, e l'equilibrio guadagnato consente la sovranità; per converso, la sovranità garantisce l'equilibrio. Laddove ciò non avviene, inesorabili giungono la dissoluzione e la morte. [...] Misura, equità, saggezza. Tocca al politico instaurare ordine equilibrato, una forza scompaginante stabile e sicura, una misura che domina e per questo limita, ma nello stesso tempo ricompono tutto ciò che dilaniandosi si dissolverebbe. [...] La politica come logica della forza, e quindi del conflitto e del potere, della perversa tracotanza e della giustizia potente calma e serena [...]. La politica attiene alla vita della *polis* come *societas*; essa si articola in due momenti distinti nella forma e identici nella materia, per la semplice ragione che l'uno è la metamorfosi dell'altro. La politica per un verso attiene alla vita dei cittadini come campo di forze attraversato da conflitti e segnato da bisogni; un campo dove si producono dissidi mortali, ma si attivano anche processi, si generano forme innovative di vita, che fondano stati e città. Per altro verso, la politica tempera e domina i moti sociali: in questo senso è arte di governo, e, in forma eminente, di buon governo (*ivi*: 114-119).

Alla luce di tutto questo, nota sempre Natoli, la prudenza, la *phronesis*, come virtù etica per eccellenza è anche la virtù politica per eccellenza, la virtù che l'uomo politico deve possedere per poter adempiere al meglio il proprio compito, perché cogliere il *kairos* significa rinvenire nella situazione il punto di equilibrio e di misura, significa *rischiare* e farlo *costantemente*, significa, in ultima istanza, «decidere senza verità, anticipare l'evento

senza assoluta certezza, produrre operazioni la cui validità non discende, per deduzione, da imm modificabili principi» (*ivi*: 116)²⁰⁸. Proprio in questa tangenza tra virtù etica e virtù politica si situa anche il duplice aspetto della politica che è sì una tecnica, lo abbiamo visto, ma una tecnica peculiare, in quanto usa il prodotto che produce, ma questo, nei termini aristotelici, significa che la politica appartiene tanto all'ambito della *poiesis* quanto a quello della *praxis*²⁰⁹, ed è proprio questo appartenere alla dimensione dell'*agere* che segna la sostanziale differenza della tecnica di governo classica rispetto a quella moderna, ma allo stesso tempo è proprio l'appartenere alla dimensione del *facere* che, come nota Natoli, rappresenta il «germe di quella metamorfosi fondamentale che sarà operata dai moderni; di quella trasformazione dell'arte politica in tecnica di governo e pertanto di quel livellamento e di quella totale equazione fra tecnica e politica» (*ivi*: 119).

In altri termini, non intendiamo negare che, come voleva Hegel, la libertà dell'individuo greco dipendeva dalla sua sostanza universale, dalla *polis*, e che proprio per questo però i greci furono in grado di onorare e di animare il finito (cfr. Hegel 1966: 90-92), e quindi che la libertà per l'uomo greco coincideva con la realizzazione della propria vita nella città²¹⁰, e che proprio per questo si era di fronte a una «sostanziale convergenza e sovrapposizione tra etica e politica: se l'individuo è inseparabile dalla città, l'etica è inseparabile dalla politica» (Natoli 2007: 130) ed è la *polis* stessa a dover garantire le condizioni «affinché gli uomini, nella loro singolarità, possano vivere la vita migliore. E gli uomini migliori rendono migliore la città» (*ivi*: 131)²¹¹. Insomma, non vogliamo né negare né tantomeno sottovalutare il fatto che realizzazione individuale e realizzazione collettiva fossero circolari, che i classici non fossero in grado di concepire soggetti atomici (anzi, com'è noto, per loro, l'atomo era l'idiota, il separato, l'individuo) che dovevano realizzarsi proprio in quanto individui separati, che non poteva essere concepita vita buona senza l'insieme della bontà della vita (cfr. *ibidem*); ancor meno vogliamo chiudere gli occhi di fronte al fatto (giacché, anzi, vi abbiamo anche noi fatto esplicito riferimento) «tra etica e politica non c'è soluzione di continuità, anzi le due dimensioni tendono a coincidere» (*ibidem*), giacché «se nella *polis* si realizza la *koinonia*» (*ibidem*) il potere «che si esercita nella *polis* è un potere di liberi ed eguali e, pertanto, un *comune* potere» (*ibidem*), che «la comune partecipazione al potere è un momento costitutivo della *polis*» (*ibidem*), che la *polis* pertanto non si costituiva mai al di sopra dei soggetti ma era «il compiuto prolungamento di essi» (*ibidem*) che, al contempo, «tempera le esigenze dell'individualità con quella della vita comune» (*ibidem*), e che, infine, «nel mondo greco lo stato esalta le individualità, non le annulla» (*ivi*: 132).

Nulla di tutto questo. Siamo ben consapevoli del fatto che la modernità, fatta la scoperta dello spirito e del soggetto, ha assolutizzato l'individuo facendone lo scopo supremo, assegnando alla politica il compito tecnico di «dominare le condizioni esterne e di limitare il male» (*ivi*: 139), ossia annettendole un compito meramente negativo e in nessun modo positivo. Siamo ben consapevoli del fatto che la politica moderna non tocca il contenuto della vita per preservarlo (e proprio in questo modo lo invade) e pone gli uomini in rapporto di reciproca opposizione per rendere a ognuno possibile di conseguire il proprio bene (il bene come qualcosa di proprio), ossia che ormai la politica *tutela* i soggetti visti ormai come *soggetti giuridici* portatori di interessi privati (cfr. *ivi*: 141). Siamo ben consapevoli, ancora, che «la logica della sopravvivenza e la formalità della ragione caratterizzano la politica dei moderni» (*ibidem*). Siamo ben consapevoli, in ultima istanza, che questa politica si configura *sempre più* come una tecnica neutra ed esterna, che tende a rimuovere l'elemento conflittuale che le fa da sfondo²¹²:

la *salus publica* e il *bonum commune* non sono più determinabili in forza di un principio di realizzazione, ma in forza di un principio di limitazione. Se così è, il bene non riguarda il contenuto della vita, ma le sue condizioni: ciò che è comune non è il bene da raggiungere ma il male da evitare. Per i moderni, l'azione politica opera sulle condizioni esterne che attentano alla vita: in forma radicale il male e la morte, che ci vengono o dalla natura o dagli altri. Il contenuto della vita, individuale e collettiva, si fa sempre più eterogeneo dalle ragioni garantiste della politica. Essa si configura sempre più come *tecnica*, come zona neutra in cui si mediano le condizioni e non si pongono i contenuti. L'immagine moderna della politica è un'immagine prevalentemente tecnica: poiché opera sulle condizioni presuppone, come separati, i soggetti. Il contrattualismo moderno, l'imparzialità del diritto, l'eguaglianza di fronte alla legge sono schemi operativi, produzioni insieme politiche e tecnologiche. La politica deve regolare i rapporti, non giudicare i fini: il contenuto della vita è indifferente al rapportarsi come tale (*ivi*: 141 s.).

Ma che la politica diventi «sempre più» tecnica e che cerchi di assumere «sempre più» le vesti della neutralità, *non cancella* il fatto che già nel mondo antico la politica fosse a tutti gli effetti vista come tecnica, e lo fosse in quanto capace di rintracciare una misura stabile di fronte a un conflitto dinamico, aperto e potenzialmente caotico se abbandonato a se stesso²¹³. *Non si tratta di negare le differenze, ma semplicemente di mettere in luce gli elementi di continuità che permangono lungo tutta la nostra tradizione* (d'altronde, lo ripetiamo, solamente se si vede uno sfondo o un fondo comune si può ritagliare lo spazio della differenza).

7.4. *La possibile funzione della tecnica nella politica contemporanea*

Facendo un salto nella contemporaneità, crediamo (alla luce dell'identificazione della tecnica contemporanea con il nostro ambiente), che oggi si possa parlare non tanto di una «politica tecnica» (qui *tecnica* vale come aggettivo; cioè di una politica che è sì tecnica ma non si risolve completamente in essa, proprio come poteva accadere nella *polis*), e nemmeno più si debba parlare di una «tecnica-politica» (considerato come un unico sostantivo; cioè di una politica interamente neutralizzata nell'elemento esterno, formale e limitante dell'apparato burocratico tecnico proprio della macchina statale moderna)²¹⁴, quanto di una «tecnica politica» (qui *politica* vale come aggettivo), nel senso che dobbiamo cercare di scorgere nella tecnica stessa, in quanto in essa e a partire da essa dobbiamo muoverci, delle nuove possibilità politiche. Certo, questo non significa sottomettersi alla tecnica, farne la facile soluzione di ogni problema, tutt'anzi, ma significa riconoscere che qualsiasi strategia di movimento – di fuoriuscita? – dall'orizzonte contemporaneo deve prendere le mosse dalla contemporaneità stessa, dalla tecnica. Proviamo, per concludere questo paragrafo e questa definizione generale dei concetti, a vedere se il panorama filosofico e culturale odierno offre delle visioni in cui si tenta di fare della tecnica non solo – com'è sempre stato – lo strumento delle possibili azioni politiche, ma il luogo stesso di fioritura di una politica (di una nuova politica?).

Una delle idee che più circolano nell'atmosfera del nostro tempo è che la tecnologia di comunicazione digitale e informatica permetta una forma di partecipazione diretta alla vita politica in grado di dare nuova sostanza e linfa vitale a una democrazia che appare sempre più inceppata nel meccanismo della rappresentanza ormai formale e burocratico, rendendo liberamente accessibile l'informazione sia per la ricezione sia per la diffusione: si giunge a parlare di una *cyberpolitik*²¹⁵.

Bisogna, tuttavia, prestare molta attenzione, e non solo perché anche le nuove tecnologie informatiche sono a loro volta bisognose pur sempre di una qualche forma di regolamentazione giuridica che deve disciplinarne gli usi e controllarne le applicazioni²¹⁶, ma soprattutto perché si rischia di cadere nel solito errore di celebrare la portata emancipatrice della tecnica (o, all'opposto, di temere i suoi rischi terribili): il potere non è solo tanto nel decidere tramite l'elezione, e questo proprio nel senso letterale di operare una scelta tra opzioni preconfezionate, quanto piuttosto nel partecipare attivamente. In altri termini, non basta partecipare alla decisione attivamente, serve poter formulare il processo attraverso il quale giungere alla decisione, ossia serve *partecipare* ai processi intermedi, a

tutte le fasi precedenti la decisione finale, e non solo nel senso passivo dell'*essere informati*, ma in quello del *creare attivamente* le condizioni di azione e di decisione. In questo senso, se sapientemente sfruttate e se soprattutto mantenute il più possibile estranee alle logiche di mercato e di profitto, le nuove tecnologie (internet soprattutto) possono davvero contribuire a dare vita a una democrazia non più soltanto *intermittente* (in cui, per esempio, si vota il rappresentante e poi per 5 anni non si partecipa più per nulla alla vita politica), ma davvero *continua*. Insomma, occorre non solo *rispondere*, ma poter *porre la domanda*, e non soltanto nel senso del possedere le informazioni atte a porla, ma di *partecipare attivamente alla sua posizione*, e partecipare in modo *costante e continuo* e non intermittente e discontinuo (per questi temi cfr. Rodotà 2004).

Da un punto di vista strettamente prammatico, a mo' di esempio, oltre a permettere di diffondere informazioni ampie e dettagliate a un gran numero di persone, le tecnologie informatiche permettono di ridurre i tempi, l'onerosità e i costi del processo democratico, «il che significa anzitutto accelerare i tempi di consultazione delle preferenze, di formazione di una volontà generale, e di esplorazione di azioni alternative» (Gallino 2007: 44). Inoltre, esse permettono una più facile interazione anche a distanza, l'immagazzinamento di una notevole mole di informazioni e di dati in pochissimo spazio e consultabile in tempi brevissimi (cfr. *ivi*: 47 s.). Tutto questo non può, evidentemente, far dimenticare che la democrazia, se ha da essere, deve essere una prassi quotidiana partecipativa e in cui può esprimersi la creatività individuale all'interno di un tessuto sociale comunitario²¹⁷. Ma tutto ciò che ha da essere non può che essere che tramite la tecnica, e se è vero che «la politicità della tecnica sta oggi nella sua *invisibilità*» (Nacci 2000: 292), in quanto essa è ormai ovunque, condiziona ogni nostro atto, *tanto quasi da non vedersi* (proprio come gli occhiali che utilizziamo per vedere), è però altrettanto vero che la filosofia deve rendere visibile l'invisibile che esiste pur non essendo visibile, per permettere di rapportarsi con esso in modo consapevole, attivo e libero. Solo così si potrà – se si potrà – tentare di «*reincantare la politica*» (Marramao 2009: 13), ossia recuperare il ruolo tecnico della politica stessa, il suo ruolo mediatore e capace di rintracciare la misura (cfr. *ivi*: 50), passare dal disincanto alla complessità politica (cfr. Morin 2009: 89), con la consapevolezza però che per non tecnicizzare nuovamente del tutto la politica occorre sempre tenerla aperta a quel fondo simbolico in grado di impedirne una stabilizzazione troppo rigida e univoca, perché la democrazia è sempre aperta, non vuole superare il disincanto ma trovare l'incanto in esso (che è poi la capacità di abitare nel contingente e

nel finito a cui noi oggi siamo irrimediabilmente chiamati per *essere sino in fondo nichilisti*):

la democrazia è sempre “ad-venire”, proprio perché non sacrifica mai all’utopia di una trasparenza assoluta l’opacità della frizione e del conflitto. La democrazia non gode di un clima temperato, né di una luce perpetua e uniforme, proprio perché si nutre di quella *passione per il disincanto* che tiene uniti – in una tensione irresolubile – il rigore della forma e la disponibilità ad accogliere “ospiti inattesi” (Marramao 2009: 200).

E per accogliere gli ospiti inattesi dobbiamo sapere convivere davvero con *l’ospite più inquietante* e con chi l’ha condotto a noi. Convivenza non facile e che riguarda e deve riguardare ognuno di noi; resta ancor valido l’aforisma di Goethe: «il secolo è andato avanti; ogni individuo però comincia sempre da capo» (Goethe 2000: 15). E in questo ricominciare da capo non possiamo che vivere il «naufragio del pensiero» (Jaspers 2006: 67), o forse proprio il pensiero come un naufragare in mare aperto, perché – come voleva Pascal – siamo misere canne *ma pensanti, eppure anche attonite* dalla grandezza dello spazio che ci circonda e che possiamo anche circondare con il pensiero²¹⁸:

l’uomo è la nientità di un pulviscolo nell’universo infinito ed egli è al tempo stesso la profondità di un essere che è in grado di conoscere l’universo e può chiuderlo in sé in quanto conosciuto. Egli è l’uno e l’altro, è fra l’uno e l’altro; *il suo essere oscillante non è una realtà perdurante e definibile* (ivi: 69).

L’uomo è oscillante, è essere intermedio, la sua vita è tutta nel mezzo, e abbiamo visto il senso ampio in cui bisogna a nostro giudizio intendere questa espressione²¹⁹. Non si tratta forse, in fondo, di ritornare ad avere fiducia nella filosofia? Di sicuro una «fede filosofica» non ci salverà, ma potrebbe metterci lungo il cammino della ricostruzione, lungo il perenne cammino del filosofare:

osiamo dire che la filosofia non può cessare finché gli uomini vivono. Essa mantiene la sua esigenza che consiste nel trovare il senso della vita, al di là di tutti gli scopi che si conseguono nel mondo, di manifestare questo senso che racchiude in sé detti scopi, di conferire a esso la pienezza che gli conviene attraverso la vita e le sue realizzazioni nel presente, di inserirsi nel presente stesso per servire a un tempo il futuro, di non ridurre mai l’uomo o un uomo al rango di semplice mezzo (Jaspers 2005: 211 s.).

PARTE PRIMA. La prospettiva di Esposito e la critica al paradigma dell'antropologia filosofica novecentesca

1. Esposito e la «pars destruens». Immunità e nichilismo come matrici della modernità: la biopolitica negativa e l'antropologia filosofica

1.1. Rovesciare la biopolitica

Roberto Esposito²²⁰ è certamente uno dei più acuti analisti del nostro orizzonte contemporaneo, che viene da lui letto attraverso perlomeno tre concetti fondamentali: «biopolitica», «immunità» e «comunità». Per sintetizzare in via preliminare, potremmo affermare che nella prospettiva di Esposito si tratta di dare un nuovo volto alla biopolitica che anima la contemporaneità, tramite la decostruzione dall'interno di quell'idea di immunità che ha soffocato (o ha tentato di farlo) quella della comunità, il *fatto* della comunità.

Si tratterebbe, inoltre e in modo apparentemente paradossale, di mutare il proprio sguardo sul politico in quanto tale, tanto da adottarne uno *impolitico*: in tal senso, «impolitico» non è tanto una nuova categoria tramite cui pensare la politica, ma è proprio la rinuncia a *pensare la politica tramite categorie*, ossia l'abbandono della *rappresentazione*, nonché della *rappresentanza*, come lenti tramite cui la politica è sempre stata letta, e – soprattutto – ha teso leggere e interpretare se stessa. In altri termini, per Esposito occorrerebbe interrompere la connessione tra *bene* e *potere* tipica di ogni tradizione politica, che la eleva a *valore*, e vedere il politico nella sua pura *fattualità*, nella sua *effettualità*, ossia nella sua *realtà di fatto primario*, che non necessita di ancoraggi trascendenti (siano essi teologici o secolari) o, meglio, che non può riferirsi a tali alterità («bene», «giustizia», «valore») come a qualcosa di *dicibile politicamente*, pena una sorta di circolo vizioso che diventa un corto-circuito, in cui per giustificare (in senso letterale) il politico si tenta di riferirlo a delle alterità dicibili *politicamente*, dando vita a nient'altro che a forme di auto-legittimazione, se non di ideologia o di idolatria. *Non* contrapporre al politico un'altra realtà, dunque, *ma* identificare la politica nella sua realtà, nel suo essere ciò che è senza bisogno di ulteriori valorizzazioni, di forme di apologia (sulla categoria di «impolitico» cfr. in particolare Esposito 1999). Tutto ciò è per il nostro discorso assai importante, in quanto il punto centrale del discorso di Esposito è che la politica porta con sé (anzi *in sé*) un elemento di irrepresentabilità, di indicibilità, di infondamento, e altro

non è che un fatto, potremmo anzi dire il *fatto stesso della realtà umana nella sua finitezza* e – soprattutto – nella sua *infondatezza*. Si tenga sempre ben presente questo punto.

Decostruire, quindi, ma non tanto per distruggere qualcosa che c'è, ma per – ancora una volta – *smascherare* una sorta di «sovrastuttura» che ha rivestito il politico nella sua realtà, anzi una vera e propria gabbia che non solo si pone «sopra», ma «ingloba» il politico rovesciandolo nella sua controparte. Infatti Esposito, nel mettere al centro dell'analisi l'idea di «biopolitica» (di cui abbiamo fornito una prima caratterizzazione nel delineare l'orizzonte concettuale di riferimento), che per lui rappresenta un concetto, un linguaggio concettuale, una pratica reale, tipicamente moderni²²¹, sottolinea come «si tratta di penetrare all'interno della scatola nera della biopolitica e rovesciarne uno a uno i presupposti bio-tanatologici» (B: 171), vale a dire di prendere le categorie e i modelli biopolitici «convertendone la declinazione immunitaria, cioè auto negativa, in una direzione aperta al senso più originario e intenso della *communitas*» (*ibidem*). Solo in tal modo, sostiene l'autore, sarà possibile «tracciare i primi lineamenti di una biopolitica finalmente affermativa: non più sulla, ma della vita» (*ivi*: 172). Una *biopolitica affermativa*, dunque, il cui schizzo Esposito così tratteggia:

tale da non sovrapporre alla vita le categorie già costituite, e ormai destituite, della politica moderna, ma da inscrivere nella stessa politica la potenza innovativa di una vita ripensata in tutta la sua complessità e articolazione. Da questo punto di vista l'espressione “forma-di-vita” [...] va intesa più nel senso di una vitalizzazione della politica che in quello di una politicizzazione della vita, anche se, alla fine, i due movimenti tendono a sovrapporsi in un unico plesso semantico (*ibidem*).

Parlare di «rovesciamento» della biopolitica dal suo interno, di una politica non più sulla ma *della* vita, ossia parlare di una biopolitica finalmente *affermativa* (insistiamo su tale parola perché è parola centrale) non significa però, precisa Esposito, «proporre modelli di azione politica» (*ivi*: XVI), cioè «fare della biopolitica la bandiera di un manifesto rivoluzionario o anche semplicemente riformista» (*ibidem*), e ciò «non perché ciò è troppo radicale, ma perché lo è troppo poco» (*ibidem*): «forse quello che oggi si richiede, almeno per chi fa professione di filosofia, è il cammino inverso: non tanto pensare la vita in funzione della politica, ma pensare la politica nella forma stessa della vita» (*ibidem*).

Dobbiamo, a questo punto, analizzare il significato che Esposito dà a termini quali «biopolitica», «immunità» e «comunità». A ciascuno di essi egli ha dedicato un'opera, ma noi cercheremo di muoverci trasversalmente rispetto a esse, in esse, per ricostruire soprattutto il legame sussistente tra questi tre concetti.

1.2. La biopolitica tra vita e morte

Una prima precisazione è quella per la quale pur parlando di bio-politica la vita in gioco non è tanto il *bíos* («vita qualificata» o «forma di vita»), quanto la dimensione della *zoé*, «vale a dire la vita nella sua semplice tenuta biologica» (*ivi*: 4). Meglio: la peculiarità della biopolitica è di riuscire a situarsi sulla «linea di congiunzione lungo la quale il *bíos* si affaccia sulla *zoé* naturalizzandosi anch'esso» (*ibidem*). D'altronde ancora oggi (cfr. p. e. Rachels 1989), nel distinguere tra una dimensione *biografica* e una *biologica* propria dell'essere umano, tra *l'aver una vita* e *l'essere in vita*, dove la seconda sarebbe in qualche modo una dimensione comune con l'animale e, più in generale, con ogni vivente, pur rimandando alla distinzione tradizionale tra *bíos* e *zoé*, utilizziamo appunto la parola «biologica», che pur nel tentativo di distinguere tra le due forme di vita ne indica la apparentemente insuperabile prossimità.

D'altronde, sottolinea Esposito, come può essere concepita una vita assolutamente e semplicemente naturale per quanto riguarda l'uomo? Qui Esposito coglie un punto decisivo: la vita umana sembra essere, per così dire, *bíos* nel suo stesso essere *zoé*. E questo rimanda alla tecnica. Ci torneremo. Ma per il momento basti il notare come l'autore stesso evidenzia la frattura tra le due forme di vita operata dalla tecnica, frattura nel senso però di punto di sutura al contempo, perché se oggi la politica penetra direttamente nella vita, «nel frattempo la vita è diventata altro da sé» (B: 5), e questo perché oggi sembra possibile affermare che «non esiste una vita naturale che non sia, contemporaneamente, anche tecnica» (*ibidem*), e cioè che «il rapporto a due tra *bíos* e *zoé* deve ormai, o forse da sempre, includere, come terzo termine correlato, la *techne*» (*ibidem*). Si tenga ben presente: *o forse da sempre*. Quindi Esposito sembra vedere come le due forme di vita nell'uomo siano sempre in stretto contatto, e lo siano proprio grazie a quel terzo *mediatore* che è la *tecnica*.

Per il momento, al di là di questo pur decisivo punto, ci interessa evidenziare come per la biopolitica contemporanea «non è ormai concepibile altra politica che una politica della vita, nel senso oggettivo e soggettivo del termine» (*ibidem*): in primo luogo, è la vita a voler essere preservata, e dunque in questo senso a determinare la politica (senso *soggettivo* del genitivo); in secondo luogo, la politica si fa appunto carico di gestire la vita, fa della vita l'oggetto del suo operato (senso *oggettivo* del genitivo e che fa sì che il «della» diventi «sulla»). Ma c'è anche il duplice senso della «vita»: è il *bíos* che tenta di

preservare la *zoé*, e così quest'ultima finisce con l'occupare tutto il terreno del primo e quasi per annullarlo (ed è per questo che Esposito va alla ricerca di una biopolitica *della* vita, cioè davvero del *bíos* e non della *zoé*). In altri termini, quando «la vita entra direttamente nei meccanismi e nei dispositivi del governo degli uomini» (*ivi*: 21) – e questa è in fondo la definizione ultima e più esplicativa di che cosa sia la biopolitica – l'unico scopo stesso della vita in comune degli uomini (espressione più elevata dell'essere del *bíos* umano) diventa quello di preservare la vita «zoologica», per così dire. La vita stessa diventa la posta di ogni battaglia, di ogni movimento, di ogni rivendicazione, insomma la vita diventa oggetto e fine ultimo di qualsiasi cosa sia riconducibile al politico e alla politica, e proprio in questo la possibilità di *vivere davvero, di avere una vita*, verrebbe messa in secondo piano in favore della esasperata ricerca delle condizioni migliori per *essere in vita*. Potremmo anche dire che la biopolitica è paranoica, è la politica della paranoia, nel senso che la ricerca delle migliori condizioni per condurre una vita «pienamente umana» finisce con l'arrotolarsi su se stessa, e si ricercano incessantemente le *condizioni* senza mai riuscire a concentrarsi sul *vivere pienamente*. Non siamo, in fondo, lontani da quanto notava Hannah Arendt quando vedeva nella perdita della distinzione tra «uomo lavoratore» e «uomo agente» (in senso politico) una delle ragioni della crisi dell'uomo, in quanto il lavorare appartiene sempre e comunque alla dimensione della riproduzione organica, del ricambio con la natura, mentre è *l'agire politico* a qualificare l'uomo in quanto uomo (cfr. Arendt 2006)²²²: detto banalmente, quando si lavora per *poter vivere* il rischio di finire con il vivere *per lavorare* è già aperto²²³.

Secondo Esposito, siamo di fronte a un tragico auto-rovesciamento: il tentativo di proteggere la vita per espanderla finisce con il diventare tanto protettivo dall'isolare la vita stessa e, così, con lo spegnerla e contrarla in se stessa. Si presti attenzione, qui è in gioco un *duplice* movimento: da un lato, la protezione della *zoé* per preservare, anzi potenziare, il *bíos* finisce con il relegare il secondo nell'ambito della prima; dall'altro lato, la stessa preservazione della *zoé* finisce con il negare anche se stessa. In questo senso Esposito parla del *rovescio tanatopolitico* della biopolitica, rovescio che risulta particolarmente – e drammaticamente – evidente nell'*eugenetica* nazista, ma che è presente come germe in ogni forma di biopolitica, perché esiste una «relazione diretta e proporzionale che intercorre tra sviluppo del biopotere e incremento della capacità omicida» (B: 33): la morte dell'altro sembra essere necessaria alla conservazione della mia vita, e questo può accadere solamente quando la vita stessa è concepita come qualcosa che va protetta per essere

conservata. La vita si rovescia nella morte nel momento in cui viene vista come qualcosa da rendere *immune* per potere ancora esistere.

È proprio questa considerazione dell'*immunitas* a far sì che poi non solo la vita dell'altro sia da cancellare per permettere la mia, ma che anche la *propria* vita debba essere negata per permetterne l'affermazione. Non si tratta solo di un discorso teorico, ma di quanto effettivamente la storia recente ci ha narrato. Prendiamo, per esempio, un testo dello storico Dan Diner: egli nota come il nazionalsocialismo tedesco, in quanto fondato su una «commistione di biologismo e di teoria della razza» (Diner 2001: 60), ha portato la Germania a negare quasi il principio stesso dell'autoconservazione. Infatti, «i nazisti furono ostacolati dalla loro stessa slavofobia basata su premesse razziste soprattutto laddove, partecipando a una comune guerra dei valori, avrebbero avuto concrete possibilità di successo: per esempio, se avessero fomentato l'ira delle popolazioni dell'Unione Sovietica contro il regime di Stalin» (*ibidem*). Non fu un caso isolato: il piano di annientamento degli ebrei europei fu portato avanti «a dispetto di ogni questione di utilità e di autoconservazione» (*ivi*: 161). *Utilità*: passando dall'idea di omogeneizzazione etnica a quella dello sterminio vero e proprio, dell'annientamento, si smise di agire in vista dell'utilità nel senso di una ricerca della protezione della propria esistenza, giacché per fare «pulizia etnica» non sarebbe certo «stato necessario deportare ad Auschwitz meno di 800 ebrei norvegesi» (*ivi*: 162). *Autoconservazione*: il fatto che nel luglio del 1944, e proprio nella fase finale e decisiva della guerra, «i tedeschi abbiano preferito abbandonare i propri attrezzi militari pesanti pur di deportare oltremare gli ebrei di Rodi nei campi della morte» (*ibidem*) non fa altro che dimostrare quanto «essi fossero disposti addirittura a violare i propri stessi interessi negando l'incrollabile principio antropologico dell'autoconservazione» (*ibidem*). Quello che dovrebbe essere non solo «principio antropologico», ma *antropogonico*, finisce con il tramutarsi nel suo opposto, ossia ha risvolti *antiantropogonici* (anti antropologici dunque) – *tanatogonici*, potremmo dire. Ed è solo per questo che si può sostenere che i nazisti «costruirono vere e proprie fabbriche di cadaveri, prescindendo da ogni possibile sfruttamento e da qualsiasi utilità economica: un progetto che abrogò le regole universalmente valide dell'autoconservazione» (*ivi*: 187).

Certo, nessuno ha difficoltà a riconoscere che nel nazismo si è giunti di fronte a un punto di non ritorno, in quanto rispondente al «principio che la vita si difende e si sviluppa soltanto attraverso un allargamento progressivo del cerchio della morte» (B: 115) – perché il razzismo questo è –, *ma occorre essere più radicali*, per quanto lucidi. Infatti, secondo Esposito, nella vicenda nazista hanno agito essenzialmente tre *dispositivi immunitari*: la

normativizzazione assoluta della vita (nel duplice senso per cui si assiste alla biologizzazione del *nomos* e alla giuridizzazione del *bíos*), la *doppia chiusura del corpo* (l'io coincide con il proprio corpo, e il proprio corpo coincide con il corpo della razza: si è cioè di fronte alla spiritualizzazione della *zoé* e alla biologizzazione dello spirito, processi che trovano nel concetto di *razza* il punto di sutura e il luogo di sovrapposizione) e la *soppressione anticipata della nascita* (non solo della vita, dunque, ma della sua stessa genesi). Ebbene, tali dispositivi *sono ancora attivi*, anzi sono diventati *onniestesi*:

che nel nazismo la biopolitica abbia sperimentato la più terrificante forma di realizzazione storica, non vuol dire che ne abbia condiviso il destino di autodistruzione: a differenza di quanto si potrebbe pensare, la fine del nazismo non ha significato in nessun modo la fine della biopolitica. Ipotizzarlo vorrebbe dire non soltanto ignorare la genesi lunga, radicata nella stagione moderna, di quest'ultima, ma sottovalutarne l'ampiezza di orizzonte. Non è stata la biopolitica un prodotto del nazismo, ma semmai il nazismo l'esito estremo e perverso di una particolare versione di biopolitica. Gli anni che ci separano dal crollo del regime ne costituiscono la più cospicua riprova: non soltanto il rapporto diretto tra politica e vita non si è per nulla allentato, ma appare, al contrario, in continuo incremento. Nessuna delle questioni di interesse pubblico – che per altro è sempre più difficile distinguere da quello privato – è interpretabile fuori da una connessione profonda e spesso immediata con la sfera del *bíos*. [...] Quello che si registra da ogni parte è un tendenziale schiacciamento della politica sul dato puramente biologico, se non sul corpo stesso di coloro che ne sono al contempo soggetti e oggetti. [...] Alla politicizzazione del biologico, già iniziata nella tarda modernità, risponde adesso un'altrettanto intensa biologizzazione del politico che fa della conservazione riproduttiva della vita l'unico progetto fornito di legittimità universale. Da questo punto di vista, anzi, si deve registrare la generalizzazione al mondo intero non soltanto di quella politica della vita che il nazismo – certo in forme irripetibili – tentò invano di esportare fuori dalla Germania, ma anche della sua specifica tonalità immunitaria e, più precisamente, autoimmunitaria. Che la salvaguardia della vita biologica sia diventata la questione largamente dominante di quelle che un tempo si chiamavano politica interna e politica estera – adesso sovrapposte nel corpo unificato di un mondo senza esterno e dunque anche senza interno – è un riscontro impressionante dell'assoluta coincidenza che ormai si verifica tra biopolitica e immunizzazione. [...] L'idea – e la pratica – di guerra preventiva costituisce il punto più acuto di questo avviticciamento autoimmunitario della biopolitica contemporanea. [...] Il risultato è un'assoluta identificazione degli opposti: tra pace e guerra, attacco e difesa, vita e morte sembra consumarsi qualsiasi scarto differenziale. Che la minaccia più forte, o almeno quella avvertita come tale, sia oggi costituita da un attentato biologico ha un significato ben preciso: e cioè che non è più solo la morte a insidiare la vita, ma la vita stessa a costituire il più micidiale strumento di morte. E del resto che cos'è un terrorista kamikaze, se non un frammento di vita che si scarica sulla vita altrui con l'intento di portarvi la morte? (*ivi*: 159-161).

La globalizzazione come *globalizzazione del paradigma immunitario*. Come *globaimmunizzazione*, se così possiamo dire (un disperato tentativo di *immunizzare il globo intero da se stesso*). *Siamo tutti nazisti, dunque*. Anzi, estremizzando, siamo *peggio* di loro, e lo siamo perché crediamo di non esserlo più, mentre non ci accorgiamo che stiamo portando avanti principi e strategie politiche distorti già nella loro essenza²²⁴.

All'esempio portato da Esposito della guerra preventiva si potrebbe anche aggiungere quello della «salute preventiva»: come la guerra preventiva è una guerra volta a evitare la guerra, così la salute preventiva è una salute che pur non essendo nominalmente volta a evitare la salute, finisce con il soffocarla, perché salute significa non solo e non tanto contenimento e protezione della vita, ma anche se non soprattutto una sua espansione, una sua esposizione (qui occorre riferirsi all'idea di «grande salute» nietzschiana, che come vedremo Esposito recupera). Se è vero quanto osserva Jean-Luc Nancy, ossia che «medicina, malattia, salute hanno valori, significati e modalità che dipendono da scelte profonde operate da una cultura e da un *ethos*» (Nancy 2009: 68) e che quindi la salute è un pensiero, un modo di cogliere l'esistenza, un modo di darle valore (in modo molto nietzschiano, nuovamente), dobbiamo riconoscere (con Frank Furedi) che oggi il nostro modo di vedere la salute è legato alla convinzione che «la vulnerabilità definisca la condizione umana» (Furedi 2005: 28), tanto che viviamo in un vero e proprio *sistema terapeutico* definito a partire da un *paradigma terapeutico* che non può che dar vita a una *cultura terapeutica*, che vede l'esistenza di noi tutti solo ed esclusivamente come qualcosa di *vulnerabile*, di *fragile*, di *bisognoso*, ossia come qualcosa *a rischio* (cfr. *ivi*: 132-211)²²⁵.

1.3. Il paradigma immunitario: dalla modernità alla contemporaneità

Torneremo sulle tre *exit-strategy* che Esposito propone rispetto alla deriva biopolitica conseguente al totale dispiegamento dei tre dispositivi immunitari sopra indicati, quello che ora ci interessa sottolineare è come questa visione della vita come ciò che è esposto al rischio e che quindi va difeso è l'essenza ultima di quello che Esposito definisce come il *paradigma di immunizzazione* (cfr. B: 41-77 e soprattutto I), che è stato costruito in almeno cinque distinti ambiti, in un intreccio quasi speculare e di certo caratterizzato dalla complementarità e dalla sovrapposizione dei diversi elementi in gioco: il *diritto* (cfr. I: 25-61), la *teologia* (cfr. *ivi*: 62-92), l'*antropologia* (cfr. *ivi*: 93-133), la *politica* (cfr. *ivi*: 134-172) e la *biologia* (cfr. *ivi*: 173-212). Prima di vedere più da vicino questo processo di costruzione dell'*immunitas* (soprattutto nell'ambito antropologico, che è quello che in questa sede più occorre approfondire), cerchiamo di definire più in generale questo «paradigma immunitario».

Esposito osserva che in esso «*bíos* e *nomos*, vita e politica risultano i due costituenti di un unico, inscindibile, insieme che assume senso soltanto a partire dal loro rapporto» (B:

41), nel senso che «l'immunità non è solo la relazione che connette la vita al potere, ma il potere di conservazione della vita» (*ibidem*), tanto che «da questo punto di vista non esiste un potere esterno alla vita, così come la vita non si dà mai fuori dei rapporti di potere» (*ibidem*): «la politica non è altro che la possibilità, o lo strumento, per trattenere in vita la vita».

Un elemento fondante di tale visione della vita e della politica è che in essa il *negativo* non è qualcosa di *esterno*, qualcosa che dal di fuori si opporrebbe, tanto alla vita quanto alla politica, un di fuori che sarebbe la politica rispetto alla vita, ma è quanto di più *interno* si possa pensare, *interno alla vita stessa*, cioè è in qualche modo l'assunzione del negativo non soltanto a «elemento indisponibile della storia umana in tutte le configurazioni singolari o sociali che di volta in volta essa assume» (*ivi*: 43), ma a «suo medesimo impulso produttivo» (*ibidem*):

la negazione non è la forma dell'assoggettamento violento che dall'esterno il potere impone alla vita, ma il modo intrinsecamente antinomico in cui la vita si conserva attraverso il potere. Da questo punto di vista può ben dirsi che l'immunizzazione sia una *protezione negativa* della vita. Essa salva, assicura, conserva l'organismo, individuale o collettivo, cui inerisce – ma non in maniera diretta, immediata frontale; sottoponendolo, al contrario, a una condizione che contemporaneamente ne nega, o riduce, la potenza espansiva (*ivi*: 42).

Siamo di fronte a una «interpretazione dell'intera civilizzazione in termini di autoconservazione immunitaria» (*ivi*: 43), interpretazione che per l'autore è tutta moderna, in quanto in età antico-classica mancava proprio la torsione immunitaria del potere che gestiva la vita: per esempio, esistono passi platonici che fanno pensare a una sorta di «eugenetica»²²⁶, ma secondo Esposito (che si rifà anche ad alcuni lavori di Mario Vegetti)²²⁷ esisterebbe una sostanziale differenza tra la selezione – se così la si può chiamare – platonica e quella, per esempio, nazista. Non soltanto, nota infatti Esposito, «la 'selezione' platonica non ha una specifica inflessione etnico-razziale, e neanche, precisamente, sociale, bensì aristocratica e attitudinale» (*ivi*: 51), ma inoltre, anzi soprattutto, «anziché andare in direzione immunitaria – rivolta, cioè, alla conservazione dell'individuo – essa è chiaramente indirizzata in senso comunitario, e cioè tesa al bene del *koinon*» (*ibidem*): sarebbe, in altri termini, proprio una tale «esigenza collettiva, pubblica, 'comune' – anziché 'immune' – a trattenere Platone, e in genere l'intera cultura premoderna, al di qua di una prospettiva compiutamente biopolitica» (*ibidem*). Se le biocrazie moderne, conclude l'autore, sognano di «medicalizzare la politica, Platone si ferma al progetto di politicizzare la medicina» (*ibidem*).

Esposito sembra suggerire quanto abbiamo già peraltro notato nelle pagine precedenti: il fatto politico greco è il politico stesso, inteso come il presentarsi della *polis* comunitaria che definisce lo spazio del vivere e dell'agire comune, mentre quello moderno è l'individuo, la sua vita in particolare, precisa Esposito: certo, l'esigenza della propria immunizzazione è stata propria di *ogni civiltà*, ma «solo quella moderna ne è stata costituita nella sua più intima essenza» (*ivi*: 52). Ora, l'elemento interessante di quanto sostiene Esposito è che la sua sembra essere anche una critica all'idea di *medium* come ciò che è chiamato a proteggere l'individuo nel suo costituirsi; in altri termini, Esposito sembra operare unacritica, certo fine, al concetto di *tecnica*, alla tecnica in quanto tale, o, perlomeno, a una tecnica vista come ciò che l'uomo deve costruire per dare un riparo alla sua esistenza, per permettere alla propria vita di preservarsi e di espandersi²²⁸:

si potrebbe arrivare ad affermare che non è stata la modernità a porre la questione dell'autoconservazione della vita, ma questa a porre in essere, e cioè a 'inventare', la modernità come apparato storico-categoriale in grado di risolverla. Quello che intendiamo per modernità, insomma nel suo complesso e nel suo fondo, potrebbe essere intesa come quel metalinguaggio che per alcuni secoli ha dato espressione a una richiesta che proveniva dai recessi della vita attraverso l'elaborazione di una serie di racconti capaci di risponderle secondo modi di volta in volta più efficaci e sofisticati. [...] È lo squarcio [nel guscio di protezione dato dall'ordine trascendente di matrice teologica] che a un tratto, alla fine dei secoli di mezzo, si è aperto in quel primitivo involucro immunitario a determinare l'esigenza di un diverso apparato difensivo di tipo artificiale volto ad assicurare un mondo ormai costitutivamente esposto al rischio. Da qui [...] la doppia e contraddittoria propensione dell'uomo moderno: da un lato proiettato verso un'esteriorità senza ripari preconfezionati; dall'altro, proprio per questo, costretto a compensare tale mancanza con l'elaborazione di nuovi e più potenti "baldacchini immunitari" nei confronti di una vita non già denudata, ma consegnata interamente a se stessa. [...] Perché la vita possa conservarsi, e anche svilupparsi, insomma, essa deve venire ordinata da procedure artificiali in grado di sottrarla ai suoi rischi naturali. [...] Se la protezione della vita cui la politica è deputata si determina sempre in maniera negativa, le categorie politiche ordinate a esprimerla finiranno per rimbalzare sul proprio significato e ritorcersi contro se stesse. E ciò anche a prescindere dai loro specifici contenuti: contraddittoria è ancora prima la pretesa di rispondere a una immediatezza – la questione della *conservatio vitae* – con delle mediazioni, quali sono appunto i concetti di sovranità, di proprietà, di libertà. Che tutti, a un certo punto della loro parabola storico-semantica, tendano a ridursi alla sicurezza del soggetto che ne risulta titolare, o beneficiario, non va inteso né come una deriva contingente né come un destino prefissato – ma come la conseguenza della modalità di per sé immunitaria con cui il Moderno pensa la figura del soggetto. [...] Affermare [come fa Heidegger] che la modernità è l'epoca della rappresentazione – del *subjectum* che si autopone come *ens in se substantialiter completum* di fronte al proprio oggetto – significa ricondurla filosoficamente all'orizzonte dell'immunizzazione. [...] Ma legare il soggetto moderno all'orizzonte dell'assicurazione immunitaria vuol dire riconoscere l'aporia in cui la sua esperienza resta presa: quella di cercare il riparo dalla vita nelle stesse potenze che ne interdicono lo sviluppo (*ivi*: 52-54).

Secondo Esposito, in altri termini, l'idea difensivistica della tecnica, la costruzione della «macchina della mediazione immunitaria» (*ivi*: 61), è qualcosa di tipicamente

moderno, che non apparteneva al mondo antico, sia in senso concettuale, ma anche – e questo occorre sottolinearlo maggiormente di quanto non faccia Esposito – in senso pratico ed empirico, perché è in qualche modo il mutamento qualitativo delle nuove tecniche a radicalizzare mano a mano la considerazione che l'uomo ha di esse. Questo, per quanto concerne la contemporaneità, l'aveva ben colto Foucault, e lo possiamo vedere in almeno due circostanze, la prima in una conferenza tenuta a Rio de Janeiro nell'ottobre del 1974 (cfr. Foucault 1997b), la seconda è nel corso del 1976 tenuto al «Collège de France» (cfr. Foucault 2009).

Innanzitutto, nel descrivere il graduale farsi carico della salute da parte dello Stato e nel notare come la salute diventi oggetto di una vera e propria lotta politica, Foucault nota come *prima* del XX secolo la medicina, come è sempre accaduto, ha ucciso e ha avuto coscienza di farlo, ma «gli effetti negativi della medicina restavano iscritti nel registro dell'ignoranza medica» (Foucault 1997b: 206), nel senso che essa «uccideva per l'ignoranza del medico o perché la medicina stessa era ignorante; non si trattava di una vera scienza, ma piuttosto di una rapsodia di conoscenze mal fondate, mal stabilite e mal verificate» (*ibidem*). Quel che accade *a partire* dal XX secolo, invece, è che «la medicina può essere pericolosa non a causa della sua ignoranza, ma per il suo sapere, proprio perché essa è una scienza» (*ibidem*), e questo nel senso che quell'immunità «autoconfutatoria» che verrebbe per Esposito messa al centro della politica e della visione del mondo moderne sarebbe prima di tutto effetto (effetto concettuale ma anche materiale, si badi) di un mutamento del livello di conoscenze scientifiche raggiunto e del tipo di pratiche tecniche che si hanno così a disposizione. Ciò ci sembra abbastanza evidente nell'argomentazione foucaultiana, e per questo vale la pena di leggerla:

gli effetti negativi dei farmaci non sono dovuti a errori diagnostici, né all'ingestione accidentale di queste sostanze, ma all'azione dell'intervento medico stesso nei suoi fondamenti razionali. *Gli strumenti di cui dispongono oggi i medici*, e in generale la medicina, proprio a causa della loro efficacia provocano degli effetti, alcuni puramente nocivi, altri incontrollati, che obbligano la specie umana a entrare in una storia azzardata, in un campo di probabilità e di rischi la cui ampiezza non può essere misurata con precisione. [...] Nella misura in cui l'organismo sa difendersi meglio, esso, naturalmente, si protegge, ma, da un altro punto di vista, è più fragile e più esposto, se gli si impedisce il contatto con gli stimoli che provocano le reazioni di difesa. In una maniera generale si può affermare che, *a causa degli effetti dei medicinali stessi* – effetti terapeutici positivi –, si produce una perturbazione, per non dire una distruzione, dell'ecosistema non solo dell'individuo, ma della intera specie umana. La protezione batterica e virale che rappresenta al contempo un rischio e una protezione per l'organismo, e con cui esso ha sinora funzionato, subisce un'alterazione *dovuta all'intervento terapeutico* e si trova esposta ad attacchi contro i quali l'organismo era protetto in precedenza. In definitiva, si ignora a cosa condurranno *le manipolazioni genetiche effettuate sul potenziale genetico delle cellule viventi, su dei bacilli o su dei virus*. *Diviene tecnicamente possibile elaborare agenti aggressori*

dell'organismo umano contro i quali non c'è possibilità di difesa. È possibile che venga forgiata un'arma biologica assoluta contro l'uomo e la specie umana, senza che si sviluppino simultaneamente dei mezzi di difesa. [...] Entriamo così in una dimensione nuova di quello che si potrebbe chiamare il rischio medico. Il rischio medico, cioè il legame difficile da spezzare tra effetti positivi e negativi della medicina, non è una novità, poiché inizia dal momento in cui un effetto positivo della medicina fu accompagnato da diverse conseguenze negative e nocive. [...] Questo fenomeno che caratterizza la storia della medicina moderna acquista oggi una nuova dimensione nella misura in cui, fino agli ultimi decenni, il rischio medico riguardava unicamente l'individuo curato. Al massimo si poteva alterare la sua discendenza diretta, vale a dire che il potere di un'eventuale azione negativa della medicina si limitava a una famiglia o a una discendenza. Oggi, con le tecniche di cui dispone la medicina, la possibilità di modificare la struttura genetica delle cellule interessa non solo l'individuo o la sua discendenza, ma la specie umana intera; è l'insieme del fenomeno della vita che si trova ormai posto nel campo d'azione dell'intervento medico. Non si sa ancora se l'uomo sia capace di fabbricare un essere vivente di natura tale che tutta la storia della vita, l'avvenire della vita ne siano modificati. Appare allora una nuova dimensione delle possibilità mediche che io chiamerei la questione della bio-storia. Il medico e il biologo d'ora in avanti non lavorano più al livello dell'individuo e della sua discendenza, ma iniziano a farlo al livello della vita stessa e dei suoi fattori fondamentali. Noi ci troviamo nella bio-storia e si tratta di un elemento molto importante. [...] Ai giorni nostri si scopre un fatto nuovo: la storia dell'uomo e la vita sono profondamente intrecciate. La storia dell'uomo non continua semplicemente la vita, e neppure si contenta semplicemente di riprodurla, ma la modifica, fino a un certo punto, e può esercitare sul suo processo un certo numero di effetti fondamentali. È questo uno dei grandi rischi della medicina attuale e una delle ragioni che possono spiegare il malessere che si comunica dai medici ai pazienti e dai tecnici alla popolazione, riguardo agli effetti dell'azione medica. Una serie di fenomeni, come il rifiuto radicale e bucolico della medicina a favore di una riconciliazione non tecnica con la natura [...], rappresenta in maniera confusa nella coscienza degli individui l'eco, la risposta a quest'inquietudine tecnica che i biologi e i medici cominciano ad avvertire nei confronti degli effetti della loro propria pratica e del loro proprio sapere (ivi: 207-210, corsivi nostri).

Se, dunque, si può parlare di una «medicalizzazione infinita», della trasformazione della salute in «oggetto dell'intervento medico», di un «potere autoritario che ha funzioni normalizzatrici che vanno ben oltre l'esistenza delle malattie e la domanda del malato», di una «società della norma e non della legge», ossia di una società retta non da codici ma dalla «distinzione permanente tra il normale e l'anormale», di una medicina che «comincia a non avere più campi che le siano esterni», di una salute «divenuta oggetto di consumo», ecc. (cfr. *ivi*: 211-218), anche – forse soprattutto – perché è la nostra realtà di fatto a spingerci in tale direzione, ad aprirci nuove frontiere, e ovviamente a richiederci anche uno sforzo concettuale e di riflessione. Infatti, e veniamo al secondo momento, il rovesciamento del biopotere da potere che tenta di proteggere la vita a potere che la può proteggere solo in quanto la nega, viene da Foucault esemplificato tramite il riferimento alla *bomba atomica*. La quale è un tema tanto mostruoso da sotterrare quasi ogni pensiero in merito; ci limitiamo a notare come certo da questo punto di vista Anders aveva pienamente colto la disperata situazione che noi tutti ci saremmo trovati ad affrontare:

al posto della *creatio ex nihilo*, comprovante onnipotenza, è subentrata la forza opposta: la *potestas annihilationis*, la *reductio ad nihil* – potere di cui noi stessi disponiamo. [...] Siamo i *signori dell'Apocalisse*. *L'infinito siamo noi*. È facile a dirsi; ma è tanto mostruoso, che tutte le precedenti vicende della storia sembrano di secondaria importanza e tutte le epoche precedenti sembrano ridursi a mera “preistoria”: perché ora noi non siamo più semplici rappresentanti di una nuova generazione storica di uomini, ma, benché anatomicamente invariati, siamo *esseri appartenenti a una nuova specie*, a causa del cambiamento radicale della nostra posizione nel cosmo e verso noi stessi; esseri che si distinguono dal tipo di “uomo” precedente, non meno di quanto agli occhi di Nietzsche il Superuomo si sarebbe differenziato dall'uomo. Per usare una formulazione positiva e niente affatto metaforica: *siamo dei Titani*. Almeno per quel periodo più o meno lungo di tempo, in cui siamo onnipotenti senza aver fatto uso definitivo di questa nostra onnipotenza. [...] Abbiamo ben poco motivo di aspettarci che noi, i *parvenus* cosmici, gli usurpatori dell'Apocalisse, useremo quella clemenza che avevano usato le potenze superiori, per benignità, per indifferenza o per caso che fosse; probabilmente non ne useremo affatto, perché quegli uomini che sono ora di fatto signori dell'infinito non sono all'altezza di questo loro possesso, né sul piano della fantasia, né su quello del sentimento, come non lo siamo noi, vittime predestinate; e perché continuano, anzi non possono che continuare, a essere incapaci di vedere nel loro ordigno nient'altro che un mezzo per conseguire interessi limitati, se non anche limitatissimi scopi di partito. Noi, uomini d'oggi, siamo i primi uomini a dominare l'Apocalisse, perciò siamo anche i primi a subire senza posa la sua minaccia. Siamo i primi Titani, perciò siamo anche *i primi nani o pigmei* – o come altro ci si voglia chiamare, noi esseri a cui è posta una scadenza collettiva – che non siamo più mortali come individui, ma come gruppo; e la cui esistenza è sottoposta a revoca. [...] La bomba non è sospesa soltanto sopra di noi; non è solo sopra di noi, uomini di oggi. La minaccia non cessa mai. È sempre soltanto rimandata. Ciò che forse sarà evitato oggi potrà succedere domani. Domani sarà sospesa sui nostri figli e dopodomani, allo stesso identico modo, sui figli dei nostri figli. Nessuno se ne libera più. Per quanto le generazioni venturose possano protrarsi avanti nel futuro, dovunque tentino di fuggirla, essa le accompagnerà. Anzi le precederà, quasi per mostrar loro la strada; nera nube al seguito della quale si muovono. E anche se l'evento estremo non si dovesse mai compiere, anche se dovesse continuare a restare sospesa su di noi, senza mai scaricarsi, d'ora in poi siamo esseri condannati a vivere all'ombra di questa ineluttabile accompagnatrice: dunque senza speranza; dunque senza progetti; dunque in modo che non dipende più da noi (Anders 2003: 251-253 e 313)

Non c'è dubbio che la bomba atomica sia ancora tutta da pensare, e finché non l'avremo davvero adeguatamente pensata saremmo tutti «colpevoli metafisicamente» (cfr. Jaspers 1996a)²²⁹. Ma torniamo a Foucault (se è mai possibile tornare indietro quando si parla di atomica), e leggiamo anche la sua argomentazione circa il ruolo che proprio l'atomica (senza dimenticare le nuove tecniche di manipolazione/creazione della vita) riveste nel rovesciamento del biopotere in tanatopotere (o nell'impossibilità da parte del sovrano di controllare tale potere):

dire che il potere, nel XIX secolo, ha preso possesso della vita, o perlomeno dire che il potere, nel corso del XIX secolo, ha preso a carico la vita, equivale a dire che esso è arrivato a occupare tutta la superficie che si estende dall'organico al biologico, dal corpo alla popolazione, attraverso il duplice gioco delle tecnologie della disciplina da un lato e delle tecnologie della regolazione dall'altro. Ci troviamo dunque all'interno di un potere

che ha preso a carico sia il corpo che la vita, o se volete che ha preso a carico la vita in generale costituendo due poli: uno sul versante del corpo, l'altro sul versante della popolazione. Si tratta, di conseguenza, di un bio-potere di cui si possono immediatamente individuare i paradossi che appaiono al limite estremo del suo esercizio. Tali paradossi si rivelano, per un verso, con il potere atomico, che non è semplicemente il potere di uccidere milioni, centinaia di milioni di uomini, sulla base dei diritti che sono assegnati a ogni sovrano (dopotutto, questo è abbastanza usuale). Ciò che fa sì che, per il funzionamento del potere politico attuale, il potere atomico rappresenti un paradosso assai difficile da eliminare, se non assolutamente ineliminabile, sta nel fatto che, nel potere di fabbricare e di utilizzare la bomba atomica, è implicita non solo la messa in gioco di un potere sovrano che uccide, ma anche di un potere che è il potere di uccidere la vita stessa. Il potere esercitato all'interno del potere atomico risulta capace di sopprimere la vita. Di conseguenza: di sopprimere se stesso come potere di assicurare la vita. Di modo che, o tale potere è un potere sovrano che utilizza la bomba atomica, e allora non può più essere biopotere, cioè potere d'assicurare la vita come esso è diventato a partire dal XIX secolo; o al contrario, all'altro limite, non avremo più l'eccesso del diritto sovrano sul bio-potere, ma piuttosto l'eccesso del bio-potere sul diritto sovrano. L'eccesso del bio-potere sul diritto sovrano appare allorché è tecnicamente e politicamente fornita all'uomo la possibilità non solo di organizzare la vita, ma soprattutto di far proliferare la vita, di fabbricare del vivente, materia vivente ed esseri mostruosi, di produrre – al limite – virus incontrollabili e universalmente distruttori. Ci troviamo allora di fronte a una formidabile estensione del bio-potere che, a differenza di quanto vi dicevo poco fa a proposito del potere atomico, ha così la possibilità di oltrepassare ogni sovranità umana (Foucault 2009: 218 s.).

1.4. L'artificio politico e la negazione del comune

Al di là di queste comunque decisive sottolineature (perché in fondo ogni volta che ci si riferisce alla tecnica non si tiene in minima considerazione che essa è prima di tutto un elemento *storico* che influenza *materialmente* e in modi *svariati* non solo la nostra vita, ma anche la nostra ricostruzione concettuale del mondo), è importante vedere come Esposito sembra attribuire alla visione antica della tecnica una visione *essenzialmente diversa* rispetto alla nostra, idea che si tratterà di andare in qualche modo a «decostruire». Occorre tenere ben presente questo punto, perché è in fondo la ragione profonda della sua visione negativa dell'antropologia filosofica in quanto antropologia «compensatoria»; infatti, in sostanza Esposito si muove lungo due versanti complementari: *in primo luogo*, cerca di decostruire l'idea dell'artificialità del politico (che sia nella forma dello statale, del sovrano, dell'autorità, dello stato civile opposto a quello naturale, ecc), ossia l'idea della necessità di una forma di mediazione come ciò che deve rendere possibile la vita proteggendola, ossia *negando* qualcosa che le si opporrebbe (idea tipicamente moderna); *in secondo luogo*, egli critica l'idea individualistica di singolarità che ha caratterizzato la modernità, in quanto costruita sul concetto di *privazione* – quindi di *negatività* – e che ha

dato vita a una libertà esclusivamente *negativa*, a una libertà sì rende ciascuno «immune», ma assai lontana da ogni contatto con ciò che è «comune»²³⁰.

Per quanto concerne il primo punto, Esposito osserva che in una visione immunitaria della vita (che avrebbe uno dei suoi principali esponenti in Hobbes)²³¹ essa abbisogna di artifici esterni a essa in grado di proteggerla, ossia di una politica che proteggendo la vita naturale in modo artificiale ne nega la naturalità stessa che pur intende proteggere per sopperire alla sua incapacità di preservarsi da sola, ossia in modo naturale:

benché tesa ad auto perpetuarsi, la vita non è in grado di farlo autonomamente. [...] È qui che scatta il meccanismo immunitario. Se abbandonata alle sue potenze interne, alle sue dinamiche naturali, la vita umana è destinata ad autodistruggersi perché porta dentro di sé qualcosa che la mette ineluttabilmente in contraddizione con se stessa. Perciò, per potersi salvare, ha bisogno di uscire da sé e costituire un punto di trascendenza da cui ricevere ordine e riparo. È in tale scarto, o raddoppiamento, della vita rispetto a se stessa che va collocato il passaggio dalla natura all'artificio. Questo ha il medesimo fine auto conservativo della natura. Ma, per poterlo realizzare, deve strapparsi da questa e perseguirlo attraverso una strategia a essa contraria. Solamente negandosi, la natura può affermare la propria volontà di vita. La conservazione passa per la sospensione, o l'estraneazione, di ciò che deve conservare. Perciò lo stato politico non può essere visto come la prosecuzione, o il rafforzamento, di quello naturale, ma come il suo rovescio negativo. Il che non vuol dire che la politica riduca la vita alla sua semplice falda biologica – che la spogli di ogni forma qualitativa [...]. Ciò non significa neanche che nella stagione moderna la categoria di vita subentri a quella di politica, con un esito di progressiva spoliticizzazione. Al contrario, una volta stabilita la nuova centralità della vita, proprio alla politica è affidato il compito di salvarla. Ma – ecco il punto decisivo in ordine al paradigma immunitario – attraverso un dispositivo antinomico che passa per l'attivazione del suo contrario. Per essere conservata, la vita deve rinunciare a qualcosa che fa parte integrante, e anzi costituisce il vettore prevalente, della propria potenza espansiva – vale a dire quella volontà acquisitiva su ogni cosa che la mette a rischio di una ritorsione mortale. È vero, infatti, che ogni organismo vitale ha al proprio interno una sorta di sistema immunitario naturale – la ragione – che lo difende dall'attacco di agenti esterni. Ma, una volta accertata la sua insufficienza, e anzi il suo effetto controproducente, esso va sostituito da un'immunità indotta, vale a dire artificiale, che insieme compie e nega la prima: non solo perché situata fuori dal corpo individuale, ma anche perché deputata al contenimento forzato della sua intensità primigenia (B: 56 s.).

Per quanto concerne il secondo punto invece, l'autore vede nell'idea di un soggetto sottoposto alla sovranità volontaria un inestricabile paradosso auto contraddittorio, che finisce con l'annullare l'essere in comune di quei soggetti ormai privati della e nella loro vita (sia nel senso che viene legata all'idea di *proprietà* sia che a essi viene sottratto il tratto comune che dovrebbe contraddistinguerli) e con il ridurli a soggetti detentori del diritto di difendere tale privatezza. Infatti la sovranità è caratterizzata da una relazione aporetica che la lega ai soggetti cui si rivolge, ma bisogna leggere con molta attenzione il termine «soggetti»:

essi *ne* sono soggetti nella misura in cui l'hanno volontariamente istituita attraverso un libero contratto. Ma *le* sono soggetti perché, una volta istituita, non possono resisterle esattamente per lo stesso motivo – perché altrimenti resisterebbero a se stessi. Proprio perché *ne* sono soggetti, *le* sono anche assoggettati. Il loro consenso è richiesto una volta sola, dopo la quale non può più essere ritirato. Già qui comincia a profilarsi il carattere costitutivamente negativo dell'immunizzazione sovrana. Essa può essere definita una *trascendenza immanente* – situata fuori dal controllo di coloro che pure l'hanno prodotta come espressione della propria volontà. [...] Attraverso l'assolutismo gli individui si affermano e si negano nel medesimo tempo: presupponendo la propria presupposizione, essi si destituiscono in quanto soggetti istituenti, dal momento che l'esito di tale istituzione non è altro che ciò che a sua volta li istituisce. Da questo lato, dietro il suo racconto auto legittimante, si rende evidente la reale funzione biopolitica svolta dall'individualismo moderno: esso, presentato come la scoperta e l'effettuazione dell'autonomia del soggetto, è stato in realtà l'ideologema immunitario attraverso il quale la sovranità moderna ha svolto il proprio compito di protezione della vita. [...] È esattamente la comunanza dello stato naturale – il pericolo che ne deriva alla vita di tutti e di ciascuno – che va abolita mediante quell'individualizzazione artificiale costituita appunto dal dispositivo sovrano. Anche questa *eco* va colta nel termine 'assolutismo' – non soltanto l'indipendenza del potere da ogni limite esterno, ma soprattutto l'effetto di scioglimento che esso proietta sugli uomini: la loro trasformazione in individui altrettanto assoluti mediante la sottrazione al *munus* che li tiene legati in un vincolo comune. La sovranità è il *non* essere in comune degli individui. La forma politica della loro *de* socializzazione. Il negativo dell'*immunitas* riempie ormai l'intero quadro: per salvarsi in modo durevole, la vita va resa 'privata' nel doppio senso dell'espressione – privatizzata e deprivata di quella relazione che la espone al suo tratto comune. Ogni rapporto esterno al filo verticale che vincola ciascuno al comando sovrano va tagliato in radice. Questo propriamente vuol dire 'individuo': essere reso indiviso – unito a se stesso – dalla medesima linea che divide da tutti gli altri. Più che dal potere positivo del sovrano, egli risulta protetto dal margine negativo che lo rende se stesso: *non* altro. Si potrebbe arrivare ad affermare che la sovranità, in ultima analisi, non sia altro che il vuoto artificiale creato intorno a ogni individuo – il negativo della relazione o la relazione negativa che intercorre tra entità irrelate (*ivi*: 58 s.).

Ma tutto ciò non vale solo per l'assolutismo, in quanto tutte le categorie giuridico-politiche che poi la modernità *in toto* e la contemporaneità faranno proprie (sulla cui base faranno il «proprio») saranno proprio costruite a partire dal tratto negativo ed es-propriante che giace nell'essere del proprio che aveva inaugurato la politica moderna nella forma della sovranità. Infatti, tutta la politica moderna ha pensato in antitesi il «comune» e il «proprio», pensando il secondo come «non comune» e, quindi come «im-mune», ma c'è un significativo spostamento rispetto all'immunizzazione sovrana, in quanto quella «proprietaria» resta aderente al soggetto stesso, e non è più fatta trascendere nella persona del sovrano. Di più, nota Esposito, essa diventa interna ai confini del corpo del soggetto, tanto che «vita e proprietà, essere e avere, persona e cosa si stringono in una mutua relazione che fa dell'una insieme il contenuto e il contenitore dell'altra» (*ivi*: 63), e tutto ciò avviene tramite il legame tra corpo/proprio/lavoro (stavolta il riferimento è a Locke)²³², che definisce la proprietà a partire dal soggetto, *ma anche* il soggetto a partire dalla proprietà:

la proprietà è implicita nel lavoro che modifica il dato naturale quanto il lavoro è, a sua volta, compreso nel corpo di chi lo esegue. Come il lavoro è un'estensione del corpo, così la proprietà è un'estensione del lavoro – una sorta di protesi che, attraverso l'operazione del braccio, la connette al corpo in uno stesso segmento vitale: non solo perché necessaria al sostentamento materiale della vita, ma perché suo prolungamento diretto nella forma della costituzione corporea. [...] Il dominio sull'oggetto non è fondato dalla distanza che lo separa dal soggetto, ma dal movimento della sua incorporazione. Il corpo è il luogo primo della proprietà perché è il luogo della proprietà prima, vale a dire di quella che ciascuno ha su se stesso. [...] L'individuo, possedendo la propria persona corporale, è padrone di tutte le sue prestazioni, a partire da quella che, trasformando l'oggetto materiale, se ne appropria per proprietà transitiva. Da quel momento ogni altro individuo perde il diritto su di esso al punto di poter essere legittimamente ucciso in caso di furto: visto che la cosa appropriata tramite il lavoro viene incorporata nel corpo del proprietario, essa fa tutt'uno con la sua stessa vita biologica – che va difesa anche con la soppressione violenta di colui che la minaccia in quella che è diventata una sua parte integrante. [...] Come la proprietà risulta protetta dal soggetto che la detiene, questo viene esteso, potenziato e rafforzato da quella nella sua capacità auto conservativa: conservativa di se stesso attraverso il suo *proprium* e di quel *proprium* attraverso se stesso, attraverso la sua stessa sostanza soggettiva. Una volta saldata a puntello solido come l'appartenenza del corpo proprio, la logica proprietaria può espandersi per onde sempre più larghe fino a coprire l'intera estensione dello spazio comune. Questo non è frontalmente negato, ma assunto e ritagliato in una spartizione che lo rovescia nel suo contrario, in una molteplicità di cose che di comune hanno solo il fatto di essere tutte proprie in quanto appropriate dai rispettivi proprietari [...]. Se la cosa appropriata dipende dal soggetto che la possiede al punto di fare tutt'uno con il suo stesso corpo, a sua volta il proprietario è reso tale solo dalla cosa che gli appartiene – e dunque è egli stesso dipendente da essa. Da un lato il soggetto domina la cosa nel senso specifico che la pone in suo dominio. Ma dall'altro, a sua volta, la cosa domina il soggetto nella misura in cui costituisce l'obiettivo necessario della sua tensione acquisitiva. Senza soggetto appropriante, niente cosa appropriata. Ma, senza cosa appropriata, niente soggetto appropriante – dal momento che egli non sussiste all'infuori del rapporto costitutivo con quella (*ivi*: 64-66).

Per Locke la comunità «è impegnata a proteggere la vita, la libertà e i beni di coloro che vivono secondo le sue leggi» (Locke 2004: 641)²³³, ma se, come espressione di libertà e come forma di produzione dei propri beni, è proprio il lavoro, al principio, a conferire un diritto di proprietà su ciò che *era* comune, quale diventa il compito della comunità se non quello di *proteggere* il diritto di ciascuno alla proprietà privata, alla cancellazione di «ciò che era comune», ossia alla cancellazione della stessa idea di comunità?²³⁴ La politica ha il compito, sancito e celebrato dalla filosofia, di cancellare se stessa, ossia di cancellare la dimensione comunitaria della vita degli uomini e, nei termini di Esposito, essa finisce con il desoggettivizzare il soggetto stesso, nel cosalizzarlo in qualche modo, nel momento in cui viene spezzato il nesso tra proprietà e lavoro e, quindi, tra proprietà e corpo:

la privatezza del possesso fa tutt'uno con la privazione che essa determina in chi non lo condivide con il legittimo proprietario – vale a dire nell'intera comunità dei non-proprietari. Da questo punto di vista – non alternativo, ma speculare al primo – il negativo comincia a prevalere nettamente sul positivo; o meglio, a manifestarsi come la sua verità

interna: è 'proprio' ciò che *non* è comune, che *non* è di altri. Intanto, nel senso passivo che ogni appropriazione sottrae a ciascun altro lo *jus* appropriativo nei confronti della cosa già appropriata in forma di proprietà privata. Ma poi anche in quello, attivo, che l'ampliamento progressivo della proprietà degli uno determina una decrescita progressiva dei beni a disposizione degli altri. [...] [In seguito] si assisterà a una vera e propria desostanzializzazione della proprietà [...]. Allora sarà considerato veramente, cioè definitivamente, proprio soltanto ciò che può stare lontano dal corpo di chi giuridicamente lo possiede: è il non possesso fisico a testimoniare del pieno possesso giuridico. Inizialmente pensata dentro un vincolo indissolubile col corpo che la lavora, la proprietà è ormai definita dalla estraneità alla sua sfera [...]. Ordinata a produrre un incremento del soggetto, la logica proprietaria inaugura un percorso di inevitabile de soggettivazione. È la deriva logica, il movimento di auto confutazione, che afferra tutte le categorie biopolitiche della modernità. [...] La procedura immunitaria del paradigma proprietario riesce a conservare la vita solamente chiudendola in un'orbita destinata a prosciugarne il principio vitale (B: 66-68).

Il culmine di tutti questi processi di costruzione delle categorie giuridiche e politiche moderne è nella *riconversione negativa* che «il concetto di libertà subisce nella sua formulazione moderna» (*ivi*: 69). Esposito parte dalla considerazione dell'etimo di *libertà*:

sia la radice *leuth* o *leudh* – da cui provengono la *eleutheria* greca e la *libertas* latina – sia il radicale sanscrito *frya*, cui fanno invece capo l'inglese *freedom* e il tedesco *Freiheit*, rimandano a qualcosa che ha a che fare con una crescita, un dischiudimento, una fioritura, anche nel significato tipicamente vegetale dell'espressione. Se poi si considera la doppia catena semantica che ne discende – vale a dire quella dell'amore (*Lieben, lief, love*, nonché, diversamente, *libet* e *libido*) e quella dell'amicizia (*friend, Freund*) – si può desumere non solo una conferma di questa primigenia connotazione affermativa, ma anche una peculiare valenza comunitaria: il concetto di libertà, nel suo nucleo germinale, allude a una potenza connettiva che cresce e si sviluppa secondo la propria legge interna, a un'espansione, o a un dispiegamento, che accomuna i suoi membri in una dimensione condivisa (*ivi*: 69).

In età moderna si eclissa la libertà cosiddetta *positiva* («libertà di»), a favore di quella *negativa* («libertà da»), ma *entrambe* rimarrebbero comunque interne a quella che Esposito dipinge come «orbita negativa» (*ibidem*), nel senso che «a qualificare la libertà intesa come padronanza del soggetto individuale su se stesso» (*ibidem*), e quindi la libertà *positiva*, è nient'altro che «il suo non essere a disposizione, o il suo essere non a disposizione, di altri» (*ibidem*), è una libertà *su*, su quell'alterità che è ormai vista non come il mio comune ma come ciò da cui devo proteggermi: la libertà positiva è una libertà protettiva, immunitaria e, in ultima battuta, anch'essa una *libertà negativa*, la libertà di essere difesi, la libertà di essere sicuri. È «la riduzione della libertà a strumento di conservazione della vita intesa come la proprietà inalienabile che ciascuno ha di se stesso» (*ivi*: 73). Il soggetto giuridico moderno detentore del diritto alla propria libertà è un

individuo, un atomo, detentore del diritto alla sicurezza, alla protezione, alla negazione di quanto mette in pericolo non solo la sua sicurezza, ma il diritto stesso alla sicurezza: la logica immunitaria finisce con il dover proteggere prima di tutto se stessa, l'immunità stessa, dimenticandosi paradossalmente del soggetto al quale l'immunità avrebbe dovuto essere garantita, trasformandolo così in oggetto dell'immunità e della sua logica²³⁵. Il soggetto libero verrà definito come quel soggetto in possesso del diritto, diritto da proteggere, ma il diritto a sua volta è un *meccanismo inclusivo*, un meccanismo *da proteggere*, è qualcosa che il soggetto deve conquistare per non essere escluso dalla possibilità di avere sicurezza, di essere protetto²³⁶. Sarà Jeremy Bentham a definire la libertà come *security*, di modo che «la condizione preliminare della libertà è individuata in un meccanismo di controllo che blocca ogni contingenza nel dispositivo della sua previsione anticipata» (*ivi*: 74).

1.5. Antropologia filosofica e immunità: un primo sguardo

In ultima istanza, a ben vedere, ciò che viene preso di mira da Esposito è proprio la *negatività in quanto tale*, o, per essere più precisi, *la negatività che nega*, ossia la *negatività che per tentare di affermare deve negare una precedente negazione*, quindi – in sintesi – Esposito critica la visione della *negatività* come *primum*, come ciò che è originariamente posto, come *positum*, come *positivum*: per Esposito il negativo non può essere considerato come il positivo. Ma ciò – punto cruciale – non significa che il negativo non pone, anzi Esposito va alla ricerca del *negativo positivo* di contro al *positivo negativo*, cioè di un negativo che *pone* e non *op-pone*, di un negativo che è *già posizione*, di un *nulla esistente*, per così dire (che Esposito rintraccerà – lo vedremo – nella *communitas* contrapposta all'*immunitas*). Potremmo anche dire che Esposito vuole la *positivizzazione del negativo* e non la *negativizzazione del positivo* (quanto queste due strade siano effettivamente lontane è questione che qui ci porterebbe lontano, è in fondo la riproposizione della questione filosofica circa lo statuto e i rapporti tra essere e nulla).

A giudizio di Esposito, uno dei momenti salienti, nella contemporaneità, della costruzione del «paradigma dell'immunità» tramite quella che abbiamo definito come la «negativizzazione del positivo» è stata proprio l'antropologia filosofica, protagonista nei primi decenni del Novecento. Secondo l'autore una delle categorie centrali di tale pensiero è quella di *paura*, che da Hobbes a Freud, sino a Gehlen e Plessner, è stata posta come il

«*terribilmente originario*» (C: 5), come il sentimento più propriamente umano e come il *fundamentum regnorum*, commista alla *speranza* che è *speranza di non avere più paura*. Una negatività, ancora una volta, che viene assunta ad assoluta positività, che non ci abbandona mai e che viene fatta quasi coincidere con noi stessi come ciò che non ci potrà mai davvero costituire:

la paura, almeno potenzialmente, non ha una carica soltanto distruttiva, ma anche costruttiva. Non determina solo fuga e isolamento, ma anche relazione e unione. Non si limita a bloccare e immobilizzare, ma, al contrario, spinge a riflettere e a neutralizzare il pericolo: non sta dalla parte dell'irrazionale, ma della ragione. È una potenza produttiva. Politicamente produttiva [...]. E ciò nel senso che la paura non soltanto origina e spiega il patto, ma anche lo protegge e lo mantiene in vita. Una volta provata, essa non abbandona più la scena. Si trasforma da paura «reciproca», anarchica, come quella che determina lo stato di natura (*mutuus metus*) a paura «comune», istituzionale, come quella che caratterizza lo stato civile (*metus potentiae communis*). Ma non scompare, non si riduce, non regredisce. La paura *non si dimentica*. Fa parte di noi, siamo noi stessi fuori di noi. È l'altro da noi che ci costituisce come soggetti infinitamente divisi da noi stessi (*ivi*: 6 s.).

In tal senso, la paura è quel negativo che si fa motore²³⁷, che si fa garanzia del funzionamento, e questo è ancora più significativo per quell'epoca – la modernità – che ha preteso di fondare se stessa a partire dall'abbandono dell'origine come fondo violento e terrificante, ossia a partire dall'abbandono del conflitto: Esposito parla pertanto di «*arcaicità del moderno*» (*ivi*: 9), che è facile vedere presente in Hobbes, per il quale *gli uomini per naturale passione sono reciprocamente offensivi*, cioè sono *essenzialmente* l'uno contro l'altro come gladiatori, devono assicurarsi la propria vita *a spese di quelle altrui*. Ma questo significa – argomenta Esposito – che «solo dissociandosi, gli individui possono sfuggire a un contatto mortale» (*ivi*: 12) e che per la modernità «gli uomini vanno associati nella modalità della reciproca dissociazione, unificati nella eliminazione di ogni interesse che non sia quello puramente individuale. Artificialmente accomunati nella sottrazione della comunità» (*ibidem*). Partire dalla paura, questo «nodo irrisolto» come «residuo di irrazionalità rimasto insaturato» (*ivi*: 15), significa restare aderenti a quel *paradigma sacrificale* che invece lo Stato moderno avrebbe voluto abbandonare: non solo, quindi, lo Stato «è la desocializzazione del legame comunitario» e «unità senza rapporto, soppressione del *cum*» in quanto «divisione senza condivisione» (*ivi*: 13; vedremo meglio cosa significa ciò per l'autore), *ma* significa *anche* (anzi, proprio in ragione di questo fatto) che la vita può essere risparmiata solo in quanto appartenente alla morte, cioè affidata a colui il quale ha il diritto di togliere la vita stessa (al sovrano). E *tutta* la modernità si reggerebbe proprio su questa norma:

la coincidenza di conservazione e sacrificabilità della vita in un quadro predefinito dalla relazione primaria di inimicizia. Sacrificare la vita alla sua conservazione è l'unico modo di contenere la minaccia che naturalmente la insidia. Ma ciò equivale a conservare, perpetuandola, anche la sua sacrificabilità. A 'normalizzare' la possibilità – se non l'attualità – del suo sacrificio (*ivi*: 19).

Freud – ne *Il disagio della civiltà* – in questo sarà «fedelissimo» di Hobbes, tanto da riprenderne anche la formula (già presente in Plauto, *Asinaria*, v. 495) dell'*homo homini lupus* (cfr. soprattutto Freud 1967-1993: vol. X: 580-605)²³⁸ e da mettere quasi in contrasto felicità e sicurezza, perché per ottenere la seconda si deve rinunciare – parzialmente – alla prima, rinunciare tramite un *sacrificio*:

la vita umana associata è resa possibile a un solo patto: che più individui si riuniscano e che questa maggioranza sia più forte di ogni singolo e tale da restare unita contro ogni singolo. Il potere di questa comunità si oppone allora come 'diritto' al potere del singolo, che viene condannato come 'foza bruta' [...]. Il risultato finale dovrebbe essere l'istituzione di un diritto al quale tutti – o almeno tutti coloro che si rivelano idonei a vivere in una comunità – hanno contribuito col loro sacrificio pulsionale [...]. La libertà individuale non è frutto della civiltà. Essa era massima prima che si instaurasse qualsiasi civiltà, benché in realtà a quell'epoca non avesse quasi mai un grande valore, in quanto difficilmente l'individuo era in grado di difenderla. La libertà subisce delle limitazioni a opera dell'incivilimento e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano immancabilmente tutti. [...] L'uomo primordiale stava meglio, perché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua felicità per un po' di sicurezza (*ivi*: 585 s. e 602)²³⁹.

Una libertà che *rinuncia a se stessa per essere libera*, una *Gemeinschaft* che, definita – come fa Freud ne *L'avvenire di un'illusione* – a partire dal fatto che «il compito principale della civiltà, la sua propria ragion d'essere, è di difenderci contro la natura» (*ivi*: 445), di *mein* finisce con l'averne ben poco, perché è *la mia stessa natura* il nemico da cui mi deve difendere, da me (in quell'autocontraddizione del *proprium* che abbiamo già evidenziato con Esposito) e *dagli altri*, e *gli altri da loro stessi e da me*, tanto da non avere anche più nulla di comune, perché «ciascun individuo è naturalmente un nemico della civiltà» (*ibidem*), quindi della comunità stessa: «anche qui l'unica comunità possibile è quella cementata dal sacrificio: comunità del sacrificio che non può non essere anche sacrificio della comunità» (C: 21). Potremmo anche dire (riferimento proposto anche da Esposito, ma in chiave differente)²⁴⁰ che la *Gemeinschaft* finisce con il coincidere con l'*Unheimliche*²⁴¹: *Heim* è «casa», *Heimat* «patria», *heimlich* è «segreto», qualcosa che va protetto, qualcosa che mi appartiene, qualcosa di non estraneo, di familiare, qualcosa di mio rispetto a tutto ciò che io non sono. Ma ciò che è segreto, che deve essere tenuto lontano dagli sguardi in modo che nessun altro ne sappia nulla, è anche quanto abita

nascosto in me, quanto io stesso trovo celato, è ciò che turba proprio perché è qualcosa di nascosto: *unheimlich* e *heimlich* sono due aggettivi opposti eppure complementari, perché il fantastico è quanto di più tranquillo e familiare possa esserci, eppure è in grado di suscitare paure, perché *unheimlich* è lo smascheramento di qualcosa di celato, eppure questo smascheramento è come un denudamento, qualcosa che estranea, che espone. Un segreto è qualcosa di «strano», proprio perché insieme «non estraneo» e «celato, nascosto»: è il tentativo di rimuovere quell'estraneità che mi abita sottraendola prima di tutto agli altri per cercare di farla solo mia, di proteggerla dagli altri per proteggere me stesso. Proprio come la *Gemeinschaft* è il tentativo di fare *mein* qualcosa sottraendolo agli altri, al possibile possesso degli altri, ma è anche la sottrazione di me agli altri, è la sottrazione – direbbe Esposito – di quel *ge-* che solo può dare senso a ciò che è *mein*, ossia di quel *cum* che solo può significare il *munus*. E così come ciò che è *heimlich* diventa per ciò stesso *unheimlich*, perché ciò che è «nascosto» diventa qualcosa di «pericoloso», ciò che è fatto per dare consistenza al *mein* nella *Gemeinschaft* prende le forme di un *nicht-mein*, di un «mio» che può farsi tale solo rinunciando a qualcosa di proprio per avere un proprio, ossia abbandonandosi a un «non-mio».

Lo stesso paradigma immunitario, sostiene Esposito, è stato riproposto tanto da Gehlen²⁴² quanto da Plessner, laddove hanno individuato nell'*Entlastung*, nell'*es-onero*, «il criterio funzionale di riduzione dei pericoli ambientali connessi alla situazione 'a rischio' dell'animale-uomo» (*ivi*: 13). Infatti, essi non avrebbero fatto altro che riformulare la logica del patto hobbesiano, in un duplice senso:

sia in ordine allo scioglimento dell'individuo moderno da tutto quel faticoso e pericoloso insieme di 'oneri' che pesavano sulla sua condizione precedente; sia al suo ingabbiamento istituzionale in un quadro rigidamente esclusivo di ogni figura comunitaria perché caratterizzato dalla 'uguale diversità' degli egoismi. È questa separazione irrimediabile che mette fine a quella forma di *munus* originario che ancora caratterizzava il rapporto sociale precontrattuale (*ivi*: 13 s.).

Ora, è certamente vero che per Gehlen tutta la cultura, e soprattutto le istituzioni, politiche in particolare, hanno il compito di *smussare il pericolo*, ossia di *difendere* «l'uomo dalla sua stessa natura» *preservandolo* dall'esperienza della «propria terrificante plasticità e indeterminatezza» (Gehlen 1994: 97)²⁴³, tuttavia – come sottolinea efficacemente Virno – la cultura e le istituzioni, «essendo le principali manifestazioni di tale plasticità e indeterminatezza, favoriscono a un tempo il pieno dispiegamento di quella natura da cui doveva difendere» (Virno 2005b: 13). Esposito potrebbe facilmente obiettare che è proprio questa la logica intrinsecamente contraddittoria del paradigma immunitario,

che si intende favorire ciò che vuole proteggere, ma che inevitabilmente finisce con il negarlo, con il rovesciarlo da qualcosa di costituente a qualcosa di costituito, contraddittorietà che certo emerge in diversi passi gehleniani (che l'autore stesso sembra cogliere, ma senza per questo non lasciarla fatalmente irrisolta):

le istituzioni appaiono come la forma dell'esecuzione di compiti o del superamento di circostanze (importanti per la vita), dato che la riproduzione o la difesa o la nutrizione esigono una cooperazione regolata e durevole; dall'altro lato appaiono come le forze *stabilizzanti*: sono le forme che un essere per sua natura arrischiato o instabile, effettivamente sovraccarico di oneri, trova per sopportarsi vicendevolmente e per sopportare se stesso, qualcosa in virtù della quale si possa far conto e fare affidamento su se stessi e sugli altri. Da un lato in queste istituzioni gli scopi della vita vengono trattati e praticati collettivamente, dall'altro lato gli esseri umani in queste istituzioni si orientano a definitive certezze su ciò che va fatto e ciò che non va fatto, con lo straordinario guadagno di una stabilizzazione anche della vita interiore, di modo che essi non debbano in ogni circostanza contrapporsi affettivamente o estorcersi decisioni fondamentali. Il singolo di fatto esperisce un'istituzione come la proprietà o la coppia come un modello preconstituito sovra personale, nel quale si inserisce [...] Questa tematica conduce a considerazioni molto interessanti e difficili, se ci si vuole chiarire in particolare come propriamente avviene che le azioni degli esseri umani si rovescino in qualcosa come una loro propria norma, e si cristallizzano al di sopra di loro come un ordine oggettivo, che il singolo incontra come qualcosa che è già in vigore. Per riassumere in poche parole: le forme in cui gli esseri umani vivono insieme o lavorano, in cui si organizza il dominio o il contatto con il sovrasensibile, tutte queste forme si coagulano in conformazioni di un proprio peso, le *istituzioni*, che alla fine ottengono qualcosa come un potere autonomo in contrapposizione agli individui, in modo tale che di regola si può predire in modo estremamente sicuro il comportamento del singolo, posto che si conosca la sua posizione nel sistema della società, se si sa da quali istituzioni è circondato. Le esigenze della professione e della famiglia, dello stato, o di qualsiasi gruppo al quale si appartenga, non si limitano a regolare il nostro comportamento, ma intervengono con decisione fino nel nostro senso del valore e nelle risoluzioni della nostra volontà, e questi poi procedono senza arresti o dubbi come da sé, cioè in modo ovvio, senza che si possa immaginare un'altra possibilità, e quindi in definitiva con la forza di convinzione di ciò che è naturale. Considerato dall'interno delle persone singole, ciò significa la *bienfaisante certitude*, la benefica assenza di domande o la sicurezza, un esonero importante per la vita, perché su questa base di abitudini interiori ed esteriori, le energie spirituali possono per così dire trasferite a un piano superiore; vengono lasciate libere per disposizioni propriamente *personali*, uniche e da inventare *ex novo*. È possibile pensare antropologicamente il concetto di *personalità* solo nella più stretta connessione con quella delle istituzioni. Queste danno la prima possibilità di sviluppo in assoluto alla qualità di persona in un senso esigente. [...] Voglio dire: quando anche le istituzioni ci schematizzano in un certo modo, quando insieme al nostro comportamento plasmano e rendono tipico anche il nostro pensare e sentire, allora proprio da questa circostanza si traggono le riserve di energia per rappresentare nell'ambito delle proprie circostanze l'unicità, cioè per operare in modo produttivo, creativo, fruttuoso. Chi vuole essere una personalità, non nell'ambito delle sue circostanze, ma in tutte le circostanze, può solo naufragare (Gehlen 2005: 106 s.).

Far saltare le istituzioni per Gehlen significa tornare allo stato primitivo (cfr. p.e. *ivi*: 107-110 e Gehlen 2003: 57-60)²⁴⁴, ossia a quello che per Hobbes era lo stato di natura, a quell'inferno che era lo stato di natura. Esposito sembrerebbe avere pienamente ragione,

e non solo in merito a quanto concerne Gehlen. Infatti, Plessner individua nell'*Exponiertheit* la caratteristica propria dell'uomo, in quell'essere-esposto che ne fa un essere sempre in pericolo, sempre a rischio, sempre incerto circa il confine tra ciò che è proprio e ciò che è estraneo, un essere *perturbato* proprio da questa ambivalenza e impossibilità di abitare confini stabili, sempre alla ricerca del giusto, del diritto (*Recht*) come ciò in grado di dirigerlo (*richten*), di orientarlo e indirizzarlo (*ausrichten*) e di risolvere il problema dell'imputazione (*Zurechnung*), insomma che ne fa un essere sempre alla ricerca della protezione e dell'individuazione di confini (come ricorda l'antropologo nel § 9 di *Macht und menschliche Natur* – cfr. Plessner 2006b: 101-110). Confini che, se è vero che viene affermato *il primato del politico per la conoscenza dell'essenza dell'uomo*, vanno ricercati soprattutto in ambito politico, tanto che Plessner intitola una sua opera *Grenzen der Gemeinschaft* (cfr. Plessner 2001), nel senso che – da un lato – i confini per l'uomo vanno ricercati nella comunità, e – dall'altro lato – non si può dare comunità se non in un'azione di confinamento (cfr. anche Accarino 2005 e Accarino 2006b), che certo deve *preoccuparsi* di tenere sempre aperta l'indeterminatezza che contraddistingue l'uomo, ma nella «pre-occupazione», per così dire, verrebbe proprio a operare quella «pre-venzione» tipica del paradigma dell'immunizzazione che ha già cancellato ogni tratto di essere-in comune nel tentativo di rendere possibile una comunità²⁴⁵.

Ha davvero ragione Esposito, dunque? In fondo ci sembra che nella sua visione la questione, lo vedremo meglio, possa essere ridotta nei seguenti termini: se si pensa l'essere in comune come *dato originario* non si ha bisogno di pensare una forma di costruzione non originaria della comunità, mentre se la si pensa come qualcosa che ha bisogno di un'origine la si è già irrimediabilmente perduta. In altri termini: o la comunità viene pensata come *dato naturale*, oppure – se pensata come *artificiale*, come *contro-natura* o anche solo come *successiva alla natura* (perché successiva vorrebbe dire «già fuori» rispetto a essa, quindi op-posta a essa, quindi «contro») – non potrà mai essere pensata, o, peggio ancora, non potrà mai essere messa in atto, vissuta. La comunità, potremmo ancora dire, per Esposito, non va *messa in atto*, perché è ciò in cui già da sempre *siamo messi in atto* (ciò *da cui siamo messi in atto*, il *nostro essere messi in atto*). Avremo modo di tornarci, ma quello che qui ci preme sottolineare è come la soluzione potrebbe sembrare apparentemente semplice, cioè come la fuoriuscita dal paradigma immunitario potrebbe limitarsi a una sorta di opzione iniziale all'interno degli stessi presupposti che si vorrebbero in discussione. Rossella Bonito Oliva, per esempio, ci ricorda come «lo stesso dato dell'indeterminazione, dell'instabilità viene letto alternativamente nel senso del

bisogno di stabilizzazione o, invece, della salvaguardia della creatività e della trasformazione» (cfr. Bolk 2006: 6). Ma questo significherebbe allora ritornare alla questione del «buono o cattivo selvaggio»: l'uomo è per natura buono e quindi non ha bisogno di protezione dai suoi simili e anzi ha bisogno di tutto lo spazio possibile per esprimere la propria creatività e libertà, *oppure* è malvagio e quindi necessita di un involucro immunitario²⁴⁶ nei confronti dei suoi simili, con i quali è pur costretto a vivere, e la libertà stessa deve essere protetta da un meccanismo ordinatore, regolatore e stabilizzante? Carl Schmitt in fondo non aveva visto male quando notava:

si potrebbe analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano, consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo “cattivo per natura” o “buono per natura”. La distinzione è del tutto sommaria e non va presa in senso specificamente morale o etico. Decisiva è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido (Schmitt 1972: 143)²⁴⁷.

Siamo in realtà convinti che la strada dell'*aut-aut* porti effettivamente in quelle aporie ben messe in luce da Esposito, mentre la *costitutiva dialetticità propria dell'umano* impone di ricercare una via diversa²⁴⁸, ed è però questo che Esposito non sembra cogliere. Cercheremo di mostrare come questa «terza via» non sia affatto un superficiale *et...et*, ma per ora dobbiamo ancora analizzare le critiche di Esposito alle idee dell'antropologia filosofica: un punto fondamentale, infatti, è che per noi non si tratta tanto di vedere se Gehlen, Plessner, o chiunque altro, abbiano declinato determinate convinzioni in una direzione piuttosto che in un'altra (sarebbe peraltro, crediamo, possibile – almeno per Plessner²⁴⁹ – mostrare come alcune delle esigenze prospettate da Esposito vengano salvate)²⁵⁰, ma se partendo da determinati presupposti di debba *inevitabilmente e conseguentemente* giungere a determinate conclusioni. Senza dimenticare: occorre mostrare se tali presupposti siano propri *esclusivamente* della modernità, cioè se le idee dell'antropologia filosofica che soprattutto nel Novecento si diffonderanno siano proprie solo dell'antropologia filosofica moderna. Che è proprio quanto Esposito sostiene, forse in maniera non sempre totalmente esplicita (sia in merito alla «paternità» di tali idee sia in merito ai loro sviluppi).

1.6. La costruzione del paradigma immunitario

Dicevamo sopra che il «paradigma immunitario» ha avuto cinque ambiti fondamentali di costruzione, tra cui l'antropologia filosofica. Non sarà inutile vedere brevemente gli altri, soprattutto in merito ai legami che con essa Esposito rintraccia. Tutto ciò che riguarda l'immunizzazione riguarda la ricerca di una «risposta protettiva nei confronti di un rischio» (I: 3), dato dalla minaccia di uno sconfinamento, di una penetrazione, di una spaccatura lungo il confine tra interno ed esterno, tra proprio ed estraneo, tra individuale e comune, ossia dall'esposizione al *contagio*: «ciò che prima era sano, sicuro, identico a se stesso, è ora esposto a una contaminazione che rischia di devastarlo» (*ivi*: 4). Ma – nota Esposito – ciò significa che l'immune è *reattivo*, si scatena solamente *in presenza* di quel male che intende contrastare, e così ne «presuppone la presenza» (*ivi*: 10), non solo perché funziona attraverso l'opposizione a esso, ma perché per poterlo sempre tenere sotto controllo ha bisogno che sia in qualche modo sempre presente, ossia deve *trat-tenerlo*, riprodurlo in forma controllata, quindi funziona anche attraverso *il suo uso* (proprio come un genitore che intende proteggere il figlio a tutti i costi ha bisogno di tenerlo legato a sé, di metterlo in pericolo per poterlo così proteggere)²⁵¹:

attraverso la protezione immunitaria la vita combatte ciò che la nega, ma secondo una strategia che non è quella della contrapposizione frontale, bensì dell'aggiramento e della neutralizzazione. Il male va contrastato – ma non tenendolo lontano dai propri confini. Al contrario includendolo all'interno di essi. La figura dialettica che così si delinea è quella di un'inclusione escludente o di un'esclusione mediante inclusione. Il veleno è vinto dall'organismo non quando è espulso al suo esterno, ma quando in qualche modo viene a far parte di esso. [...] Più che a un'affermazione, la logica immunitaria rimanda a una non-negazione, alla negazione di una negazione. Il negativo non soltanto sopravvive alla sua cura, ma ne costituisce la condizione di efficacia. È come se esso si sdoppiasse in due metà di cui l'una è necessaria al contenimento dell'altra – un negativo minore destinato a bloccare quello maggiore ma all'interno dello stesso linguaggio. Naturalmente questa pratica omeopatica di protezione – che esclude includendo e afferma negando – non si consuma senza lasciare tracce sulla costituzione del proprio oggetto: non soltanto per il meccanismo compensativo di sottrazione che in questo modo viene a bilanciarne l'incremento di vitalità, ma perché quello stesso incremento assume la forma di una sottrazione. Anziché di un bene acquisito, di un male mancato. O meglio, spostato, deviato, differito. Se la vita – è essa, in tutte le sue valenze, l'oggetto dell'immunizzazione – non è conservabile che attraverso l'inserimento al suo interno di qualcosa che sottilmente la contraddice, vuol dire che il suo mantenimento coincide con una forma di restrizione che in qualche modo la separa da se stessa. Che la sua salvezza è condizionata a una ferita che non può sanare perché è essa stessa a produrla. Per restare tale, la vita, deve piegarsi a una forza estranea, se non ostile, che ne inibisce lo sviluppo. Incorporare un frammento di quel niente che vuole evitare – in realtà semplicemente differendolo. Da qui il carattere strutturalmente aporetico della procedura immunitaria: non potendo raggiungere direttamente il proprio obiettivo, è costretta a perseguirlo rovesciato. Ma, così facendo, lo trattiene nell'orizzonte di senso del proprio opposto: può prolungare la vita solo facendole di continuo assaggiare la morte (*ivi*: 10 s.).

Esclusione mediante inclusione, protezione mediante trattenimento, meccanismo di compensazione tramite sottrazione, che afferma tramite negazione: diritto, teologia, antropologia filosofica. Questi i tre nessi istituiti da Esposito, queste le tre strategie principali e i tre ambiti in cui la protezione della vita ha trovato definizione ed espressione (a cui vanno poi aggiunte la *politica* e la *biologia*, che forniranno a essi un adeguato spazio pratico di messa in atto, da un lato, e dei saldi riferimenti scientifici, dall'altro).

1.6.1. Il diritto: la violenza contenuta

In particolare, il *diritto* nasce – l'abbiamo in parte già visto – con la funzione di salvaguardare la convivenza umana, vista come qualcosa di intrinsecamente esposto al rischio di un conflitto distruttivo, ossia cerca di affermare qualcosa – il vivere in comune – negandone precedentemente la possibilità a meno che non scatti il meccanismo di difesa: è una protezione negativa, proprio perché si pensa come protezione, *a partire da una mancanza, da un rischio e da una instabilità originarie* (si tengano presenti questi elementi). Il diritto intende mettere a riparo la comunità «non da un rischio esterno, ma da qualcosa che ne fa originariamente parte – e che anzi la costituisce in quanto tale» (*ivi*: 26): la relazione da proteggere è allo stesso tempo *ciò da cui* bisogna proteggerla, per evitare la contaminazione propria della relazione deve scattare un meccanismo artificiale che regola la relazione, riproducendola all'interno di un ordine che l'ha già negata in partenza. Uno degli strumenti principali all'opera in questa riproduzione è, appunto, il *diritto*. Il quale, nei termini di Esposito, immunizzando la comunità, la nega, l'ha già negata:

pur essendo assolutamente necessario alla sua sopravvivenza, il diritto si rapporta a essa dal lato del suo rovescio: per conservarla in vita, la strappa al suo significato più intenso. Proteggendola dal rischio dell'espropriazione – che essa porta dentro come la sua vocazione più intrinseca – la svuota del suo stesso nucleo di senso. Si potrebbe arrivare a dire che il diritto conserva la comunità attraverso la sua destituzione. Che la costituisce destituendola. [...] Sforzandosi di rendere la comunità più propria, il diritto la rende, necessariamente, meno comune (*ivi*: 26 s.).

Ciò che resta di comune, in una società giuridicamente regolata tramite il diritto, è la *comune separazione*, cioè la uguale rivendicazione per tutti – comune in questo senso – dei propri diritti, del proprio come diritto, di ciò che è individuale, di ciò che va

salvaguardato: quando qualcosa è proprietà comune di tutti là cessa di esistere comunità; quando qualcosa è comune a tutti, là è già sepolto lo spazio del comune; quando qualcosa è comune per tutti, lo è solo a partire dallo spazio in cui la comunità è stata sottratta a se stessa, nello spazio negativo e negatorio di essa; quando ognuno si definisce sulla base di ciò che gli dà la garanzia giuridica di potersi definire, là questo qualcosa – il diritto – diventa l'unica cosa davvero importante, diventa ciò che conta e fa contare, diventa quanto bisogna perseguire e, una volta perseguito, sempre mantenuto, diventa l'obiettivo ultimo. «Quanto più l'individuo vuole difendere il proprio dall'altrui, tanto più deve lasciarsi appropriare dalla collettività destinata a difendere tale difesa» (ivi: 31). A partire da questo orizzonte, Esposito può analizzare la connessione tra *diritto* e *forza*, perché se il primo deve innanzitutto proteggere se stesso, avrà allora inevitabilmente bisogno della seconda.

In tale analisi, l'autore fa soprattutto riferimento al Benjamin di *Per la critica della violenza*, il quale aveva visto nella legge, nella forza e nel potere «modi, o figure, di una stessa sostanza – la *Gewalt*» (ivi: 34). La violenza è ciò che accompagna il diritto, è il suo strumento ma anche la sua forza interna, in un circuito contraddistinto da tre momenti principali:

- 1) all'inizio è sempre un atto violento – giuridicamente infondato – a fondare il diritto; 2) quest'ultimo, una volta istituito, tende a escludere ogni altra violenza a esso esterna; 3) ma tale esclusione non può essere effettuata che attraverso un'ulteriore violenza, non più istitutiva, bensì conservativa del potere statuito. Questo è, in ultima analisi, il diritto: una violenza alla violenza per il controllo della violenza (ivi: 35).

Benjamin ritiene che la violenza non sia tanto ciò che il diritto vuole eliminare, quanto di essa si vuole estirpare il suo *blosse Dasein ausserhalb des Rechts*, il suo essere esistente *al di fuori del diritto* (cfr. Benjamin 1962: 9): la violenza è fuorilegge solo perché essa è ancora fuori-dalla-legge, e, allo stesso tempo, il fatto che il diritto voglia spostare la violenza dal di fuori al dentro «non vuol dire che il 'fuori', l'esteriorità originaria debba venire meno», giacché «in questo caso verrebbe contemporaneamente meno anche la potenza coattiva della legge, il potere sovrano di spada necessario alla sua attuazione», bensì vuol dire che «quel 'fuori' deve essere situato dentro rimanendo un fuori, introiettato in quanto tale – in una forma che insieme lo sopprime e lo mantiene lasciandolo esterno a ciò cui pure è interno» (I: 36). La dialettica paradossale non si ferma, perché la colpa è ciò *a cui* la vita (oggetto del diritto) in quanto tale è condannata, ossia essa è sempre aperta alla condanna (come – si domanda Esposito – prevedere un crimine ancora non commesso se non anticipando il verdetto di colpevolezza a prescindere dalla colpa effettiva?), condanna

che diventa preliminare e non più l'esito di un atto commesso, ma un vero e proprio destino che attende chiunque, qualunque vita, è ciò a cui la vita deve sottostare per potere sopravvivere. È la ragione del suo *sacrificio*: la vita per sopravvivere deve sacrificarsi, la comunità per sopravvivere deve sacrificarsi – è già sacrificata quando concepita come ciò che deve sopravvivere –, il singolo per sopravvivere deve sacrificarsi a un ordine a lui superiore e che detiene la sua singolarità. Se si parte dal sopra-vivere, dall'*über-leben*, come condizione per la vita, dunque da un vivere «sopra» e «contro» qualcuno, non solo si è irrimediabilmente persa ogni possibilità di dar vita a un *mit-leben*, ma si è anche rinunciato al *leben* in quanto tale, lo si sacrifica. Il paradigma immunitario è un *paradigma sacrificale*. Nei termini di Esposito:

la comunità – per sterilizzarsi dal suo medesimo potere contaminante – è costretta a “operarsi”: a dividersi da se stessa. A separare da sé un punto, a essa interno, su cui far convergere il male collettivo in modo da allontanarlo dal resto del corpo. Da questo angolo di visuale si dovrebbe dire che la comunità è una violenza differita – che si differenzia da sé raddoppiandosi un un'*altra* violenza (*ivi*: 46)²⁵².

Nel momento in cui la civiltà moderna cercherà di emanciparsi dalla figura del «sacro» essa non farà altro che riproporre lo stesso meccanismo da cui intende emanciparsi, perché «si immunizza dall'originario principio di immunizzazione – lo riconverte nella potenza che intende contenere e trattenere. Trattenere contenendola» (*ivi*: 50). Anzi farà di più: una volta ammesso esplicitamente (qui Esposito si riferisce ai lavori di Niklas Luhmann) che il sistema giuridico è il sistema immunitario della società, e, quindi, una volta che la società stessa viene vista come sistema che non ha più nulla al di fuori di sé, perché il fuori è in funzione del dentro, il diritto diventa non solo e non tanto più un dispositivo o una strategia applicata a essa per difenderla (da sé o dal «fuori»), «ma l'unico modo di essere di un sistema coincidente con l'esclusione inclusiva – o con l'inclusione esclusiva – del proprio ambiente» (*ivi*: 57). In altri termini, il diritto prende proprio la funzione di trattenere il fuori contenendolo all'interno del sistema, di includerlo come ciò che è escluso (e di escluderlo come ciò che è incluso): questo significa che non si cerca nemmeno più di relegare la violenza, il sacrificio, in un ipotetico «altrove», ma di inglobarla nel sistema come ciò che viene previsto per preservarsi da essa; non si elimina l'instabilità, ma si cerca di istituire un *rapporto stabile* con essa, e il diritto *va alla ricerca dei conflitti per poterli prevedere*, si alimenta di essi per poterli regolamentare e controllare; tutto si confonde: «l'esterno è interno, il conflitto è ordine, la comunità è immunità» (*ivi*: 60) e il diritto «non ha più bisogno della violenza – per placare la

violenza» (*ibidem*) perché ormai «non c'è più posto per la violenza» (*ibidem*) in un sistema di immunizzazione generalizzata.

1.6.2. La teologia: trattenere il male

Trattenere contenendo, si è detto. Questo ci permette il passaggio alla *teologia*, dove esplose l'intrinseca contraddittorietà del *sacro* nella figura del *katéchon*. Il sacro si presenta come qualcosa di intrinsecamente ambiguo, ambivalente: infatti, da un lato, è il *separato*, e non solo nel senso di quanto è opposto al «profano» per la sua *superiorità* ed *eterogeneità* rispetto a esso (cfr. Durkheim 2005)²⁵³, ma in quello più radicale per il quale il sacro è *ganz Anderes*, quell'assolutamente diverso rispetto alla vita umana in quanto tale (cfr. Van Der Leeuw 1975); *ma*, dall'altro lato e insieme, il sacro è anche il *non-separato*, il *tutto* addirittura, ossia la realtà ultima da cui tutta la vita trae forza e potenza, quel fondo ontologico dell'universo intero (cfr. Eliade 2008). Proprio per questo suo essere, al contempo, ciò che all'uomo appare essere l'assolutamente separato e quanto di più vicino esiste²⁵⁴, esso è stato definito come il *numinoso*, ossia come quanto suscita insieme *timore* e *venerazione*, quanto *terrorizza* e insieme *affascina*, il *tremendum* e il *fascinans* al contempo: un *mysterium* che è *mirum* e lascia senza parole, ma dotato di una *majestas* che riesce anche a rapire, ad ammaliare, ad attirare a sé, che è in grado di toccare tanto il razionale quanto l'irrazionale (cfr. Otto 2009)²⁵⁵, qualcosa di terribile e benefico al contempo²⁵⁶. Tale ambivalenza si riflette anche sulla *religio*, che può essere accostata tanto a un *relegere*, quanto a un *religare*, ossia a un «cogliere», a un «riunire» e a un «legare», insomma a un «rilegare che collega» che è però anche un «relegare», ossia un costruire una recinzione che permette tanto la separazione quanto il contatto.

Esposito esprime questa duplicità della *religio* affermando che in essa la salvezza²⁵⁷ avviene attraverso «un'apertura che si mantiene attraverso l'inglobamento di una chiusura o un'immanenza saldata da una trascendenza» (I: 67). Per districare la complessità semantica del «sacro» egli rimanda, in maniera davvero molto penetrante, ai termini greci *hieros* e *hagios*, a quelli latini *sacer* e *sanctus* (il quale rimanda a *sanctio*, a *sancire*, ossia a *sanzionare* anche nel senso di «infliggere una sanzione e una pena») e a quelli avestici *spənta* e *yaoždāta*, ossia distingue tra «sacro» in senso stretto e «santo»:

da un lato il sacro è riferibile a una situazione di pienezza, e anche di espansione, vitale di colui o di coloro sui quali esso si dirige. A un accrescimento di origine divina, con

tutti gli attributi di potenza, prosperità, fecondità impliciti in simile sviluppo. A questo medesimo significato rimanda l'idea di salvezza, coniugata anche e innanzitutto nel senso biologico e corporale di salute, sanità, vigore fisico – e dunque di protezione, o di guarigione, rispetto a ogni genere di malattia. Già qui si profila un primo tratto immunitario del fenomeno religioso: religione è ciò che salva e che sana nello stesso tempo. Una garanzia e una assicurazione nei confronti di un pericolo mortale. [...] A questo primo versante positivo, affermativo, espansivo del sacro – presente nel greco *hieros*, ma anche nel germanico *heilig*, nell'inglese *holy*, nello slavo *cělŭ* e nel baltico *kails* – fa però riscontro, in termini apparentemente contrastivi, un'altra catena semantica di tipo invece negativo. Sia il greco *hagios*, sia il latino *sanctus* – benché non equivalenti tra loro – sia, infine, l'avestico *yaoždāta* alludono, infatti, al divieto rispetto a qualcosa che è proibito al contatto con gli uomini, e in termini più ampi, alla legge che sancisce tale separazione. [...] Sta qui quell'elemento negativo – una forza che vieta, proibisce, esclude – non solo difforme, ma semanticamente contrapposto, rispetto al versante vitale e affermativo del sacro. [...] *Sanctum* non è ciò che è sacro, e neanche ciò che è profano, ma precisamente ciò che li distingue ponendo tra essi un confine insuperabile. Si potrebbe dire anzi che sia esattamente quel confine: la linea di recinzione, o anche il recinto stesso, che isola e separa ciò che non può, o meglio che non deve, essere avvicinato. [...] Il negativo – la proibizione, il divieto, la legge – non è semplicemente il contrario dell'affermativo, dell'espansivo, del vitale, ma piuttosto la sua medesima condizione di esistenza. Il punto di resistenza che consente alla vita di durare fino a quando si assoggetta a ciò che la protegge. Il limite, l'ordine, la legge attraverso i quali essa può restare in sé soltanto piegandosi alla potenza che l'oltrepassa. Per sfuggire al rischio estremo dell'annientamento, insomma, la vita deve assumere al proprio interno un frammento di quel niente che la minaccia dall'esterno. Incorporare in maniera preventiva e parziale qualcosa di ciò che la nega (*ivi*: 64-67).

Non sfuggirà che quella che riemerge è proprio la dialettica immunitaria nella sua indiscernibilità tra dentro e fuori, nel suo costruire un fuori a partire dal dentro e come ciò che è sempre dentro, nonché nel suo costruire il dentro in opposizione a un fuori che appunto non è mai del tutto separato, ma che va trattenuto all'interno dello spazio come ciò che lo delimita: proprio per questo il *sacrificare* diventa tanto un mettere a morte quanto un rendere sacro, ossia tanto un uccisione quanto un'apertura benefica per la vita. Secondo Esposito siamo di fronte a un «nodo aporetico di vita e di morte, di slancio e di freno, di apertura e di vincolo» che «inerisce a ogni religione» (*ivi*: 68). La religione, in altri termini, può *salvare* la vita solo garantendone una ultraterrena, ossia solo saldandola alla morte, ossia solo *condannandola* (e in un senso non solo morale, ma che va a occupare il territorio giuridico)²⁵⁸: immunizzare la vita significa dunque rimetterla nelle mani di ciò dalla quale la si vuole proteggere, ossia significa *trattenerla* lungo il sottile confine che separa la vita dalla morte, e – in ultima battuta – significa *trattenere* con sé quel male che si vorrebbe sconfiggere.

Qui fa la sua comparsa il *freno*, il *katechon*, espresso in modo emblematico e una volta per tutte da Paolo, per il quale (cfr. Paolo, *Lettera ai Romani*, 7, 7-25)²⁵⁹ esiste una tale relazione tra legge e peccato che (ritiene Esposito) «la legge è ciò che contemporaneamente produce il peccato e la sua cura – che, contrastandolo, lo rafforza» (I:

75): la legge inietta «al suo stesso interno la morte che quello porta nella vita – e così dà vita alla morte e morte alla vita» (*ibidem*). Tale logica immunitaria viene appunto espressa da Paolo tramite la figura del *katechon*, riferita all'Anticristo: «e ora sapete ciò che lo trattiene, in modo che si manifesti nell'ora sua. Infatti il mistero dell'iniquità è già in atto: c'è solo da attendere che chi lo trattiene sia tolto di mezzo» (Paolo, *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, in Girlanda-Gironi-Pasquero-Ravasi-Rossano-Virgulin 2007: 1809)²⁶⁰. Ciò che trattiene è appunto *to katechon*, il quale per Esposito è un *freno*, qualcosa che ha la funzione di *trattenimento*, di un *potere che tiene*:

il *katechon* frena il male contenendolo, mantenendolo, detenendolo dentro di sé. Lo fronteggia – ma dal suo interno: ospitandolo ed accogliendolo al punto di legare alla sua presenza la propria necessità. Lo limita, lo differisce, senza tuttavia debellarlo: in quel caso debellerebbe anche se stesso. [...] Il *katechon* assegna antinomicamente un *nomos* all'anomia trattenendone il dispiegamento catastrofico. [...] La sua funzione è positiva, ma negativamente. Il *katechon* è esattamente questo: il positivo *di* un negativo. L'anticorpo che protegge il corpo cristiano da ciò che lo minaccia. Contenendo l'iniquità, ne vieta l'annientamento, la sottrae all'ultimo scontro – la nutre e se ne nutre, come fa il corpo con l'antidoto necessario alla propria sopravvivenza (I: 76 s.)²⁶¹.

Nell'imponente macchinario immunitario costruito dal cristianesimo tale funzione di freno viene assunta da Dio stesso, nella forma di Cristo, che *salva* la *comunità* cristiana *sacrificando la propria vita* per così rendere *immune* dal male chi sarà fedele alla parola divina, *esonero* Dio dalla colpa: «l'esonero di Dio dalla responsabilità del male passa per una compensazione retributiva che implica la sua assunzione preventiva nella forma di un rito vittimario: la vita dell'uomo può essere assicurata solamente dalla morte di Cristo» (*ivi*: 92). Qui è Dio stesso, in una vertigine paradossale, a farsi doppio, a farsi male e bene, questo è il nucleo di ogni *teodicea*: Dio diventa colui il quale è responsabile del male ma in vista di un bene superiore, ossia colui in grado di trattenere in sé il male e di potere così garantire l'immunità e la salvezza, in una vita eterna che è ormai cancellazione di ogni vita terrena nel suo valore a sé. Dio diventa il luogo dell'aporia del paradigma immunitario, colui il quale deve essere *dispensato* dalla responsabilità pur portandola al proprio interno, colui nel quale il male, il negativo, viene superato solo perché inglobato a un livello superiore, perché conservato in quanto negativo²⁶².

Il paradigma immunitario come paradigma *aporetico*, perché pensa a partire dal *negativo*, dunque. Ma cos'ha fatto l'antropologia filosofica se non pensare l'uomo come *essere aporetico* e proprio in ragione della *negatività originaria che lo abita* e che, quindi, necessita di *strategie compensative ed esoneranti*? È proprio questo il nesso che Esposito intende mettere a nudo e decostruire, perché l'uomo – in età moderna – avrebbe

gradualmente ereditato non solo il compito di Dio e del divino, ma anche tutta l'intrinseca aporeticità nella quale tali elementi, lo abbiamo visto, si ritrovavano coinvolti:

quale migliore giustificazione per Dio, rispetto alla presenza del male nel mondo, che quella della sua non esistenza, con il conseguente invito all'uomo a farsi egli stesso il proprio dio? È il passaggio decisivo dalla teodicea all'antropodicea di cui le filosofie della storia ottocentesche ci rimandano ancora oggi l'onda di ritorno: ormai l'uomo può proiettare nella sua stessa configurazione la funzione immunitaria fin allora assegnata alla religione (*ivi*: 94).

1.6.3. La critica di Esposito all'antropologia filosofica

1.6.3.1. L'antropologia filosofica immunitaria

Siamo così giunti a uno dei passaggi decisivi del nostro percorso, ossia la critica che l'autore rivolge alle idee cardine dell'antropologia filosofica²⁶³. Non bisogna dimenticare il percorso sin qui fatto, perché era necessario vedere la genesi del paradigma immunitario e le sue molteplici sfaccettature, per comprendere più a fondo possibile quali nodi problematici Esposito individua in quella che lui definisce come una *antropologia immunitaria e nichilistica*.

Innanzitutto, l'autore individua nella categoria di *compensazione* il ponte tra teodicea e antropodicea, nel senso che l'idea centrale di ogni antropologia moderno-contemporanea, ereditata dalla teodicea, sarebbe quella per la quale «l'uomo si carica in prima persona dell'incombenza di pareggiare i conti con il negativo che ne segna l'esperienza» (*ivi*: 95). Come ha affermato anche Odo Marquard:

L'antropologia attuale determina l'uomo essenzialmente come un essere scampato all'imperfezione, che è capace di esistere soltanto grazie a compensazioni, in quanto *homo compensator*. La situazione moderna e quella contemporanea dell'antropologia filosofica si collocano significativamente sotto il segno dell'idea di compensazione, vale a dire sotto il segno di un motivo di teodicea caratteristico della filosofia moderna (Marquard 1991: 110).

Com-pensare significa *bilanciare*, ossia operare una funzione di pareggiamento in grado di riequilibrare «i piatti di una bilancia squilibrati dal 'peso' di un debito, di un difetto, di una mancanza» (I: 95 s.), ed è proprio questo carattere di *difettività* e di *carezza* che viene criticato da Esposito, in quanto l'idea di compensazione, come idea centrale dell'antropologia, si fonda su un originario carattere negativo:

compensazione non è mai, propriamente, un atto affermativo, positivo, originario – ma piuttosto derivato, indotto, provocato dalla necessità di negare qualcosa che a sua volta contiene una negazione. Anziché un'azione, una reazione – un contraccolpo, o una controforza, rispetto a un colpo da parare o a una forza da neutralizzare in una forma che ristabilisca l'equilibrio iniziale. Essa comporta sì un guadagno, ma mai disgiunto dalla perdita che deve reintegrare: più che una vincita, è una non-perdita, la perdita di una perdita, l'assentarsi di un'assenza. Certo, rispetto alla diminuzione cui replica, ha un segno 'più' – ma costituito dalla sottrazione di quel 'meno'. È il più che risulta dal prodotto di due meno: un non-meno. Il venir meno di un meno (*ivi*: 97).

Esposito riprende un passo di Marquard («compensazione significa colmare situazioni di mancanza tramite azioni surrogatorie o atti di risarcimento»: Marquard 1994: 131) per concludere che compensare implica riprodurre quanto si intende supplire: «cos'altro è, infatti, il surrogato, o la protesi, se non un dispositivo che sostituisce una presenza ribadendone in questo modo l'assenza?» (I: 97). Ci sembra, però, che egli cada in un grosso fraintendimento: infatti, è certo vero che l'elemento negativo è originario, ma nient'affatto rispetto a una pienezza iniziale da ripristinare. In altre parole, la compensazione di cui parla l'antropologia non è una «reintegrazione di un ordine infranto», né la «restituzione di un bene sottratto», né tantomeno un «indennizzo di un danno subito o provocato» (*ivi*: 96), o se lo è stata non è detto che debba esserlo necessariamente.

Non c'è affatto un equilibrio iniziale rispetto al quale occorre muoversi per superare la mancanza, ma c'è la mancanza e basta, una mancanza in quanto tale, indipendentemente da ogni ipotetico reintegro di un plenum da cui si era partiti, o decaduti. La negatività è pensata proprio nel suo essere negatività e negazione, ossia nel suo essere dato primario e costitutivo e nel suo essere al contempo un'azione che nega tale negatività di partenza, ma non per andare in direzione di una positività primigenia. Se così fosse, la negatività sarebbe in fondo pensata sempre a partire dalla positività – per quanto perduta – e per questo non sarebbe pura negatività, se così possiamo dire.

Pertanto: è vero che il più prodotto è un non-meno, ma non è affatto vero che è un più prodotto che tenta di recuperare un più originario tramite la negazione di un meno pensato a partire da tale più. È chiaro che questo può sembrare paradossale, ma questo solo perché – lo vedremo meglio – è *la condizione umana a essere paradossale, è l'uomo a essere paradosso*. Questo è il pensiero a cui chiama l'antropologia: pensare una negatività non in funzione di una qualche positività, pensare un supplire che non ha nessuna condizione iniziale da riempire, pensare un risarcimento che non ha nessun ordine iniziale infranto. *Altrimenti nessuno di questi atti potrebbe essere davvero libero*. Potremmo anche dire che bisogna pensare a una sorta di vera e propria *creatio ex nihilo*, ma questo non nel

sensò che l'agire dell'uomo è un produrre che fa fuoriuscire le cose dal nulla – inteso come inesistente –, bensì in quello (e ci dovremo tornare per meglio precisare) che l'uomo produce e si produce utilizzando il nulla esistente come materia da cui partire.

Riservandoci di tornare più avanti su questi punti, non possiamo mancare di notare come questo sembrerebbe ugualmente dare ragione a Esposito, per il quale la compensazione rientra a pieno titolo nella semantica dell'immunizzazione proprio in ragione di questa visione *positiva del negativo*, del *negativo come positivo*, in un intreccio/sovrapposizione tra forza e debolezza che l'autore così descrive:

un indebolimento di forza funzionale al rafforzamento di una debolezza e viceversa. In questo caso il negativo non è soltanto pareggiato, ma adoperato – reso produttivo – ai fini della sua stessa neutralizzazione. [...] Ciò in cui l'antropologia novecentesca si riconosce non è il raddoppiamento dell'uomo su se stesso – ma la piega, o la piaga, che lo rapporta all'altro da sé. [...] È questo il passo avanti, anzi laterale, compiuto dall'antropologia nel momento in cui cerca l'uomo non in ciò che egli è, ma in ciò che non è. Intanto in un 'non' esterno, nella differenza che lo ritaglia rispetto a ciò che appunto l'uomo *non* è – animale o dio. Ma anche, e soprattutto, in un 'non' interno, nel 'non' che egli è – che lo costituisce in quanto tale rendendolo mai coincidente con se stesso: la frattura, o la faglia, dentro la quale egli scivola come in un dirupo ai cui bordi invano si aggrappa. Invano non solo perché più egli si affanna a raggiungerli, tanto più è afferrato, e internamente scavato, dalla propria distanza da sé – da un vuoto che lo insegue e precede fino a fare tutt'uno con il suo stesso movimento. Ma, più a fondo, perché proprio in quella distanza e in quel vuoto l'antropologia individua il riparo che può conservarlo in vita (*ivi*: 99 s.).

Partire dal vuoto significa vedere nella sua negazione l'unica possibilità di uscirne, significa riproporre la dialettica immunitaria nella quale avviene l'«assunzione del negativo come l'unica forma che può proteggere l'uomo dalla sua stessa negatività» (*ivi*: 100), e ciò sia in un senso *gnoseologico* («l'uomo non può conoscersi direttamente, attraverso determinazioni positive, ma solo obliquamente e per contrasto»: *ibidem*) che in uno – ben più importante agli occhi di Esposito – strettamente *biologico*, anzi «bio-ontologico»:

la vita dell'uomo non è in grado di durare se non proiettandosi fuori di sé, in qualcosa di esterno che la blocca e in ultima analisi la nega. Senza questa esteriorità che la oggettiva in forme che sono altro dal suo semplice darsi, dalla sua presenza immediata, la vita non sopravvive a se stessa. La sopravvivenza implica un controllo della forza vitale che finisce inevitabilmente per ridurne l'intensità. Essa non scaturisce liberamente dal flusso della vita – o anche dalla combinazione spontanea dei suoi elementi – ma piuttosto dal suo irrigidimento in gabbie che la trattengono e la frenano fino a spingerla al cospetto del suo contrario. L'identificazione dell'uomo, la conservazione della sua identità, insomma, fa tutt'uno con la sua estraneazione. Egli è in grado di restare soggetto solo se capace di oggettivarsi in altro da sé – di assoggettarsi a qualcosa che destituisce, o sostituisce, la sua oggettività. È questo presupposto che insieme collega e differenzia antropologia e teologia. Come quest'ultima, anche la prima condiziona la sopravvivenza dell'uomo – se non più la

sua immortalità – a una trascendenza, a una esteriorità, a un’alterità. Solo che la situa all’interno stesso della vita – la immanentizza, e interiorizza, nella figura del suo negativo. Naturalmente già la teologia vede nel negativo un elemento costitutivo dell’esperienza umana – il male e il peccato. Ma la mossa che distacca l’antropologia rispetto al proprio antecedente teologico è la riconversione positiva di quel negativo. La negazione affermativa della negatività (*ivi*: 100s.).

L’antropologia filosofica, in sintesi, avrebbe proiettato la logica immunitaria sull’uomo stesso, *nell’uomo stesso*: l’uomo non può che sopravvivere negando la propria vita, ossia ingabbiandola per impedirle di espandersi senza freni (senza un *katechon*), proprio perché originariamente privato di gabbie naturali ma sottoposto a un profluvio di stimoli e di pulsioni incontrollate. Quando Gehlen affermava che «*der Mensch lebt nicht, er führt sein Leben*» (Gehlen 1983: 43)²⁶⁴, affermava in effetti proprio questo: in vita come quell’essere privo di difese, *la cui vita è indifesa*, l’uomo non può lasciare a sé la propria vita, ma per difendersi e per difenderla deve *condurla, governarla*, prenderla in mano, per così dire, ossia deve dirigerla e, così facendo, la nega in quanto mera vita incontrollata. *La nega per proteggerla, la nega per ri-affermarla*²⁶⁵. Si può ottenere la libertà solo a prezzo dell’estraneazione, anzi, *proprio tramite l’estraneazione*²⁶⁶. Esposito sembra ben cogliere il fatto che l’uomo sia pensato a partire da un *puro vuoto*, che non presuppone alcun *plenum* iniziale, un *duplice vuoto, esterno e interno*, un *vuoto che non presuppone più neanche Dio, più alcun trascendente* (ma un vuoto che, lo ribadiamo, è anche lo spazio vuoto della libertà)²⁶⁷, ma che richiede l’istituzione di una qualche forma di *ordine* («in tutte le sue figure moderne di disciplina, norma, istituzione»: I: 101), ossia un *vettore ordinativo* che sia capace di *canalizzare* quella vita *sovraesposta, esposta* alla sua *originaria debolezza, abbandonata alla sua negatività da negare ma al contempo da proteggere*, tramite strutture *artificialmente* «sovrapposte e anche imposte» (*ibidem*). Proprio perché il male e il peccato non sono più qualcosa di addossabile a Dio, l’uomo deve farsene carico, e non può semplicemente mantenere il negativo come qualcosa di esteriore, ma deve farlo proprio, renderlo interno alla vita (pur sempre come qualcosa di esterno a essa) e, così, può positivizzarlo, negarlo in chiave affermativa assumendolo su di sé, in sé, ricercando attivamente di arginarlo, di stabilizzarlo e di indirizzarlo riproducendolo. Ed è proprio qui che si rivela l’essenza nichilistica dell’antropologia filosofica²⁶⁸:

l’ordine è insieme origine, strumento ed esito del negativo: non ciò che lo toglie, ma ciò che lo mantiene convertendone produttivamente la carica distruttiva. Già così viene alla luce il tratto intrinsecamente nichilistico dell’antropologia filosofica: come è tipico di ogni compensazione, la costruzione dell’ordine che essa produce non ha i caratteri di una costruzione positiva, bensì quella della distruzione di una distruzione, della negazione di un negativo. Ma proprio qui si delinea il possibile esito contro fattuale della sua strategia:

volendo riparare negativamente il negativo della comunità, essa rischia di consegnarla al niente da cui intende salvarla (*ivi*: 102).

1.6.3.2. L'antropologia filosofica nichilista

1.6.3.2.1. Il nichilismo «esterno» dell'antropologia filosofica

Abbiamo parlato di un negativo «esterno» e di uno «interno», se si preferisce è possibile parlare a questo punto di due *declinazioni differenti della stessa essenza nichilistica*: ci soffermeremo ora sulla prima che – si badi – non riguarda ancora la determinazione che nega l'alterità – in particolare quella umana –, in quanto essa (che coincide poi con la negazione della *communitas*) è pur sempre interna per Esposito, vale a dire pensata proprio a partire dall'impossibilità di giungere a sé e di dovere così cercare riparo. Come si è visto, il *non esterno* è quello che (s)lega (ma slegandolo istituisce pur sempre un legame, nota giustamente Esposito) l'uomo dall'animale.

A partire dagli inizi del Novecento, sostiene Esposito, ha avuto luogo una pericolosa commistione di biologia, sociologia, politica, psicologia, linguistica, per la quale l'animale è diventato il vero e proprio «punto di divisione, all'interno del genere umano, tra specie di uomini separati dalla relazione con la vita e dunque anche con la morte, nel senso che la vita agevolata degli uni risulta direttamente proporzionale alla morte coatta degli altri» (TP: 10 s.). In altri termini, il fatto che si sia distinto tra diversi livelli di umanità, ossia tra diverse razze umane, è da leggere come una conseguenza del fatto che l'idea di persona, di essere umano, è definita dalla «sovranità che ogni uomo esercita sul proprio essere animale» (*ivi*: 16), ossia come una conseguenza della «collocazione, all'interno dell'uomo, di un elemento non umano» (*ibidem*), tale che «l'uomo risulta definito dal rapporto con l'animale che insieme lo abita e lo altera» (*ibidem*):

da quel momento funzione della politica – ormai inevitabilmente biopolitica – non sarà più tanto quella di definire il rapporto tra gli uomini, ma piuttosto quella di individuare il punto preciso in cui è situata la frontiera tra ciò che è uomo e che, all'interno dell'uomo stesso, è altro dall'uomo. [...] Essere interno al mondo, per il soggetto, vuole dire essere in qualche modo esterno a se stesso, essere parte di qualcosa che nello stesso tempo lo include e lo trascende. Questo qualcosa è appunto la vita [...]. La vita umana si realizza affacciandosi sul suo fuori (*ivi*: 30 e 39).

Questo fuori che è dentro, questo qualcosa che include ma trascende, e che per questo l'uomo deve escludere e superare, è la vita nella sua animalità, e secondo Esposito questa idea antropologica di fondo, mescolandosi con la politica in particolare, ha fatto sì che «gli esseri viventi sono graduati secondo una scala gerarchica che va non soltanto dagli animali inferiori all'uomo, ma che divide secondo determinate cesure il medesimo genere umano» (*ivi*: 43)²⁶⁹. Sembrerebbe che per Esposito la vera miscela esplosiva (i cui effetti sono ben noti) sia dovuta a quella che definisce come «un'antropologia biopolitica, o una biopolitica antropologica» (*ibidem*), caratterizzata dall'«uso diretto del dispositivo antropologico all'interno del discorso politico» e insieme dalla «preventiva modulazione politica del congegno antropologico» (*ivi*: 44).

In tutto questo, però, l'antropologia ha una sorta di «colpa originaria», ossia «il trasferimento del suo oggetto – l'uomo in quanto specie vivente – dall'ambito della storia a quello della natura» (*ivi*: 45):

è la naturalizzazione di colui che era sempre stato rappresentato in termini storici a renderne possibile l'inquadramento tassonomico in una scala gerarchica comprensiva, almeno nel suo tratto inferiore, di caratteristiche provenienti dal mondo animale. Solo se preventivamente destoricizzato, l'essere umano, o quantomeno una sua tipologia interna, può essere animalizzato. [...] Quello che ne risulta non è una brusca elisione della dimensione spirituale, ma la sua separazione funzionale rispetto a un'altra sfera, più opaca e pesante, che, però, nello stesso tempo ne viene considerata la radice originaria e ineliminabile (*ivi*: 45-47).

Qui Esposito sembra essere davvero radicale: se si pensa l'uomo in qualche misura commisto con l'animale, abitato da una qualche forma di animalità, allora «solo sul fondo oscuro dell'animale-uomo assume rilievo la figura luminosa dell'uomo interamente umano, cioè non-anche-animale» (*ivi*: 47), e – ed è questa la conclusione estrema cui perviene il ragionamento dell'autore in ultima istanza – il referente animale «non costituisce più il luogo di provenienza originario della specie umana, ma la misura della sua differenza interna» (*ivi*: 65). Ma questo significherebbe che «l'*humanitas* è tagliata in due zone distinte e contrapposte dalla linea trasversale costituita dal referente animale» (*ibidem*), il quale «non è l'origine dell'uomo, ma la separazione inscritta all'interno della sua specie» (*ibidem*). Gli esiti a cui perverrebbe il pensare l'umanità a partire dall'animalità sarebbero allora inevitabilmente il doversi riferire a categorie come quelle di *Zähmung*, di *Züchtung*, di *Anbau*, ossia dell'«addomesticamento», dell'«allevamento» e della «coltivazione», che avrebbero come momento culminante un'*Ausmerzung*, una vera e

propria «eliminazione» di quanto risulta essere guasto, animale: si aprirebbero così le porte – niente di meno – all'«antropologia nazista» (*ivi*: 71).

E proprio come, lo abbiamo precedentemente visto, noi oggi siamo ancora in qualche misura nazisti, così ne abbiamo mantenuto anche le categorie antropologiche, che erano state definite già nientemeno che dalla rivoluzione del 1789 e ribadite poi dalla dichiarazione sui diritti umani dell'ONU del 1948, in quanto anche per noi resterebbe sempre vero che l'animale è «il limite interno e il parametro di misura del grado di umanità» (*ivi*: 89), perché distinguiamo all'interno dell'essere umano «tra una dimensione individuale di carattere morale-razionale e un'altra, impersonale, di natura animale» (*ivi*: 94), e ogni uomo, quando «considerato portatore di volontà razionale, diventa per lo stesso motivo anche titolare di personalità giuridica» (*ivi*: 101). Ma proprio nel momento in cui l'essere uomo e l'essere persona si identificano, ossia proprio quando ognuno è titolare di diritti in quanto in possesso di una parte razionale-volontaria o morale, avviene un pericoloso ribaltamento dall'interno:

si reinstaura, all'interno di ogni essere umano, quello sdoppiamento, o raddoppiamento, che prima lo separava, come semplice *homo*, dalla categoria generale [di persona]. Si può dire che i conclamati diritti della personalità abbiano come oggetto il proprio stesso soggetto – che dunque siano l'espressione più antinomica di quel congegno logico che consegna al soggetto la proprietà, e dunque l'oggettivazione, di se stesso. Ma appunto in questa maniera si reintroduce, potenziato, il dualismo che si intendeva superare. È come se, tutt'altro che scompare, la scissione, dall'esterno, penetrasse all'interno dell'uomo, dividendolo in due zone, in un corpo biologico e in un centro di imputazione giuridica, la prima sottoposta al controllo discrezionale della seconda. Anche in questo caso, insomma, e forse anche più di prima, la persona non coincide con l'uomo nella integralità del suo essere. E anzi si sovrappone – ma anche giustappone – a esso come un prodotto artificiale dello stesso diritto (*ivi*: 102).

Occorre sottolineare quest'aspetto, perché è evidente come esso sia uno degli assi portanti di qualsiasi antropologia, filosofica o non, che per interrogarsi sullo statuto dell'umano sembra non potere evitare di instaurare un confronto e un raffronto con l'animale e con l'animalità: secondo Esposito fare ciò significa non poter che dar vita a una biopolitica negativa, nichilista, incentrata su un «non» originario, politica che accomunerebbe tanto i nazisti quanto le democrazie liberali contemporanee.

Questo è affermato esplicitamente dall'autore, il quale parte notando che per tutta la tradizione liberale l'essenza della persona risiede, nichilisticamente, nella «differenza irriducibile che distingue ciascuno nel suo stesso modo di essere – nella non-coincidenza dell'essere rispetto al suo modo» (*ivi*: 108), ossia «persona è quell'entità che si qualifica per la signoria sul proprio sostrato biologico, un tutto capace di unificare e dominare le sue

parti» (*ivi*: 109). Nota Esposito che ciò che è significativo è proprio che tale sostrato biologico da *dominare* viene esplicitamente identificato con l'animale, cioè quella parte di sé su cui la persona esercita il proprio dominio è la propria parte animale:

ma bisogna guardare ai due termini nel rapporto nel loro legame costitutivo: l'uno è necessario alla identificazione per contrasto dell'altro. L'uomo è persona precisamente perché, e se, mantiene piena padronanza sulla propria natura animale. E ha una natura animale per potere misurare su di essa il proprio statuto sovrano di persona. [...] L'uomo mostra una parte animale – ha un animale al proprio interno. Ma l'uomo è tale – vale a dire persona – se appare in condizione di governarlo, di dominare la propria vita animale. [...] L'uomo, il singolo uomo e l'umanità tutta, deve rimettere al guinzaglio il proprio animale, l'animalità bruta che costituisce il fondo oscuro da cui la persona umana viene alla luce, evitando sia l'utopica presunzione che quell'animale non esista – che l'uomo sia interamente umano – sia il rischio di farsene schiavo (*ivi*: 109 s.).

Non possiamo non notare che tentare di decostruire una tale visione dell'umano significhi niente di meno che tentare di decostruire *l'intera visione occidentale dell'uomo* (o, se si preferisce, quella *dominante*), se è vero che l'uomo è stato dipinto sin dalle origini del pensiero come colui che è in grado di dominare le proprie passioni²⁷⁰, ossia la propria parte più animale e incontrollata, nel senso che è uomo proprio in ragione di questa capacità²⁷¹. Se tale visione è propria di tutto l'Occidente, allora non sorprenderà che nazismo e democrazia liberale rivelino (o meglio, il liberalismo)²⁷², da lati diversi ma non per questo completamente separabili, entrambe la propria vocazione nichilistica e biopolitica:

una volta fissato questo presupposto [la definizione aristotelica dell'uomo animale razionale], non si può optare che tra due prospettive in ultima analisi speculari: o si tende, come la biofilosofia ottocentesca, ad assorbire la vita umana in quella animale, lungo una parabola portata al suo estremo dal nazismo; oppure si istituisce tra di esse una relazione asimmetrica che sottomette una parte, quella animale, al dominio incondizionato dell'altra sulla base della sua preliminare caratterizzazione razionale e volontaria. Da questo punto di vista genealogico, o meglio archeologico, si può allo stesso modo dire che la biopolitica afferra nei suoi meccanismi impositivi anche la tradizione personalista che intende contrastarla o che l'antica dinastia della persona annette al proprio regime di senso anche il dispositivo biopolitico volto a scardinarlo. [...] La prospettiva liberale, a sua volta ben distinta da quella democratica, lungi dal contrapporsi all'orizzonte biopolitico, ne costituisce una scansione specifica interna. Naturalmente non va in nessun modo sfumato il confine, assai netto, che separa la bio-tanatopolitica di Stato nazista dalla biopolitica individuale di tipo liberale, che ne rappresenta un'evidente inversione. Mentre la prima si basa su una sempre più integrale restrizione di libertà, la seconda è volta alla sua progressiva espansione – ma pur sempre all'interno dello stesso imperativo, che è quello della gestione produttiva della vita, nel primo caso a favore del corpo razziale del popolo eletto e nel secondo del soggetto individuale che ne diviene padrone. Ciò che, nonostante e dentro questa differenza pure capitale, sovrappone o incrocia i due assi prospettici in un lessico concettuale non del tutto dissimile è l'animalizzazione, o la cosificazione, di una zona dell'umano rispetto a un'altra alla prima nello stesso tempo contrapposta e

sovrapposta. È vero che nel caso della cultura liberale – a differenza del nazismo – la linea di confine tra animale e uomo passa all'interno del singolo individuo e non tra popoli razzialmente gerarchizzati, ma ciò non toglie, anzi mette ancora più in risalto, un'analogia di ragionamento nella relazione, così istituita, tra il corpo e la cosa: a partire da una concezione strumentale della vita – che sia in funzione dello Stato oppure dell'individuo sovrano – la condizione dell'uno tende a scivolare in quella dell'altra. [...] [Avviene] un processo di depersonalizzazione del corpo – opposto e complementare a quello, biopolitico, di corporeizzazione della persona [...]. Non soltanto non c'è l'una senza l'altra [cosa e persona], ma è appunto l'una a produrre l'altra. [...] Se l'identità della persona è ricavata in negativo dalla cosa – dal suo non-esser cosa –, la cosa è destinata a diventare lo spazio in continua espansione di tutto ciò che la persona distingue e allontana da se stessa (*ivi*: 110-114 e 118).

1.6.3.2.1.1. Si può pensare l'uomo non a partire dall'animalità? Tra Heidegger, Kojève e il «post-human»

Abbiamo così analizzato e visto all'opera in tutte le sue estreme conseguenze la prima declinazione del nichilismo dell'antropologia, quella «esterna». Prima di passare all'altra, dobbiamo porci la domanda se sia possibile pensare l'uomo non a partire dall'animalità e non in rapporto con essa. Perché a questo punto diventa una domanda decisiva per poter davvero uscire dal nichilismo, perlomeno secondo la prospettiva di Esposito. Non vi risponderemo ora, ci limitiamo a sottolineare come per Esposito stesso ciò sembra essere possibile: infatti, nell'espone l'antropologia di Xavier Bichat, a un certo punto nota, quasi *en passant*, che nella sua prospettiva (che sarà poi non solo sua, come abbiamo notato) animale e umano sono «ormai distinti soltanto da una differenza di grado, non di essenza» (*ivi*: 34). Potrebbe sembrare di cogliere qui un'affinità con parole simili:

prima di ogni altra cosa, rimane finalmente da chiedersi se in generale l'essenza dell'uomo, in un senso iniziale e che decide anticipatamente di tutto, stia nella dimensione dell'*animalitas*. Siamo in generale sulla via giusta per determinare l'essenza dell'uomo se e finché consideriamo l'uomo come un essere vivente tra gli altri, che si distingue rispetto ai vegetali, agli animali e a Dio? Si può procedere così, si può in tal modo situare l'uomo in seno all'ente e considerarlo come un ente tra gli altri. Così facendo si potranno sempre fare asserzioni corrette sull'uomo. Ma si deve anche avere ben chiaro che così l'uomo è definitivamente cacciato nell'ambito essenziale dell'*animalitas*, anche quando non lo si assimila all'animale, ma gli si attribuisce una differenza specifica. [...] Ma così l'essenza dell'uomo è stimata in misura troppo modesta, e non è pensata nella sua provenienza, una provenienza essenziale che per l'umanità storica resta sempre il futuro essenziale. La metafisica pensa l'uomo a partire dall'*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas* (Heidegger 1995: 45 s.).

Esposito intenderebbe, dunque, riproporre lo schema heideggeriano della *Verwindung* della metafisica?²⁷³ Tanto più che egli afferma di volere, tramite il suo

riferimento all'impersonale, portare avanti la «rottura di questa macchina dualistica che ha caratterizzato l'intera cultura occidentale, interrompendo così la distinzione presupposta, o il transito tanatopolitico, tra persona, animale e cosa» (Esposito-Rodotà 2007: 114). Potrebbe sembrare, ma non è così: infatti Esposito nota come il *Dasein* heideggeriano non è certo «l'uomo dell'umanesimo, se non altro perché è tagliato da una differenza rispetto a se stesso che gli sottrae ogni compattezza e stabile consistenza» (Esposito 2005: 230), *tuttavia*, «tutto ciò avviene in una modalità che, anziché contestarne l'assoluta unicità e difformità rispetto agli altri esseri viventi, la conferma e l'approfondisce in una forma non lontana dalla tradizionale antropodicea» (*ibidem*).

Cosa intende Esposito con questo? Anche Heidegger avrebbe riproposto, pur nel suo tentativo di slegarsi da ogni forma di antropologia e di biologia, il paradigma per il quale l'uomo è definito da una mancanza, da una irrinunciabile negatività, dal suo non possedere una natura, ossia – in ultima istanza – dal suo un essere tecnico in ragione di una direttività originaria e che lo costringe al distacco dal dato biologico, che anzi già lo ha sottratto alla natura per proiettarlo nella storia²⁷⁴:

una volta abbandonato da Dio al suo destino mondano, l'esistente di Heidegger ne eredita non soltanto l'assolutezza, ma il primato su ogni altra specie da cui è separato non da una diversa natura, ma precisamente dalla sua strutturale mancanza: l'essenza dell'uomo sta più nell'estraneità all'ambito naturale che nell'appartenenza a una specifica natura. [...] La realtà dell'uomo – l'esistenza – non è riconoscibile attraverso le scienze naturali perché l'uomo non ha, propriamente, una natura. O perché la sua natura è appunto costitutivamente innaturale. [...] La vita è il presupposto biologico da cui l'esistenza umana deve staccarsi per assumere il significato – antropologico, politico, filosofico – che le compete. Ma è proprio tale pregiudiziale antinaturalistica a trattenere l'*humanitas* di Heidegger nelle vicinanze di quella tradizione umanistica, che pure vorrebbe eccedere. [...] Nessun vincolo ontologico, nessun carattere fisso, nessuna invariante naturale lo [l'uomo della tradizione umanistica] lega a una specifica modalità naturale. Egli non è nulla, perché può diventare tutto – ricrearsi a suo piacimento. Propriamente parlando, non è neanche un essere, ma un divenire in perpetuo mutamento (*ivi*: 230 s.).

Pertanto, Heidegger cancellerebbe sì la declinazione negativa esterna dell'antropologia, ma solo per riproporla in modo ancora più estremo, in quanto l'esterno che l'uomo *non* è sarebbe l'intero mondo naturale stesso e non semplicemente l'animale: Heidegger sarebbe un *nichilista ancora più radicale*, e questo proprio perché una volta ammesso che l'uomo si definisce a partire da un «non», si entra in una spirale in cui si può negare tale «non» solo negandolo a livelli sempre più elevati, e magari anche concettualmente più fini, ma sempre mantenendosi al suo interno. Ma insieme Esposito sembra lamentare una errata categorizzazione del rapporto uomo/animale e uomo/natura. Allora animale e uomo, uomo e natura, andrebbero distinti *per essenza*, in un senso lontano

da quello di Heidegger? E cosa potrebbe mai significare questo (dando per scontato che l'autore non stia pensando minimamente a una qualche forma di rinnovato creazionismo)? Oppure bisogna abbandonare ogni distinzione *sia* di grado *sia* di essenza? E, anche qui, cosa mai potrebbe significare questo (dando per scontato che in ogni caso Esposito riconosca che l'uomo è a tutti gli effetti qualcosa come un *essere vivente*, un *essere animato*)? In altri termini, cosa può significare – se così deve essere – la *rinuncia alla distinzione/opposizione tra natura e storia*?²⁷⁵ Ebbene, una risposta ce la fornisce Esposito stesso nel suo percorso di definizione, o meglio sarebbe dire di «pittura», di quella «terza persona» che, «essendo privo di nome, sta prima o dopo il soggetto personale, senza mai coincidere con esso, con i suoi pretesi attributi metafisici, etici, giuridici» (TP: 124)²⁷⁶: infatti, Alexandre Kojève aveva già ben individuato che il soggetto di diritto è tale solo se riesce a emanciparsi dalla coazione animale alla sopravvivenza e a restituire così alla vita la sua dimensione propriamente umana (cfr. *ivi*: 137). Egli infatti osservava:

l'opposizione, reale e attuale, creata dalla lotta e dal lavoro, tra l'uomo e la natura in generale, e la natura o l'animale nell'uomo in particolare permette all'uomo di contrapporre l'entità umana che egli chiama 'soggetto di diritto' all'animale che le serve da supporto e di cui essa è la negazione 'sostanzializzata'. [...] L'opposizione reale e attuale tra l'uomo e l'animale nell'uomo giustifica la nozione di 'soggetto di diritto' in generale e in particolare quella di 'persona morale' (Kojève 1991: 233 s.).

Per Kojève, ricorda Esposito, la *fine della storia* ha come protagonista lo Stato Universale od Omogeneo, l'Impero, in cui anche la dialettica giuridica troverà il suo pieno compimento e, in particolare, il diritto (e con esso la giustizia) sarà qualcosa che riguarderà una *persona qualsiasi*, una *persona qualunque*, senza alcuna eccezione (cfr. Kojève 1991: 91-98), ossia quella *terza persona* alla cui ricerca va Esposito. Ma il punto in questa sede più importante, è che Kojève, caratterizzando la fine della storia come la fine dell'azione produttrice di storia, descrive «al contempo la fine della condizione umana intesa nel suo distacco dal proprio supporto animale e anzi il suo ripiegamento su di esso» (TP: 138). Infatti, in una serie di note nella raccolta delle sue lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito* hegeliane, in particolare nel corso del 1938-1939 (lezione XII), egli (muovendo dalla convinzione che «l'Uomo è Tempo, movimento, evoluzione» e che «il Mondo *reale* implica l'Uomo», per concludere che «anche il Mondo che implica l'Uomo evolve»: Kojève 1996: 383) ha scritto (nel 1947):

la scomparsa dell'Uomo alla fine della storia non è una catastrofe cosmica: il mondo naturale resta ciò che è da tutta l'eternità. Non è nemmeno una catastrofe biologica: l'Uomo resta in vita come animale che si trova *in accordo* con la Natura e con l'Essere

dato. A scomparire, sono l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato e l'Errore o, in generale, il Soggetto *opposto* all'Oggetto. Di fatto, la fine del tempo umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'Individuo libero e storico, significa semplicemente la cessazione dell'Azione nel senso forte del termine. Il che vuol dire praticamente: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni sanguinose. E inoltre la scomparsa della *Filosofia*; dal momento che l'Uomo non cambia più se stesso in modo essenziale, non vi è motivo di cambiare i principi (veri) che stanno alla base della sua conoscenza del Mondo e di sé. Ma tutto il resto può mantenersi indefinitamente; l'arte, l'amore, il gioco ecc; in breve tutto ciò che rende l'uomo *felice* (ivi: 541)²⁷⁷.

In occasione della seconda edizione dell'opera, nel 1968, commentando proprio la nota precedente e non solo confermando la sua intuizione, ma anzi estremizzandola ancora di più e dandole anche una prima configurazione storica (scompare l'uomo in quanto essere storico, per dare vita a uno strano incrocio tra animale e uomo), ha poi specificato:

se l'Uomo ri-diventa animale, anche le sue arti, i suoi amori e i suoi giochi dovranno ri-diventare puramente "naturali". Occorrerebbe ammettere, dunque, che, dopo la fine della Storia, gli uomini costruiranno i loro edifici e le loro opere d'arte come gli uccelli costruiscono i loro nidi e i ragni tessono le loro tele, che essi eseguiranno concerti musicali proprio come fanno le rane e le cicale, e giocheranno come giocano i cuccioli e faranno l'amore come gli animali adulti. Ma non si potrebbe dire, allora, che tutto questo "rende l'Uomo *felice*". Bisognerebbe dire, piuttosto, che gli animali poststorici della specie *Homo sapiens* (che vivranno nell'abbondanza e in piena sicurezza) saranno *contenti* in funzione dei loro comportamenti artistici, erotici e ludici, visto che, per definizione, se ne contenteranno. Ma c'è di più. "*L'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto*" significa anche la scomparsa definitiva del Discorso (Logos) umano in senso proprio. Gli animali della specie *Homo sapiens* reagirebbero con riflessi condizionati a segnali acustici o mimici e così i loro cosiddetti "discorsi" sarebbero simili al presunto "linguaggio" delle api. Ciò che allora scomparirebbe non sarebbe soltanto la Filosofia e la ricerca della Saggiezza discorsiva, ma anche questa stessa Saggiezza. Infatti, non si avrebbe più, in questi animali post-storici, "*conoscenza* [discorsiva] del Mondo e di sé. [...] Sono stato indotto a concluderne [da alcuni viaggi compiuti tra il 1948 e il 1958 negli Stati Uniti e nell'U.R.S.S.] che l'*American way of life* era il genere di vita proprio del periodo poststorico, e la presenza attuale degli Stati Uniti nel Mondo prefigura il futuro "eterno presente" dell'intera umanità. Il ritorno dell'uomo all'animalità appare allora non già come una possibilità futura, ma come una certezza già presente. In seguito a un recente viaggio in Giappone (1959) ho cambiato radicalmente opinione su questo punto. Là ho potuto osservare una Società unica nel suo genere, perché è la sola ad aver fatto un'esperienza di vita lunga quasi tre secoli in epoca di "fine della Storia", cioè in assenza di ogni guerra civile o esterna [...]. Ora, l'esistenza dei nobili giapponesi, che smisero di rischiare la vita (anche in duello) senza per questo mettersi a lavorare, fu tutt'altro che animale. La civiltà giapponese "poststorica" si è messa per una strada diametralmente opposta a quella americana. Certo in Giappone non vi sono più Religione, Morale o Politica nel senso "europeo" o "storico" di questi termini. Ma lo *Snobismo* allo stato puro vi ha prodotto delle discipline negatrici del dato "naturale" o "animale" che hanno superato di gran lunga in efficacia quelle che nascevano, in Giappone come altrove, dall'Azione "storica", cioè dalle Lotte guerriere e rivoluzionarie o dal Lavoro forzato. Certo quei vertici (da nessuna parte superati) dello snobismo specificamente giapponese che sono il Teatro Nô, la cerimonia del tè o l'arte dei mazzi di fiori furono e restano ancora appannaggio esclusivo dei nobili e dei ricchi. Tuttavia, malgrado le persistenti disuguaglianze economiche e sociali, tutti i Giapponesi senza eccezione sono attualmente capaci di vivere in funzione di valori

totalmente *formalizzati*, cioè completamente svuotati di ogni contenuto “umano” nel senso di “storico”. Al limite ogni Giapponese è così capace in via di principio di procedere, per puro snobismo, a un *suicidio* perfettamente gratuito (la classica spada del samurai può essere sostituita da un aereo o da una torpedine), che non ha nulla a che fare col *rischiare* la vita nel corso di una Lotta condotta in funzione di valori “storici” con un contenuto sociale o politico. Il che lascia supporre che l’interazione appena iniziata fra il Giappone e il Mondo occidentale sfocerà in ultima analisi non in un imbarbarimento dei Giapponesi, ma in una “giapponesizzazione” degli occidentali (Russi compresi). Ora, visto che nessun animale può essere snob, ogni epoca poststorica “giapponesizzata” sarà specificamente umana. Non vi sarebbe dunque “annientamento definitivo dell’Uomo propriamente detto” finché vi fossero animali della specie *Homo sapiens* in grado di servire da supporto “naturale” a quel che vi è di umano negli uomini. Ma un “animale che è in *accordo* con la Natura o con l’Essere dato” è un essere *vivente* che non ha niente di umano. Per rimanere umano, l’Uomo deve rimanere un “Soggetto *opposto* all’Oggetto”, anche se scomparissero “l’Azione negatrice del dato e l’Errore”. Ciò significa che, pur parlando ormai in maniera *adeguata* di tutto quanto gli è dato, l’Uomo post-storico deve continuare a *staccare* le “forme” dai loro “contenuti”, facendolo non più per tras-formare attivamente questi ultimi, bensì allo scopo di *opporre* se stesso, come “forma” pura, a sé e agli altri, considerato come “contenuti” qualsiasi (*ivi*: 541-544)²⁷⁸.

A partire da quest’orizzonte, Esposito sostiene che Kojève avrebbe in qualche modo intuito che «quella mera vita biologica che si dimostra sempre più resistente dei tentativi, troppo umani, di oltrepassarla» (TP: 139) torna a riaffacciarsi, nella forma di quella stessa «sostanza animale» (*ibidem*) che appunto l’uomo voleva abbandonare e dalla quale intendeva distinguersi pensandosi a partire da essa²⁷⁹. Questo, nella prospettiva di Esposito, significherebbe che l’animale non è tanto ciò *da* cui ci muoviamo e distinguiamo, ma ciò *a* cui tendiamo, ossia ciò verso cui ci muoviamo, *il nostro futuro*:

senza voler necessariamente contrapporre specie biologiche diverse, forse lo sguardo ironico e scettico di Kojève si è posato proprio sulla loro possibile congiunzione – su un orizzonte a venire che non appartiene né all’ordine umano né a quello animale, ma piuttosto alla sagoma, ancora indistinta, del loro incrocio. Del resto, che il divenire animale dell’uomo sia situato alla fine della storia lascia intendere che esso non è un puro ritorno a una condizione primitiva, ma il raggiungimento di uno stato mai prima sperimentato: non una semplice rianimalizzazione dell’uomo ormai umanizzato, ma un modo di essere uomo che non si definisca più nella alterità alla sua origine animale (*ivi*: 139 s.).

Dobbiamo tenere ben presente questo punto, giacché parrebbe che l’unica «*exit-strategy*» dal nichilismo «esterno» sarebbe quella di pensare non l’animale come nostro passato ma come nostro futuro, e non è privo di significato che in questo l’animalità sia da Esposito accostata niente meno che alla *tecnica*, come a dire che l’errore dell’antropologia filosofica non sarebbe tanto quello di pensare l’uomo come tecnico in quanto distinto dall’animale, ma in quanto *non ancora animale*:

l'animale non è il passato ancestrale, il volto di pietra, l'enigma muto, ma il futuro dell'uomo: un luogo, e una soglia, da cui l'uomo può trarre stimoli per un'elaborazione più complessa e aperta della propria *humanitas*. Qualcosa di analogo può dirsi per la tecnica – quando essa non contraddica palesemente, ma porti al massimo sviluppo, le possibilità biologiche contenute nella nostra natura naturalmente alterata. Evidentemente, come ogni opportunità somma, anche questa è situata nel rovescio di un rischio non indifferente. Tra i due risvolti di questo foglio è scritta, per ora a lettere non tutte decifrabili, la storia e il destino di ciò che viene dopo l'umanesimo (Esposito 2005: 238).

Questo è un passaggio fondamentale, che sembra avvicinare la visione di Esposito a quella del «post-umanesimo»²⁸⁰ e sul quale occorrerà tornare, per ora sottolineiamo come – ci sembra – in un'ottica del genere (a parte gli spunti critici a cui quasi troppo facilmente si presta, e che forse proprio per questo segnalano un bisogno di pensare davvero in modo profondo e tramite una vera e propria «sospensione del giudizio» quanto prospetta Esposito) il negativo non sia affatto rimosso, ma semplicemente spostato, senza che questo ne faccia un elemento non fondante dell'agire umano. È giunto però il momento di concentrarci anche sulla declinazione «interna» del nichilismo di cui si fa portatore l'antropologia filosofica.

1.6.3.2.2. Il nichilismo «interno» dell'antropologia filosofica

Innanzitutto, un errore più strettamente storiografico o concettuale degli esponenti dell'antropologia filosofica sarebbe stato quello di rinvenire in Nietzsche un proprio precursore, in quanto egli in realtà non vedeva nella vita qualcosa da proteggere anche a costo di negarla, ma casomai vedeva in essa qualcosa che andava tanto potenziata anche a costo di metterla a repentaglio (cfr. I: 104 s.)²⁸¹, ma al di là di questo, il vero motivo di critica è da ricercare nel fatto che «una volta fissato il modello compensativo al presupposto di una proporzione inversa tra potenza naturale e capacità di mediazione artificiale» (*ivi*: 106), ossia tra intensità e durata della vita, la sua conservazione «resta inevitabilmente affidata alla cogenza della sua riduzione» (*ibidem*). In altri termini, cosa che era stata già affermata da quello che è stato dall'antropologia filosofica considerato come precursore, ossia Johann Gottfried Herder²⁸², si assiste a una sorta di doppio moto pendolare della compensazione, o meglio a una sua duplice direzione, ascendente e discendente:

da un lato è la debolezza istintuale della specie umana a indurre una superiore capacità di apprendimento; dall'altro, tale superiorità porta dentro di sé i segni della

fragilità naturale da cui emerge per contrasto. [...] È *perché* costitutivamente malato – non cionostante – che l’animale-uomo può vivere più a lungo di tutti gli altri. Per potersi ‘ricaricare’, la vita ha costantemente bisogno di ciò che la minaccia, di un blocco, di un impedimento, di una strozzatura, dal momento che la costituzione – e il funzionamento – del suo apparato immunitario richiede un ‘male’ capace di attivarne il sistema di allarme (*ivi*: 107).

È da qui che partirà l’antropologia novecentesca, vale a dire dal principio compensativo «della corrispondenza funzionale tra forza e debolezza: non solo la forza bilanciata da una debolezza, ma la debolezza come punto di innesco e carburante propulsivo della forza» (*ibidem*): l’uomo dell’antropologia è quell’uomo intrinsecamente nichilista, perché pensato – come voleva Scheler – a partire dal «no» che dice alla vita per poterla affermare, per potersi affermare, cadendo nelle maglie della logica immunitaria che ormai abbiamo imparato a riconoscere. La libertà, lo spirito, in breve ciò che qualifica l’umano in quanto tale, sono definiti unicamente grazie alla capacità di svincolarsi dall’organico, dal legame con la vita e con le sue esigenze immediate, ossia di *esonersarsi* da quelle forze inferiori e materiali che premono e opprimono, che vanno negate per poterle controllare e, solo in questo modo, assumere (*cfr. ivi*: 109).

Esposito sembra, peraltro, cogliere come il pensare a partire da questo «non» interno, oltre a essere la condizione per la libertà, è anche quella per la quale si può dare una qualche forma di *apertura al mondo*²⁸³, tanto che è proprio quest’ultima a tracciare la distinzione tra animale e uomo:

dall’indipendenza rispetto a un ambiente predeterminato – quale quello che vincola ogni altro animale a un dato contesto – la sua [dell’uomo] apertura al mondo. Proprio perché non ha inizialmente *un* mondo, l’uomo può essere aperto *al* mondo – è libero di costruirselo conformemente alle proprie preferenze. [...] Mentre l’animale, nascendo in un ambiente a lui familiare, resta necessariamente vincolato a esso, l’uomo, escluso naturalmente da un mondo che lo precede, può modellarlo a sua immagine e somiglianza. Non aderendo spontaneamente a una realtà sempre in anticipo su di lui, può costruirla in una forma dipendente dal proprio volere. Egli è reso libero dall’assenza di un’origine cui dover rispondere [...] L’essenza dell’uomo sta nel non averne e la sua natura è l’artificialità – egli è l’animale capace di creare le condizioni della propria esistenza senza riceverle dall’esterno. In questo senso può ben dirsi che l’*a priori* dell’uomo è costituito dal suo essere *a posteriori*, che egli è *aprioristicamente a posteriori*. Qui – in questo dislivello logico, cronologico e ontologico – si radica la libertà umana (*ivi*: 109 s.).

Il punto focale è che per Esposito «tutto ciò non toglie – e anzi implica – che questa stessa dialettica sia leggibile anche all’incontrario» (*ivi*: 110): secondo Esposito, dunque, non si tratta tanto di poter leggere l’apertura in conseguenza di una negatività originaria in due sensi diversi, anzi opposti, perché pensare il legame tra apertura al mondo e il negativo *implica di per se stesso* che per l’uomo «la libertà sia abitata, e risucchiata, da tale

estraneità» (*ibidem*), cioè che «sia una libertà estranea anche a se stessa – al punto di perdersi in quanto tale» (*ibidem*), se non addirittura di «rovesciarsi nel suo proprio opposto» (*ibidem*). Questo accade perché la libertà stessa appare come qualcosa di non deciso, ossia (come voleva Sartre)²⁸⁴ come *una condanna*, e insieme come qualcosa di *contingente* e di *consegnato alla contingenza*. Non solo: il fatto che l'uomo abbia così in carico il proprio futuro come ciò che è non-presente (come quel non che abita il suo presente e lo costringe a doversi proiettare in un possibile futuro) lo apre alla possibilità (che a questo punto per Esposito è una vera e propria necessità) che il futuro resti sempre qualcosa di indeterminato, ma anche di già superato, ossia *qualcosa di passato*, un *futuro anteriore*: «la libertà del negativo si fa contemporaneamente negazione della libertà» (*ivi*: 111).

Ed è proprio qui che riemerge quella che potremmo chiamare come la vera e propria «vocazione» nichilistica (nel suo lato interno) dell'antropologia filosofica, perché il negativo si attorciglia su se stesso una volta che lo si è ammesso in partenza, una volta che lo si è ammesso come positivo, come il motore interno dell'umanità: «ancora una volta, e anche da questo lato, nel nucleo profondo dell'antropologia filosofica torna a profilarsi la figura del niente. Costruita per immunizzare l'uomo dalla mancanza che lo incalza, essa la riproduce potenziata dentro di lui» (*ibidem*). L'esito nichilista e immunitario, basato su premesse nichiliste e immunitarie (quindi anti-comunitarie), esplose soprattutto nelle figure di Plessner e di Gehlen, come peraltro abbiamo già avuto modo di notare.

1.6.3.2.2.1. Plessner: il contenimento dell'apertura

L'uomo plessneriano è caratterizzato dalla ricerca di *Ordnung*, di ordine, e da quella sua posizione *ec-centrica* che lo definisce come colui che è sempre a distanza da se stesso (la quale si esprime prima di tutto nell'*essere* un corpo *senza per questo averlo*: cfr. Plessner 1967b):

dietro o davanti, al di qua o al di là, prima o dopo rispetto a dove risulta collocato. L'uomo è fuori dal suo 'dentro' e dentro il suo 'fuori', interno alla propria exteriorità ed esterno alla propria interiorità. Da qui il costante intreccio tra identità e alterità che si annoda intorno alla sua figura: egli non è né in tutto identico a se stesso, né completamente altro da sé, così come non sta né al centro né a lato del proprio orizzonte di senso, ma precisamente nel limite che insieme li unisce e li giustappone (I: 113).

L'uomo plessneriano è il non coincidente con se stesso, è sempre altro da sé, si può identificare solo tramite l'estraneazione (e viceversa), l'uomo plessneriano è un *essere liminare*, e proprio per questo tende a *confinare* lo spazio della propria esistenza, ossia cerca di uscire dalla propria eccentricità tentando di *compensare* e di *bilanciare* la propria situazione di mancanza iniziale, per rendere *produttiva la mancanza stessa* (cfr. soprattutto Plessner 2006a), e lo fa *appoggiandosi* a dei «contrappunti oggettivi» (I: 115), a una «catena di vincoli normativi» (*ibidem*) che stabilizzano l'effetto immunitario del meccanismo compensatorio. L'essere liminare deve costruirsi un equilibrio artificiale, e qui si rivela la faccia politica che l'antropologia per sua essenza possiede, e non tenta nemmeno in fondo di nascondere:

solo in rapporto negativo alla possibilità di essere un altro, ciascun uomo è quello che effettivamente è ed è precisamente il proprio non essere un altro. Egli abita la propria distanza – fino a coincidere capillarmente con essa. È la fenditura che lo separa da se stesso: il margine – il solco e la soglia – in cui l'estraneo investe il proprio e il proprio continuamente si estranea. Una perturbazione, una lacerazione, un dissidio aperto e operante nel solco del medesimo. Ma – è l'altra faccia della medaglia – quanto più Plessner enfatizza questo scarto, quanto più profonda rileva la ferita, quanto più descrive il soggetto esposto alla propria alterità, tanto più poi è costretto a tessere una rete di protezione capace di immunizzarlo. Tutta la logica del suo discorso è governata da questa esigenza compensativa di costruire un equilibrio artificiale in grado di bilanciare lo squilibrio naturale che pone l'uomo al di là di se stesso. Al punto di immaginarlo come un sistema di contrappesi teso a pareggiare l'onere che la sua natura eccentrica fa gravare su di lui [...] È il passaggio decisivo dall'antropologia alla politica – o meglio il punto prospettico a partire dal quale viene in primo piano la tonalità originariamente politica della stessa antropologia. Il momento in cui – per dirla altrimenti – la topica della compensazione acquista, o rivela, i caratteri funzionali del dispositivo immunitario (*ivi*: 114 s.).

Per Esposito, ormai lo abbiamo capito, un'antropologia nichilista non può che dar luogo a una politica nichilista, o, meglio, un'antropologia immunitaria e immunizzante in ragione del negativo che ha accolto al suo interno come fondamento non può che dar luogo a una politica immunitaria e immunizzante, ossia a una *biopolitica negativa*, a una *biopolitica nichilista* che si contrappone a ogni forma di *communitas*: che si tratti di un meccanismo politico immunitario – sostiene l'autore – «è attestato non solo dal ruolo protettivo-assicurativo delle forme politiche nei confronti del rischio naturale che insidia l'uomo, ma anche dalla caratterizzazione esplicitamente comunitaria che a tale rischio viene assegnata» (*ivi*: 115). Il che significa, ed è questo che per Esposito segna l'inaccettabilità delle categorie e delle idee dell'antropologia filosofica, che «è l'eccesso di comunità il pericolo da cui la politica deve proteggere la vita umana» (*ibidem*).

Secondo l'autore, con la sua solita lucida radicalità, quando si ammette che l'uomo ha bisogno di un *freno* (si ricordi la figura del *katechon*), ossia di *disciplina* e di *ordine*,

con questo si è già ammesso che tali strumenti saranno propensi a frenare il rischio di fusione e con-fusione (è questo il modo in cui verrebbe vista la comunità) e a costruire limiti e confini in grado di fornire lo spazio abitabile e in cui è possibile l'identificazione. Un'identificazione che passa attraverso un necessario sdoppiamento, dato che l'uomo non è mai perfettamente aderente a se stesso, ma questo equivale a dire che si sopravvive solo se c'è un elemento di mediazione che taglia la soggettività stessa, secondo linee di fuga che per Esposito sono destinate a non incontrarsi mai, o a farlo in chiave negativa (cfr. *ivi*: 116 s.), anche nel senso che per rendermi visibile agli altri – ossia per mostrare la mia identità ed averla – devo da essi nascondermi, sottrarmi, quindi devo da un lato far parte della comunità, ma essa è semplicemente, dall'altro lato, quanto mi permette di ricercare la mia identità separata dalla comunità stessa. Bisogna evitare per Plessner, in altri termini, di *essere troppo aperti*, ossia occorre mantenere un rapporto di distanza controllata, un'apertura controllata, perché se ognuno di noi è il proprio non essere un altro, abbiamo pur sempre bisogno di tenere quell'altro davanti a noi, alla debita distanza, per impedire il suo-essere-me e permettere così il mio-essere-me (dobbiamo, ancora una volta, *trattenerlo*):

da questo punto di vista non si può dire – come pure s'è fatto – che Plessner sia un teorico del solipsismo, e neanche, precisamente, dell'individualismo. Ma piuttosto dell'immunizzazione preventiva di ogni forma sociale – desocializzata in questo modo negli atomi individuali che la compongono e contemporaneamente la scompongono in quanto tale. [...] Ordinato a contenere il niente che da tutti i lati ci incalza, l'uomo non può farlo che attraverso un ulteriore, e continuo, annientamento (*ivi*: 119 s.).

Al di là della posizione specifica di Plessner, lo ripetiamo, quello che è interessante notare è come Esposito non stia solo criticando il paradigma immunitario in quanto fondato su un concetto di individuo, o, meglio, che quanto egli evidenzia è il fatto che qualsiasi individualismo, soggettivismo, ecc., risieda su una preliminare immunizzazione della comunità, sulla sua cancellazione *preventiva*, proprio nel senso che essa viene cancellata perché la si ritiene pericolosa, qualcosa dal quale proteggersi.

1.6.3.2.2. Gehlen: la sistematizzazione del paradigma immunitario dell'antropologia filosofica

Se già con Plessner il negativo interno dell'antropologia è esploso in tutte le sue (auto)contraddizioni anche (bio)politiche, «chi conduce questo passaggio nichilistico al suo

definitivo compimento è Arnold Gehlen» (*ivi*: 122), perché tutte le esitazioni, le antinomie, le aperture anche ancora erano presenti (sostiene Esposito) in autori quali Anders, Scheler o Plessner, da Gehlen vengono «suture in una strettoia funzionale che porta il paradigma antropologico a coincidere integralmente con la sua nuda efficacia immunitaria» (*ivi*: 123), e questo perché l'altro è da Gehlen visto nemmeno come *alter-ego*, ma come *non-io*. Infatti, l'uomo è costretto a passare attraverso la negazione di qualcosa di esterno a lui stesso (la natura) per potersi determinare, per risolvere l'enigma che è la sua esistenza (un qualcosa che è al contempo interno, però, in quanto *assenza determinante*), di modo che l'altro, sostiene Esposito, «è il medio oggettivo attraverso cui il soggetto si conserva mediante la propria estraneazione in un dispositivo formale insieme sostitutivo e protettivo della sua sostanza naturale» (*ivi*: 124):

angustiato dall'enigma della sua esistenza e della sua stessa essenza, l'uomo non ha altra risorsa che cercare di interpretarsi passando attraverso un non io, attraverso qualcosa di diverso dall'umano. La sua auto-coscienza è indiretta, il suo tentativo di trovare una formula propria si svolge sempre nello stesso modo: egli si equipara a qualcosa di non umano, e nell'equiparazione se ne differenzia (Gehlen 2003: 40).

L'uomo gehleniano è null'altro che un modificatore di natura grezza, un essere che, per così dire, fagocita l'alterità per trasformarla in qualcosa di digeribile e così metabolizzarla (quella stessa alterità che sembra chiamarlo a negare se stessa, che lo determina al suo interno come quell'essere mancante e proprio per questo aperto alla modifica negatrice dell'alterità):

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 vita (Gehlen 2005: 34).

Come nota Esposito, ciò che trova qui riscontro e definitiva sistemazione è la «classica tesi antropologica dell'inversione dialettica tra ritardamento organico e potenza operativa – pensiero, azione, linguaggio – della specie umana» (I: 124), ossia l'uomo viene visto come «il più inadatto degli esseri naturali – perché strutturalmente affetto da primitivismi, carenze di sviluppo, mancata specializzazione organica» (*ibidem*), che però, *anzi proprio per questo*, «diventa il più capace di adattamento polivalente» (*ibidem*). Questo significa però che «la sopravvivenza non è un frutto spontaneo della vita, ma, al

contrario, qualcosa che implica la sua gestione controllata, limitata, trattenuta in una forma che in qualche modo la inibisce e la contraddice» (*ivi*: 124 s.).

Non solo: infatti è vero che l'alterità che ha la forma del *non-io* da trasformare e di cui appropriarsi per appropriarsi di sé è la natura, ma per Gehlen *non-io* è anche l'alterità umana, ossia l'altro essere umano con il quale devo *spartire* il mondo da ritagliare (che fa risuonare la voce hobbesiana, direbbe Esposito):

nell'uomo, qualsiasi trasformazione degli aspetti originari della natura al servizio dei propri scopi è intrecciata fin dagli inizi alla lotta contro i suoi simili, e solo nei tempi più recenti si sta facendo strada il tentativo di dissolvere questa drammatica connessione. Se ciò dovesse riuscire e produrre una pace veramente definitiva, essa avrebbe come presupposto un livello tecnologico molto elevato: non è altrimenti concepibile un efficace controllo reciproco degli armamenti (Gehlen 2003: 32).

Questo passo è davvero emblematico della logica paradossale che Esposito attribuisce all'antropologia filosofica, decisivo ai fini del discorso che imbastisce, potremmo dire²⁸⁵. Infatti, in primo luogo, Gehlen proprio quando afferma che la pace e la dissoluzione della lotta tra gli esseri umani, sta sostenendo che essa è qualcosa che *va ottenuta*, ossia che rappresenta la *negazione di uno stato precedente negativo*; in secondo luogo, inoltre, egli vede nella tecnica, da un lato, *la ragione della lotta tra gli uomini* (giacché è nel tentativo di aprirsi al mondo che gli uomini incontrano resistenza e opposizione l'uno nell'altro), e insieme, dall'altro lato, *lo strumento tramite cui superare tale condizione*; in terzo luogo, infine, tale strumento è – al contempo – il mezzo difensivo che ogni uomo brandisce contro l'altro, il mezzo difensivo dell'umanità in quanto tale *da se stessa*, nonché – ancora – il mezzo che costruisce il superamento dell'esigenza di difesa tramite la sua azione difensiva. Pertanto, in primo luogo, la comunità è stata abolita proprio laddove si tenterebbe di recuperarla, proprio perché la si vede come qualcosa da recuperare e, in secondo luogo, la dialettica immunitaria rivela qui tutta la sua ineludibile auto contraddizione, sia perché cerca di negare la negatività originaria tramite questa stessa negatività, sia perché, così facendo, finisce in fondo con il negare se stessa. In altri termini, sembrerebbe davvero di essere davanti a una vita che nega se stessa per proteggersi (per garantirsi la sopravvivenza), a una comunità che nega se stessa per proteggersi e, in ultima battuta, a un'umanità che rinnega se stessa nel tentativo di costruirsi e di pensarsi a partire da quel nulla che la abita e che la contraddistingue dall'animale²⁸⁶.

Esposito osserva che per Gehlen il processo di civilizzazione avviene (e qui si ricordi quanto sopra detto circa la posizione freudiana) «come canalizzazione repressiva degli impulsi naturali» (I: 125), ma questo non solo tramite una semplice chiusura

difensiva, bensì *anche e soprattutto* attraverso l'*Entlastungsprinzip* (che abbiamo presentato nelle pagine precedenti), il quale regge *tutte le prestazioni umane*. L'*Entlastung* è l'azione su se stesso attraverso la quale l'essere umano «trasforma gli oneri elementari da cui è gravato in chance per conservare la propria vita» (Gehlen 1983: 90), e in questa azione di *trasformazione* Esposito intravede un processo di *creazione di un vuoto artificiale*, ossia – in termini gehleniani – di uno *iato*²⁸⁷, che permette di prendere distanza da se stessi per costituire se stessi, che permette di liberarsi di un grave, ossia di operare uno s-gravio rispetto a quel peso (un *ex-onero*, una sottrazione all'*onus* del *munus*) «comune che vincola i membri della comunità al carico, o alla legge di un impegno reciproco» (I: 125). In altri termini, nel concetto di *es-onero* si vede chiaramente in che senso Gehlen radicalizzi e risemanticizzi la categoria di immunizzazione:

nel suo lessico concettuale essa non prevede solamente la ritraduzione di un negativo – l'*ex* dell'esonero o l'*ent* dell'*Entlastung* – in possibilità affermativa, ma anche la portata negativa di tale affermazione. Per orientarsi in questo gioco di specchi incrociati è necessario ripercorrere in tutte le sue giunture interne l'itinerario logico seguito dall'autore: compito primario dell'esonero è quello di riempire il vuoto biologico dell'uomo di un contenuto sostitutivo in grado di compensarne, o addirittura rovesciarne, gli effetti naturalmente negativi in una condizione di sopravvivenza agevolata. Ciò avviene tramite un procedimento di selezione e di presa di distanza (*Distanzierung*) rispetto alla profusione indisciplinata di stimoli che regolarmente ci investe; vale a dire mediante un differimento della loro risposta che sia funzionale a una più lunga conservazione della vita nel tempo. Di qui la formazione di uno "iato" tra bisogni e adempimenti che subordina il nostro comportamento a una pratica previsionale volta non soltanto a fronteggiare l'emergenza presente, ma anche a saziare anticipatamente la nostra inestinguibile fame futura. Ma proprio in tale azione prospettica si palesa la doppia valenza negativa dell'immunizzazione così ottenuta. [...] Che altro è lo "iato", il differimento spazio-temporale, se non un vuoto altrettanto e più profondo, perché artificialmente prodotto, rispetto a quello che deve terapeuticamente colmare? D'altro canto è implicito nel concetto privativo di esonero il mantenimento rovesciato – e reso così produttivo – dell'onere da cui pure si prende distanza (*ivi*: 126).

Ma non è, in fondo, nemmeno qui la mossa – per così dire – più nichilistica di Gehlen, giacché per Esposito «fin qui egli non fa che tradurre in termini antropologici la consueta dialettica contrastiva del paradigma immunitario» (*ibidem*): il passo ulteriore è quello per il quale il tasso di negatività viene come *raddoppiato*, perché non c'è solo il procedimento biologico tramite cui l'organismo umano cerca di immunizzarsi rispetto alla propria natura difettiva, *ma anche e soprattutto* c'è «quella gabbia, di tipo giuridico, volta a proteggere immunitariamente questa stessa immunizzazione come una protesi esterna che si aggiunge al corpo per garantirne meccanicamente lo sviluppo fisiologico» (*ivi*: 127).

Pertanto, il ruolo dell'*istituzione* è quello di costruire una protezione di livello ancora più artificiale e generale rispetto al processo in cui l'essere umano cerca di

difendersi e di superare la sua difettività in modo artificiale²⁸⁸: occorre creare una sorta di sovra-gabbia difensiva che renda possibile a ognuno di costruire la propria gabbia rispetto agli altri e se stesso nella gabbia. Ma questa sovra-gabbia va a sua volta difesa, fino a che la gabbia individuale deve subordinarsi a quella stessa sovra-gabbia in cui vedeva la possibilità di esonero rispetto a una delle funzioni difensive, ma che lo costringe a esonerarsi dalla propria stessa gabbia. Non solo: per liberarmi, ossia per costituirmi in quanto soggetto che decide autonomamente in quale direzione spingere le proprie energie e la propria azione, avrò bisogno di *liberarmi dall'onere di decidere troppo*; ossia per poter decidermi devo in qualche modo rinunciare a farlo, demandando a un apparato superiore (che può avere la forma tanto di un'istituzione quanto di una legge morale o giuridica che, per esempio, mi dis-pensa dal dover ogni volta ricercare la regola per l'azione) parte di quei compiti che «intralciano» la mia libertà. Nei termini di Esposito tutto ciò significa:

fin quando l'immunizzazione resta a livello individuale, e non s'incorpora dentro un più ampio dispositivo sociale, rimane a sua volta esposta al rischio di un rapido dissolvimento. [...] Perché possa davvero – cioè durevolmente – esonerarsi, l'individuo deve farlo innanzitutto rispetto a se stesso, esonerarsi dalla propria soggettività individuale. L'esonero dell'individuo è anche sempre esonero *dall'*individuo. Solo scaricando su un sistema oggettivo di controllo e di riproduzione il carico di decisioni cui egli è continuamente sollecitato da parte dell'ambiente l'individuo può liberare l'energia per prestazioni superiori. Ciò significa che la libertà si espande in maniera proporzionale alla crescita di un apparato istituzionale – ma anche di un codice di abitudini, certezze, automatismi – che subentra all'individuo come soggetto di libera scelta indicandogli non solo ciò che egli *deve* fare, ma anche ciò che può *non* fare. I principi liberano da un'eccessiva libertà d'azione. La libertà, insomma, scaturisce dalla stessa necessità che la trattiene – e che solo in questo modo la rende compensativamente possibile (*ivi*: 127 s.).

Il principio della divisione del lavoro non segue il principio dell'esonero? Quando prendo il treno e preparo la conferenza che dovrò tenere di lì a tre ore non sto esonerandomi da un compito «scaricandolo» su qualcun altro? Si dirà, lo sto pur sempre «scaricando» a un altro individuo e non a una istituzione astratta; ma, allora, quando lascio che sia lo stato a farsi carico di registrare i miei dati una volta per tutte e di darmi un documento di identità non sto scaricando su una istituzione l'onere di fornire ogni volta da capo i miei dati in qualunque circostanza possano servire? Gli esempi possono sembrare quasi sciocchi, ma il punto è che ci stiamo domandando se davvero si possa rinunciare al principio dell'esonero in quanto tale, anche a livello politico, o se il punto sia *quali* funzioni «demandare» e *in che misura* farlo.

Al di là di questo, che pur ci sembra un problema non trascurabile e che la prospettiva di Esposito lascia aperto, non può essere negato, e in parte lo abbiamo già

visto, come per Gehlen un'istituzione sia una vera e propria gabbia immunitaria. Infatti, a suo giudizio la non definitezza che caratterizza l'uomo significa anche, se non innanzitutto, che l'uomo è «l'animale in sé non definito, capace di cadere nel caos, di degenerare» (Gehlen 2005: 41), ed è per questo che «egli ha impiegato da tempi immemorabili per mantenere nelle condizioni più faticose, e anche a prezzo di una fantastica unilateralità» (*ibidem*), quelle istituzioni e quei costumi «che potessero servire da base di un patrimonio di acquisizioni date per ovvie e da garanzia di reciproca sicurezza e di ordine da non porre più in questione» (*ibidem*). A ben vedere, ci sembra e andremo ad approfondirlo in seguito, il punto è che Gehlen vede nelle istituzioni quasi qualcosa di sostanziale e di esterno, cioè di determinato una volta per tutte e in maniera quasi sovraperonale se non impersonale, di non oltrepassabile per non ricadere in quel caos dal quale con fatica si era usciti, data la costante inaffidabilità che contraddistingue l'uomo (visione che nemmeno il «postulato della gradualità» sembra riuscire – è proprio il caso di dirlo – a *puntellare*):

se è vero che l'uomo è aperto al mondo, che egli è determinabile nel suo comportamento da eventi esterni, da nuovi dati, se è vero che egli è impoverito e reso insicuro nel suo dominio istintuale, allora quella che possiamo chiamare la sua deducibilità diventa uno dei tratti caratteristici principali. Ed è notoriamente quella istanza che stabilisce direttive e nuclei di stabilizzazione nell'uomo, quella che è designata con il termine “morale”, il cui senso consiste nel garantire la sicurezza e l'imperturbabilità del comportamento su una base di fiducia reciproca. [...] Le *istituzioni* di una società – sia i suoi istituti, leggi e stili di comportamento, che le forme costanti della loro interazione in quanto ordini economici, politici, sociali, religiosi – funzionano come *puntelli esterni*, come raccordi fra gli esseri umani che danno sostegno, che soli rendono affidabile il lato interno della morale. L'interiorità umana è un territorio troppo mosso perché si possa fare reciproco affidamento su di esso. Le istituzioni operano come piloni di sostegno e come puntelli esterni, la cui mutevolezza è provata dalla storia e dalla storia della cultura umana nel loro complesso. Ma l'importanza maggiore l'ha qui un postulato della gradualità. Se si distruggono le istituzioni di un popolo, si liberano l'insicurezza di base, la capacità di degenerazione e l'elemento caotico nell'uomo (*ivi*: 41 s.).

In un'ottica del genere, non può certo sorprendere il fatto che le istituzioni possano essere delle vere e proprie *trascendenze nell'aldiqua* (cfr. Gehlen 1994)²⁸⁹, e diventa inevitabile che – come vuole Esposito – gli individui si riconoscano «nella comune alterità di ciò che li rappresenta appunto perché non coincide con essi» (I: 128), ma anzi «sta letteralmente 'al loro posto' esonerandoli dal peso di una soggettività altrimenti insostenibile» (*ibidem*). La deriva immunitaria delle istituzioni che cancella ogni possibile comunità perché l'ha già estromessa al loro atto fondativo sembra così già scritta: «l'istituzione collega coloro che si riconoscono in essa nella condivisione di una stessa estraneità. Nell'istituzione gli uomini sono accomunati dalla loro estraneità – vale a dire immunizzati rispetto a ciò che hanno in comune» (*ivi*: 129).

Esposito nota, però, come Gehlen riconosca che nel raggiungere un equilibrio che bilancia tra ambiente e sistema, istinti e norme, oneri ed esoneri si apre lo spazio per una serie di controeffetti destinati a scuotere tale equilibrio nelle sue stesse fondamenta; è l'idea di *primitivizzazione* (o *reistintivizzazione* data dall'*automazione*, ossia dall'eccessiva instaurazione di meccanismi di *automatismo*) cui abbiamo già sopra fatto riferimento (cfr. anche Gehlen 1990: 361-407), una sorta di ritorno *artificiale* alla natura determinato per contrasto dall'eccesso di soggettività liberato dal progresso tecnico, e che Esposito presenta nei seguenti termini:

non più sottomesso all'obbligo del lavoro materiale – e al potente freno inibitore che esso comportava – l'uomo risulta sempre più esposto a una crescita abnorme dell'interiorità psichica e dunque a una decrescita proporzionale del principio di realtà. Sottoposte alla spinta disgregativa di tale ipertrofia soggettiva, le istituzioni risultano prima indebolite e poi travolte da un profluvio di richieste cui non possono far fronte. È così che, non più oggettivamente mediati dall'ordine istituito, tutti gli ambiti della vita minacciano di esplodere quanto più appaiono protetti da un artificio ormai coincidente con una nuova natura (I: 129 s.).

Esposito nota come le due strategie proposte da Gehlen non facciano altro che mettere in risalto «in tutta la sua potenza distruttiva e autodistruttiva un meccanismo immunitario sfuggito di mano a causa del suo continuo potenziamento interno» (*ivi*: 130): infatti, tanto l'*ascesi* (cfr. p. e. Gehlen 2003: 101-107 e Gehlen 2005: 99-101) quanto il *rafforzamento delle barriere istituzionali*²⁹⁰, sono soluzioni inefficaci, la prima semplicemente perché (ritiene Esposito) «ineffettuale» (I: 130), ossia impraticabile, la seconda perché addirittura *contraddittoria*. Se, infatti, «è proprio la moltiplicazione delle istituzioni a produrre la loro entropia» (*ibidem*), come superare l'indeterminazione a cui esse hanno dato luogo riproponendole in quanto macchine sovra determinanti e sovranormanti?

Gehlen afferma: «se l'uomo si esonera eccessivamente dalla serietà della realtà, dalla necessità, dal “negativo”, allora tutto ciò si dispiega senza più freni» (Gehlen 2005: 98)²⁹¹. In un passo del genere Esposito vede tutta la auto contraddizione di quel dispositivo immunitario di positivizzazione del negativo, «portato ormai a identificarsi con quest'ultimo precisamente nell'intento di assorbirlo dialetticamente» (I: 130), proprio come avviene per una «macchina che, dovendo produrre sempre più ordine, perde il contatto con il disordine che ne costituisce insieme il confine e la materia, diventando alla fine preda di esso» (*ibidem*), o come, ancora, «una terapia omeopatica cresciuta oltre la soglia di tolleranza dell'organismo, finendo così per devastarlo» (*ivi*: 130 s.). La

conclusione di Esposito, nel suo percorso di smascheramento e di decostruzione del «non» interno all'uomo che l'antropologia ha fatto proprio come principio fondante, è icastica: «ancora una volta l'immunità batte contro se stessa nel tentativo di immunizzarsi dal proprio effetto e scivola nel gorgo di un infinito raddoppiamento» (*ivi*: 131).

1.6.3.2.2.1. Verso quale cultura?

Chiudiamo con una problematizzazione che ci apre le porte al prossimo capitolo. Sicuramente Gehlen resta drammaticamente risucchiato nel gorgo dipinto da Esposito, in quanto per lui solo l'istituzione può salvarci dai danni che ha commesso, per così dire:

solo sulla base di ciò che è divenuto di per sé evidente, abituale, e sottratto alla critica e al controllo, è possibile “sublimare”, improvvisare soluzioni elevate o tentare per una volta, in modo pienamente consapevole del peso e del rischio, un esperimento intellettuale o morale. Invece in questo tempo divoratore di tradizioni dobbiamo continuamente inventare soluzioni per l'oggi. Per un essere *per sé* “non determinato” le tradizioni rientrano in primo luogo fra le condizioni fondamentali della salute nervosa, rientrano nell'*abc* della cultura (Gehlen 2005: 97).

Quelle tradizioni che hanno finito con il divorare se stesse e spingerci così ad andare alla ricerca di soluzioni sempre nuove e rinnovate vanno superate con *nuove tradizioni*, cosa che riproporrebbe evidentemente lo stesso risultato. Anche qui, a ben vedere, sembrerebbe però che il vero errore gehleniano è quello di pensare le «nuove tradizioni» alla stregua di quelle «vecchie», di modo che la frase precedente andrebbe letta nel seguente modo: a quelle tradizioni che hanno finito con il divorare se stesse, Gehlen propone di sostituire *proprio quelle stesse tradizioni che hanno finito con il divorare se stesse*. Pertanto, occorrerebbe (pur ammesso che si debba ricorrere ancora a «tradizioni», ma per restare per il momento al discorso gehleniano) sostituire a quelle tradizioni che hanno finito con il divorare se stesse delle *nuove tradizioni*, e questo nel senso di *tradizioni ripensate di nuovo, come nuove, di un nuovo modo di concepire e dare vita a tradizioni*, sino a mettere forse in discussione se sarebbe il caso di chiamarle ancora «tradizioni»²⁹².

Tralasciando, per il momento, questo punto certo spinoso, importante ma forse attualmente ancora irrisolvibile (certamente irrisolto), dicevamo che Gehlen resta nel gorgo del paradigma immunitario, convinto che «la plasticità o la capacità di degenerazione della vita istintuale è nell'uomo palesemente primaria e non secondaria» (*ivi*: 90), nonché «contro Rousseau, e all'opposto di quanto egli afferma» (*ivi*: 91), che «ci appare oggi che lo

stato di natura nell'uomo è il caos, la testa della Medusa al vedere la quale si è pietrificati» (*ibidem*). Proviamo a leggere in che modo Gehlen descrive la situazione di degenerazione che lo spinge a reclamare un vero e proprio *ritorno alla cultura*:

L'interna instabilità della vita istintuale umana appare quasi senza limiti. Sono forme inibitorie fisse e sempre anche limitanti, lentamente sperimentate nel corso dei secoli e millenni quali il diritto, la proprietà, la famiglia monogamica, il lavoro diviso in modo determinato, che hanno spinto e disciplinato le nostre pulsioni e intenzioni in direzione delle esigenze in grado elevato esclusive e selettive che si possono chiamare cultura. Queste istituzioni come il diritto, la famiglia monogamica, la proprietà, non sono in alcun senso naturali, e possono venire molto rapidamente distrutte. Altrettanto poco naturale è la cultura per i nostri istinti e atteggiamenti, che devono piuttosto venire irrigiditi, contenuti e spinti verso l'alto da quelle istituzioni. E quando si abbattono i puntelli, noi ci primitivizziamo molto rapidamente. Perciò non vi è una disgregazione di istinti originariamente sicuri, ma la reistintivizzazione, il ritorno alla fondamentale e costituzionale insicurezza e capacità di degenerazione della vita istintuale. Quando vengono meno e vengono distrutte le protezioni e stabilizzazioni esteriori che risiedono nelle tradizioni stabilite, allora il nostro comportamento diviene privo di forma, determinato dagli affetti, istintivo, non calcolabile, inaffidabile. In quanto anche in condizioni normali il progresso della civiltà procede distruggendo, cioè smantella tradizioni, sistemi giuridici, istituzioni, esso *naturalizza* l'uomo, lo primitivizza e lo ributta nella instabilità *naturale* della sua vita istintuale. I movimenti verso il decadimento sono sempre naturali e verisimili; i movimenti verso il grande, l'esigente e il categorico sono sempre forzati, faticosi e improbabili. Il caos, proprio come ritenevano i più antichi miti, è da collocare all'inizio e *naturale*, il cosmo è divino e *minacciato*. [...] La cultura è l'improbabile, cioè il diritto, la costumatezza, la disciplina, l'egemonia della moralità. Ma questa cultura divenuta troppo ricca, troppo differenziata, porta con sé un esonero che si è spinto troppo lontano e che l'uomo non sopporta. [...] L'uomo diviene *naturale* e tutto diventa possibile. Ciò deve significare: ritornare alla Cultura! Perché in avanti si va palesemente a grandi passi incontro alla Natura, e la civiltà che progredisce ci dimostra tutta la debolezza della natura umana non difesa da forme rigide (*ivi*: 90-92).

Che sia necessario un *ritorno alla cultura* significa che *essa* ci ha condotti *fuori da sé stessa*, ossia che ci ha riportati a quella *situazione iniziale* che per noi rappresentava la vicinanza più prossima *all'animale*, ma una vicinanza che in ogni caso non rappresentava una *coincidenza*. Significa allora che la cultura guiderebbe, per Gehlen, l'uomo ancora più vicino all'animalità rispetto a quanto egli non lo fosse inizialmente? Significa che l'animalità è non tanto la condizione iniziale dell'uomo quanto quella finale (o, perlomeno, il rischio che sia la sua condizione finale, nell'ottica gehleniana)? Se così fosse, non sarebbe proprio quanto Esposito ha prospettato come destino dell'umanità *non* pensata a partire dall'animalità, ma pensata come in qualche modo *destinata* a essa? Ma questo, a sua volta, potrebbe significare che tanto partendo quanto non partendo dall'animale per definire l'uomo si giunge in ogni caso a esso (seppure ora visto come una bestia feroce, ora come un affascinante enigma)? Potrebbe significare, in altre parole, che da un diverso presupposto (di più: da due presupposti opposti e inconciliabili tra di loro) si perviene alla

stessa conclusione? Che tanto dal nichilismo che dal non-nichilismo il percorso giunge alla stessa meta (seppure ora raggiunta con timore, ora con «gioia», per così dire)? E a questo punto, tale meta sarebbe o no nichilistica? Potrebbe, invece, significare che in realtà *non si sta partendo affatto da un diverso presupposto*? Potrebbe, in ultima battuta, significare che si sta giungendo a conclusioni errate?

Lasciando, speriamo solo per il momento – giacché in filosofia non si può mai dire, tantomeno prima di imbastirne adeguatamente la trama, con certezza di poter riuscire a rispondere compiutamente alle domande –, aperte queste questioni, passiamo a vedere più da vicino la *pars construens* di Esposito, per capire se davvero le premesse su cui essa poggia sono così distanti da quelle dell'antropologia filosofica e, più in generale, se le istanze a cui fa riferimento sono davvero opposte anzi irriducibili a quelle da lui criticate.

2. Esposito e la «pars construens». Comunità, nulla, tecnica, apertura verso l'alterità: per una biopolitica affermativa

Rifiutare una politica che «assume la vita come contenuto diretto della propria attività» (I: 134), «tutta la vita e solo la vita, nella sua semplice realtà biologica» (*ibidem*). *Superare* la logica del *pharmakon* che, proprio come quella catechistica, lega insieme il male e ciò che gli si oppone, ossia nega al suo interno e dal suo interno la negazione finendo così per raddoppiarla, vede il se stesso in quanto altro e l'altro in quanto se stesso, con il primo che deve negare il secondo per appropriarsene/superarlo (cfr. *ivi*: 151 s.). *Abbandonare* l'orizzonte nichilistico moderno. *Oltrepassare*, in una parola.

Ma, dobbiamo a questo punto chiederci: assodato ciò che per Esposito è stato ma *non deve essere*, cosa allora *deve essere*? O, meglio: assodato che ciò che è stato non poteva che essere così date determinate premesse, e che noi dobbiamo muoverci pur sempre nell'ambiente che a partire da lì è stato costruito²⁹³, come poterlo scardinare dall'interno e rivolgerlo su se stesso? Come si domanda lo stesso autore: come fare della propria proposta «non soltanto una potenza decostruttiva dell'antico, e nuovo» (TP: 22), ma «la forma, o meglio il contenuto, di una pratica che modifichi l'esistenza» (*ibidem*)? O, in altri termini, come delineare quei contorni, «ancora incerti, di una biopolitica affermativa – tale, cioè, da non ritagliarsi in negativo rispetto ai dispositivi del sapere/potere moderno, ma situata sulla linea di tensione che li traversa e li disloca» (*ivi*: 23)? Con l'avvertenza preliminare che ci addentriamo in una «prospettiva ancora ignota nel suo significato d'insieme» (*ivi*: 24).

2.1. Dall'Entlastung alla communitas

Ripartiamo proprio dall'antropologia filosofica, la quale (come abbiamo già notato) per Esposito ha fatto del negativo non soltanto un elemento indisponibile della storia umana in tutte le sue configurazioni, ma anche e soprattutto il «suo medesimo impulso produttivo» (B: 43):

senza quell'ostacolo – o quella mancanza – la vita dell'individuo e della specie non troverebbe l'energia necessaria al proprio sviluppo, rimarrebbe sopraffatta dalla congerie di impulsi naturali da cui deve invece esonerarsi per potersi aprire alla sfera delle prestazioni superiori. [...] La *conditio humana* si presenta letteralmente costituita dalla negatività che

la separa da se stessa e proprio per questo la pone al di sopra delle altre specie che pure la sopravanzavano sul piano dei requisiti naturali (*ivi*: 43 s.).

Estraniarsi rappresenta così non solo qualcosa di non più reintegrabile, ma addirittura la preconditione e la condizione indispensabile della nostra identità, condizione che prende corpo nelle istituzioni, le quali rivelano il «carattere necessariamente inibitorio della civilizzazione» (*ivi*: 44), che procede grazie al meccanismo dell'*Entlastung*, meccanismo immutario e, proprio per questo, *anticomunitario*:

ricondotta alla propria radice etimologica, l'*immunitas* si rivela la forma negativa, o privativa, della *communitas*: se la *communitas* è quella relazione che, vincolando i suoi membri a un impegno di donazione reciproca, ne mette a repentaglio l'identità individuale, l'*immunitas* è la condizione di dispensa da tale obiettivo e dunque di difesa nei confronti dei suoi effetti espropriativi. *Dispensatio* è precisamente ciò che sgrava dal *pensum* di un obbligo gravoso, così come l'esonero libera da quell'*onus* cui è fin dall'origine riconducibile la semantica del *munus* reciproco. [...] L'*immunitas*, proteggendo colui che ne è portatore dal contatto rischioso con coloro che ne sono privi, ripristina i confini del 'proprio' messi a repentaglio dal 'comune'. Ma se l'immunizzazione implica una sostituzione, o contrapposizione, di modelli privatistici o individualistici a una forma di organizzazione di tipo comunitario – qualunque significato si voglia attribuire a tale espressione – è evidente la sua connessione strutturale con i processi di modernizzazione (*ivi*: 47).

Eppure, proprio quando l'immune si presenta come il «non essere» o il «non avere» nulla in comune, esso rivela di presupporre quanto nega: «non soltanto esso appare logicamente derivato, ma anche internamente abitato, dal proprio opposto» (*ivi*: 48). In altri termini, proprio nel momento in cui viene negata, e negata in una forma che sembra proprio non presupporla in linea di principio, la comunità riaffiora, fa sentire la propria voce e manifesta la propria presenza, sotterranea forse ma fondante:

il negativo dell'*immunitas* – vale a dire la *communitas* – non soltanto non scompare dal suo ambito di pertinenza, ma ne costituisce contemporaneamente l'oggetto e il motore. Ciò che va immunizzata, insomma, è la comunità stessa in una forma che insieme la conserva e la nega – o meglio la conserva attraverso la negazione del suo originario orizzonte di senso. Da questo punto di vista si potrebbe arrivare a dire che l'immunizzazione, più che un apparato difensivo sovrapposto alla comunità, sia un suo ingranaggio interno. La piega che in qualche modo la separa da se stessa, mettendola a riparo da un eccesso non sostenibile. Il margine differenziale che vieta alla comunità di coincidere con se medesima assumendo fino in fondo l'intensità semantica del proprio concetto. Per sopravvivere, la comunità, ogni comunità, è costretta a introiettare la modalità negativa del proprio opposto; anche se tale opposto resta un modo di essere, appunto deprivativo e contrastivo, della comunità stessa (*ivi*: 48 s.).

Di fronte al nichilismo immunitario, pertanto, serve un pensiero in grado di pensare davvero la «comunità». Bisogna, però, fare attenzione: per quanto «niente sembra più

all'ordine del giorno di un pensiero della comunità» (C: VII), «tuttavia niente è meno in vista» (*ibidem*), e questo perché si tende a fare della comunità niente di più che un semplice «oggetto» del discorso filosofico-politico, in modo da «piegare la comunità a un linguaggio concettuale che la stravolge nel momento stesso in cui tenta di nominarla: quello dell'individuo *e* della totalità, dell'identità *e* della particolarità, dell'origine *e* del fine» (*ibidem*), o, soprattutto a quello del *soggetto* «con tutte le sue più irrinunciabili connotazioni metafisiche di unità, assolutezza, interiorità» (*ivi*: VII s.). In altri termini, si commetterebbe un errore se si pensasse la comunità alla stregua di una *proprietà dei soggetti che accomuna*, ossia come «un attributo, una determinazione, un predicato che li qualifica come appartenenti a uno stesso insieme» (*ivi*: VIII), o addirittura come una «'sostanza' prodotta dalla loro unione» (*ibidem*). La comunità *non è affatto* una sorta di qualità che *si aggiunge* alla natura del soggetto, qualcosa che lo rende *più-che-semplice-soggetto*: finché si pensa la comunità come una *proprietà comune*, «la comunità resta legata a doppio filo alla semantica del *proprium*» (*ivi*: IX), e questo significa che essa non può nemmeno essere vista come un *telos* da raggiungere, un destino da prefigurare per potersene *appropriare*, né – tantomeno – un'origine da rimpiangere in quanto *possesso perduto*.

2.2. Cos'è la *communitas*?

2.2.1. L'obbligo del *munus*

Che cos'è davvero, è giunto il momento di chiedersi, per Esposito la *communitas*? Una prima risposta l'autore la rintraccia a partire dall'etimologia: il sostantivo *immunitas* e l'aggettivo *immunis* sono vocaboli *privativi*, ossia *negativi*, e derivano il proprio senso da ciò che negano o di cui risultano privi, il *munus*. Questo è l'«ufficio», «incarico, onere, dovere (anche nel senso di un dono da restituire» (I: 7), un *pensum* «di tributi o prestazioni nei confronti di altri» (*ivi*: 8) dal quale l'immune è *dispensato, sgravato, esonerato*²⁹⁴: l'immune è esentato dall'obbligo del *munus*, personale, fiscale o civile che sia. Questa «esenzione» è, al contempo, un privilegio, ossia rappresenta un'eccezione rispetto a una regola osservata da tutti tranne che dal «dispensato»: in questo senso, nota Esposito, «quello di 'immunità', oltre che privativo, è un concetto essenzialmente comparativo: è la diversità rispetto alla condizione altrui – più che l'esenzione in se stessa – il suo fuoco

semantico» (*ibidem*). Questo significherebbe che il «vero antonimo di *immunitas* non è il *munus* assente, bensì la *communitas* di coloro che, viceversa, se ne fanno portatori» (*ibidem*), ossia che l'immune è privato dell'onere di quei compiti che *sono comuni*, che rappresentano il «comune»: l'immunità è una condizione di particolarità *propria* di un singolo o di un collettivo, è il *non comune*. L'immunità, in ultima battuta, rivela il suo *carattere antisociale*, «più precisamente antocomunitario: l'*immunitas* non è solo la dispensa da un ufficio o l'esenzione da un tributo, ma qualcosa che interrompe il circuito sociale della donazione reciproca cui rimanda invece il significato più originario e impegnativo della *communitas*» (*ivi*: 9), e questo perché «se i membri della comunità sono vincolati dal dovere della restituzione del *munus* che li definisce in quanto tali, è immune colui che, sciogliendosi, si mette fuori di essa» (*ibidem*).

Vediamo meglio in che senso per Esposito la comunità possa riguardare il circuito della *donazione reciproca*. *Comune* è quanto *non è proprio*, che anzi «comincia là dove il proprio finisce» (C: X), è il *pubblico* contrapposto al *privato*, o il *generale* contrapposto al *particolare*. Ma se si analizza il termine *munus* («composto dalla radice **mei-* e dal suffisso *-nes*, che indica una caratterizzazione 'sociale'»: *ibidem*), da cui *com-munis*, emerge un'area concettuale più riconducibile all'idea di *dovere*, come mostrano i vocaboli *onus*, *officium* e *donum*. Eppure, si domanda Esposito, in che senso un *donum* è un dovere? «Non si configura, al contrario, come qualcosa di spontaneo e dunque di eminentemente facoltativo» (*ivi*: XI)? Esposito tenta di rispondere affermando:

la specificità del dono espresso dal vocabolo *munus* – rispetto all'uso del più generale *donum* – ha appunto l'effetto di ridurre la distanza iniziale e di riallineare anche questa significazione alla semantica del dovere. Il *munus*, infatti, sta al *donum* come la specie al genere, perché significa sì 'dono', ma un dono particolare, distinto dal suo carattere obbligatorio, implicito nella radice **mei-* che denota 'scambio'. [...] Una volta che qualcuno abbia accettato il *munus*, è posto in obbligo (*onus*) di ricambiarlo o in termini di beni o di servizio (*officium*). [...] Questo [il *munus*], insomma, è il dono che si dà perché si *deve* dare e *non si può non* dare. Un tono di doverosità talmente netto da modificare, e addirittura interrompere, la biunivocità del rapporto tra donatore e donatario: benché generato da un beneficio precedentemente ricevuto, il *munus* indica solo il dono che si dà, non quello che si riceve. Esso è proiettato tutto nell'atto transitivo del dare. Non implica in nessun modo la stabilità di un possesso – e tanto meno la dinamica acquisitiva di un guadagno – ma perdita, sottrazione, cessione: è un 'pegno', o un 'tributo', che si paga in forma obbligatoria. Il *munus* è l'obbligo che si è contratto nei confronti dell'altro e che sollecita una adeguata disobbligazione. La gratitudine che *esige* nuova donazione. *Munis*, in questo senso, e più ancora *munificus*, è colui che manifesta la propria 'grazia' dando qualcosa che *non può* tenere per sé. E di cui, dunque, non è più del tutto padrone (*ivi*: XI s.).

L'autore riconosce di forzare il concetto di «riconoscenza», che esprime più di quanto non faccia «*munis*», ma a suo giudizio il *riconoscente* non è altro se non colui che *deve* fortemente qualcosa «di cui è stato beneficiario e di cui è chiamato a rendere conto in una forma che lo mette 'a disposizione', o più drasticamente 'in balia', di qualcun altro» (*ivi*: XII). In altre parole, ciò che prevarrebbe nel *munus* sarebbe la dimensione della *reciprocità*, o *mutualità* (*munus-mutuus*), cioè «del dare che consegna l'uno all'altro in un impegno, e diciamo pure in un giuramento, comune: *iurare communiam* o *communione* nel vincolo sacrale della *coniuratio*» (*ibidem*). Il *munus*, dunque, come esito di una congiura, di una *cum-iuratio*: il *munus* rivela la sua intrinseca valenza *comunitaria*.

È noto come la *logica debitoria*, se così possiamo dire, del dono (e proprio nel senso del *debere*, dell'obbligo) è stata analizzata da Marcel Mauss (in particolare nel suo *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, del 1923-1924 – cfr. Mauss 1965: 155-292): infatti, egli si interrogava non tanto sull'obbligo di donare o su quello di ricevere, ma su quello di *ricambiare*, o, potremmo dire per restare all'interno della semantica del *munus*, di *remunerare*²⁹⁵. Vale la pena qui di ricordare come Mauss mostri che lo scambio, in quanto forma economica precedente l'economia di mercato (e quindi l'economia in senso moderno, l'economia in senso stretto), si fonda non tanto, come generalmente si tende a credere, sul *baratto*, quanto su quel *potlâc* che nella sua ultima essenza, che esula dallo scambio economico in senso stretto, è nient'altro che *distruzione*:

il *potlâc* è l'esatto contrario del nostro sistema economico, i cui processi di scambio hanno un senso acquisitivo. Il *potlâc* consuma invece di conservare, distrugge quel sovrappiù che, se aumentasse, finirebbe col pesare in maniera fatale sulla società, perché tradurrebbe le diseguaglianze naturali in privilegi sociali e quindi in potere. L'economia classica ha immaginato che lo scambio primitivo si verificasse sotto la forma del *baratto*, perché non poteva neppure lontanamente immaginare che lo scambio potesse originarsi non dal bisogno di acquisire cui oggi soddisfa, ma dal bisogno contrario di distruggere e di perdere. [...] Il *potlâc* veniva praticato in occasione di cambiamenti nelle condizioni delle persone o del clan, quindi in occasione di nascite, iniziazioni, matrimoni, funerali, quando cioè un ordine codificato si dissolveva e se ne apriva uno nuovo da codificare. In quelle occasioni una persona, una famiglia, un clan faceva dono delle proprie ricchezze al fine di *umiliare*, *sfidare* e *obbligare* colui o coloro che ricevevano i doni. Costoro, per cancellare l'umiliazione e raccogliere la sfida, dovevano soddisfare all'obbligo, contratto in occasione dell'accettazione del dono, di rispondere con un dono più grande, di restituire a usura. Ma il dono non è la sola forma di *potlâc*; è infatti possibile sfidare dei rivali con spettacolari distruzioni di ricchezze. Così un capo si presentava davanti al suo rivale per sgozzare qualche suo schiavo di fronte a lui. Tale distruzione veniva ricambiata a una data scadenza con l'uccisione di un numero più grande di schiavi. I sacrifici umani non erano che il momento estremo nel ciclo della prodigalità, l'uso improduttivo di una parte importante delle forze di cui il gruppo disponeva. Qui il *potlâc* sconfinava nel sacrificio religioso, perché simili omicidi erano considerati come offerte agli antenati della parte rivale (Galimberti 2002: 492 s.).

Questo ampio passo evidenzia come il *munus* in quanto debito che mette in relazione è un vero e proprio *fatto sociale globale*, e non semplicemente un aspetto economico o legato allo scambio, tanto che nello scambio in senso stretto il vero protagonista è quel *mana* che è lo «spirito delle cose» (Mauss 1965: 169) che si manifesta solo all'interno di una *relazione di potere*, che chiama a consegnarsi al potere altrui o a farsi potere tramite la *perdita*, la *dissipazione*, ossia tramite quel *dare senza ricevere*, che è quanto peraltro l'economia mercantile prima e il sistema capitalistico poi hanno reso impensabile²⁹⁶.

In che modo spiegare, si chiedeva Mauss, «il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato» (Mauss 1965: 157) negli scambi di doni, «quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il donatario la ricambi» (*ivi*: 158)? Esposito *potrebbe* rispondere che la forza non è tanto contenuta nella cosa, quanto *nella relazione*, o meglio, come sottolinea Paul Ricoeur, in quella dimensione di «mutuo riconoscimento simbolico» (cfr. Ricoeur 2005: 261-274), vale a dire in quella *reconnaissance* che rappresenta insieme la «riconoscenza» che obbliga al dono come contro-dono (dono contraccambiato), ma solo perché fondata sul preliminare «riconoscimento» dell'altro, che a sua volta ha donato proprio perché mi ha riconosciuto, perché ha riconosciuto in me qualcuno con cui istituire una relazione di reciprocità (ma è la mutualità della relazione che nasce contemporaneamente al duplice e reciproco riconoscimento/riconoscenza l'uno nei confronti dell'altro)²⁹⁷.

2.2.2. Il *munus* come *nulla-in-comune*

Eppure non è così, o, perlomeno, questo sembra emergere dal percorso tracciato da Esposito, per il quale va riconosciuto l'elemento *espropriante* insito nella comunità, un elemento *nullificante* dal punto di vista del soggetto (che per questo tenta di *rendersene immune*), ossia che esprime una *mancanza* fondamentale rispetto a qualsiasi ipotesi di possibile *proprietà*, ma che proprio per questo rende impossibile qualcosa come un «mutuo riconoscimento»²⁹⁸, percorso che vale la pena di seguire in tutta la sua trama:

la *communitas* è l'insieme di persone unite non da una 'proprietà', ma da un dovere o un debito. Non da un 'più', ma un 'meno', da una mancanza, da un limite che si configura come un onere, o addirittura una modalità difettiva, per colui che ne è 'affetto', a differenza di colui che ne è, invece, 'esente' o 'esentato'. [...] Mentre la *communitas* è vincolata al sacrificio della *compensatio*, l'*immunitas* implica il beneficio della *dispensatio*. [...] Il

munus che la *communitas* condivide non è una proprietà o un'appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare. E dunque ciò che determinerà, che sta per divenire, virtualmente *già* è, una mancanza. I soggetti della comunità sono uniti da un 'dovere' – nel senso in cui si dice 'ti devo qualcosa', ma non 'mi devi qualcosa' – che li rende non interamente padroni di se stessi. E che più precisamente li espropria, in parte o per intero, della loro proprietà iniziale, della loro proprietà più propria – vale a dire della loro stessa soggettività. [...] Il comune non è caratterizzato dal proprio, ma dall'improprio – o, più drasticamente, dall'altro. Da uno svuotamento – parziale o integrale – della proprietà nel suo negativo. Da una depropriazione che investe e decentra il soggetto proprietario forzandolo a uscire da se stesso. Ad alterarsi. Nella comunità, i soggetti non trovano un principio di identificazione – e neanche un recinto asettico entro cui stabilire una comunicazione trasparente o, magari, il contenuto da comunicare. Essi non trovano altro che quel vuoto, quella distanza, quella estraneità che li costituisce mancanti a se stessi: 'donanti a', in quanto essi stessi 'donati da' un circuito di donazione reciproca che trova la propria peculiarità appunto nella sua obliquità rispetto alla frontalità del rapporto soggetto-oggetto, o alla pienezza ontologica della persona (se non nella formidabile duplicità semantica del francese *personne*: 'persona' e 'nessuno'). *Non* soggetti. O soggetti della propria mancanza, della mancanza di proprio. Di un'improprietà radicale che coincide con un'assoluta contingenza – o semplicemente 'coincide': cade insieme. Soggetti finiti – tagliati da un limite che non può essere interiorizzato perché costituisce precisamente il loro 'fuori'. L'esteriorità su cui essi si affacciano e che li penetra nel loro comune non appartenersi. Perciò la comunità non può essere pensata come un corpo, una corporazione, in cui gli individui si fondano in un individuo più grande. Ma non va inteso neanche come il reciproco 'riconoscimento' intersoggettivo in cui essi si specchiano a conferma della loro identità iniziale. Come un legame collettivo venuto a un certo punto a connettere individui prima separati. La comunità non è un modo di essere – o, tantomeno, di 'fare' – del soggetto individuale. Non è la sua proliferazione o moltiplicazione. Ma la sua esposizione a ciò che ne interrompe la chiusura e la rovescia all'esterno – una vertigine, una sincope, uno spasmo nella continuità del soggetto. [...] Naturalmente tale esposizione – o dedizione: *munus* di sé – non è avvertita come indolore dal soggetto che la sperimenta. Essa – spingendolo a contatto con ciò che egli non è, con il suo 'niente' – è la più estrema delle sue possibilità, ma anche la più rischiosa delle minacce [...]. Ciò che ciascuno teme, nel *munus* 'ospitale' e insieme 'ostile' – secondo l'inquietante contiguità lessicale *hospes-hostis* – è la perdita violenta dei confini che, conferendogli identità, gli assicurano la sussistenza. Bisogna sempre tenere presente questo doppio volto della *communitas*: essa è contemporaneamente la più adeguata, anzi l'unica, dimensione dell'animale 'uomo', ma anche la sua deriva potenzialmente dissolutiva (C: XIII-XV).

La comunità ha quindi un *doppio volto*, nel senso che è, in modo paradossale, l'esposizione che appropria in quanto spropria, è il buco nella comunità intesa come «cosa pubblica», è la faglia pericolosa della e nella nostra vita sociale, è la soglia che mai possiamo abbandonare perché sempre ci costituisce, è quel *niente* che rappresenta il *nostro fondo comune*: «la falla, il trauma, la lacuna da cui proveniamo: non l'Origine, ma sua assenza, il suo ritiro. Il *munus* originario che ci costituisce, e ci destituisce, nella nostra finitezza mortale» (*ivi*: XVI). La comunità è ciò che ci obbliga a essa stessa, potremmo dire, è ciò che *abbiamo da* e non ciò che *siamo già*, e in questo senso è qualcosa che *manca*, che *si sottrae*, è quanto ci spinge oltre noi stessi perché noi siamo esposti e slanciati oltre noi stessi: *non* «comunità di soggetti», *non* «soggetti di una comunità», *non* «soggetti nella comunità», *non* «soggetti per la comunità», *ma nemmeno* «soggetti a una

comunità»; *semplicemente* «comunità», comunità che è l'essere-in-comune che strappa la soggettività a se stessa per consegnarla a quel fuori che è lei stessa. Ma una consegna che la soggettività vive come la dissoluzione della propria identità, dell'identità come *proprium*.

Ed è proprio qui, su questo volto della comunità, che l'immunizzazione trova il suo terreno fertile, e cerca di svuotarla «fino all'estinzione completa non solo dei suoi effetti, ma del suo medesimo presupposto» (*ivi*: XX), ossia cerca di proteggere la comunità da quel suo volto oscuro finendo così con il negarla, per tentare di dare vita a quei soggetti *absoluti*, ossia s-legati e sciolti dal legame debitorio che li univa, tanto che l'unica cosa che resta in comune è il *rischio di perdere la propria soggettività*, ossia la *propria vita* (questo il meccanismo di fondo di tutta la biopolitica moderna):

gli individui moderni divengono davvero tali – e cioè perfettamente individui, individui 'assoluti', circondati da un confine che a un tempo li isola e li protegge – solo se preventivamente liberati dal 'debito' che li vincola l'un l'altro. Se esentati, esonerati, dispensati da quel contatto che minaccia la loro identità esponendoli al possibile conflitto con il loro vicino. Al contagio della relazione. [...] Ciò che gli uomini hanno in comune – che li assimila più di qualsiasi altra proprietà – è la loro uccidibilità generalizzata: il fatto che chiunque possa essere ucciso da chiunque altro. [...] La *communitas* porta dentro un dono di morte. Da qui la inevitabile conseguenza prescrittiva: se essa minaccia in quanto tale l'integrità individuale dei soggetti che relazione, non resta che 'immunizzarci' in anticipo contestandola nei suoi stessi fondamenti. [...] Svuotare il pericolo del *cum* eliminandolo definitivamente. E infatti lo Stato-Leviatano coincide con la dissociazione di ogni legame comunitario. Con l'abolizione di qualsiasi relazione sociale estranea allo scambio verticale protezione-obbedienza. Nudo rapporto di irrelazione. Se la comunità comporta delitto, l'unica possibilità di sopravvivenza individuale sta nel delitto della comunità. Qui si delinea quella 'piramide del sacrificio' che per certi versi costituisce il tratto dominante della storia moderna. Ciò che è sacrificato è precisamente il *cum* che è la relazione tra gli uomini – e perciò, in qualche modo, gli uomini stessi. Essi sono paradossalmente sacrificati alla loro sopravvivenza. Vivono *nella e della* rinuncia a convivere. È impossibile non riconoscere il residuo di irrazionalità che si insinua nelle pieghe del più razionale dei sistemi: la vita è conservata attraverso la presupposizione del suo sacrificio – la somma di rinunce di cui è fatta l'autorizzazione sovrana. Sacrificata alla sua conservazione. In questa coincidenza di conservazione e sacrificabilità della vita l'immunizzazione moderna tocca l'apice della propria potenza distrittuva (*ivi*: XXI-XXIII).

Pertanto, punto molto importante, Esposito riconosce il «doppio volto» della comunità, ossia riconosce il suo elemento, per così dire, potenzialmente dissolutivo, esponente, se vogliamo anche *lacerante* rispetto alla soggettività, il punto è che a suo giudizio è proprio questa dimensione a costituire l'essere – se così possiamo dire, precisando che *non* si tratta di una «sostanzialità», ma anzi di una «mancanza a essere» – dell'uomo, e quindi occorre *non* rifiutarla, cercare di negarla, difendersi da essa, bensì farsene carico. In altri termini, l'uomo è sì abitato dal nulla, ma non è un nulla da

«tappare» andando a costruire un artificio che in realtà altro non sarebbe (come abbiamo sin qui mostrato) che un *vuoto artificiale*, ossia un *nulla di secondo livello* che mostra un lato *negativo*, a differenza del nulla della comunità, che può a tutti gli effetti essere considerato un *nulla positivo*, in quanto *pone* il nostro essere (lo ripetiamo, non in senso sostanziale). Il nulla della comunità *non è qualcosa da cui tentare di esonerarsi e di liberarsi*, ma anzi – per così dire – è *il compito più «proprio» che abbiamo, è ciò che dobbiamo assumere come onere*: farsene carico in senso letterale, assumerlo su di sé caricandoselo sulle spalle. Ossia, non bisogna fare quanto tutta la modernità e la contemporaneità hanno fatto.

2.3. Quattro possibili sentieri verso la comunità

A dire il vero, Esposito individua una sorta di «sentiero interrotto» che rappresenta, all'interno della decisione di recidere ogni legame sociale, «la consapevolezza tragica del carattere nichilistico di tale decisione» (*ivi*: XXIII); in altre parole, si avverte la perdita della comunità, se ne constata l'assenza e insieme la necessità, lungo un «vettore di autoproblematizzazione che percorre come un fiume carsico la filosofia moderna» (*ibidem*), legato principalmente ai nomi di Rousseau, di Kant, di Heidegger e di Bataille. È un sentiero che non solo resta comunque interno allo spazio immunizzante proprio di tutto il moderno, ma è pericolosamente «internamente insediato da una deriva mitica che lo accompagna come un rischio incipiente, o come un fondo scivoloso, per tutto l'arco della sua estensione» (*ivi*: XXIV), deriva che si può esprimere in modo molto sintetico dicendo che «all'individuazione del carattere costitutivamente concavo della *communitas* subentra la sua entificazione affermativa» (*ibidem*). Questo significa che si è commesso, in fondo, lo stesso errore (se così lo si può chiamare) commesso dalla e nella modernità:

la piega mitologica che tutti i filosofi della comunità sperimentano come l'irriducibile punto cieco della propria prospettiva consiste nella difficoltà di assumere – e sostenere – il vuoto del *munus* a oggetto di riflessione. Come pensare il *puro rapporto* senza riempirlo di sostanza oggettiva? E come fissare, senza abbassare lo sguardo, il niente che circonda e attraversa la *res* comune? Nonostante tutte le precauzioni teoretiche tese a garantirlo, quel vuoto tende irresistibilmente a proporsi come un pieno. A ridurre la generalità dell'«in comune» nella particolarità di *un* soggetto comune. [...] Ciò che è semplicemente esposto – il *cum* – assume il carattere di presupposto destinato alla realizzazione. È la dialettica di perdita e di ritrovamento, di alienazione e di riappropriazione, di fuga e di ritorno che lega tutte le *filosofie* della comunità a una mitologia dell'origine: se la comunità ci è appartenuta come la nostra radice più propria,

possiamo – e anzi dobbiamo – ritrovarla, o riprodurla, secondo la sua essenza originaria (*ivi*: XXIV s.).

Non è in questa sede importante ricostruire l'itinerario dei quattro autori che hanno perlomeno manifestato bagliori di «anti-immunizzazione», richiameremo solamente quegli elementi che nella prospettiva di Esposito possono rappresentare i primi momenti di fuoriuscita dal nichilismo e di apertura verso la costruzione della biopolitica affermativa.

2.3.1. Rousseau: il bisogno di comunità

Rousseau sarebbe stato il primo a cogliere lo scarto che taglia l'inizio nella differenza irrimediabile tra cominciamento logico e genesi storica, ossia coglie l'impossibilità di un'origine piena riproducibile come tale nel corso della storia. Nella sua prospettiva la comunità è semplicemente ciò che manca, ciò che la storia ha negato, un fondale non storico da cui la storia è emersa (cfr. *ivi*: XXIII s.). Secondo Rousseau, pertanto, lo stato di natura non sarebbe *null'altro* che non-società, non-Stato, non-storia, è quell'origine che è tale solo perché si nega, perché ciò che è originato porta la traccia del ritiro dell'origine, in modo che il ritiro stesso è l'unica modalità di essere dell'origine e il suo darsi alla luce avviene solo tramite il cono d'ombra che proietta il suo contrario (cfr. *ivi*: 34 s.). Peraltro, questo discorso ricade anche in quello circa il rapporto tra uomo e natura, in quanto quell'origine che è sempre sottratta, che è sottrazione in quanto tale, è per l'uomo la natura: l'origine umana è la natura, ma l'uomo non conosce che storia, che cultura, non conosce se non *mediazioni* (cfr. *ivi*: 36), vive nello stato di caduta e di fuoriuscita rispetto all'origine che non può darsi a lui che tramite la caduta e la fuoriuscita stessa. Questo significa, appunto, che la natura all'uomo si dà solo tramite la tecnica, tramite quella «degenerazione» della natura che è per l'uomo l'unica natura davvero abitata e abitabile. Tale tratto viene ben colto, dobbiamo riconoscerlo, da Esposito, laddove – sintetizzando la logica del discorso di Rousseau per poi metterne in luce alcuni aspetti problematici, a partire dal fatto che la sua descrizione dell'uomo naturale è sempre descrizione di un uomo culturale (per quanto «poco culturale» esso possa essere), tanto da vedere nella mano del primitivo (contraddittoriamente) una sorta di «arma naturale» – afferma:

la rappresentazione non può rappresentare se stessa, ma sempre qualcos'altro: già in questo modo la presenza originaria è alterata, decentrata, separata da ciò che è. Condannata alla differenza e dunque negata nella sua identità. Questa la logica del discorso

roussoviano. Ma si tratta di una logica carica di un'evidente antinomia che lo mette in continuo contrasto col suo stesso presupposto di partenza. [...] Rousseau non descrive mai – come potrebbe farlo? – l'uomo naturale. [...] E già qui l'origine rappresentata – appunto perché tale, soggetta al raddoppiamento della rappresentazione – è fuori di sé, seconda a se stessa [...]. La sua attualizzazione del primo uomo non è affatto ininfluenza rispetto alla sua caratterizzazione naturale – se per 'natura' deve intendersi, come fa l'autore, qualcosa di contrapposto a tutto ciò che è storico-sociale e tecnico-artificiale. Perché [...] la liberazione delle mani e del viso dalla terra, tutt'altro che configurare una condizione originaria, è il frutto di una lunga storia, di una diffusa socializzazione e di uno sviluppo tecnico di cui quell'uomo, piuttosto che il precoce autore, è il tardo risultato. Né la cosa cambia per il fatto che Rousseau sottolinea il carattere pre-strumentale, e quasi passivo, di quelle mani [...]. Può essere, una mano, solamente recettiva di qualcosa che spontaneamente le si offre? O non è, la stessa mano, *già* uno strumento, un mezzo, una *tecnica* di 'manipolazione', appunto? Può essere organo di prensione e non, contemporaneamente, di fabbricazione, di lavoro, di produzione? Non è, essa, una sorta di 'protesi' naturale – ma anche, perciò stesso, qualcosa di artificiale? Già qui una seconda origine sembra assorbire dentro di sé la prima – ma che cos'è un'origine sempre seconda se non una non-origine? – così come la caduta 'comprende' la creazione, la tecnica la natura: dove per tecnica bisogna intendere in senso aristotelico proprio ciò che non ha in sé il principio del proprio movimento. Che non ha, anzi, nessun principio – il *senza origine* (*ivi*: 36 s.).

Pertanto, Rousseau avrebbe visto come l'origine è sempre qualcosa che si sottrae e che si ritrae per fare spazio all'originato (che, per il punto che qui più ci interessa, significa che all'uomo la natura si dà solo sottraendosi, ossia solo come tecnica, in modo che la tecnica è la vera e propria naturalità di quell'uomo a cui è sottratta la pienezza dell'origine, ossia – a nostro giudizio – la pienezza dell'istinto animale), *tuttavia* avrebbe ugualmente tentato di dare una rappresentazione positiva a tale sottrazione, finendo così anche lui per andare alla ricerca di un suo riempimento. Anzi, non solo ha cercato di rappresentare l'origine, ma di darle corpo, di darle vita vera e propria: infatti, Esposito nota come il discorso di Rousseau si rovesci su se stesso nel momento in cui, in primo luogo, la libertà è vista come il *proprium* umano, come suo tratto *originario*, ma – insieme – come ciò che lo porta a distaccarsi dall'origine stessa, andando così a compromettere addirittura se stessa (l'origine come fine dell'origine, la libertà come essenza che deve tradire la propria essenza per realizzarsi: cfr. *ivi*: 38); inoltre, in secondo luogo, l'uomo buono di Rousseau è tale perché non incontra i propri simili, o se li incontra cerca di separarsene (*nemmeno* la guerra associa gli uomini allo stato di natura, che sono essenzialmente *soliti*: cfr. *ivi*: 40); infine, in terzo luogo, Rousseau tenta di pensare la comunità, ma partendo da una solitudine originaria, non fa che pensarla in termini «solitari», ossia assolutistici, nei termini di un enorme uno individuale, di una volontà collettiva quasi monolitica e organo a sé stante rispetto alle singole volontà particolari (cfr. *ivi*: 41-43). Insomma, Rousseau pensa la comunità «insieme impossibile e necessaria. Necessaria e impossibile» e questo nel senso che «essa non soltanto si dà sempre in maniera difettiva – non perviene mai a

compimento», ma che «non è comunità che *del* difetto, nel senso specifico che ciò che ci tiene in comune – è precisamente *quel* difetto, *quell'*inadempienza, *quel* debito» (*ivi*: 44).

2.3.2. Kant: la finitezza umana

Kant, dal canto suo, spostando l'ambito di determinazione della comunità dalla volontà (piano antropologico) alla legge (piano trascendentale) avrebbe visto nell'origine qualcosa di impenetrabile: il male a cui è legato in modo antinomico la libertà segnala proprio che l'origine si può cogliere solamente attraverso l'alterità che la separa da se stessa (cfr. *ivi*: XXVI). L'imperativo categorico è un imperativo formale, che non comanda altro che se stesso, che segnala l'irraggiungibilità del proprio oggetto, e in questo contesto la comunità si dimostra essere qualcosa che non appartiene al soggetto, ma che lo scava attraverso un dovere inesauribile il quale prescrive ciò che interdice e interdice quanto prescrive (cfr. *ibidem*). Per Kant il pensiero stesso ha un carattere costitutivamente comunitario (ogni *denken* è *mit-denken*, potremmo dire), perché siamo del mondo prima ancora che di noi stessi, e ciò che accomuna gli uomini è la libertà prescritta nella forma della legge, quell'*Urform* che rappresenta l'archidonazione del mondo come «luogo comune» degli uomini, quell'*es gibt* come darsi originario in cui il diverso entra e si mantiene in relazione con l'altro da sé (cfr. *ivi*: 56 s.). Questo darsi originario è, però, quello del *male*, sia nel senso che senza legge non vi sarebbe neanche la percezione del male, sia in quello per cui senza la possibilità del male non servirebbe legge alcuna: la libertà viene a coincidere con il male stesso, con la sua possibilità, con la necessità della sua possibilità, la cui origine però resta all'uomo impenetrabile. Il male, la libertà, *ci sono, si danno* (cfr. *ivi*: 58-62)²⁹⁹. Kant coglierebbe l'insondabilità dell'origine, il suo darsi come ciò che si sottrae, e coglierebbe anche nella comunità quanto non può mai darsi pienamente, in quanto essa stessa è la legge nel suo darsi alla soggettività come ciò che la assoggetta, che la insidia e scompone, in quanto comanda in modo inappellabile qualcosa che non può essere adempiuto, comanda l'inadempibile stesso (cfr. *ivi*: 68-70): ciò che ci accomuna – la legge (che, si ricordi, coincide con la libertà che è libertà del male proprio quando è libertà dal male) – è ciò che ci costituisce in quanto soggetti, ma nel senso che siamo soggetti a un compito che non potremmo mai compiere, che siamo abitati da uno scarto rispetto a noi stessi che impedisce ogni soggettività piena e che così ci espone alla non-pienezza delle altre soggettività. E che Kant non rinunci mai alla categoria di «soggetto» anche se faccia

della legge ciò che indebita infinitamente il soggetto per Esposito non significa altro se non che egli lo include nella sua exteriorità e lo sottrae alla sua autoconsistenza (cfr. *ivi*: 70 s.). Detto in altri termini: il soggetto kantiano è un soggetto scavato e corrosivo al suo interno proprio da ciò che lo costituisce in quanto soggetto, perché esso sente che la legge lo determina a essere se stesso, sente che la legge è la sua soggettività, eppure è come una soggettività che irrompe dal di fuori, che non è essa stessa autodeterminata, a cui è soggetto, che lo espone al proprio fuori, *alla propria finitezza*. Quella finitezza che ci accomuna tutti quanti, e che dunque fa di noi coloro che sono accomunati da uno scarto, da un'impossibilità, quella di essere noi stessi in quanto soggetti: Kant, dunque, avrebbe proprio compreso come ciò che accomuna è un'impossibilità, un'impossibilità che apre il soggetto esponendolo all'altro soggetto esposto, una mancanza che è essa stessa comunità (cfr. *ivi*: 71 s.), il niente che i (ormai «non») soggetti hanno in comune, un niente interno che li proietta al loro esterno, che li proietta a quell'esterno che è il rovesciamento di un interno che vorrebbe chiudersi su se stesso. Per usare le parole dell'autore:

la dichiarazione dell'impossibilità della comunità va letta anche all'incontrario: che la comunità sia impossibile vuol dire che *quell'impossibile è la comunità*. L'unica che gli uomini possano sperimentare, se accettano la sua legge: quella della loro finitezza, e cioè, ancora, della sua impossibilità. È precisamente questa che essi condividono: sono accomunati dall'impossibilità della comunità, da quell'impossibile che è il loro *munus* comune. Sono uniti da un 'non' che li attraversa e li oltrepassa come il loro Oggetto irraggiungibile. Come la Cosa che sola importerebbe fare senza che possa mai essere fatta perché coincide con il proprio comune Niente. Questo è l'oggetto stesso della legge della comunità: esso – questo Niente-in-comune – non può essere annientato, ridotto a semplice niente, dal momento che precede e comprende ogni annientamento. Ma non può essere neanche realizzato, riempito di sostanza, perché l'unico modo di realizzare la mancanza è quello di mantenerla tale. La Cosa è inseparabile dal Niente. Questo dice la Legge – della comunità: che il limite non può essere cancellato, ma nemmeno varcato (*ivi*: 71 s.).

2.3.3. Heidegger: l'essere come ek-sistere

È noto come a fare una lettura in chiave «finita» della soggettività trascendentale kantiana sia stato, forse per primo, Heidegger (cfr. in particolare Heidegger 1981), per il quale il soggetto kantiano viene esteso dal tempo sino a essere portato al proprio punto di rottura, e così esposto all'alterità che lo costituisce: il *Dasein* – ritiene Esposito – è la propria trascendenza interna, che coincide così con la propria immanenza (cfr. C: 84). In altri termini, Heidegger avrebbe pensato l'e-sistere a partire proprio da quell'«ek» che è prima di tutto esposizione all'*In-der-Welt-Sein*, ossia esposizione al *cum*, al luogo comune, al

luogo del comune, al luogo che accomuna i lontani, i contrari: *comunità è lo stesso essere statico dell'uomo* (del *Dasein*), e non esistono individui fuori dal loro essere-in-un-mondo-comune (cosa che impedirebbe di pensare a Heidegger come a un filosofo politico, perché egli, vedendo nel *rapporto di condivisione* il *primum* dell'esistenza, avrebbe decostruito ogni possibile pensiero della comunità che parte dall'individualità precostituita: cfr. *ivi*: 90), ossia c'è solo il *noi*, la prima persona plurale per la quale ogni *Dasein* è sempre e solo *Mit-Dasein*, e questo non nel senso di un'intersoggettività, né di una pluri-soggettività, ma della semplice e originaria *pluralità dell'staticità*, della *condivisione dell'apertura*, dell'apertura come *apertura condivisa* (cfr. *ivi*: 91 s.) Allo stesso tempo, questo originario essere-in-comune non fa sì che la comunità sia un *datum*, un *possessum*, ma *incompiutezza*, mancanza originaria e originata dal carattere di *Geworfenheit* che caratterizza e costituisce il *Dasein*, e quindi anche il suo *mit* (cfr. *ivi*: 93-96). Senza dimenticare (cfr. *ivi*: 97-102) che Heidegger è stato il pensatore dell'origine come ciò che si sottrae, che origina ritraendosi per fare spazio e generare così lo spazio (la spazio-temporalità), dell'inizio che si dà come uscita dall'inizio stesso, come cominciamento che impedisce una riappropriazione di esso. In sintesi estrema: ha pensato che non c'è *Grund* che non sia un *Ungrund* in quanto riposante su un *Abgrund* che è l'unico vero *Urgrund*. Heidegger come pensatore di quel mare aperto che non fa altro che ricordarci la nostra tragica comune inappropriabilità (cfr. *ivi*: 108 s.)³⁰⁰.

2.3.4. Bataille: tra vita e sacrificio

Bataille è stato il pensatore che (ritiene Esposito) più di ogni altro è stato in grado di pensare il *munus* come centro vuoto della comunità, come dono di sé cui il soggetto si sente trascinato da un dovere ineludibile (e che fa tutt'uno con il proprio desiderio: cfr. *ivi*: XXVII), tanto da opporre a ogni logica di immunizzazione, rivolta alla *conservatio vitae* e al sacrificio coatto di quanto non le risulta funzionale, una concezione dell'eccedenza energetica che spinge l'individuo ad affacciarsi al di là dei propri limiti a rischio della stessa vita (in modo nietzschiano, potremmo dire), in preda a un impulso espropriativo, un impulso al contagio, un impulso all'alterità, un *impulso alla comunità*, che però, rischia di dilatarsi talmente tanto da diventare un inquietante *impulso di e alla morte* (cfr. *ivi*: XXVIII)³⁰¹. Per Bataille il *niente* viene assunto come oggetto supremo del pensiero che esce da se stesso, di un pensiero che dà vita a un non-sapere, un *sapere di nulla*, il sapere

del pensiero che si perde e diviene dissoluzione di ogni oggetto, che si ripiega su se stesso facendo esperienza interiore del proprio bordo inintelligibile, del proprio essere senza meta e senza ritorno (cfr. *ivi*: 119 s.): è l'esperienza del limite, l'es-perire il pericolo del perire illimitato, sprovvisto di *peras*, è l'esperienza *della* privazione e *come* privazione, esperienza dell'impossibilità dell'esperienza, perché ogni esperienza è ciò che porta il soggetto fuori di sé (cfr. *ivi*: 121).

Per Bataille, argomenta Esposito, diventa l'esperienza l'unico soggetto, come destituzione di ogni soggettività, come sua apertura alla comunità, come sua apertura a quanto la costituisce intimamente: l'esperienza bataillana del non-sapere (del sapere del nulla che intimamente ci abita) è l'esperienza del per-altri, *di altri*, è il tentativo di tenere aperta la ferita che già siamo, di non occultarla ma di esibirla (la ferita *nella* e *della* nostra esistenza), esperienza del nostro essere *déchirement* (cfr. *ivi*: 122 s.), non tanto «laceramento», crediamo, quanto piuttosto «lacerazione», ossia ferita che sempre si apre e non è mai semplicemente già-aperta (lacer-azione, se così possiamo dire), quella ferita che fa sì che per Bataille non siamo mai del tutto uomini, ma sempre uomini allo stato embrionale (cfr. Bataille 1978: 150)³⁰². Nell'apertura di questa ferita ci esponiamo all'altro, facciamo esperienza dell'altro come ciò che è l'esperienza della ferita che noi stessi siamo, la mia vita coincide con i limiti che mi separano dagli altri facendo di me quello specifico essere che sono, ma è proprio questo a spingermi a difendere tali, fragili, limiti, che mi spinge a provare terrore per la possibilità di poterli perdere (cfr. C: 125). *Eppure* l'istinto di conservazione è il vettore meno intenso – nota Esposito – dell'esperienza per Bataille, perché esiste una pulsione a perdere i propri limiti, esiste il desiderio di quanto si teme, esiste una sorta di nostalgia per il proprio stato precedente in quanto stato pre-individuale: per Bataille la vita è desiderio di comunità, ma un desiderio che si configura necessariamente come negazione della vita, perché che io sia esposto significa appunto che sono sempre fuori di me, che ho me stesso come quell'essere che devo perdere fuoriuscendo da me, perché in fondo fuori da me non c'è più me, non c'è più io (cfr. *ibidem*). Nell'esperienza non v'è più esistenza limitata, io non mi distinguo più dagli altri, in me si perde ciò che in altri è torrenziale, ogni uomo è una moltitudine e un deserto insieme: il limite è insieme ciò che viene introiettato all'interno del soggetto per spezzarne l'identità e ciò che si ribalta della condivisione di una differenza assoluta non più al servizio della presenza (cfr. Bataille 1978: 62 s. e Esposito 1999: 257-259).

Ed è qui che entra in scena la morte, e non solo come limite alla fuoriuscita, non solo come limite alla perdita di me nell'altro: la morte diventa l'in-comune, diventa ciò che

ci stringe in un orizzonte comune, in quanto rappresenta l'annullamento di ogni possibilità nella e della dimensione espropriante ed espropriata dell'impossibile; la morte come comune impossibilità di essere ciò che pur ci sforziamo di restare, ossia individui isolati (cfr. C: 126). In questo senso la comunità bataillana è l'apertura assente al nostro non essere noi, al nostro essere altro da noi, ma anche altro dall'altro: è l'incontro tra due fuoriuscite che non potranno mai incontrarsi in un punto perché sono sempre sull'orlo di se stesse, sempre lacerate, sospese, messe in gioco, chine sul loro nulla; proprio questo nulla è il loro punto di incontro, proprio questo punto di incontro è la comunità (cfr. *ivi*: 126 s.).

Pertanto, per Bataille non si tratta di «conservarsi in vita», ma di sporgersi verso questo nulla che il nulla interno, di sporgersi verso la comunità e verso la morte, non verso la vita o, meglio, per Bataille il culmine della vita è quell'eccesso che la conduce continuamente a ridosso della linea della morte, alla dilatazione delle proprie possibilità sino a rasentare quell'impossibilità espropriante che è la morte. È l'abbandono di ogni identità in comune in favore di una comune assenza di identità. Bataille è il rovesciamento di Hobbes (ma potremmo anche dire dell'antropologia filosofica):

contro la costruzione iperrazionale volta a tesaurizzare tutte le risorse disponibili a favore della sicurezza futura, affonda ogni prospezione progettuale in un non-sapere letteralmente risucchiato nel vortice del presente; contro la rinuncia preventiva a qualsiasi contatto con l'altro che possa minacciare la compattezza dell'individuo, cerca la comunità in un contagio provocato dalla rottura dei confini individuali e dalla infezione reciproca delle ferite [...]. Naturalmente alla base di tale contrapposizione paradigmatica ci sono due 'metafisiche' altrettanto divergenti: da un lato – per Hobbes – una concezione dell'uomo come essere naturalmente carente e perciò portato a compensare questa debolezza iniziale con una protesi, o protezione, artificiale; dall'altro, in Bataille, una teoria della sovrabbondanza energetica, universale e specificamente umana, destinata al consumo improduttivo e alla dilapidazione illimitata. E ancora: da una parte un ordine governato dalla legge della necessità e dal principio della paura, dall'altra un disordine affidato all'impulso del desiderio e alla vertigine del rischio (*ivi*: 129).

Ed è qui che, per Esposito, il discorso bataillano si mette da sé in discussione, perché in Bataille il sacrificio diventa la questione ultima, la chiave dell'intera esistenza umana, e questo non nel senso che andrebbe negato per riprodurre invariata la dinamica (che, si ricordi, per Esposito è l'intera dinamica sacrificale biopolitica della modernità), ma per rovesciarlo nella sua nuda esterità, per assumerlo non come mezzo in vista di un fine ma come il fine stesso e, dunque, come la vera e propria fine (cfr. *ivi*: 131). Il sacrificio e la morte in quest'ottica diventano non parte di un meccanismo compensatorio, ma una gioiosa condizione; in altri termini, si tratta di accettare con gioia la condizione di stare a

contatto con la morte, e non di fare di essa una parte di un rituale che, tentando di salvare la comunità dalla violenza, la sposta su un capro espiatorio (cfr. *ivi*: 132).

Ma cosa può significare che ciò che abbiamo in comune risulta essere nient'altro che la morte? Che il sacrificio stesso? Cosa può significare dilatarsi sino a toccare i confini della morte? Per Esposito (d'accordo con Nancy) questo significa che si fa implodere in un'esplosione la finitezza dell'esistenza, che si fa della finitezza dell'esistenza qualcosa non di finito ma qualcosa che finisce, ossia la si sacrifica, ma così facendo si sacrifica anche quell'*ex* che è la finitezza stessa. Ossia: il tentativo di fare dell'esistenza e della sua finitezza qualcosa di talmente finito da non potersi riconoscere in null'altro che nella propria fine, nel proprio sacrificio, cancella la finitezza stessa, e non solo nel senso che la fa morire, ma che contraddice quell'essere-estriero che coincide con il dispiegarsi della finitezza stessa.

2.3.4.1. Sul concetto di «*dépense*» e sull'immanenza dell'animale in Bataille

In generale, Bataille è uno degli autori di riferimento di Esposito, riferimento profondo per quanto non acritico: da Bataille in particolare, ci sembra, egli mutua l'idea della *dépense*, di un'eccedenza che caratterizza la vita nel suo essere sempre oltre se stessa, nel suo dissiparsi tramite un inesausto donarsi che non vuole mai contenersi (l'unico vero rischio per la vita, in tal senso, è quello di correre il rischio di non doverne più affrontare: cfr. I: 171 s.)³⁰³, e che giunge sino al limite di toccare la morte nell'esuberanza della vita (ed è proprio quest'aspetto del discorso batailliano, lo abbiamo visto, che Esposito tende a mettere tra parentesi).

C'è una qualche relazione tra l'idea di *dépense* e quella dell'*esonero*? In altri termini, vedremo come il concetto di *esonero* viene in certa misura recuperato *esplicitamente* da Esposito³⁰⁴, ma era già stato recuperato *implicitamente* nel riferimento alla *dépense* batailliana? Letteralmente, *dépense* è dis-pendio, ossia uno s-pendere, un *liberarsi di un peso*, uno *s-gravare* per *s-gravarsi*, un liberarsi di energie che se restassero come contratte e inesprese all'interno del vivente (umano) finirebbero con il farlo collassare su se stesso. Certamente, nell'ottica batailliana (e di Esposito) questo *sgravio*, questo *esonero*, ha segno positivo e interno, per così dire, nel senso che il vivente (umano) si libera di pesi liberandosi di energie proprie, es-primendole e non com-primendole, senza cioè – come accade con l'*Entlastung* dell'antropologia filosofica – assegnare a qualcosa di

a sé esterno (i mezzi tecnici in senso ampio) il compito di svolgere determinate funzioni per potere *risparmiare* energie. Insomma, se da un lato avviene la *dissipazione energetica*, dall'altro avviene un *risparmio energetico*; se da un lato avviene una *perte*, una *dépense inconditionnelle et libre*, contrario a *l'usage du minimum nécessaire* e al *principe économique de la balance des comptes* e a quello *de conservation* (cfr. Bataille 1967: 28-45), dall'altro lato avviene la *salvaguardia* dell'energia affinché essa possa essere liberata per fini superiori, rendendo possibile la conservazione e l'economizzazione delle prestazioni; se da un lato c'è *exubérance et superflu*, dall'altro lato c'è controllo e risparmio. *Tuttavia*, il fine ultimo di entrambi è quello di favorire la vita (umana), dunque di permette al vivente (umano) di condurre la propria esistenza, di rendergli possibili attività e azioni, in ragione di una sovraesposizione che obbliga a prendere posizione, a non potere fare esclusivamente affidamento sulla natura, a dovere per natura non fare affidamento sulla sola natura.

Lo si vede meglio da quanto segue: Bataille intende (cfr. *ivi*: 50-80) prendere in esame proprio il *mouvement de l'énergie excédante, traduit dans l'effervescence de la vie*, il quale fa sì che l'organismo vivente, nel gioco di equilibri nella ripartizione dell'energia globale sulla superficie della terra, riceva un *surplus* di energia rispetto a quello che è *nécessaire au maintien de la vie*: la vita prosegue per un sempre continuo eccedere di energia, che fa crescere gli organismi, o, nel caso in cui la crescita non possa procedere oltre o l'energia non possa essere assorbita nel processo di crescita, che porta alla *dispensa*, a *perdre sans profit*. L'uomo è a tutti gli effetti una parte di questo *jeu de la matière vivant en général*, per il quale *l'énergie est toujours en excès* (e la questione da affrontare è sempre quella del *luxé*, della *dilapidation des richesses*), di questo *mouvement général d'exsudation et de dilapidation*, anzi è alla sua sommità, e *sa souveraineté dans le monde vivant l'identifie à ce mouvement*: per quanto abbia coscienza di sé come di un essere bisognoso, di un'indigenza *inhérente à l'être séparé* (l'uomo come colui che *incessamment manque de ressources, qui n'est qu'un éternel nécessaire*), egli è il prodotto di un accumulazione senza limiti di forze produttive, che a un certo punto, *comme un fleuve dans le mer*, deve esondare e perdersi per dare la vita all'uomo. Vivere, per così dire, è eccedere:

qu'en principe un organisme dispose de ressources d'énergie plus grande qu'il n'est nécessaire aux opérations qui assurent la vie (activités fonctionnelles et, chez l'animal, exercices musculaires indispensables, quête de la nourriture), c'est ce qui ressort de fonctions comme la croissance et la reproduction. Ni la croissance, ni la reproduction ne seraient possibles si la plante ou l'animal ne disposaient normalement d'un excédent. Le principe même de la matière vivant veut que les opérations chimiques de la vie, qui ont demandé une dépense d'énergie, soient bénéficiaires, créatrices d'excédents (*ivi*: 65).

La vita è, dunque, per sua stessa essenza eccedenza, e se la pianta è tutta crescita e riproduzione, l'animale si muove, dunque supera i limiti donatigli dallo spazio immediatamente accessibile, e proprio per questo possiede una carica maggiore di energia da dilapidare, da spendere in compiti non immediatamente di crescita o di riproduzione. Nell'uomo, tale processo giunge al culmine, nel senso che l'uomo è come posseduto da uno slancio energetico che lo *libera* dal compiere prestazioni di crescita o di riproduzione, vale a dire che l'uomo possiede una carica di energia da utilizzare in direzioni sempre meno prevedibili e previste dalla natura: l'uomo, per così dire, può permettersi *il lusso del lusso*, proprio perché il suo *quantum* di energia non è limitato e ancora rigidamente indirizzato dalla natura come quello animale. Se «*l'histoire de la vie sur la terre est principalement l'effet d'une folle exubérance*» e «*l'événement dominant est le développement du luxe, la production de formes de vie de plus en plus onéreuses*» (ivi: 71), allora l'uomo è l'essere più esuberante, è l'esuberanza stessa della natura che giunge alla propria sommità, è l'essere più lussureggiante e più oneroso (la forma di vita *la moins onéreuse* è quella dei micro-organismi verdi che assorbono tramite la clorofilla l'energia solare, e, in generale, *la végétation est moins onéreuse que la vie animale*), e ciò significa tanto che l'uomo può oltrepassare il semplice bisogno naturale per concedersi dei lussi, dei bisogni artificiali, quanto che la sua vita è caratterizzata da una pluralità di possibilità e di opzioni sconosciuta a qualsiasi altra specie animale, quanto ancora – soprattutto – che la sua vita risulta essere a tutti gli effetti un lusso, qualcosa di non sostenibile, un compito troppo oneroso, qualcosa che la natura da sola non può portare avanti (come se, nel suo slancio energetico, si fosse lanciata troppo oltre, se avesse osato troppo e non potesse più farcela con le proprie sole forze), qualcosa di cui la natura stessa deve *es-onerarsi*.

Ed è proprio qui che interviene l'uomo, la sua azione attiva, la tecnica come ciò che imita e supplisce la natura: l'uomo è a rischio, perché la sua carica di energia, un'energia libera, non pre-incanalata e pre-indirizzata, di grande intensità proprio perché ha potuto espandersi senza dovere pre-contenersi in limiti e direzioni precise (da Aristotele a Freud: l'uomo può scegliere la propria strada, può indirizzare nella direzione prescelta le sue passioni, i suoi impulsi e le sue pulsioni, e proprio per questo però se li lascia incontrollati diventa un essere bestiale, ben peggio degli animali ferini, perché la sua carica energetica è elevatissima e completamente libera), perché maggiore è l'energia libera maggiore è la necessità di indirizzarla in modo attivo, o, più semplicemente, maggiore è la quantità di energia da gestire direttamente, per così dire. In tal senso, anche (ci sembra) nella

prospettiva bataillana, l'uomo è tecnico per natura, nel senso che è quel prodotto naturale in cui la natura si sottrae nel suo compito di governare e di controllare l'energia da lei stessa espressa, chiamando ad assumersi in prima persona il compito di vivere un'eccedenza e un lusso letteralmente s-frenati, ossia privi di freni inibitori naturali. È proprio Bataille, d'altronde, nel descrivere il movimento energetico globale che culmina nell'uomo, a caratterizzare l'attività umana come *extension*, come *ouverture* alla vita di una nuova possibilità, di *un espace nouveau: le travail et les techniques* occupano degli spazi che propriamente la vita, la natura, non aveva ancora occupato e popolato, o, meglio, trasforma tali spazi. La tecnica è il movimento naturale con cui la natura si fa altro da sé, con cui l'uomo assume lo slancio naturale che lo costituisce su di sé:

L'homme a dès l'abord eu la faculté d'utiliser une partie de l'énergie disponible à l'accroissement, non biologique mais technique, de ses richesses en énergie. Les techniques ont en somme permis d'étendre – de reprendre – le mouvement élémentaire de croissance que la vie effectue dans les limites du possible. [...] Sans doute, par le travail et les techniques, il en a rendu l'extension possible, au-delà des limites reçues. Mais de même que l'herbivore est, par rapport à la plante, un luxe, – le carnivore par rapport à l'herbivore, – l'homme est de tous les êtres vivants le plus apte à consumer intensément, luxueusement, l'excédent d'énergie que la pression de la vie propose à des embrasements conformes à l'origine solaire de son mouvement (ivi: 74-76).

Questo è, dunque, l'uomo bataillano, che pertanto si differenzia radicalmente dall'animalità, che «è l'immediatezza, o l'immanenza» (Bataille 2002: 21), perché l'animale non vive nella trascendenza, nell'e-sistenza, nella sporgenza rispetto all'ambiente dato, ossia non fa esperienza, nel senso che per lui «l'esperienza è segnata da una radicale immanenza, è tutta nell'*urto* fra il modulo e lo stimolo che lo innesca» (Cimatti 2009: 30), e che il suo sguardo «abita il mondo con quella sensazione di pienezza che solo chi *ignora* la possibilità di perderlo, il mondo, può provare» (ivi: 29), in quanto «per lui non si pone la possibilità che il mondo cessi di essere una serie di oggetti che automaticamente, senza scelta né esitazioni, innesca una risposta viva» (ivi: 30). L'esempio fatto da Bataille a riprova di tutto ciò è quello del pasto animale, nel senso che nel gesto con cui un animale ne mangia un altro si afferma «in modo radicale la somiglianza del predatore rispetto alla preda: sono entrambi e soltanto, anche se forse non per gli stessi animali, *cose*, cioè cibo» (ibidem), nel senso che la preda è *semplicemente il nutrimento che non dà problema e che non spinge a mettere in questione, ciò di cui l'animale ha bisogno qui e ora*, qualcosa che non possiede un *altro valore*, «o è alimento oppure è indifferente» (ibidem), non si offre come punto di appoggio per il suo superamento, per l'apertura di un ulteriore campo di possibilità:

L'immanenza dell'animale rispetto al suo ambiente è [...] è *data quando un animale ne mangia un altro*. [...] Ciò che è dato quando un animale ne mangia un altro è che quest'altro è sempre il simile di colui che mangia [...]. Non si tratta di un simile conosciuto come tale, non c'è trascendenza dall'animale divoratore all'animale divorato; c'è senza dubbio una differenza, ma l'animale che divora l'altro non può opporsi a lui nell'affermazione di questa differenza. Animali di una data specie non si mangiano fra loro... È vero, ma non importa se l'astore mangiando una gallina non la distingue chiaramente da se stesso, come noi invece distinguiamo da noi stessi un oggetto. La distinzione richiede una *posizione* dell'oggetto come tale. Non esiste una diversità *percepibile* se l'oggetto non è stato posto. L'animale mangiato da un altro animale non è ancora dato come oggetto. [...] Al contrario, l'animale mangiato da un suo simile è situato al di qua della durata, è consumato, distrutto, non è che una scomparsa in un mondo dove nulla è dato al di fuori del tempo presente (Bataille 2002: 21 s.).

L'animale, pertanto per Bataille (e in consonanza con il paradigma antropologico che sta al centro di tutto il nostro percorso) è chiuso nel presente, non conosce spazio della differenza e del differimento, non conosce lo spazio della differenziazione che è lo spazio della scelta, della libertà, dell'apertura al possibile, è chiuso nel suo ambiente, è immanente al suo ambiente e dunque (con Nancy, come vedremo) non *ek-siste*, non è in grado di trascenderlo, né tantomeno di cogliere ciò che sta in esso (con Agamben e Heidegger, come vedremo) *in quanto tale*, in quanto oggetto, per potersene così sganciare e per potere prendere le distanze da sé e dall'ambiente: «ogni animale è *nel mondo come l'acqua dentro l'acqua*» (*ivi*: 22). Certo, anche un uomo, per restare all'esempio bataillano, può mangiare un suo simile, ma «non lo mangia come cibo, immediatamente, lo mangia come “nemico”, o “antenato”, o come “sacra comunione”» (Cimatti 2009: 30), ossia *mediatamente*, proprio perché ha preso le distanze da sé e da ciò che lo circonda, perché ha dovuto farlo per aprirsi al mondo, per ritagliarsi uno spazio in cui vivere e a partire dal quale es-istere in direzione di ogni possibilità, essendo privo di quanto è in grado di garantire la compattezza e l'armonicità della vita nell'immanenza ambientale, ossia dell'istinto³⁰⁵.

La geometria esistenziale dell'animale e quella dell'uomo sono radicalmente differenti, ed è proprio questo che Bataille indica. Nel primo caso esiste «una connessione *diretta* fra organismo e un oggetto determinato del suo ambiente» (Cimatti 2006b: 33), che fa sì che solamente quanto si presenta nella forma di una tale connessione sia interessante: solo un certo oggetto o un certo evento ambientale per l'organismo animale *significa immediatamente* un'azione determinata, perché lo stimolo è *già disponibile* per esso, già fissato dalla selezione naturale, per così dire. L'animale è in un *rapporto diretto* con il proprio ambiente, gli stimoli pertinenti alla sua esistenza sono già prefissati e preselezionati, di modo che (cfr. *ivi*: 34) l'oggetto percepito non rappresenta un problema

da risolvere, il segno percettivo di trasforma immediatamente in un segno attivo, sono due momenti di uno stesso movimento, il movimento circolare funzionale del disinibitore: la caratteristica essenziale di questa geometria esistenziale è, dunque, *la sicurezza*, l'assenza di ogni mediazione e di ogni margine di dubbio in ragione della presenza di un orizzonte di significatività naturale e immediata, che fa sì che l'animale non sembri per nulla «avere una relazione con l'oggetto che prescindendo dalle sue possibili utilizzazioni» (*ivi*: 35), una relazione con *l'oggetto in quanto tale*.

Infatti, «un oggetto in quanto tale è un'entità il cui significato non è prestabilito; quel significato va cercato fra i diversi possibili significati che quello stesso oggetto *può* avere» (*ibidem*), e per poter compiere questo tipo di operazione è preliminarmente necessario che l'oggetto sia preso in considerazione di per sé, cosa che appunto è preclusa all'animale, nel cui ambiente ogni oggetto è *già significativo*, non è qualcosa di reale e nemmeno di possibile, non è un ente oggettivo, ma è chiuso nella sua opaca e compatta determinatezza. Se nel *sicuro ambiente* animale non è necessario «di volta in volta il particolare e mutevole significato di un oggetto» (*ivi*: 35 s.), nell'*insicuro mondo* umano ciò accade *sempre*, perché lì si è aperto lo spazio per il dubbio, per l'incertezza e per la precarietà, dunque per la distinzione tra *sicurezza e insicurezza in senso proprio, in quanto tali*:

gli animali non umani possono sbagliarsi, certamente, ma i loro sbagli sono sempre sbagli circoscritti, come quando usano in modo non appropriato un oggetto, per esempio quando devono apprendere attraverso l'esperienza come usarlo; ma si tratta appunto di un uso appropriato dell'oggetto giusto, quello che la selezione naturale, o la tradizione specifica del suo gruppo di appartenenza, gli hanno consegnato. Quel che si vede fare con quell'oggetto o in quella situazione è già dato, si tratta "soltanto" di imparare a usarlo o farlo nel modo migliore. [...] Si tratta, però, di una sicurezza affatto particolare, quella dell'ambiente degli animali non umani, perché non è una sicurezza che sia stata raggiunta eliminando o limitando l'insicurezza: si tratta di una *sicurezza originaria*, che non può mai essere messa in discussione (*ivi*: 36).

L'animale, in altri termini, è *stordito* nel proprio ambiente, e «quando si è storditi si possono eseguire delle azioni, ma senza esserne pienamente consapevoli, tutta l'attenzione è verso l'azione, che assorbe ogni altra risorsa mentale, ci si dimentica tanto di sé che dell'oggetto» (*ibidem*)³⁰⁶, vale a dire che «nello stordimento l'oggetto verso il quale è diretta l'azione non è presente in quanto tale, come *quell'oggetto* con *queste* e *quest'*altre caratteristiche determinate, ma solo come supporto (logicamente quasi invisibile) delle azioni che su di esso e con esso si possono eseguire» (*ibidem*). L'animale compie la propria azione essendo come tutto preso dentro essa, è inebetito nel proprio

comportamento e non è presente a se stesso, né l'oggetto gli è presente in quanto oggetto, il mondo in quanto mondo, agisce senza potersi sbagliare, non ha bisogno di risvegliarsi, di scuotersi, è assolutamente sicuro, in modo tale che si determinano le coordinate di uno spazio geometrico esistenziale in cui in senso proprio non si *ek-siste* – da cui non si *e-siste* ma in cui si è *per-manentemente im-manenti*, in cui non c'è spazio, non c'è scarto, non c'è tensione-verso, non c'è in-tenzione e pro-tensione, non c'è possibilità ulteriore, non c'è scelta, non c'è dubbio, come invece accade nella geometria questa volta davvero *esistenziale* di quell'*animale del possibile* che è l'uomo:

le caratteristiche della peculiare geometria esistenziale del mondo degli animali non umani sono: 1. è caratterizzato da relazioni tendenzialmente dirette [...] fra organismo e ambiente; detto altrimenti, il possibile non è un tratto biologico interno del mondo esistenziale degli animali non umani; 2. è un mondo originariamente sicuro, nel senso di al di qua del dubbio; 3. l'organismo si muove nel suo ambiente in una condizione di vigile stordimento. Nel caso della geometria esistenziale dell'animale umano, la relazione fra organismo e ambiente, compreso il proprio simile e se stesso, non è *mai* diretta (non si dà una situazione dalla quale il possibile sia escluso in modo radicale). Ogni oggetto, ogni evento, ogni altro organismo, e prima di tutto il proprio simile, non è portatore di alcun "segno di percezione" prestabilito (innato o appreso) che significhi, senza mediazioni e senza riflessione, un corrispondente "segno di azione". [...] Mentre nel mondo degli animali non umani il significato preesiste all'azione, in quello umano il significato è il punto di arrivo, sempre rivedibile e mutevole, di un'operazione che mai ha un esito scontato e sicuro, sempre aperta com'è alla possibilità dell'errore, dell'incomprensione, dello sbaglio. [...] In una geometria come questa non ci sono direzioni prestabilite, non c'è un orientamento assoluto, non ci sono luoghi od oggetti di per sé, cioè naturalmente, significativi. Mentre nella geometria esistenziale degli animali non umani ogni organismo sa da sempre, da prima di nascere, quale sarà il suo posto nel mondo, quali saranno gli oggetti significativi e quali no, quali gli incontri decisivi, nel mondo degli animali umani tutto questo è, semmai, un obiettivo da raggiungere, non certo un punto di partenza. [...] Le caratteristiche principali della geometria esistenziale propria della nicchia estrema esplorata dall'*Homo sapiens* sono: 1. è caratterizzata da relazioni *sempre* indirette fra organismo e ambiente; come a dire, la mediazione non è un carattere accidentale delle relazioni umane, bensì necessario e universale (un carattere bio-logico); 2. è un mondo originariamente insicuro, proprio perché il significato degli oggetti e degli altri organismi, umani per primi, non è prestabilito, ma va di volta in volta costruito [...]; 3. questa operazione richiede uno sforzo continuo di presenza a sé, perché l'oggetto va esplorato *in quanto* oggetto prima di entrare in relazione con esso, e questo richiede una coscienza vigile, perché solo per una coscienza di questo tipo può darsi un oggetto distinto da sé (non ci può essere un oggetto senza soggetto). Ma una coscienza, una "presenza" è sempre – proprio *perché* presenza – a rischio di diventare assenza, a rischio di perdersi (*ivi*: 37 s.).

Ecco, allora, perché, come proprio Bataille voleva, l'animale è immerso nel proprio ambiente come l'acqua dentro l'acqua e non pone l'oggetto in quanto tale, né dunque pone se stesso in quanto tale, in quanto distinto dall'oggetto³⁰⁷.

2.4. Il rapporto tra immunità e comunità

Questo breve *excursus*, che non solo (evidentemente) non rende conto delle riflessioni dei quattro pensatori (e nemmeno del loro pensiero in merito alla questione della comunità), ma nemmeno dello sviluppo analitico dell'argomentazione di Esposito, serviva semplicemente a indicare come (a giudizio dell'autore) esistono alcune linee «anti-immunitarie»³⁰⁸ che hanno percorso, quasi in modo sotterraneo, la modernità nel suo edificare la categoria di immunità e nel suo darle corpo e vita (nel suo *edificarsi a partire da tale categoria*). Come si è visto, tali linee convergono su un sostanziale punto: la comunità è l'origine come ciò che si sottrae, e proprio per questo essa è quel nulla che ci accomuna nel nostro essere finiti ed esposti (esposti in quanto finiti e finiti in quanto esposti) all'alterità, al *munus* che è esso stesso il *cum*; inoltre, ed è questo il punto forse ancora più essenziale, si tratta non solo di non tentare di difendersi da questa mancanza originaria (dall'origine come mancanza), ma di non darle alcun contenuto positivo, ossia non si tratta solo di non negare questa difettività, questo nulla, che ci accomuna (di immunizzarci da esso), ma anche di non positivizzarlo, ossia di non riempirlo con alcunché. Ogni riempimento è mitologema, è ricadimento nel paradigma sacrificale, è – in ultima battuta – un abdicare alle esigenze dello stesso paradigma immunitario dal quale si intenderebbe emanciparsi e liberarsi. Esposito stesso, però, riconosce che la strada da fare per non abdicare a esso è stata – forse – solo appena indicata:

l'esistenza è finita prima che qualcuno possa 'finirla'. È mortale prima che qualcuno possa metterla a morte. Solo questo principio potrà forse portarci fuori dal 'momento hobbesiano' in cui siamo ancora radicati. Cosa ci sia in quel 'fuori' – o cosa esso sia, oggi nessuno può dirlo. Di esso non si vede né il luogo né il tempo. Ma la lontananza dell'orizzonte non è mai stata un buon motivo per abbassare lo sguardo (C: 134).

Giunti a questo punto del nostro percorso nel pensiero di Esposito, dobbiamo domandarci: l'*immunitas* è semplicemente il rovescio nichilistico della *communitas*? Il tentativo di introdurre all'interno di questa una negatività che non le appartiene perché essa è pura positività? E cosa potrebbe significare ciò? Abbiamo però visto come per Esposito il negativo sembra essere un *tratto costitutivo* della comunità, e si tratterebbe allora di non pensarlo come un negativo da negare, ossia come un negativo da cui proteggersi e rendersi immuni, ma come – per così dire – *un negativo da abitare* (come ciò che non è abitabile). In sintesi, occorre domandarsi esplicitamente: qual è – se c'è – il rapporto tra *communitas* e *nihil*?

Innanzitutto, e come si è già capito, *un rapporto esiste*. Anzi, si tratta di opporsi a tutti coloro i quali vedono in «nichilismo» e «comunità» due poli contrapposti, in frontale contrasto che impedisce ogni contatto, e a tutti coloro i quali nel nichilismo vedono «ciò che ha reso impossibile, o addirittura impensabile, la comunità» (*ivi*: 145), dove quest'ultima è vista come «qualcosa di pieno – una sostanza, una promessa, un valore – che non si lascia svuotare dal vortice del nulla» (*ivi*: 146), o che perlomeno non dovrebbe farlo. Opporre la comunità al nichilismo significa opporre la «cosa» al «nulla», la cosa al proprio annientamento, la cosa che essa stessa si oppone al proprio annientamento. Il nostro tempo, però, è il tempo del «nichilismo compiuto» (*ivi*: 147), e il nichilismo non è «né una parentesi né una congiuntura, bensì la tendenza di fondo della società moderna pervenuta oggi alla sua massima espressione» (*ibidem*).

Pertanto, non avrebbe senso (sottolinea Esposito) o negare l'attitudine nichilistica della nostra epoca, o escludere la questione della comunità come qualcosa di non pertinente al nichilismo (giacché significherebbe escluderla in quanto tale dall'orizzonte del nostro tempo):

l'unico modo per venire a capo della questione senza rinunciare a nessuno dei due termini passa per la necessità di stringere in un'unica riflessione comunità e nichilismo. E anzi di vedere nel compimento del nichilismo, non un ostacolo insormontabile, ma l'occasione per un nuovo pensiero della comunità. Ciò non vuol dire, ovviamente, che comunità e nichilismo risultino identificabili o anche solamente simmetrici. Che vadano situati sullo stesso piano o lungo la stessa traiettoria. Ma piuttosto che s'incrociano in un punto dal quale nessuno dei due può prescindere perché risulta a diverso titolo costitutivo di entrambi. Questo punto – inavvertito, più in generale dalla tradizione filosofico-politica – può essere indicato come il 'niente'. E esso una comunità e nichilismo hanno in comune in una forma che è restata finora ampiamente inindagata (*ibidem*).

Quindi si tratta di fare del *niente* qualcosa di costitutivo della comunità. Potremmo anche dire, che (restando all'oggetto specifico della nostra analisi) l'antropologia filosofica ha posto in relazione il niente e la comunità, ma nel modo sbagliato, e questo perché ha come prima cosa inteso nel modo sbagliato entrambi i termini della relazione. Come debbono essere relazionati allora? Cosa significa che il niente che si relazione alla comunità, in cui essa incontra il nichilismo, non va riempito? Innanzitutto, Esposito sostiene che non solo «la comunità non è il luogo della contrapposizione, ma quello della sovrapposizione, tra cosa e niente» (*ivi*: 148), e questo prima di tutto nel senso che abbiamo già visto per il quale il *munus* condiviso dai membri della *communitas* è qualcosa di espropriante, qualcosa che non si ha come una sostanza, ma «che coinvolge e intacca il loro stesso 'essere soggetti'» (*ibidem*). Che la comunità, dunque, sia legata non tanto a un

più, quanto a un meno di soggettività, per l'autore vuol dire che i membri che la compongono «non sono più identici a se stessi, ma costitutivamente esposti a una tendenza che li porta a forzare i propri confini individuali per affacciarsi sul loro 'fuori'» (*ibidem*), che è l'*altro*: il soggetto (se ancora così lo si può chiamare) della comunità diventa l'altro stesso, e non un «altro soggetto», bensì «una catena di alterazioni che non si fissa mai in una nuova identità» (*ivi*: 149).

Questo è il *niente della comunità, la comunità come niente*: essa è sempre d'altri e mai di sé, è una presenza costitutivamente abitata da un'assenza (di soggettività, di identità, di proprietà), è una *non-cosa*, «una cosa definita precisamente dal suo 'non'» (*ibidem*). Come si rapporta la cosa al proprio non? Questa è una domanda decisiva, in quanto che l'uomo (e, con esso o forse – direbbe Esposito in chiave critica – *fuori da esso*, la comunità) fosse in rapporto, anzi definito da, con il suo «non» era qualcosa che anche l'antropologia filosofica aveva sostenuto (che anzi tutto il paradigma immunitario riconosce), per intendere tale rapporto in chiave negativa, ossia nella forma della *negazione*. Esposito risponde che non bisogna affatto pensare a un rapporto di *pura negazione*, e questo perché «il niente-in-comune non è il contrario dell'ente, bensì qualcosa che gli corrisponde e gli coappartiene assai più intensamente» (*ibidem*); ma questo non nel senso di un qualcosa che la comunità ancora non può essere, ossia «come il movimento negativo di una contraddizione destinata a risolversi dialetticamente nell'identità degli opposti» (*ibidem*), e *nemmeno* nel senso di un nascondimento «in cui la cosa si ritira perché non può svelarsi nella pienezza di una pura presenza» (*ibidem*). Insomma, potremmo dire, né Hegel né Heidegger (che pure è stato il primo pensatore a cercare la comunità proprio nel niente della cosa: cfr. *ivi*: 155-157) sono riusciti a pensare adeguatamente il rapporto tra la cosa e il niente, tra la cosa e il *suo* niente, e questo proprio nel senso che avrebbero pensato il niente come esterno alla cosa, come qualcosa d'altro, di passato o di futuro, *ma non di presente*, non come il suo *nudo presente*: «ciò che essa è – che non è altro da essa» (*ivi*: 149).

Al di là della fondatezza di questo duplice riferimento, a noi interessa evidenziare come Esposito sembri chiamare a vivere sino in fondo il nichilismo, cioè a vivere fino in fondo il rapporto tra cosa e nulla come *rapporto interno*, a pensare adeguatamente questo nulla come ciò che *costituisce la cosa*, come quell'assenza di essere che è *l'essere della relazione* perché rappresenta quella soglia inesistente a partire dalla quale ogni esistenza, forse ogni esistente, può sporgersi. Solo a partire da questo pensiero si potrà poi adeguatamente cogliere il rapporto *nichilisticamente essenziale* tra il niente e la comunità:

il niente non è la condizione o l'esito della comunità – il presupposto che la libera alla sua 'vera' possibilità – bensì il suo unico modo di essere. La comunità, in altre parole, non è interdotta, oscurata, velata – ma costituita dal niente. Ciò vuol dire semplicemente che essa non è un ente. Né un soggetto collettivo, né un insieme di soggetti. Ma è la relazione che non li fa essere più tali – soggetti individuali – perché interrompe la loro identità con una barra che li attraversa alterandoli: il 'con', il 'fra', la soglia su cui essi si incrociano in un contatto che li rapporta agli altri nella misura in cui li separa da se stessi (*ibidem*).

Che la relazione sia tale da far sì che non ci siano più soggetti in relazione, significa che l'essere non è più qualcosa dei soggetti, che appartiene a loro, perché essi sono stati nullificati, per così dire, e significa soprattutto che «la comunità non è l'*inter* dell'*esse*, ma l'*esse* come *inter*: non un rapporto che modella l'essere, ma l'essere medesimo come rapporto» (*ivi*: 150). L'essere della comunità è *scarto*, *spaziamento*, ciò che ci rapporta agli altri in una *comune non-appartenenza*, in una *comune non-proprietà*, in un *comune essere-espropriati*, nell'*essere-in-comune della nostra espropriazione*, nella *comunità come espropriazione*: «comune è solo la mancanza, non il possesso, la proprietà, l'appropriazione» (*ibidem*). Il nostro essere-in-relazione è il nostro essere-in-comune come ciò che fa sì che non ci sia nulla di «nostro», che fa sì che il niente stesso sia il nostro, sia il nostro in-comune come ciò che ci apre (un'apertura che è *di* noi stessi – nel senso oggettivo – come ciò che ci lacera ma così insieme ci apre al mondo, ci apre all'altro). Espresso nei termini propri dell'autore:

che il termine *munus* sia inteso dai latini solo come il dono fatto, e mai come quello ricevuto – denotato invece dal vocabolo *donum* – vuol dire che è per principio privo di 'remunerazione'. Che la falla di sostanza soggettiva che esso determina resta tale – non è riempibile, sanabile, cicatrizzabile. Che la sua apertura non può essere chiusa da nessuna risarcitura – o risarcimento – se vuole restare effettivamente condivisa. Perché nel concetto di 'condivisione' il 'con' è associato appunto alla 'divisione'. Il limite cui esso allude è quello che unisce non nel modo della convergenza della conversione, della confusione, bensì in quello della divergenza, della diversione, della diffusione. La direzione è sempre dal dentro al fuori, mai dal fuori al dentro. La comunità è l'esteriorizzazione dell'interno. Per questo – perché opposto all'idea di interiorizzazione, o, tanto più, d'internamento – l'*inter* della comunità non può legare che delle exteriorità o delle 'fuoriuscite', dei soggetti affacciati sul proprio fuori. Questo movimento di decentramento è riconoscibile nella stessa idea di 'partizione' – che rimanda insieme a 'condivisione' e a 'partenza': la comunità non è mai un luogo d'arrivo, ma sempre di partenza. È anzi la partenza stessa verso ciò che non ci appartiene e che non potrà mai appartenerci. Perciò la *communitas* è ben lontana da produrre effetti di comunanza, di accomunamento, di comunione. Non riscalda e non protegge. Al contrario espone il soggetto al rischio più estremo: quello di perdere, con la propria individualità, i confini che ne garantiscono l'intangibilità da parte dell'altro. Di scivolare improvvisamente nel niente della cosa (*ivi*: 150 s.).

In questa tematizzazione della «partizione» Esposito è indubbiamente influenzato dall'idea di *partage* presente nella riflessione di Nancy che avremo modo di riprendere più avanti (peraltro Esposito dichiara a più riprese il suo debito nei confronti dell'autore francese), il punto saliente per il momento è che l'unico vero modo di intendere il nichilismo (vale a dire, l'unico modo di intendere il nichilismo come la nostra verità, e di intenderlo in chiave né passiva, né reattiva, ma finalmente *attiva* – ricordando che è sempre un essere attivo del niente) è quello per il quale il niente-in-comune che ci costituisce non deve essere soppresso, non deve essere annientato: il niente della relazione (che è *la relazione*) non deve essere sciolto, ossia il rapporto in quanto tale, pur nel suo essere niente (il niente), non va nientificato, distrutto nel senza-rapporto. Altrimenti si produce una sorta di «niente al quadrato» (*ivi*: 151), una sorta di nulla raddoppiato che però finisce con il negarsi in quanto nulla originario (in quanto assenza dell'origine, o, meglio, in quanto assenza dell'originaria relazione come nulla-in-comune), ossia si finisce con il riproporre la logica immunitaria per la quale si tenta di neutralizzare «il niente originario – l'assenza di origine, della *communitas*» (*ibidem*), cioè di svuotare il vuoto naturale attraverso un vuoto artificiale creato *ex nihilo* (proprio nel senso che viene creato a partire da, anzi *sopra*, quel nulla naturale che si intende svuotare di se stesso).

Proprio questo è stato l'errore dell'antropologia filosofica, proprio nel suo volere colmare la mancanza costitutiva dell'umano, ossia *naturale*, con una *negazione artificiale*, ossia con la *tecnica*, proprio nel tentativo di fare della natura quel vuoto che costringe l'uomo a colmarlo, a superarlo, a negarlo, che finisce con il cancellarlo, con il cancellarne il rapporto con l'umano. Non solo: cancellare il nulla naturale che è l'uomo significa cancellare quello stesso nulla che è il nulla della relazione, ossia significa voler cancellare la comunità come negazione naturale proprio nel momento in cui la si vorrebbe rendere possibile tramite una negazione artificiale (questo ci sembra che possa far concludere che per Esposito, in fondo e forse banalizzando, si tratta di riproporre l'essere naturale dell'uomo come un *essere comunitario*, a patto certo di intenderlo come un originario *essere in relazione privo di una sostanza*, ossia privo prima di tutto di riferimenti a determinate razze, etnie, culture, identità, tradizioni, ecc.). Voler immunizzare l'uomo dal proprio nulla significa volerlo immunizzare da quella relazione che coincide con il nulla stesso, di modo che cancellare il primo significa cancellare la seconda (*che sono la stessa cosa*):

l'unica maniera di contenere i pericoli impliciti nella carenza originaria dell'animale-uomo appare la costruzione di una protesi artificiale – la barriera delle

istituzioni – capace di proteggerlo dal contatto potenzialmente distruttivo con i suoi simili. Ma assumere come forma di mediazione sociale appunto una protesi – vale a dire un non-organo, un organo mancante – vuol dire fare fronte al vuoto con un vuoto ancora più spinto perché fin dall’inizio afferrato e prodotto dall’assenza che dovrebbe compensare (*ivi*: 152).

Potremmo anche dire (restando nel punto di vista dell’autore): è vero che l’uomo è *Mängelwesen* per natura, ma questo significa prima di tutto che egli è un *essere-in-relazione*, che ciò che manca è proprio quel niente che è il suo *essere-in-comune*, di modo che tentare di superare tale manchevolezza tramite artifici significa allo stesso tempo «l’elisione – il riempimento – di quel vuoto di essenza che costituisce precisamente l’*ex* dell’*existentia*: il suo carattere non proprio perché ‘comune’» (*ivi*: 155), è il tentativo di suturare la ferita che l’uomo è e che è la cifra della sua esposizione, del suo essere-esposto.

Come uscire, pertanto, dal nichilismo per Esposito? Semplicemente *non uscendone*. Come rapportare nichilismo e comunità, dunque? Semplicemente facendo sì che la comunità indichi l’esigenza di se stessa come ciò che ci manca, anzi *come la nostra stessa mancanza*. Il vuoto non va riempito, ogni riempimento è *mitico*, ma va reinterpretato restando all’interno del *non*, che allo stesso tempo – quasi paradossalmente – diventa la *posizione più pura*, la possibilità di senso dell’intero mondo, del senso dell’intero mondo, *dell’intero mondo come senso* (l’influenza di Nancy su Esposito è evidente anche su questo punto):

l’esito cui ha portato l’estremo compimento del nichilismo – lo sradicamento assoluto, la tecnica dispiegata, la mondializzazione integrale – ha un doppio volto, due facce che si tratta non solo di distinguere ma anche di far interagire: si potrebbe dire che la comunità non sia altro dal limite che le separa e insieme le congiunge. Da un lato il senso risulta lacerato, slabbrato, desertificato – e questo è l’aspetto distruttivo che ben conosciamo: la fine di ogni generalità del senso, la perdita di padronanza sul significato complessivo dell’esperienza. Ma dall’altro lato proprio questa disattivazione, questa devastazione, del senso generale apre lo spazio della contemporaneità all’emergenza di un senso singolare che coincide appunto con l’assenza di senso e nello stesso tempo la rovescia nel suo opposto. È proprio quando viene meno ogni senso già dato, disposto in un quadro di riferimento essenziale, che si rende visibile il senso del mondo in quanto tale, rovesciato nel suo fuori, senza rimando a nessun senso, o significato, che lo trascenda. La comunità non è che il confine e il transito tra questa immensa devastazione del senso e la necessità che ogni singolarità, ogni evento, ogni scheggia di esistenza sia in sé sensata. Essa rimanda al carattere, singolare e plurale, di un’esistenza libera da ogni senso presupposto o imposto o posposto. Di un mondo ridotto a se stesso – capace di essere semplicemente ciò che è: un mondo planetario, senza direzione né punti cardinali. Un niente-altro-che-mondo. È questo niente in comune che è il mondo ad accomunarci nella condizione di esposizione alla più dura assenza di senso e contemporaneamente all’apertura di un senso ancora impensato (*ivi*: 161 s.).

Quanto abbiamo sin qui visto significa allora che non è tanto il negativo in quanto tale a essere rifiutato dall’autore, quanto la sua negatività: occorre un negativo che non

nega, ma afferma, ossia, occorre un negativo che non venga utilizzato come *strumento* per *negare* il niente originario (il niente come origine, l'origine come niente), bisogna stare nel negativo stesso, scorgerne le potenzialità, le positività, vedere nel suo essere nullità di ogni senso l'unica possibilità affinché un senso si dia. Se sino a oggi il nichilismo non ha affatto coinciso con «la rivelazione del niente che caratterizza la nostra esperienza, ma piuttosto con il suo occultamento» (I: 102), o, meglio, «con una rimozione sostitutiva che lo riproduce potenziato» (*ibidem*), il nichilismo del futuro (per così dire, anzi quel nichilismo che non ha paura di scorgersi come *presente*, come unico presente nell'assenza di ogni presenza) è quello che non ricopre il nulla con un altro nulla destinato ad annullarne gli effetti dissolutivi, che non annienta il «niente che la comunità porta naturalmente dentro di sé attraverso la produzione di un niente artificiale capace di riconvertirlo in termini non più distruttivi ma ordinativi» (*ibidem*). Bisogna evitare quel punto cieco, in ultima istanza, nel quale ciò che si intende neutralizzare e l'artificio deputato a tale scopo vengono a coincidere strutturalmente, *evitare ogni vuoto artificiale destinato a riempire il vuoto naturale e così a svuotarlo ulteriormente*.

2.5. Tecnica e immunità: verso un recupero del paradigma dell'antropologia filosofica

Esposito, come abbiamo visto, critica l'*immunitas* come ciò per cui occorre la dimensione della *medietas* come sfera di protezione e di distanziamento: ebbene, questo non significa forse (lo abbiamo già notato) criticare la tecnica nella sua essenza ultima, *la tecnica in quanto «medium»* (esterno e interno)? Tanto più che Esposito avversa l'idea di una vita che negarsi per vivere, di una natura che deve farsi non-natura (quindi uomo, quindi tecnica) per restare natura, e critica l'antropologia filosofica, che vede la tecnica come coestensiva con l'umano e proprio in ragione di un negativo originario (doppio negativo, come abbiamo visto, esterno e interno). Non solo: quando Esposito sostiene che l'uomo è abitato dal nulla, ma che è un nulla che *non deve essere riempito*, tantomeno secondo quel principio dell'*esonero* che riduplica il negativo negando la comunità, sembra allora che occorra rifiutare qualsiasi mezzo tecnico nella sua funzione esonerante (o che occorra pensare la tecnica come *non esonerante*). Soprattutto perché, nella sua prospettiva, l'apertura al mondo di cui il soggetto si fa carico attraverso lo sgravio graduale di funzioni e prestazioni per liberarsi e costituirsi ha il difetto proprio di essere un'*apertura soggettiva*, che già per questo nega il tratto comunitario, come a dire che solo se si parte da un

soggetto che deve aprirsi autonomamente e *contro gli altri* al mondo, si può credere che tale soggetto debba gradualmente *esonersarsi* di determinati compiti per potersi compiutamente determinare e liberare. Inoltre: sembrerebbe quasi che Esposito proponga di non voler superare quella naturale mancanza-di-essere (quella mancanza-a-essere) che caratterizza l'umano, in quanto essa coincide con la stessa relazionalità, ossia potrebbe anche sembrare che si tratti semplicemente di accettare una tale condizione senza volerla riempire con artifici; ma allora significa che bisogna *rifiutare qualsiasi forma di tecnica per il rischio di cancellare tale naturale relazionalità*? Significa voler *restare animali, o volerlo diventare* (come, lo abbiamo già intravisto, Esposito sembra indicare)? Quindi Esposito rifiuta la tecnica? Considera tecnica e uomo qualcosa il cui rapporto non è essenziale? O, più semplicemente, rifiuta la visione della tecnica propria dell'antropologia filosofica?³⁰⁹ Se è così, qual è la sua visione di essa?

La risposta ce la dà, in termini alquanto espliciti, l'autore stesso, laddove, nel riconoscere l'enorme dilatazione delle nostre possibilità di modificazione artificiale della natura umana, osserva:

ormai [...] siamo in una situazione [...] in cui lo stesso soggetto del biopotere tende ad allargarsi e a generalizzarsi nei dispositivi planetari che regolano la vita secondo procedure integralmente tecnicizzate. E tuttavia, nonostante i rischi inerenti a simili trasformazioni, esse non vanno intese soltanto nel loro effetto terrificante – come il trionfo postumo dell'inumano pronosticato dai “biocatastrofisti”. E ciò per più di un motivo. Intanto perché la tecnica non è necessariamente contrapposta alla natura – anzi in qualche modo scaturisce da essa, nel senso che la natura umana presenta appunto una tecnicità originaria, come tecnico è di per sé ogni movimento del nostro corpo e ogni suono della nostra voce. Non solo: ma la tecnica, ogni prestazione, dalla più semplice alla più sofisticata, influisce a ritroso sulla nostra natura. Da questo punto di vista, dunque, misurata sul piano filogenetico, ogni tecnologia è in linea di principio biotecnologia. Certo, e proprio per questo, la tecnica non è solo produzione di manufatti, ma anche trasformazione di colui che li produce – alterazione, oltre che della materia e dell'ambiente, anche dell'uomo (Esposito 2005: 237).

Quindi per Esposito «come la natura influisce potentemente sulla storia, così la storia retroagisce altrettanto significativamente sulla natura» (*ivi*: 236), e questo perché esse vengono quasi a coincidere nell'uomo: l'uomo è l'incrocio tra natura e storia, è quell'essere la cui natura è di essere storico e la cui storia è però sempre all'interno della natura. Ma questo significa dire che l'uomo è l'essere tecnico, l'essere tecnico per natura, l'essere che non solo è tecnico perché agisce per natura sulla natura³¹⁰, ma perché è a sua volta rimodificato dalle trasformazioni a cui ha dato vita e dalla natura che ha trasformato. Questo, com'è evidente, è proprio l'assunto fondamentale dell'antropologia filosofica. In cosa allora una visione del genere si differenzia da quella di quest'ultima (perché se

Esposito critica apertamente e con insistenza l'antropologia filosofica deve esserci qualcosa di diverso)?

Esposito nota come la teoria di Gehlen «ha subito numerose contestazioni da parte di pensatori contemporanei – ma rivolte più ai suoi esiti conservativi che ai presupposti filosofici su cui essa poggia» (I: 131), e ha indubbiamente ragione: ciò significa che per lui non si tratta tanto di mettere in discussione i modi di declinare tali idee, ma il paradigma di fondo a cui si riferiscono, e l'abbiamo visto. Se, però, queste idee sono presenti anche nella riflessione di Esposito, esse lo devono essere in quanto facenti riferimento a un diverso paradigma di fondo. Non è questo un tema che l'autore approfondisce più di tanto, le uniche pagine esplicitamente dedicate a questo punto sono quelle in cui egli fa riferimento all'opera di Heinrich Popitz (cfr. Popitz 1996), che avremo modo di incontrare più avanti prendendo in esame altre critiche al cosiddetto «paradigma dell'incompletezza».

Il nucleo del lavoro di Popitz è molto facilmente sintetizzabile, e in fondo tanto semplice quanto esplicito, tanto che non ci sarebbe nemmeno bisogno di analizzarlo in profondità (e questo, sia detto, nel senso in cui un'idea chiara e penetrante può non aver bisogno di sottigliezze analitiche o di argomentazioni troppo sofisticate): bisogna rifiutare completamente il paradigma compensativo, e questo nel senso che la tecnica non è una compensazione di un'insufficienza organica, bensì ciò che *sfrutta una specifica capacità organica*. In altri termini, come afferma proprio Esposito rifacendosi a Popitz, «il ruolo dell'artificio non è quello di sostituire, o di esonerare, ma di rafforzare l'impegno già implicito nella costituzione organica dell'uomo» (I: 131), ossia «il rapporto tra organi naturali e manufatti artificiali non è di negazione, ma di incremento: tra essi non c'è nessuna soluzione di continuità, ma reciproco potenziamento» (*ibidem*), e «la prova più sicura di tale contiguità funzionale è costituita dalla mano dell'uomo – certo potenziata dall'uso degli utensili, ma secondo una modalità da essa stessa originariamente determinata» (*ibidem*).

Eppure, a ben vedere, in questa prospettiva non si sta abbandonando il paradigma dell'antropologia filosofica, lo si interpreta solamente con toni più positivi, con maggiore enfasi circa le possibilità e le specializzazioni proprie dell'umano, ossia con la convinzione che quelle che sono sempre state viste come mancanze ci sono, ma come possibilità in qualche modo già prefigurate, o perlomeno già aperte. Questo viene lucidamente colto da Esposito (in modo più coerente di quanto non facciano altri critici del «paradigma dell'incompletezza»), che così afferma:

è convincente questa linea di ragionamento? Sì e no – direi. Sì nella misura in cui individua senza incertezze l'elemento che blocca l'antropologia filosofica in un'orbita immunitaria – e che anzi fa dell'immunizzazione il suo stesso criterio direttivo. No, perché cerca di contrastarlo all'interno del medesimo orizzonte antropologico – con in più un accento umanistico assente nel lessico gehleniano. L'enfasi con cui è condotto il discorso sulla mano ne costituisce un primo segnale [...]. Non è necessario sottolineare il carattere apologetico, e anche retorico, della connessione che una lunga tradizione ha stabilito tra il carattere 'pensante' della mano e il destino di padrone dell'universo assegnato al suo unico portatore. [...] Il problema di fondo, evidentemente, sta proprio nella definizione di tale essenza [dell'uomo] in rapporto a ciò che si è definito tecnica. Che rapporto passa tra le due? E si tratta veramente di due 'cose' distinte? L'antropologia ha sempre risposto affermativamente a questa seconda domanda – altrimenti, se non esistesse una 'natura umana' in quanto tale, che significato si dovrebbe dare a una 'scienza dell'uomo'? Ma in questo modo la tecnica – positivo o negativo che sia considerato il suo apporto rispetto alla dotazione organica primaria – viene necessariamente ad assumere un carattere secondario e aggiuntivo. Da questo punto di vista Popitz – pur rovesciandone la prospettiva – ragiona dentro il medesimo lessico concettuale di Gehlen: anche se l'agire tecnico non sostituisce, ma potenzia, l'organo, gli è in ogni caso esterno e posposto (*ivi*: 132).

Pertanto, ci sembra di poter affermare che Esposito, tra le altre cose, rifiuti qualsiasi forma di «antropocentrismo», qualsiasi considerazione dell'uomo come dotato di una posizione particolare all'interno del cosmo, cosa che segnala una certa torcitura (possibile come sviluppo, ma che ci sembra essere anche già presente nei suoi scritti) «ecologica» del suo discorso, in un senso che crediamo verrà precisandosi nel finale di questo capitolo. Il punto centrale da notare è, per il momento, il fatto che nonostante tutto quanto sin qui detto, per l'autore uomo e tecnica sono a tutti gli effetti coesenziali, anzi in un rapporto ancora più coesenziale di quanto non lo fossero per l'antropologia filosofica: infatti, egli lamenta il fatto che in una tale visione tecnica e uomo sono *ancora troppo lontani*, e questo perché la tecnica viene vista come *esterna all'uomo*. In tal senso Esposito intende essere più radicale di quanto ogni visione della relazione tecnica/uomo non sia mai stata (comprese, anzi in primo luogo, quella dell'antropologia filosofica), e parla del «carattere espropriante della tecnica» come del «proprio della natura umana» (*ivi*: 132 s.): se così fosse, ossia se «la *physis* umana facesse tutt'uno con il suo *logos*» (*ivi*: 133), allora «non si porrebbe nemmeno la questione del rapporto tra uomo e tecnica – bensì quella della originaria tecno-logicità dell'uomo» (*ibidem*)³¹¹. In sostanza, indipendentemente dal fatto che la tecnica venga interpretata come risposta a una carenza o come dispiegamento di un vantaggio propri dell'uomo, resta il fatto che essa è vista come qualcosa di aggiunto, di esterno all'organo, di esterno all'uomo, mentre la natura umana è il carattere espropriante della tecnica e, insieme, la tecnica è il carattere espropriante della natura umana. Per Esposito, pertanto, tecnica e uomo *sono la stessa cosa*, e questo perché non sono «cose» monolitiche ma *esposizione ed espropriazione (ibridazione, potremmo dire)*.

In una prospettiva del genere, ci sembra, a essere tecnica è la natura stessa, è lei a essere il vero e unico «soggetto», all'interno di una visione panteistica di stampo spinoziano «aggiornata» (per così dire) con l'idea di un'evoluzione interna che fa di tecnica e uomo due prodotti dell'evoluzione naturale che vengono a sovrapporsi, a combaciare quasi del tutto. Certo, questa è un'interpretazione forse ardita e che andrebbe meglio sviluppata in riferimento ai testi di Esposito, e dobbiamo ammettere che passi che vanno esplicitamente in questa direzione non ce ne sono, ma è altrettanto vero che il suo discorso sembra condurre in quella direzione (anche quella che abbiamo chiamato «torcitura ecologica» trova ragione in una simile concezione della natura), e che i riferimenti a Spinoza non manchino (sia espliciti, sia impliciti, sia filtrati dalla ricezione che di Spinoza ha fatto un autore come Deleuze). Quello che vogliamo semplicemente affermare è che ci sembra che Esposito potrebbe senza problemi fare propria un'affermazione come quella (di Pierre Teilhard de Chardin)³¹² per la quale la coscienza di ciascuno di noi è *l'evoluzione che guarda se stessa* e che riflette su se stessa (cfr. anche De Kerckhove 2004), nel senso che per lui la tecnica è la natura che si espropria e si espone nell'uomo, così come l'uomo è la natura che si espropria e si espone nella tecnica.

Tale idea ci sembra affiorare anche in altri passaggi della riflessione di Esposito. Egli, infatti, sottolinea come oggi il corpo non possa che essere guardato «dall'angolo di visuale della sua trasformazione tecnica» (I: 174), ma non – come farebbe Donna Haraway (cfr. Haraway 1995) – per vedere tale trasformazione come qualcosa che interviene dall'esterno su un corpo, «come se il corpo, benché storicamente determinato, precedesse sul piano ontologico l'esercizio tecnico destinato a investirlo» (I: 174): quindi il corpo *non precede a livello ontologico* la tecnica, e questo diventa evidente nel momento «in cui esplodono, o implodono, i margini differenziali che per secoli hanno separato e giustapposto i regimi del reale e dell'immaginario, del naturale e dell'artificiale, dell'organico e dell'inorganico» (*ivi*: 175). Per comprendere questa implosione è necessario mettere ben a fuoco, nota Esposito, l'evidente inversione di marcia dello sviluppo tecnologico:

non più, come prima, dall'interno all'esterno, ma, al contrario, dall'esterno all'interno. Mentre fino a un certo punto è stato l'uomo a proiettarsi nel mondo, e poi anche nell'universo, adesso è il mondo, in tutte le sue componenti naturali e artificiali, materiali ed elettroniche, chimiche e telematiche, a penetrare dentro di lui in una forma che sembra abolire la stessa separazione tra dentro e fuori, dritto e rovescio, superficiale e profondo: anziché limitarsi ad assediarcì dall'esterno, la tecnica si è installata nelle nostre medesime membra (*ivi*: 176).

Ormai è la carne stessa dell'uomo ad aprirsi a processi di modificazione, a impianti e a espianiti «fino a ieri assolutamente inimmaginabili anche da parte della grande antropologia filosofica» (*ibidem*)³¹³, in quanto – ci tiene a sottolineare l'autore – non bisogna affatto confondere il discorso «sul bagaglio tecnico dell'uomo come compenso della sua carente specializzazione organica, o come esonero rispetto all'eccedenza delle pulsioni, con l'effettiva sostituzione degli organi attraverso innesti tecnologici» (*ibidem*). Proprio a partire da un tale orizzonte, per il quale ci troviamo di fronte a una radicale ristrutturazione di ciò che sinora tutta la tradizione occidentale ha inteso con «corpo» e per il quale esso sperimenta una condizione di *alterazione* profonda del suo stesso tessuto costitutivo, occorre abbandonare il paradigma dell'antropologia filosofica e ogni visione della tecnica come qualcosa di esterno, visione che può anche portare a quelle conclusioni catastrofiche circa il rovesciamento del rapporto tra soggetto e strumento e tra mezzi e fini:

qui non si tratta di un surrogato simbolico o anche di un prolungamento funzionale di un arto naturale – ma della reale presenza nel corpo di qualcosa che non è corpo. Certo, già la più avanzata riflessione sulla natura umana aveva chiarito il carattere originariamente, e non contingentemente, tecnico di quest'ultimo: non solo il movimento eretto, o prensile, ma lo stesso linguaggio, in quanto espressione, è già supplemento, esteriorità, protesi. Ma protesi appunto naturale, non artificiale come un *pacemaker* cardiaco, un *microchip* di silicio impiantato sottopelle o una telecamera fissata in prossimità del cervello. Qui non si tratta più del rovesciamento dei rapporti di padronanza tra il soggetto e il suo strumento paventato da una lunga tradizione antitecnologica; e neanche della concezione della tecnica come estensione fisica dei nostri corpi che fa della ruota la prosecuzione del piede e del libro quella dell'occhio – evidentemente ancora fondata su una distinzione tassonomica tra il corpo e le sue proiezioni esterne. Ma piuttosto di una interazione tra specie diverse, o addirittura tra mondo organico e mondo artificiale, che implica una vera e propria interruzione dell'evoluzione biologica per via di selezione naturale e la sua iscrizione in un differente regime di senso (*ivi*: 176 s.)³¹⁴.

Qui emerge uno spostamento di accento rispetto al discorso sin qui condotto: è la realtà stessa, nella forma delle nuove possibilità mostrate dalla tecnologia, delle nuove strutture ontologiche che essa ha rivelato, a chiedere di modificare il paradigma della compensazione dell'incompletezza, e non tanto solamente una qualche ragione teorica di fondo. Nuove possibilità che, lo abbiamo appena detto, hanno come fulcro il concetto di *alterazione*, nel senso che le nuove frontiere tecnologiche rappresentano l'irruzione dell'altro all'interno del corpo, dell'organismo, della stessa mappatura genetica, ma tale irruzione mostra – ritiene Esposito – che l'alterità è costitutiva di ogni identità, ossia che quello che viene visto come irrompente dal fuori è in realtà sempre stato in relazione essenziale con il dentro, in quanto lo costituisce (come un nulla, potremmo dire ricordando il discorso sin qui condotto sulla *communitas*).

Per esempio, secondo Esposito, l'ingegneria genetica (ma anche la chirurgia plastica) fanno entrare in relazione diretta, «e anzi simbiotica, con l'altro da sé: nel senso specifico e letterale che porta dentro di sé il proprio altro» (*ivi*: 178), ossia «un altro corpo – una sua parte – o un altro dal corpo: cosa, artificio, macchina» (*ibidem*): «un fuori portato dentro – questa esattamente è la protesi. O un dentro che sporge fuori: non più trattenuto nei limiti, coincidenti con la pelle, della tradizionale identità soggettiva» (*ibidem*). Ciò significa che il soggetto non può più essere considerato un dato originario, perché è un vero e proprio *costrutto operativo*:

il risultato di una mistione con qualcosa che non è soggetto o che è soggetto a un altro statuto ontologico rispetto a quello, classicamente concepito, della soggettività. Che è insieme meno di un soggetto umano – perché gli manca la vita – e più di esso perché, nel caso della sostituzione di un organo malato, gli consente di continuare a vivere. Qualcosa di non vivo – che tuttavia serve a conservare la vita (*ibidem*).

Il corpo contemporaneo è un corpo che per auto conservarsi si *apre all'alterità*, ed è proprio questo tratto *anti-immunitario* (o, meglio – lo vedremo –, il tratto per cui l'immunità va pensata a partire dal funzionamento del sistema immunitario, che per preservarsi si «contamina» con l'alterità, anzi si costituisce a partire da essa) ad affascinare Esposito: il corpo esposto è un corpo che *si sospende, si interrompe e si raddoppia in vista della propria durata*, «si espone a ciò che gli sta fuori per salvare ciò che ancora porta dentro», ed «entra in rapporto problematico con l'altro per proteggersi da se stesso – dalla sua naturale tendenza alla consumazione» (*ibidem*). Muovendo da tali presupposti, non ha nemmeno più senso parlare di un *rapporto* tra corpo e supplemento tecnico, tra uomo e tecnica, perché (il riferimento di Esposito va nuovamente a Nancy, di cui ci occuperemo più avanti) si deve piuttosto sottolineare il «carattere di per sé supplementare – o tecnico – dello stesso corpo» (*ivi*: 180), ma insieme anche della «modalità frattale, locale, puntuale della tecnica» (*ibidem*).

In altre parole, per andare contro tutta quella linea interpretativa per la quale la tecnica non è nient'altro che un grande apparato omologante contrapposto all'esistenza in quanto tale³¹⁵, bisogna riportare la tecnica al *suo statuto originario* (e non, si badi: pensare in modo nuovo la tecnica, pensare una nuova tecnica), che «non è altro che lo scarto dell'esistenza rispetto a se stessa – il punto, più precisamente, in cui la sua sottrazione all'immanenza si incrocia con quella alla trascendenza» (*ibidem*). Esposito ricorda che Nancy, per avere «sperimentato direttamente l'esperienza della partizione corporea nella forma invasiva del trapianto cardiaco» (*ivi*: 181), è stato in grado di offrirci³¹⁶ un punto di

vista consapevole in modo radicale, ma con sobrietà, sulla *tecnicità del proprio corpo*, sul «suo non poter essere in nessun modo esclusivamente proprio» (*ibidem*), cioè ci ha parlato in modo pressoché definitivo «dell'impasto inestricabile di potenzialità e finitezza, di forza e sofferenza, di accoglienza e contrasto» (*ibidem*) che caratterizza la tecnicità del corpo e la corporeità della tecnica:

prima ancora dei tubi, delle pinze e delle sonde che attraversano il corpo di colui che è soggetto a trapianto, ciò che lo penetra non è neanche semplicemente il suo fuori. È il punto acuto in cui si incrociano più estraneità – l'una contrapposta, e imposta, all'altra. L'una sfidata, replicata, e infine sovrastata dall'altra. La prima è quella nei confronti dell'organo trapiantato da parte del proprio sistema immunitario. La seconda – di pari forza d'urto – quella dell'apparato immunitario dello stesso organo trapiantato che batte contro il proprio. La linea di condivisione tra corpo ricevente e cuore donato coincide col fronte di scontro di due immunità contrapposte – l'una impegnata con tutta la propria forza a rigettare l'altra e contemporaneamente a non farsene rigettare. In questo modo la resistenza, da parte di colui che riceve il trapianto, deve essere doppia: al sistema protettivo dell'altro e a quello proprio, al gorgo senza ritorno dell'estraneazione e alla pretesa impossibile dell'appropriazione. In questo modo non è più lecito neanche distinguere tra il 'sé' e il 'non sé', dal momento che a essere intruso non è il semplice estraneo, ma il proprio in quanto estraneo (*ibidem*).

Come afferma Nancy, «sono io stesso che divengo il mio intruso, in tutti questi modi che si accumulano e si oppongono» (Nancy 2000a: 28): si pensi a quella sorta di «autotrapianto» di globuli bianchi dal proprio organismo, che poi vengono congelati per essere reiniettati in un successivo momento, essa è una sorta di polverizzazione della propria identità (sostiene Nancy), l'impossibilità di riconoscersi, di ritrovare il vecchio «io» ma anche di ricostruirne uno nuovo. C'è solo una *terza persona*, un *lui* (questo Esposito lo sottolinea particolarmente), che è in fondo coincidente con quella stessa corporeità espropriata di sé, rivelatasi a se stessa in quanto espropriazione, in quanto perdita e privazione, privazione che io avverto prima di tutto come l'essere privo «di ciò che è sempre stato pensato come la verità del soggetto» (I: 182). Inoltre, si rivela l'altra verità del soggetto (non più la propria verità, potremmo dire, ma la verità che lo espropria):

la sua esposizione infinita. L'intruso mi espone eccessivamente. Mi estrude, mi esporta, mi espropria. Io sono la malattia e la medicina, io sono la cellula cancerosa e l'organo trapiantato, io sono gli agenti immunodepressori e i loro palliativi, io sono i pezzi di filo di ferro che tengono insieme il mio sterno e io sono questo sito di iniezione cucito sotto la clavicola, così com'ero già queste viti nell'anca e questa placca nell'inguine (Nancy 2000a: 34 s.).

Sembrerebbe, in effetti, di essere in un orizzonte completamente mutato rispetto a quello dell'antropologia filosofica, un orizzonte in cui la tecnica dissolve l'uomo, e questo

nel senso che lo rivela come un essere-tecnico in modo ancora più invasivo, penetrante, radicale e definitivo di quanto non fosse riuscita a fare tutta la riflessione precedente.

Eppure, si leggano le seguenti parole di Esposito:

che l'esistente non coincida pienamente con se stesso – ma che non presupponga al contempo nessun fondamento trascendente: questa condizione è la tecnica. Tecnico è il modo di essere non essenziale, non teleologico, non presupposto di ciò che esiste. Non ciò che modifica – violenta o salva – la natura: ma il fatto che *non c'è natura*. In questo senso la tecnica riguarda sempre i corpi – tutti i corpi e ogni corpo. Ogni corpo, nel senso che è il luogo della sua apertura a ciò che non è se stesso e tutti i corpi perché quel luogo è esattamente il contorno spezzato attraverso cui ciascun corpo entra in contatto con l'altro. Nel momento in cui si ritirano insieme trascendenza e immanenza nella deriva di qualsiasi significazione prestabilita, la tecnica – o la tecnicità dell'esistenza – coincide con la partizione dei corpi, con il loro essere sempre *partes extra partes*, con il loro continuo 'corpo a corpo': non c'è corpo che non sia 'a corpo'. Mai come oggi abbiamo l'esatta percezione di questa comunità dei corpi – del contagio senza fine che li accosta, sovrappone, impregna, coagula, mescola, clona. Le aperture della carne e le trasfusioni del sangue sono identiche a quelle del senso. Vacilla ogni definizione del sano e del malato, del normale e del patologico, dell'immune e del comune. [...] Che il corpo sia originariamente tecnico significa che i processi in corso non fanno che mettere a nudo la modalità propria – e cioè necessariamente impropria – della nostra corporeità. Non soltanto non è possibile, né auspicabile, tornare indietro, ma non c'è nulla dietro ciò che oggi siamo. Tuttavia ciò non implica nessuna totalità euforica: né in termini generali né in termini particolari. Né per tutti i corpi – affamati, violati, devastati dal loro stesso ammassarsi nelle sempre più estese periferie del mondo – né per ciascun corpo singolare (I: 180 s.).

Che *non ci sia natura*, o, se si preferisce, che ci sia natura solo nella *non natura*, non è proprio quanto sosteneva tutta l'antropologia filosofica? Che l'esistenza umana sia una *non coincidenza con se stessa, che abbia origine proprio a partire da un buco che la attraversava in un non-pieno*, non è quanto l'antropologia filosofica suggeriva? Certo, si può sostenere che mancava questa esplicita tematizzazione della centralità del corpo come luogo di esposizione, come luogo di espropriazione, come luogo di intrusione da parte dell'esterno, e come anzi si vedesse nel corpo proprio qualcosa che rappresentava i confini di se stessi, quel punto di appoggio a partire dal quale protendersi sul mondo e verso il mondo costruendo strumenti estensivi e protensivi. Questo è certamente vero, ma allo stesso tempo che il corpo fosse tutto nelle protesi non significava anche che esso era già da sempre fuori da sé, fuori di sé? Qui Esposito potrebbe facilmente obiettare che è proprio questo pensare un «sé» che poi si protende verso il fuori a fare del corpo un «dentro» contrapposto a ogni esterno, opposto a ogni intrusione: questo può essere condivisibile, anche (anzi, crediamo, soprattutto) perché il corpo della prima metà del Novecento non aveva conosciuto questo nuovo lato della tecnica, ma ciò non significa che l'antropologia filosofica non avrebbe avuto gli strumenti per pensare anche questo lato della tecnica (se mai questa questione sia di qualche importanza), soprattutto dato che quel carattere

originariamente espropriante e innaturale nella sua naturalezza (o naturale nella sua innaturalezza) che le nuove tecnologie rivelerebbero ci sembra proprio essere l'idea cardine dell'antropologia filosofica per la quale l'essere umano è tutto nella sua *Weltoffenheit* e nella sua non-coincidenza con se stesso, ossia nell'essere un essere-trascendente-immanente (vale a dire: un essere la cui trascendenza è insita nell'immanenza, e la cui immanenza si dà solo nella trascendenza). Potremmo, per così dire, osare ancora di più: infatti, quando l'antropologia filosofica pensa il corpo umano come il *luogo dell'indigenza* (in ragione della sua carenza biologica, istintuale e ambientale rispetto a quello animale) non sta pensando proprio il corpo come *luogo dello scarto*, come *luogo dell'esposizione*, ossia come *luogo dell'espropriazione*? Non è proprio perché pensa il corpo in tal modo che poi (come vuole Esposito, allora si tratterebbe di superare solo il risvolto del presupposto, ma non esso stesso)³¹⁷ cerca di farne anche il luogo della riappropriazione (costituzione) di sé, onde evitare una *sovraesposizione* di quel luogo che è già sempre esposto? Non solo: Plessner (in *Die Stufen des Organischen und der Mensch*), come abbiamo visto, definiva *eccentrica* la condizione umana rispetto alla posizionalità centrica propria della vita animale:

l'essere dell'animale è disposto all'interno dell'ambiente, la sua vita a muovere da un centro forma il sostegno della sua esistenza, ma questo non è a sua volta un nesso con lui, non gli è ancora dato. [...] Vi è qui ancora una possibilità di realizzazione. La tesi è questa: tale possibilità rimane riservata all'uomo. [...] L'animale vive a partire dal suo centro, all'interno del suo centro, ma non vive come centro. Esso esperisce contenuti nel campo, il proprio e l'estraneo, è capace anche di raggiungere il dominio sul proprio corpo, forma un sistema riflessivo su di esso, un sé, tuttavia non esperisce sé. [...] Se la vita dell'animale è centrata, la vita dell'uomo, che pure non può infrangere la centralità, è eccentrica. *Eccentricità* è la forma, caratteristica per l'uomo, della sua disposizione frontale nei confronti dell'ambiente circostante. Come Io, l'uomo non sta più nel qui e ora ma si pone dietro di esso, in nessun luogo e in nessuno spazio temporale (Plessner 2006a: 261 e 313-316).

Ebbene, questo essere dell'uomo come colui il cui sé è *distanza da sé*, ossia – per mantenere i termini di Esposito – *scarto rispetto a sé* (perché la coscienza è questo, è divaricazione del sé rispetto a sé, perché la pienezza del sé – questo Plessner ben lo evidenzia – non è propria dell'uomo, ma solo dell'animale: la coscienza per l'uomo *non è un proprio, una proprietà*), trova la sua più alta espressione, com'è peraltro noto, proprio nel rapporto che l'uomo intrattiene *con il proprio corpo*, che per questo è davvero il *luogo dell'improprietà*. L'uomo non solo (come l'animale) *ist* un *Körper* (il corpo nella sua oggettività cosale, nella sua datità in quanto mero esistente), ma *hat* un *Leib* (il corpo in quanto ciò che vive – *lebt* – ossia come centro delle proprie emozioni, sensazioni ed

azioni)³¹⁸, ed è proprio il secondo che è il luogo del *distacco da sé, del sé come distacco da se stesso*, come luogo di un io che è dietro se stesso e in nessun luogo. Certo, per Plessner (come nota Esposito) la *perdita del proprio essere esteriore* si tramuta in un essere che è fondamento di se stesso in quanto *persona* (con tutte le derive anticomunitariste che abbiamo avuto modo di vedere), ma ciò non toglie che egli affermi l'originaria irriducibilità di ogni «io» a una prospettiva «egocentrica», proprio in ragione di quell'*eccentricità* che è all'*origine dell'egoità*, e che fa sì che l'apertura verso il «di dentro» sia di per ciò stesso un'apertura verso il «di fuori»:

prospettiva dell'io ed egocentricità non hanno nulla a che fare l'una con l'altra. Si potrebbe dire piuttosto che la scoperta dell'egoità uccide l'innocenza dell'egocentrismo. La compattezza dell'atteggiamento che tutto riferisce a sé, viene, nel senso autentico del termine, crivellata. L'io è un'apertura verso il "di dentro" – e perciò stesso anche verso il "di fuori" (Plessner 1967a: 366).

Possiamo aggiungere di più: dialogando con Nancy, Esposito richiama proprio l'idea dell'*originaria complementarietà* tra *techne* e *physis*, e lo fa *rifacendosi esplicitamente all'antropologia filosofica*, che certo resta comunque quella disciplina che si è dimostrata incapace di pensare adeguatamente la politica (pur essendo «grande»), ma il cui paradigma di fondo sembra dover essere pienamente accettato e fatto proprio (compresa l'idea del rischio e dell'esistenza come paradosso). Perlomeno, il passo in questione ci sembra andare inequivocabilmente in questa direzione:

la tecnica è precisamente l'elemento specifico della natura umana, come ha spiegato, prima di Derrida, la grande antropologia filosofica tedesca: l'essenza dell'uomo sta nella sua in essenzialità, come il suo proprio nell'improprio – e dunque, io aggiungerei, nel "comune". La tecnica [...] ci espone alla finitezza senza limiti dell'esistenza. Naturalmente con tutto il rischio implicito in ogni tipo di limitatezza. È appunto il paradosso di una tecnica che, costruita per la nostra padronanza, appare sempre più forte di noi. Anche in questo caso, tuttavia, come per la mondializzazione, non c'è dubbio che è chiusa ogni strada all'indietro, ogni ritorno all'origine naturale – dal momento che questa, come si è visto, non esiste in quanto tale. Il problema consiste nel sapere come procedere, con e dentro la tecnicizzazione del mondo (o, è lo stesso, la mondializzazione della tecnica). La tecnica rompe ogni controllo, comando, potere sovrano – segna la fine della stessa categoria di sovranità. Ma, così facendo, distrugge contemporaneamente la politica, che a tale categoria è stata finora legata – a favore dell'economia o, meglio ancora, di flussi finanziari senza nome. Ciò vuol dire che potremo confrontarci affermativamente con la tecnica solo quando saremo capaci di pensare una politica fuori dalla sovranità – ma anche fuori dalla sua ossessiva coazione autoimmunitaria (Nancy 2001: XXIV s.).

Al di là della bontà o meno di queste osservazioni, dobbiamo sottolineare come ci sia una dimensione totalmente assente da tutto il discorso di Esposito, e che lo porta in fondo a equiparare l'esonero come meccanismo teorico (e poi politico) di riempimento del

negativo tramite la sua cancellazione e di immunizzazione nei confronti della comunità all'esonero come meccanismo *fisiologico-biologico-organico* che opera in determinate condizioni *fisiologiche-biologiche-organiche*. In altri termini, sembra mancare nel discorso di Esposito ogni riferimento ai risultati della ricerca scientifica (che indubbiamente vanno sempre interpretati, ed è quello che abbiamo, nel nostro piccolo, tentato di fare e continueremo a fare nell'arco di questo lavoro), e questo sembra farli dimenticare che *certamente* esistono dei presupposti teorici nei lavori e nelle ricerche afferibili all'antropologia filosofica, ma essi fanno comunque e sempre riferimento a dei *dati oggettivi* (è evidente che qui si apre uno spazio di discussione che richiede un lavoro di ricerca a parte), a dei *risultati scientifici*. O, meglio, Esposito – lo vedremo a breve – fa riferimento (e in modo efficace e fecondo) solamente alla biologia in generale, senza però, ci sembra, tematizzare adeguatamente la costituzione dell'essere umano, o, perlomeno, senza farlo in modo abbastanza approfondito (salvo un riferimento a Popitz, peraltro molto generale, non incontriamo altro nelle sue opere). È evidente che un lavoro deve concentrarsi su determinate cose, escludendone così altre, ma è altrettanto evidente che nel momento in cui l'antropologia filosofica intende proporsi come una conferma scientifica di intuizioni di fondo che erano già state avute nel passato, si deve tenere in conto di tale pretesa, per perlomeno vagliarne la sostenibilità.

2.6. Il rovesciamento della biopolitica immunitaria e l'apertura al mondo: verso una biopolitica affermativa

Se ci domandiamo ora, tornando dentro al percorso di Esposito, perché anch'egli pensi l'umano come coincidente con la tecnica, come coincidente *con la propria alterazione/ibridazione*, la risposta è assai semplice: perché lo pensa proprio come *apertura al mondo*³¹⁹. Abbiamo precedentemente parlato dei *tre dispositivi immunitari* che hanno operato lungo tutto l'arco della modernità, sino a essere stati estremizzati dal nazionalsocialismo, ma che ancora non sono stati affatto messi da parte nella contemporaneità, e avevamo detto che la strada per pensare una «biopolitica affermativa» secondo Esposito passa anche, se non soprattutto, tramite una riconversione di questi tre dispositivi da immunitari a comunitari. È proprio in tal senso che l'autore intende fare di questi tre meccanismi (lo ricordiamo: *normativizzazione della vita, doppia chiusura del*

corpo e soppressione anticipata della nascita) qualcosa in grado di esprimere adeguatamente l'essere apertura al mondo come essere proprio dell'uomo:

il tentativo che va fatto è quello di assumere le stesse categorie di 'vita', 'corpo' e di 'nascita', convertendone la declinazione immunitaria, cioè autonegativa, in una direzione aperta al senso più originario e intenso della *communitas*. Solo in questo modo – nel punto di incrocio e di tensione tra le riflessioni contemporanee che più si sono inoltrate su questa strada – sarà possibile tracciare i primi lineamenti di una biopolitica finalmente affermativa: non più sulla, ma della vita (B: 171 s.).

2.6.1. Dalla doppia chiusura del corpo all'apertura della carne

Per quanto concerne il *secondo* dispositivo, si tratta di quanto sostanzialmente abbiamo poco sopra visto: occorre fare del corpo (soprattutto della *chair*, della *carne*) quel luogo in cui la vita umana è attraversata dalla diversità che lo sottrae alla coincidenza con se stessa, che fa sì che esso non abbia più nulla fuori di sé, in quanto fa tutt'uno con il proprio esterno, quindi anche con la stessa *animalità*, finanche con il mondo intero, compreso il *non vivente* (cfr. *ivi*: 172-177), senza per questo fare di esso (della *carne* in quanto *esposizione* distinta dal corpo visto come solidità e monoliticità chiusa, per così dire) qualcosa di spirituale, giacché questo significherebbe una sorta di smaterializzazione che va verso l'interno, uno scorporamento in vista di una interiorizzazione (ossia a una negazione di quella dimensione dell'essere-esposto che è il proprio del corpo, della carne)³²⁰. È proprio in tal senso che Esposito ritiene importante distinguere tra *corpo* e *carne*, laddove il primo rischia di avere una connotazione più spirituale (anche per il cristianesimo *soma* e *corpus* rimandano a tale dimensione), mentre la seconda evidenzia più esplicitamente la dimensione di esposizione, di apertura anche dolorosa (e ha i suoi corrispondenti cristiani in *sarx* o *caro*)³²¹, ossia mette in luce la ferità che è l'uomo (come sosteneva Bataille, ripreso come abbiamo visto da Esposito). Prendendo per buona tale distinzione (certamente efficace, ma nel prosieguo del percorso noi continueremo a fare riferimento al *corpo* come luogo di apertura e di esposizione al mondo e all'esterno, giacché quello che Esposito intende per *carne* noi intendiamo con *corpo*)³²², si tratterà per Esposito di escludere dalla biopolitica il corpo, che nella modernità è stato per antonomasia il dispositivo di identificazione politica e il centro dell'azione del sovrano prima e dello stato poi (come ha ben spiegato Foucault), per dare vita a una vera e propria *resurrezione della carne*, cioè di lasciare dilatare a tal punto il corpo da renderlo onniesteso, da renderlo esposizione, da renderlo carne esposta (da mostrarlo per ciò che esso è, in ultima istanza).

E questo, appunto, soprattutto in politica, dove la scorporazione, e quindi l'incarnazione, è l'estrema conseguenza, e apparentemente contraddittoria, del processo di incorporamento, dell'idea di *corpo politico* (legata a quella della politica del corpo):

il processo di scorporazione è paradossalmente il risultato di un eccesso: è come se l'estensione della superficie somatica all'intero globo facesse del mondo il luogo, per eccellenza antinomico, in cui l'interno coincide con l'esterno, il convesso con il cavo, il tutto con il nulla: se tutto è corpo, niente lo sarà più in maniera rigidamente determinata, cioè segnata e circoscritta da precisi confini immunitari. La stessa proliferazione, apparentemente incontenibile, di agglomerazioni autoidentitarie sempre più circoscritte, in funzione di rigetto immunitario delle dinamiche di globalizzazione, segna in realtà l'eclissi del corpo politico nel suo senso classico, e anche novecentesco, a favore di qualcosa d'altro che di esso appare la sostanza sgranata e proliferante. È in tale sostanza che, forse per la prima volta con una qualche gravidanza politica, è possibile intravedere qualcosa come una 'carne' precedente il corpo – tutte le sue successive corporazioni e incorporazioni – e che appunto per questo torna a profilarsi al suo declino. [...] In essa il *bios* torna a riproporsi, non già ai margini e sulle soglie, ma al centro della *polis* globale. Quale sia il senso, e anche l'esito epocale, di una relazione tra politica e vita che, per la sua stessa costituzione materiale, sfugge alla logica dell'incorporazione immunitaria, è difficile a dirsi – anche perché tale dinamica biopolitica si inserisce in un quadro ancora gravato dalla persistenza, se non dal potenziamento militarizzato, del potere sovrano. Certo, la circostanza che per la prima volta la politicizzazione della vita non passi necessariamente per la semantica del corpo, perché si riferisce a una materia mondiale antecedente, o successiva, alla costruzione del soggetto di diritto, apre un ventaglio di possibilità finora sconosciute. Che forma politica può assumere quella carne che è sempre appartenuta alla modalità dell'impolitico? E che nome si potrà assegnare a qualcosa che nasce da un fondo di anomia? Sarà possibile ricavare, dalle crepe dell'*immunitas*, i contorni di una diversa *communitas*? È forse il caso di ripensare in termini non teologici quell'evento sempre richiamato, ma mai meglio definito, che duemila anni fa apparve sotto il titolo enigmatico di 'resurrezione della carne'. A 'risorgere', oggi, potrebbe essere non già il corpo abitato dallo spirito, ma la carne in quanto tale – un essere insieme singolare e comune, generico e specifico, indifferenziato e differente, che non solo è privo di spirito, ma non ha più neanche un corpo (*ivi*: 182 s.).

Non si fatica, in parole simili, a riconoscere l'idea deleuziana della sostituzione della congiunzione «e» al verbo «essere», proprio di quella logica dell'identità che annullando ogni differenza annulla ogni possibilità di scarto, il che – nel discorso di Esposito – significa eliminare la carne, la vita stessa nella sue ulteriorità e estroflessività. L'autore stesso riconosce di trovarsi di fronte a pensieri – heideggerianamente – ancora tutti da pensare, ma ritiene che uno dei più evidenti esempi concreti di incarnazione, ossia di quel processo che «separa e moltiplica in due ciò che all'origine era uno» (*ivi*: 183)³²³, lo si possa individuare nella *biotecnologia*, vera e propria «forma non cristiana dell'incarnazione» (*ivi*: 184): «ciò che, nell'esperienza della protesi, del trapianto o dell'impianto, penetra nell'organismo umano non è più il divino, ma l'organo di un altro uomo; o anche qualcosa di non vivente, che 'divinamente' gli consente di vivere e di migliorare la qualità della sua vita» (*ibidem*). Ancora una volta, per Esposito è proprio la

tecnica l'esempio più lampante di che cosa significhi che l'uomo, la sua carne, è costitutivamente apertura al mondo, esposizione a esso, estensione, tanto che essa diventa addirittura quasi il modello in base a cui pensare quella futura reincarnazione che può permetterci di uscire finalmente dalla logica auto-implosiva dell'immunità e dalle politiche – dalla biopolitica – a cui ha dato luogo.

2.6.2. Dalla soppressione anticipata della nascita alla vita come nascita perpetua

Venendo al *terzo* dispositivo, tutta la modernità ha legato all'idea di «nazione» quella di «nascita»: «è noto come il termine 'nazione', che ricorre quasi identico nelle principali lingue moderne, derivi dal latino *natio*, a sua volta forma sostantivata del verbo *nascor*» (*ivi*: 186). Lungo la modernità, una nascita riconosciuta come valida a far parte della nazione sarà quella che avviene all'interno del territorio dello stato e dell'ordine statale, sino ad arrivare al nazismo, in cui si è avuta la più assoluta e drammatica compresenza tra la sfera biologica e l'orizzonte politico: «se lo Stato è *realmente* il corpo dei suoi abitanti, a loro volta riuniti in quello del loro capo, la politica non è che la modalità attraverso la quale la nascita si afferma come l'unica forza viva della storia» (*ivi*: 187). È a questo punto che la nascita stessa diventa l'oggetto di una decisione sovrana, nel senso che nascere all'interno del territorio e dell'ordine statale riconosciuto non basta più per essere considerati parte del «corpo politico». Ma è già il concetto rivoluzionario francese di «fratellanza» a essere un concetto esclusivo, e non solo nel senso che solo alcuni sono effettivamente «fratelli», ma in quello più radicale per il quale esso funziona proprio a partire dall'esclusione di coloro i quali *non ne fanno parte*. È il meccanismo di inclusione-escludente, o di esclusione-includente che abbiamo visto essere in opera all'interno del diritto stesso. Esposito cerca allora di ripensare la nascita, di pensarla a partire dalla sua stessa origine, ossia di pensare la nascita stessa come origine, e quindi di ripensare il senso dell'origine: questa è caratterizzata da una *originaria doppiezza*, da uno *sdoppiamento interno verso l'esterno*. In altri termini, il segreto di ogni genealogia è proprio la genesi stessa, quell'uno che si fa due, e che proprio facendosi due si fa uno: l'origine è origine della divaricazione, dell'apertura, è apertura che aprendosi si apre all'esterno e apre il proprio interno come ciò che «dà» sull'esterno aperto. Proprio come la nascita a livello biologico, come *ogni nascita*:

tutt'altro che ordinata a unificare il due, o i molti, nell'uno, destinata a suddividere l'uno – il corpo della madre – in due, prima che successive nascite moltiplichino, a loro volta, quei due nella pluralità di infiniti numeri. Piuttosto che rinchiudere, annullandola, l'estraneità all'interno di uno stesso corpo, biologico o politico, la nascita rovescia ciò che sta dentro il ventre materno nel mondo esterno. Non incorpora, ma escorpora, esteriorizza, estroflette. Non presuppone, o impone, ma espone qualcuno, o qualcuna, all'evento dell'esistenza. Perciò non può essere usata, né in senso reale né in senso metaforico, come un apparato protettivo di autoconservazione della vita: nel momento in cui è tagliato il cordone ombelicale e ripulito del liquido amniotico, il nato è situato in una differenza irriducibile rispetto a tutti quelli che lo hanno preceduto: nei confronti dei quali risulta necessariamente estraneo, e anche straniero, come chi viene per la prima volta, e in forma sempre diversa, a calpestare il suolo della terra. Precisamente per questo motivo i nazisti volevano sopprimere la nascita prima che si annunciasse – perché sentivano, temevano, che, anziché assicurare la continuità della filiazione etnica, la disperdesse e la confermasse. Essa rivela il vuoto, la faglia, la frattura da cui scaturisce l'identità di ogni soggetto, individuale o collettivo – il primo *munus* che lo apre a ciò in cui *non* si riconosce. Annientando la nascita, i nazisti ritenevano di riempire il vuoto originario, di distruggerne il *munus* e così di immunizzarsi definitivamente dai suoi traumi (*ivi*: 193 s.).

Qui, ci sembra, ritorna ancora una volta l'idea dell'apertura come matrice di ogni origine, e se si pensa a quanto abbiamo osservato nelle pagine precedenti del nostro lavoro, ossia che il segreto della genealogia dell'umano è che l'umano sta tutto nella genealogia di sé, nel sé come genesi e nel proprio essere genesi (quindi divaricazione interna, duplicazione che produce se stessa e il proprio doppio), – nel suo essere tecnico –, possiamo nuovamente affermare che Esposito modella la sua idea di nascita proprio a partire da quell'originaria capacità di produrre l'altro da sé – per produrre sé – come risposta a quel vuoto (a quell'altro) che lo abita che è il proprio dell'umano. *Il modello di nascita non tanatopolitica è quello della tecnica*, proprio come il modello dell'incarnazione era quello della tecnica. Tale conclusione può sembrare estrema e azzardata, ma Esposito, nella prosecuzione del suo tentativo di costruire una concezione di nascita in grado di aprire la via d'uscita dalla biopolitica negativa, fa riferimento a un autore come Gilbert Simondon che ha tentato di pensare proprio l'essere vivente dell'uomo in stretto contatto con la sua tecnicità. Senza soffermarci per il momento più di tanto sulla sua posizione (avremo modo di riparlare affrontando le critiche di Fadini al paradigma dell'incompletezza), restiamo al percorso di Esposito, il quale intende fare propria l'idea simondoniana per la quale bisogna avere una «concezione dinamica dell'essere» (*ivi*: 197) e interpretare «tale divenire come processo di successive individuazioni in ambiti, o domini, diversi e concatenati» (*ibidem*).

In altri termini, l'idea di fondo è quella di prestare attenzione non a quanto è già definito (come fa chi concepisce l'individualità come qualcosa di statico e di sostanziale), ma «al movimento, sempre incompiuto» (*ibidem*) dell'*ontogenesi*:

in ogni ambito – fisico, biologico, psichico, sociale – gli individui emergono da un fondo preindividuale di cui attualizzano le potenzialità senza mai pervenire a una forma definitiva che non sia, a sua volta, occasione e materia per un'ulteriore individuazione. Ogni strutturazione individuale, al massimo della sua espansione, conserva sempre un resto che non può integrare all'interno della propria dimensione senza pervenire a una fase successiva di sviluppo. Così, come l'individuazione biologica dell'organismo vivente costituisce il prolungamento, a un altro livello, dell'individuazione fisica incompiuta, a sua volta l'individuazione psichica, vale a dire propriamente umana, si iscrive, a un'altezza diversa, nel punto di indeterminazione dell'individuazione biologica che la precede (*ibidem*).

Questo significa che esiste sempre un fondo, una radice alla base di ogni individuazione, un fondale che è uno scarto e non un fondo che dà sostegno: in merito al rapporto tra l'uomo e la sua radice biologica, questo vuol dire che «l'uomo non perde mai la relazione con il suo essere vivente. Non è altro dal vivente, o più che vivente, ma un *vivente umano*» (*ivi*: 198), e che esiste una gradualità tra fase fisica, fase biologica e fase psichica (per passare poi alla fase sociale), la quale segna un evolversi di livelli e di funzioni e non di sostanza e di natura. Secondo Esposito una tale visione è completamente differente da quella di ogni antropologismo e di ogni filosofia di stampo ontologico che ha istituito una cesura tra vita e umanità, tra animalità e umanità, perché tra l'uomo e l'animale («ma anche, per certi versi, tra l'animale e il vegetale e tra questo e l'oggetto animale»: *ibidem*) esiste un passaggio *fluidido*, per il quale l'uomo ha sì «possibilità psichiche più estese» (cfr. Simondon 1964: 77), ma non per questo «vi è una natura, un'essenza che permetta di fondare un'antropologia; semplicemente, una soglia è sorpassata» (*ibidem*). Per Simondon ogni essere vivente è un *essere problematico agente e teatro dell'individuazione*³²⁴, individuazione che avviene appunto a più livelli, ma che ha sempre il vivente (e ciò che lo precede) come protagonista, protagonista di diversi passaggi di soglia.

Questa soglia è caratterizzata proprio in termini di *nascita*, in un senso letterale, precisa Esposito, nel senso che ogni passaggio è una nascita su un diverso piano, tanto che «si potrebbe dire che non è la nascita un fenomeno della vita, ma la vita un fenomeno della nascita» (B: 198), o, ancora, che le due «si sovrappongono in un viluppo inscindibile che fa dell'una il margine di apertura dell'altra» (*ibidem*):

l'individuo concentra in sé la dinamica che l'ha fatto nascere e perpetua la prima operazione in una individuazione continuata; *vivere è perpetuare una permanente nascita relativa*. Non basta definire il vivente come organismo. Il vivente è organismo in base alla prima individuazione; ma può vivere solo se è un organismo che organizza, e si organizza, attraverso il tempo. L'organizzazione dell'organismo è il risultato di una prima

individuazione, che si può chiamare assoluta; ma quest'ultima, più che vita, è condizione di vita; è condizione di quella nascita perpetua che è la vita (Simondon 2001: 138).

La vita è, dunque, *nascita perpetua*, e risulta alquanto evidente che siamo di fronte al rovesciamento del dispositivo che faceva della soppressione anticipata della nascita il presupposto della «degnata vita», e in questa prospettiva «l'unico modo, per la vita, di differire la morte non è quello di conservarsi tale, magari nella forma immunitaria della protezione negativa, bensì di rinascere continuamente in guise diverse» (B: 199). Se abbiamo detto che la soglia successiva allo psichico è il sociale, questo significa anche che l'individualità soggettiva è qualcosa che viene «dissolta» a favore di una nascita successiva che è l'emersione di una potenzialità già presente, e tale nascita partorisce il *transindividuale*, il *collettivo*, la dimensione sociale come dimensione condivisa e in cui si può dire che l'individuo «muore», ma solo nel senso che trova una nuova nascita a un livello successivo e più ampio:

la vita psichica non può attualizzare il proprio potenziale preindividuale che spingendolo al livello del transindividuale, cioè traducendolo e moltiplicandolo nella socialità della vita collettiva. Il transindividuale [...] mantiene un rapporto dinamico con quel preindividuale che, non potendo essere individualizzato, è appunto 'messo in comune' in una forma di vita più ricca e complessa. Ciò vuol dire che l'individuo – o meglio il soggetto che si produce individuandosi – non è definibile fuori dal rapporto politico con coloro che ne condividono l'esperienza vitale, ma anche che il collettivo, lungi dall'essere il semplice contrario, o la neutralizzazione, dell'individualità, è esso stesso una forma di individuazione più elaborata. Mai come in questo caso pluralità e singolarità si intrecciano nel medesimo nodo biopolitico che stringe politica e vita: se il soggetto è sempre pensato dentro la forma del *bíos*, questo, a sua volta, si iscrive nell'orizzonte di un *cum* che fa tutt'uno con l'essere dell'uomo (*ibidem*).

Pertanto, *vita*, *uomo*, *comunità* sono tre modi di denominare la stessa cosa o, meglio, la vita è per l'uomo esposizione alla comunità, la politica coincide con la vita solo in questo senso: essa è il potenziamento di una vita che è essa stessa potenziamento, un potenziamento che è esposizione all'alterità, alla relazione, ossia appunto alla comunità. Abbiamo visto prima come in qualche modo per Esposito *l'animalità sia il destino dell'uomo*, e questo perché egli, in fondo, e come abbiamo ormai già intravisto, *celebra la vita*, per così dire; e con questo veniamo al *primo* dispositivo di immunizzazione da superare, da rovesciare dall'interno.

2.6.3. Dalla normativizzazione della vita alla normatività della vita

2.6.3.1. Norma e vita

Per Esposito occorre sì ripartire dalla *norma di vita*, a patto di intenderla in una nuova direzione e a partire da nuovi presupposti, che possono essere rintracciati nella filosofia di Spinoza, nella quale si ha una «sostituzione di una logica della presupposizione con una logica della reciproca immanenza» (*ivi*: 203), nel senso che «norma e vita non possono presupporci a vicenda perché fanno parte di un'unica dimensione in continuo divenire» (*ibidem*), e perché egli salda norma e vita in uno stesso movimento che intende «la vita già da sempre normata e la norma naturalmente fornita di contenuto vitale» (*ivi*: 204).

Quando Spinoza afferma che «ciascuna cosa naturale ha dalla natura tanto diritto quanta potenza ha di vivere e agire» (Spinoza 1991: 9)³²⁵, per Esposito sta affermando che la norma è la «modalità intrinseca che la vita assume nell'espressione della propria incontenibile potenza di esistere» (B: 204), ossia la «regola immanente che la vita dà a se stessa per raggiungere il punto massimo della sua espansione» (*ibidem*). Senza dimenticare che lo sforzo individuale di perseverare nella propria esistenza «non acquista senso, e anche possibilità di successo, che all'interno dell'intera estensione della natura» (*ibidem*), e questo perché Spinoza farebbe della norma il principio di equivalenza illimitata per *ogni* singola forma di vita, e quindi ogni singola forma trova il suo senso e il suo successo solamente all'interno dell'intero ordine della natura e della coerenza del tutto (cfr. Spinoza 1991: 11 s.):

guardata in questa prospettiva generale, ogni forma di esistenza, anche deviante o difettiva da un punto di vista più limitato, ha pari legittimità di vivere secondo le proprie possibilità nell'insieme delle relazioni in cui è inserita. Non svolgendo né un ruolo trascendente di comando né una funzione prescrittiva rispetto alla quale stabilire conformità e difformità, la norma si costituisce così come il modo singolare e plurale che di volta in volta la natura assume in tutta la gamma delle sue espressioni (B: 204).

Pertanto occorre, sostiene l'autore, partire dall'intuizione di fondo che anima tutta la filosofia spinoziana, e pensare la norma non *sulla* vita, neanche *a partire dalla* vita, ma *nella* vita, «vale a dire nella costituzione biologica dell'organismo vivente» (*ivi*: 205), di *ogni* organismo vivente: come sottolinea Esposito, si tratta sì di una concezione «trans-individualista», ma questo solo perché *esistono solo individui* («modi infiniti di una sostanza che non li sottomette, né li trascende, ma si esprime precisamente nella loro irriducibile molteplicità»: *ibidem*) che vengono attraversati dal campo di relazioni in cui si

costituiscono come individui, e proprio per questo sono *sempre in transito*, non sono mai «entità stabili e omogenee, ma elementi che scaturiscono da, e continuamente riproducono, un processo di successive individuazioni» (*ibidem*). La *potenza espansiva* dell'individualità spinoziana è *proporzionale all'intensità e alla frequenza dello scambio con altri individui* (cfr. *ivi*: 206), «cosicché all'apice del suo sviluppo essa si troverà inserita in una relazione sempre più vasta e complessa con l'ambiente che lascerà sussistere in misura assai ridotta la sua identità originaria» (*ibidem*).

In questo orizzonte non esiste nemmeno diritto in senso stretto, in quanto «non solo ogni soggetto è *sui juris*, ma ogni comportamento porta dentro di sé la norma che lo pone in essere all'interno del più generale ordine naturale» (*ibidem*), ossia *esistono tante norme quante sono le molteplicità degli individui*, e l'ordinamento giuridico – per così dire – che ne risulta è un ordinamento in (*sempre precario*) *equilibrio dinamico*, un vero e proprio *equilibrio tra forze (espansive ma non per questo, ritiene Esposito, aggressive, ossia all'interno di un conflitto non distruttivo ma potenziante/costruttivo*, in quanto non è solo *esterno* ma anche *interno* – un interno intrecciato con la dimensione esterna, che non è altro che quella del *rapporto*):

non può esistere né una norma fondamentale da cui tutte le altre deriverebbero di conseguenza né un criterio normativo in base al quale stabilire misure di esclusione nei confronti di chi risultasse anormale. Il processo di normativizzazione è l'esito mai definitivo del confronto, e anche del conflitto, tra norme individuali che si misurano secondo la differente potenza che le tiene in vita, pur senza mai smarrire la misura della loro relazione reciproca. A questa dinamica, determinata dal rapporto tra gli individui, va poi connessa e intrecciata quella relativa alla loro trasformazione interna. Se l'individuo non è che il derivato momentaneo di un processo di individuazione che nello stesso tempo lo produce e ne è prodotto, vuol dire che anche le norme che egli esprime varieranno in ragione della sua differente composizione. Come il corpo umano vive in un'infinita serie di relazioni con quelli degli altri, così la sua regolazione interna sarà soggetta a continue variazioni. Più che in quanto apparato immunitario di autoconservazione, allora, l'ordine giuridico si configura come un sistema metastabile di reciproche contaminazioni in cui la norma giuridica si radica in quella biologica riproducendone la mutazione (*ibidem*).

Per riprendere i termini simondoniani, ogni individuo riposa su un livello pre-individuale che a sua volta rappresenta la potenzialità del suo accesso a quello post-individuale, in modo che tanto l'individuo, quanto la norma che lo esprime, sono un *perpetuo transito*, e non vi è mai un momento di ripiegamento su di sé, un «bloccarsi in uno schema chiuso, sottrarsi al movimento» (*ivi*: 207) a cui destina la propria matrice biologica. Non esiste valore – sottolinea Esposito – che non sia instabile, o l'unico valore stabile è *l'instabilità stessa*, la traducibilità «in forme sempre diverse e necessariamente peribili» (*ibidem*) della norma e dell'individuo, unito alla *coscienza* di questo perenne

flusso di normatività, per così dire, tanto che «il modello normativo più compiuto è quello che già prefigura il movimento della propria decostruzione a favore di un altro successivo» (*ibidem*), ossia alla *coscienza del divenire, del proprio essere in divenire, della necessità del proprio essere divenire*:

affinché la normatività di un sistema di norme sia completa, occorre che già all'interno di esso sia prefigurata la sua distruzione in quanto sistema, nonché la sua possibile traduzione in un altro sistema secondo un ordine traduttivo. [...] La tendenza all'eternità diventa allora coscienza del relativo: quest'ultima non è più volontà di fermare il divenire, o di rendere assoluta una origine e di privilegiare normativamente una struttura, ma il sapere della metastabilità delle norme (Simondon 2001: 188).

A partire dall'intrinseca normatività di ogni esistenza³²⁶ (persino di ogni esistente, in quanto ogni esistente è in quanto tale una *individualità* che trova in sé la propria norma, ed è qui che la «torcitura ecologica» del suo discorso si fa più evidente), Esposito cerca di ridefinire il concetto di «salute», in quanto evidentemente connesso a quello di «vita»: potremmo dire che la prima è proprio l'espressione del fatto della *normatività nella vita*, perché pensare che la vita sia semplicemente normale e dunque normalizzabile significa fare della finalità (nel senso di capacità di creare attivamente i propri fini, di crearsi in quanto fine a sé) della vita un mero finalismo (pensarla come già direzionata in modo passivo verso una qualche direzione preconfezionata) che dimentica l'instabilità, la precarietà, la possibilità e la non-garanzia che invece la caratterizzano – e che rendono possibile l'imprevisto, nel senso dell'evento che accade e della risposta che segue a tale evento:

s'il existait une finalité parfaite, achevée, un système complet de rapports de convenance organique, le concept même de finalité n'aurait aucun sens comme concept, comme projet et modèle pour penser la vie, pour cette raison simple qu'il n'y aurait pas lieu à pensér, pas lieu de penser, en l'absence de tout décalage entre l'organisation possible et l'organisation réelle. La pensée de la finalité exprime la limitation de finalité de la vie. Si ce concept à un sens, c'est parce qu'il est le concept d'un sens, le concept d'une organisation possible, donc non garantie (Canguilhem 2009: 212 s.).

Ma che cos'è l'organizzazione dell'organismo, ossia che cos'è il *vivente*? Come abbiamo in parte anche già visto, vivere è divenire, è il divenire del potenziamento di sé che ogni individuo porta in sé come norma a sé e di sé, all'interno del tessuto di relazioni che è proprio l'apertura per lo spazio di ogni possibile potenziamento. Ciò significa che vivere è *eccedere*, sia in quanto la vita è alla ricerca continua del proprio perseverare nell'esistere che consiste nell'*intensificarlo*, sia in quanto l'essere in un ordine relazionale

fa sì che il singolo vivente sia sempre oltre se stesso. Esposito può così definire, riallacciandosi proprio alle riflessioni di Georges Canguilhem, il vivente come «colui che eccede sempre i parametri oggettivi della vita. Che, in un certo senso, sta sempre al di là di se stesso, della media statistica in base alla quale si misura la sua idoneità a vivere o a morire» (B: 208).

L'elemento più interessante che Esposito riprende da Canguilhem, e che (fattore importante) ci sembra rappresenti il «ritorno del negativo» nel discorso di Esposito, è quello che fa della norma nient'altro che il «puro modo, o stato, del vivente» (*ibidem*): «in tal caso non solo la salute, ma anche la malattia costituisce una norma che non si sovrappone alla vita, ma ne esprime una specifica situazione» (*ibidem*). Per Canguilhem la norma va sottratta alla «presupposizione trascendente della legge» (I: 171), perché non è *esterna* all'ambito di dispiegamento del vivente, ma *intrinseca* e *immanente*, *inscritta nella stessa materia in cui si esercita* e non *prescritta dal di fuori* (cfr. *ibidem*): «*la norme de vie d'un organisme est donnée par l'organisme lui-même, contenue dans son existence. [...] La norme d'un organisme humain c'est sa coïncidence avec lui-même*» (Canguilhem 2009: 193 s.)³²⁷. Si effettua così un rovesciamento, nota Esposito: la legge fissa, tramite la sanzione, la soglia dell'infrazione, e quest'ultima determina a sua volta la necessità – e la possibilità – della norma stessa (secondo quello stesso rapporto tra legge e peccato che abbiamo visto essere presente anche in Paolo di Tarso), di modo che l'illegale è preceduto dal legale sia da un punto di vista storico che da quello logico; invece «*l'anormal, logiquement second, est existentiellement premier*» (*ivi*: 180) tanto che «*le normal c'est l'effet obtenu par l'exécution du projet normatif, c'est la norme exhibée dans le fait*» (*ibidem*), ossia la norma è conseguente all'a-norma, a ciò che la scardina prima che essa sia costituita, anzi «oltre a preesistere, e poi a resistere, alla normazione che lo investe, l'anormale in qualche modo penetra all'interno di questa fino a modificarla» (I: 171).

Questo innanzitutto nel senso che la norma per costituirsi deve tendere all'*autodecostruzione permanente*, cioè a superarsi, a essere sempre in rivisitazione, a essere flessibile, ossia deve *seguire il flusso della vita*, quella vita il cui unico vero rischio è *il rischio di non doverne più affrontare*:

dal momento che ogni norma non può stabilirsi che per infrazione, o scarto, nei confronti di quella che la precede, ne consegue che l'organismo più 'normale' è quello in grado di infrangere e mutare più spesso le proprie norme. La norma, per un organismo, è insomma la capacità di cambiare le proprie norme. Ciò significa che da un lato la normalità biologica coincide con la normatività – vale a dire con la facoltà di creare nuove norme; dall'altro che la normatività – tutt'altro che riducibile a una forma di normalizzazione preventiva o anche successiva – misura la forza vitale dell'esistenza. [...] L'organismo sano

è misurato dalla capacità, e dalla volontà, di sperimentare l'imprevisto: con tutti i rischi che esso comporta, compreso quello, estremo, di una reazione catastrofica. Si potrebbe addirittura dire che la malattia rappresenta, per l'organismo, il rischio di non poter più affrontare rischi. Non una mancanza, ma un eccesso, di conservazione. [...] Dire che la patologia non è una semplice variazione quantitativa nei confronti della fisiologia, significa affermare che la malattia ha anch'essa, come la salute, una propria norma – ma una norma inabilitata a modificarsi, a produrre nuove norme. Una norma non normativa (*ivi*: 171 s.).

La norma *nella* vita, pertanto, si dà tramite la sua infrazione, e in questo senso l'anormalità può addirittura essere paragonata alla salute, a patto di intenderla come quella capacità che la vita ha di non trovare la norma preposta, o imposta, ma di desumerla da sé, *in sé*: «la norma biologica coincide con la condizione vitale in cui si manifesta» (B: 209), coincide con la propria apertura (tanto della norma quanto della vita)³²⁸. La vera malattia è dunque la normalità, nel senso di quella condizione in cui l'organismo si rivela incapace di modificare la norma, «in un blocco normativo che schiaccia la norma su se stessa costringendola a un'infinita ripetizione» (*ivi*: 210). In altri termini, si potrebbe anche dire che *la normalità è la malattia*, mentre *la normatività è la salute*, ossia che «è pienamente normale non colui che corrisponde a un prototipo prefissato, ma l'individuo che conserva intatta la propria potenza normativa, e cioè la capacità di creare continuamente nuove norme» (*ibidem*); come sosteneva proprio Canguilhem «*l'homme normal c'est l'homme normatif, l'être capable d'instituer de nouvelles normes*» (Canguilhem 2009: 87), e questo significa anche la capacità di fare della malattia non qualcosa semplicemente da impedire, ma da vedere come una variazione da integrare «all'interno di un diverso tessuto normativo» (B: 210), pena l'«atrofizzazione dell'attitudine naturalmente arrischiante della natura umana» (*ivi*: 211): «*l'organisme sain cherche moins à se maintenir dans son état et son milieu présents qu'à réaliser sa nature. Or cela exige que l'organisme, en affrontant des risques, accepte l'éventualité de réactions catastrophiques*» (Canguilhem 2009: 132); «*l'homme ne se sent en bonne santé [...] que lorsqu'il se sent plus que normal – c'est-à-dire adapté au milieu et à ses exigences – mais normatif, capable de nouvelles normes de vie*» (*ivi*: 133).

Non solo l'istinto di conservazione non è «*la loi générale de la vie, mais la loi d'une vie rétractée*» (*ivi*: 132), ma la legge generale della vita diventa quasi l'istinto di dissipazione, *l'istinto al rischio come spinta a una sconfinata apertura, a un indefinito potenziamento. La vita è rischio, non protezione, l'uomo dev'essere rischio non immunizzazione, perché nell'aperto c'è la comunità, la comunità è l'aperto*: questa, *in nuce*, la convinzione di Esposito³²⁹. *Il vivente vive al limite di se stesso, sul suo limite* (cfr. Simondon 1964: 260). È proprio su questo limite che si innesta il rapporto liminale tra

salute e malattia, giacché la seconda non è una semplice devianza rispetto alla norma, o qualcosa che deve essere considerato «decadenza», insomma in modo puramente negativo, tanto che Canguilhem ipotizza un *incipit* di *Saggi sulla medicina* che dovrebbe recitare: «la natura non fa nulla d'arbitrario. La malattia così come la salute hanno le loro cause e di tutti gli esseri viventi non ce n'è uno che non sia come dev'essere» (Canguilhem 2007: 13). Se «la malattia è il rischio che corre il vivente come tale – animale, vegetale o umano» (*ivi*: 14), è la nascita stessa a rappresentare (soprattutto per l'essere umano) il *primo rischio inevitabile* (cfr. *ibidem*).

Quello che il medico-filosofo ha sottolineato è come, in primo luogo, la lotta collettiva alle malattie, ossia l'attenzione quasi spasmodica per misure di igiene pubblica e di protezione generalizzata, porta con sé il «rischio di moltiplicazione delle *défaillance* del sistema biologico interno di resistenza alle malattie» (*ivi*: 16), e questo sia perché la protezione eccessiva dal rischio per l'organismo significa una conversione (e questo dal punto di vista *organico e fisiologico*, non concettuale o teoretico) della protezione a esposizione (l'eccessiva difesa indebolisce l'organismo rendendolo più vulnerabile), che perché, e in secondo luogo, *non esiste un unico concetto di malattia*, soprattutto per quell'essere umano che è plastico e flessibile, variabile e multiforme, ogni volta singolare e irripetibile (o, se si preferisce, lo è *più* rispetto agli altri viventi):

non c'è nulla nell'ambiente umano, inizialmente naturale e poi sempre più artefatto e artificiale, che non possa essere visto come una fonte di pericolo per questo o quest'altro uomo, dato che il concetto di uomo ricopre con una falsa apparenza d'identità specifica diversi organismi individuali, la cui ascendenza ha dotato di poteri differenziati di resistenza alle aggressioni. Quelli che chiamiamo errori innati di metabolismo o anomalie biologiche ereditarie rendono certi individui o certe popolazioni particolarmente sensibili a situazioni e a oggetti di dannosità paradossale. Mangiare delle fave equivale ad avvelenarsi per l'individuo mediterraneo, che il patrimonio genetico priva di diastasi. Mentre lo stesso deficit enzimatico conferisce ad alcune popolazioni africane un tasso superiore di resistenza alla malaria (*ibidem*).

2.6.3.1.1. Il reinsinuarsi del paradigma dell'antropologia filosofica tramite il recupero della prospettiva di Canguilhem

Non è privo di significato, per il nostro discorso, che Canguilhem sostiene proprio che l'uomo *non ha identità specifica*, e proprio per questo è *esposto a ogni pericolo, ossia vive*, ed è costretto a ricercare di volta in volta la norma per la propria esistenza, per mantenere il suo organismo, per ricercare la propria *omeostasi*, perché «l'organismo, per il solo fatto di

esistere, risolve una specie di contraddizione, che è quella tra la stabilità e la modificazione» (*ivi*: 58): l'organismo – umano in particolare – è una contraddizione, vivere significa saper abitare tale contraddizione, *sapersi mantenere in equilibrio dinamicamente*. La caratteristica delle strutture organiche è la «precarietà» (*ivi*: 21), e ciò equivale a dire che «nulla di ciò che è vivente è compiuto in senso stretto» (*ibidem*), e che vivere è una *condanna*, cioè qualcosa a cui il vivente è chiamato «senza garanzie di riuscirci totalmente» (*ibidem*), perché la malattia, *segno della morte, della chiusura di ogni apertura e della fine di ogni condanna, ma proprio per questo strumento della vita e interna a essa*, è sempre in agguato, ma è un agguato che può rivelarsi – data la struttura aperta propria del vivente, che sa sfruttare anche la più terribile delle variazioni per potenziarsi ed espandersi – addirittura *benefico*:

le malattie sono crisi della crescita verso la forma e la struttura adulta degli organi, crisi di maturazione delle funzioni di autoconservazione interna e di adattamento alle sollecitazioni esterne. Sono anche crisi nello sforzo intrapreso per eguagliare un certo modello di attività scelta o imposta, e nel migliore dei casi per proteggere valori e ragioni del nostro vivere. [...] Dopo la guarigione, alcune malattie possono conferire all'organismo un potere superiore di resistenza e opposizione ad altre malattie. Invecchiare, durare, se non indenni, almeno induriti – questo può essere il beneficio dell'essere stati malati (*ivi*: 20 s.).

Solo chi vive può ammalarsi; anzi, solo chi vive deve ammalarsi. Una pietra non si ammala, perché è chiusa al mondo («l'apertura sull'esterno è ormai considerata costitutiva dei fenomeni propriamente biologici»: *ivi*: 39), mentre la malattia «esprime una certa dipendenza dall'ambiente» (ricorda Dagognet, cfr. *ivi*: 89)³³⁰, ed ha un certo «aspetto inventivo, che va ben oltre un semplice impoverimento» (*ivi*: 88). Proprio per questo Canguilhem può affermare anche che «non esiste una morte della macchina» (*ivi*: 28). Certo, questo vale *per tutti i viventi*, ma per l'uomo vale ancora di più, o in modo diverso, in quanto egli è quell'essere che può rappresentarsi se stesso, quindi la salute e la malattia, e può ricercare attivamente la prima e rifiutare la seconda, o, meglio *ricercare attivamente la prima anche tramite la seconda*:

il corpo vivente è quell'esistente singolare la cui salute esprime la qualità dei poteri che lo costituiscono e gli consentono di vivere e assolvere i compiti che gli sono imposti – un esistente singolare che si trova esposto a un ambiente che non ha potuto scegliere. Il corpo umano vivente è l'insieme dei poteri di un esistente che ha la capacità di valutare e rappresentarsi da sé questi poteri, il loro esercizio e i loro limiti. Questo corpo è, al tempo stesso, un dato e un prodotto. La sua salute è, al tempo stesso, uno stato un ordine. Il corpo è un dato nella misura in cui è un genotipo, effetto a un tempo necessario e singolare dei componenti di un patrimonio genetico. [...] Il corpo è un prodotto nella misura in cui la sua attività d'inserzione in un ambiente caratteristico, il suo modo di vivere scelto o imposto, contribuisce a foggiane il fenotipo, ossia a modificarne la struttura morfologica,

singularizzando le sue capacità. [...] La salute, come espressione del corpo *prodotto*, è una sicurezza nel doppio senso di un'assicurazione contro i rischi e di un'audacia nel correrli. È il sentimento di una capacità di superamento delle capacità iniziali, di una capacità di far fare al corpo ciò che inizialmente esso non sembrava in grado di fare (*ivi*: 28-30).

Siamo davvero così lontani dall'antropologia filosofica quanto Canguilhem sostiene che la salute è anche un *ordine* e che il corpo per l'uomo non è esclusivamente un *datum*, ma un *dandum*? Non viene proprio riproposto l'assunto fondamentale dell'antropologia filosofica, per il quale l'uomo è «un essere che è posto biologicamente dinnanzi a un *compito*: un essere per il quale, cioè, il mondo non è un *datum*, ma un *dandum*» (Accarino 1991: 30)?³³¹ Se anche ciò fosse vero, non possiamo sottovalutare il fatto che la sicurezza di cui parla Canguilhem è anche, se non soprattutto, l'assicurazione di essere disposti a correre rischi, ossia a non immunizzarsi, perché – qui Canguilhem cita Antonin Artaud – «senza potenza di espansione, senza un qualche dominio sulle cose, la vita è indifendibile» (Canguilhem 2007: 30). È che per l'uomo una tale espansione significhi *la tecnica* ci sembra alquanto evidente se leggiamo un passo in cui Canguilhem afferma: «io mi *sento* bene nella misura in cui *sento* di fare esistere delle cose, creando tra di esse dei rapporti che non sussisterebbero senza di me, ma senza le quali quelle cose non sarebbero quelle cose» (*ivi*: 34). La salute dell'uomo è proprio nella sua capacità di potenziarsi tramite la trasformazione del mondo, ossia tramite la piena assunzione di quel compito che è la propria vita, la conduzione della propria esistenza³³².

Che la condizione umana sia peculiare rispetto a quella di tutti gli altri viventi è qualcosa che Canguilhem sostiene apertamente. Egli, infatti, sottolinea la normalità della malattia quando si è in vita, unitamente al fatto che «le normalità biologiche non hanno altra garanzia al di fuori di se stesse» (*ivi*: 46) e che «bisogna trasformare la vita in un dato di fatto per poter trasformare la sua possibilità in una necessità» (*ibidem*), e indica nell'uomo quell'essere per il quale la salute è davvero un *compito*, in quanto è uno stato di equilibrio dinamico instabile che egli deve continuamente e incessantemente ricercare e in modo sempre rinnovato, in quanto egli è aperto al mondo in modo non prestabilito e non definitivo: l'unica vera fine è rappresentata dalla morte in quanto momento finale di ogni ulteriore ricerca di salute, la quale è la capacità di intervenire in modo attivo sull'ambiente e non tanto di erigere barriere protettive nei suoi confronti, senza però dimenticare che la vita è aperta anche alla sua chiusura, vale a dire che *vivendo e potenziandosi si consuma gradualmente sino a spegnersi*³³³:

il compito specifico dell'uomo si è rivelato essere l'invenzione e il rinnovamento del compito il cui esercizio richiede al contempo apprendimento e iniziativa, in un ambiente modificato dai risultati stessi di quest'esercizio. Le malattie dell'uomo non sono solo limitazioni del suo potere fisico, sono anche drammi della sua storia. La vita umana è un'esistenza, un esserci per un divenire non prestabilito, abitato dalla propria fine. L'uomo è aperto, dunque, alla malattia non per una condanna o per un destino ma in virtù della propria semplice presenza al mondo. E in questa prospettiva, la salute [...] è l'unità spontanea delle condizioni di esercizio della vita. Quest'esercizio, su cui si fondano tutti gli altri, crea e racchiude sempre il rischio dell'insuccesso, un rischio da cui nessuno statuto di vita socialmente normalizzata può preservare l'individuo. [...] [Sono] compiti che, in qualche misura, comportano sempre un rischio per la vita. Conviene quindi impegnarsi oggi a guarire gli uomini dalla paura di dover eventualmente sforzarsi di guarire – senza garanzia alcuna di successo – da malattie il cui rischio è inerente al godimento stesso della salute. [...] Un organismo sano si combina col mondo circostante in modo da poter realizzare tutte le sue possibilità. Lo stato patologico è invece la riduzione del raggio iniziale di intervento nell'ambiente. L'ansia di evitare situazioni che generino comportamenti catastrofici e la tendenza a conservare semplicemente un residuo di potere sono infine l'espressione di una vita che sta perdendo "reattività". Se per "guarigione" intendiamo l'insieme dei processi grazie ai quali l'organismo tende a sormontare la limitazione di capacità cui la malattia lo costringe, bisogna pur ammettere che guarire significa pagare con fatica il prezzo di un ritardo della degradazione. [...] La vita dell'individuo è, sin dall'origine, una riduzione delle proprie capacità della vita. Dato che la salute non è una costante di soddisfazione ma *l'a priori* del potere di affrontare situazioni pericolose, è abbastanza evidente che questo potere si consuma a mano a mano che esso affronta pericoli su pericoli (*ivi*: 46-52).

Non si fatica a rintracciare una componente nietzschiana in quanto sostiene Canguilhem (e, con lui, Esposito), certo è che sono proprio esse ad aprire un orizzonte problematico, perché come si può conciliare l'idea di comunità e di non-protezione in presenza di una manifestazione di vita che per espandersi deve (che sia solo o anche) dominare su altre manifestazioni? Come si può spingere un'esistenza al rischio totale di farsi schiacciare e annichilire da un'altra senza pensare un minimo apparato difensivo? Esposito, ci sembra, aggira il problema precedendolo, in quanto per lui il *primum* è la relazione, il rapporto, il *cum*, il singolare-plurale, eppure questo non basta, perché ciò può anche essere vero, ma cosa garantisce che tale rapporto sia pacifico e non conflittuale (perché la questione di fondo resta questa)? O, anche ammettendo che il rapporto è sempre sia pacifico che conflittuale (d'altronde un certo elemento di «lotta», lo abbiamo notato, non viene negato da Esposito), come gestirlo, se va gestito? Si deve controllare il conflitto o lasciare che si dispieghi? Tali domande restano sostanzialmente inevase dalle analisi di Esposito, o perlomeno così ci sembra.

Si tenga presente soprattutto il seguente aspetto: che l'uomo trascenda continuamente la propria condizione significa che la sua natura è quella di essere sempre oltre-natura, significa che la tecnica è la sua vera e propria natura. Già per un vivente in generale, osserva il medico-filosofo francese, «*l'indifférence à ses condition de vie, à la*

qualité de ses échanges avec le milieu, est profondément anormale» (Canguilhem 2009: 57), ciò avviene a maggior ragione per l'uomo, per il quale tutte le tecniche sono iscritte nella vita umana in quanto tale, intesa come *«une activité d'information et d'assimilation de la matière»* (ivi: 80): la tecnica è proprio espressione della vita umana, del processo di informazione e di assimilazione che l'uomo intesse con il mondo. Se, in altre parole, la *normalité* viene dalla *normativité* (cfr. ivi: 91), la tecnica è proprio la *normativité* umana, di quell'essere che *«est un facteur géographique et la géographie est toute pénétrée d'histoire sous forme de techniques collectives»* (ivi: 102), che è persino in grado di modificare i propri cicli fisiologici, dal ritmo circolatorio a quello respiratorio (Canguilhem giunge ad affermare che *«le rythme respiratoire est fonction de la conscience de notre situation dans le monde»*: ivi: 108)³³⁴, in quanto *homo faber* (cfr. ivi: 111). Certo, per quanto dotato di una *«plasticité fonctionnelle»* (ivi: 113), l'uomo non possiede certo *«une malléabilité totale et instantanée»* (ibidem), come nemmeno può modificare *«en quelques jours ce que l'espèce élabore au cours de millénaires»* (ibidem), ma ciò non toglie che egli sia l'essere in grado di scegliere e di modificare così sé e l'ambiente che lo circonda: *«les milieux n'offrent à l'homme que des virtualités d'utilisation technique et d'activité collective. C'est un choix qui décide»* (ivi: 114); *«la volonté humaine et la technique humaine peuvent faire de la nuit le jour non seulement dans le milieu où l'activité humaine se développe, mais dans l'organisme même dont l'activité affronte le milieu»* (ivi: 116). Insomma, proprio la tecnica è la manifestazione della *originale normativité de la vie humaine* (nonché, più in generale, della vita stessa nel suo essere continuo superamento di sé verso nuove forme), è la vita stessa dell'uomo, tanto che ci si può persino domandare se l'uomo sarà di rendere organi naturali quelli che a oggi appaiono come organi artificiali:

Bichat disait que l'animal est habitant du monde alors que le végétal l'est seulement du lieu qui le vit naître. Cette pensée est plus vraie encore de l'homme que de l'animal. L'homme a réussi à vivre sous tous les climats, il est le seul animal [...] dont l'aire d'expansion soit aux dimensions de la terre. Mais surtout, il est cet animal qui, par la technique, réussit à varier sur place même l'ambiance de son activité. Par là, l'homme se révèle actuellement comme la seule espèce capable de variation. Est-il absurde de supposer que les organes naturels de l'homme puissent à la longue traduire l'influence des organes artificiels par lesquels il a multiplié et multiplie encore le pouvoir des premiers? (ibidem).

Se la malattia è *«est encore une norme de vie, mais c'est une norme inférieure en ce sens qu'elle ne tolère aucun écart des conditions dans lesquelles elle vaut, incapable qu'elle est de se changer en une autre norme»* (ivi: 120), se *«le vivant malade est normalisé dans des conditions d'existence définies et il a perdu la capacité normative, la*

*capacité d'instituer d'autres normes dans d'autres conditions» (ibidem), se «le malade n'est pas anormal par absence de norme, mais par incapacità d'être normatif» (ivi: 122), se «ce qui caractérise la santé c'est la possibilité de dépasser la norme qui définit le normal momentané, la possibilité de tolérer des infractions à la norme habituelle et d'instituer des normes nouvelles dans des situations nouvelles» (ivi: 130), se – ancora – «la santé c'est une marge de tolérance des infidélités du milieu» (ibidem), ebbene, se tutto ciò è vero, allora, la sanità dell'uomo, la vita umana in tutta la sua pienezza è espressa proprio dalla tecnica (nel senso che la tecnica ha assunto nel nostro lavoro, ossia la capacità di trascendere il dato in funzione di ciò che ancora non v'è, la capacità di reagire attivamente alle sfide poste dall'ambiente e di porre sfide all'ambiente)³³⁵: l'infedeltà immediata dell'ambiente all'uomo e dell'uomo all'ambiente, come unica strada per costruire una fedeltà mediata, apre al divenire, alla storia (cfr. ivi: 131), è l'instaurazione di una relazione non semplicemente monotona, di un «mouvement rectiligne» (ibidem), ma di un «débat ou explication» (ibidem), di una *Auseinandersetzung*, nota Canguilhem citando Goldstein³³⁶, di un conflitto, di una contrapposizione che richiede l'elaborazione di sempre nuove norme di vita. Proprio perché la normatività non è la normalità, e perché la normatività umana è espressa dalla tecnica, si può affermare che se l'uomo fosse normale non sarebbe affatto tecnico, come lo stesso filosofo-medico francese sembra suggerire:*

L'homme, même physique, ne se limite pas à son organisme. L'homme ayant prolongé ses organes par des outils, ne voit dans son corps que le moyen de tous les moyens d'action possibles. C'est donc au-delà du corps qu'il faut regarder pour apprécier ce qui est normal ou pathologique pour ce corps même. Avec une infirmité comme l'astigmatisme ou la myopie on serait normal dans une société agricole ou pastorale, mais on est anormal dans la marine ou dans l'aviation. Or du moment que l'humanité a élargi techniquement ses moyens de locomotion, c'est se sentir anormal que de se savoir interdites certaines activités devenues pour l'espèce humaine à la fois un besoin et un idéal. Donc on ne comprend bien comment, dans le milieu propre à l'homme, le même homme se trouve, à des moments différents, normal ou anormal, ayant les mêmes organes, que si l'on comprend comment la vitalité organique s'épanouit chez l'homme en plasticité technique et en avidité de domination de milieu. [...] La vie, étant non pas seulement soumission au milieu mais institution de son milieu propre, pose par là même des valeurs non seulement dans le milieu mais aussi dans l'organisme même. C'est ce que nous appelons la normativité biologique. [...] L'homme est sain pour autant qu'il est normatif relativement aux fluctuations de son milieu. [...] L'homme normal c'est l'homme de la nature (ivi: 133, 156 e 204).

L'uomo è, secondo la celebre espressione nietzschiana che abbiamo già ricordato, quell'«animale malato» che deve ricercare rimedi per la propria esistenza, e in tal senso il suo adattamento è esito della sua capacità, per riprendere parole di Canguilhem, di «surmonter les difficultés de vivre résultant d'une altération du milieu» (ivi: 197), da un

ambiente instabile: l'uomo non possiede una regola di vita, la sua vita è all'insegna dell'istituzione di regole, e ciò significa che «*l'expérience des règles c'est la mise à l'épreuve, dans une situation d'irrégularité, de la fonction régulatrice des règles*» (ivi: 179). Ma esiste istituzione di regole solamente a partire dall'assenza di regole prefissate, l'infrazione originaria non è quella di una regola, ma dell'assenza di regole che chiama alla regolazione, e in tal senso «*dans l'ordre du normatif, le commencement c'est l'infraction*» (ibidem) e «*la règle ne commence à être règle qu'en faisant règle*» (ivi: 178). L'uomo dell'età dell'oro, privo di tecniche perché vive nell'immediatezza, non ha bisogno di regole, non ha bisogno di *regolare e regolarsi*, perché vive già chiuso in una naturale regolarità:

un âge d'or, un paradis, sont la figuration mythique d'une existence initialement adéquate à son exigence, d'un mode de vie dont la régularité ne doit rien à la fixation de la règle, d'un état de non-culpabilité en l'absence d'interdit que nul ne fût censé ignorer. [...] A l'absence de règles fait pendant l'absence de techniques. L'homme de l'âge d'or, l'homme paradisiaque, jouissent spontanément des fruits d'une nature inculte, non sollicitée, non force, non reprise. Ni travail, ni culture, tel est le désir de regression intégrale (ivi: 178).

Ma un tale uomo *non è umano perché non è tecnico*, perché non regola, perché non norma, trovando già la norma in natura, trovando già la norma come natura e la natura come norma, di modo che in una tale situazione la norma non ha nemmeno bisogno di rivelarsi in quanto tale («*dans sa fonction*»: ibidem), ossia – nei termini sin qui adottati – il mondo non si apre, non avviene l'apertura al mondo che è il proprio umano (dell'umano come proprietà del proprio come qualcosa di improprio). Pertanto, ci sembra, anche Canguilhem connette l'uomo e la tecnica facendo della seconda l'espressione della natura del primo, facendo della non-naturalità qualcosa di naturale nell'uomo, e proprio in ragione di quella che appare a tutti gli effetti come un'originaria mancanza (o, nuovamente, dell'origine stessa come mancanza di un'origine) che apre, sottraendo e sottraendosi, lo spazio in cui l'uomo può ritagliare sé e il proprio mondo.

2.6.3.2. Una grande salute?

Ricapitolando quegli aspetti del pensiero di Canguilhem che Esposito più esplicitamente recupera, la vita è proprio l'esporsi incessantemente al rischio di non potersi più esporre al rischio, e la norma che la esprime, di conseguenza, è quella norma che sa che

normalizzando *chiude* ogni ulteriore possibilità di normare, di innovare, di creare, di fluire, di potenziare: la norma nella vita è quella che non può esprimersi in una sua difesa, perché la vita è *sconfinata apertura*, mentre l'immunizzazione è ripiegamento della vita su se stessa, è il suo spegnimento. La vera salute non è, pertanto, quella della normalità, ma quella della *normatività*, ossia una salute in grado di essere sempre in equilibrio dinamico tra la nuova apertura e la chiusura, che può avvenire nella forma di una normalizzazione che si irrigidisce o di una totale assenza di norma che apre la vita al suo rischio finale, la morte: la vera salute è una *grande salute*, e il motivo nietzschiano si fa qui più esplicito.

In Nietzsche, infatti, Esposito individua l'incontro tra la biopolitica immunitaria, il suo culmine, e quella comunitaria, il suo primo bagliore: per Nietzsche la vita è già da sempre politica, «se per 'politica' si intenda non ciò che vuole la modernità – vale a dire una mediazione neutralizzante di carattere immunitario – bensì la modalità originaria in cui il vivente è o in cui l'essere *vive*» (B: 82), nel senso che la dimensione politica della vita è quella «potenza che fin dall'inizio la informa in tutta la sua estensione, costituzione, intensità» (*ibidem*). La vita nietzschiana è la vita che non conosce modi diversi di essere da quello di un continuo potenziamento, e questo significa anche che il filosofo tedesco avrebbe ben colto l'idea che la nostra specie *non è data una volta per tutte*, «ma è suscettibile, nel bene e nel male, di essere plasmata in forme di cui non abbiamo ancora l'esatta nozione, ma che comunque costituiscono per noi insieme un rischio assoluto e una sfida irrinunciabile» (*ivi*: 85):

ciò che va posto in primo piano è la precoce consapevolezza nietzschiana che il terreno di confronto, e di scontro, politico dei secoli a venire sarà quello relativo alla ridefinizione della specie umana in un quadro di progressivo spostamento dei suoi confini rispetto a ciò che non è umano – e cioè da un lato all'animale, dall'altro al mondo organico (*ibidem*).

Queste (e altre)³³⁷ folgoranti intuizioni nietzschiane, d'altronde, sono state proprio uno dei principali riferimenti di quella stessa antropologia filosofica che abbiamo sin qui visto essere respinta da Esposito. Infatti, quegli stessi problemi che l'autore riscontrava nella visione antropologica sarebbero presenti anche in Nietzsche stesso, seppure con una differenza sostanziale: poiché per il pensatore tedesco il *primum* della vita non è tanto l'autoconservazione, quanto l'*espansione di potenza*, il suo sfogo, ossia lo *sviluppo*, la dimensione conservativa e immunitaria di essa è sì presente, ma – per così dire – viene dopo, vale a dire che «è seconda rispetto a un'altra spinta più originaria, costituita, come si sa, dalla volontà di potenza» (*ivi*: 89). Il potenziamento dell'organismo vitale, prosegue Esposito, «non sopporta limiti, confini, margini di contenimento – tende, al contrario,

continuamente a sormontarli, oltrepassarli, trasgredirli» (*ibidem*), si può dire che «passa come un vortice, o una fiamma, scardinando e bruciando ogni paratia difensiva, ogni diaframma liminare, ogni margine di definizione» (*ivi*: 89 s.), e che «attraversa il diverso e congiunge il separato fino ad assorbire, incorporare, divorare tutto ciò che incontra» (*ivi*: 90).

La vita nietzschiana è quella vita che non si difende, ma si espone, che non si protegge, ma rischia, che è sempre oltre se stessa, non solo perché supera ogni ostacolo ma perché – come confida Zarathustra – è *continuo e necessario superamento di se stessa*, è il proiettarsi incessantemente fuori da se stessa, il suo alterarsi e negarsi nell'attuale configurazione per darsene una nuova, che a sua volta verrà – *dovrà essere* – superata in un incessante «processo di estroversione, o di esteriorizzazione, destinato a trascinarla a contatto con il proprio 'non'. A farne qualcosa che non è semplicemente vita – né solo vita né vita sola. Ma che è insieme più della vita e altro dalla vita» (*ibidem*)³³⁸. Più e altro perché è il *non* della vita, quel non che è la vita stessa, che è la negazione di ogni stabilità. Per Nietzsche, com'è noto, l'unico vero essere è quello del *divenire*, un divenire che è quell'esistere che nega e contraddice se stesso, che vive del proprio negarsi e consumarsi, che vive di un sopraffare e di un imporre che sono al contempo l'esuberanza della pienezza e lo straripare della potenza, della tensione, della ricchezza della donazione di sé come dissipazione di sé, della libera creatività che crea sé elargendosi e quindi allargando i propri confini³³⁹. Chi domina in natura è chi esplode in tutta la sua sovrabbondanza, nella sua prodigalità spinta sino agli estremi della propria dissoluzione (non siamo lontani da quanto abbiamo già visto a proposito di Bataille, che ha proprio in Nietzsche un punto di riferimento e di ispirazione): «la vita non si evolve a partire da un deficit iniziale, ma da un eccesso. [...] La vita non cade in un abisso: è, piuttosto, l'abisso in cui rischia essa stessa di cadere» (*ivi*: 91), il suo carattere costitutivo è distruttivo, autodissolutivo, è lo scarto che impedisce ogni identità e ripropone sempre una nuova origine, è *mancanza per eccesso* (cfr. *ibidem*).

«Mancanza per eccesso» significa il ribaltamento dell'idea di «mancanza per carenza» propria dell'antropologia filosofica, ma significa anche che la vita abbandonata a se stessa è irrepresentabile, pura trasformazione in forme informi, divenire che si oltrepassa senza posa: è proprio per questo che anche Nietzsche non riesce – nota Esposito, come potrebbe, ci domandiamo noi? – a rinunciare a qualche involucro immunitario (che sia anche solo la bella forma artistica di Apollo per velare e dare un volto osservabile al caos orgiastico di Dioniso), pur ponendolo come conseguenza dell'esuberanza e non come

espressione di una carenza. L'ambivalenza, o l'aporia, data dal fatto che «per vivere l'uomo ha bisogno, in situazioni diverse, ma a volte anche nelle stesse, di una cosa e del suo contrario» (*ivi*: 97), è per Esposito radicata in una contraddizione strutturale, «secondo la quale l'immunizzazione da un lato è necessaria alla sopravvivenza di qualsiasi organismo, ma dall'altro gli è nociva perché bloccandone la trasformazione, ne impedisce l'espansione biologica» (*ibidem*): la vita è *questa contraddizione*, la logica della vita è (come Canguilhem ben ha mostrato) una logica ambivalente, in cui l'immunizzazione è insieme necessaria e il più grosso pericolo, in cui conservazione e sviluppo «per quanto implicati in un nesso irresolubile – se qualcosa non si conservasse in vita non potrebbe neanche svilupparsi – sono, su un altro terreno, quello decisivo della volontà di potenza, in latente contrasto» (*ibidem*).

Nietzsche è stato proprio il filosofo dell'incontro tra paradigma immunitario e suo superamento perché ha sostato lungo il confine del rivolgimento, ha compreso che se lo sviluppo presuppone e ricerca la durata, questa «può ritardare, o impedire, lo sviluppo» (*ibidem*), che conservarsi significa espandersi, ma al contempo espansione significa messa a rischio della conservazione: Esposito coglie in questo il carattere *irrisolubilmente tragico* del pensiero nietzschiano, per il quale «la sopravvivenza di una forza contrasta con il progetto del suo potenziamento» (*ivi*: 98), ma a noi pare questo carattere sia *quello della vita stessa*, che impone una qualche forma di difesa, quasi anche di contrazione, onde evitare l'eccessivo rischio dato dalla morte. Altrimenti, se si vede in ciò che favorisce la sopravvivenza qualcosa che semplicemente indebolisce, – si domanda con molta lucidità Esposito – «bisogna arrivare alla conclusione paradossale che, per espandersi vitalmente, un organismo debba cessare di sopravvivere? O, quantomeno, debba sfidare la morte?» (*ibidem*)³⁴⁰.

Emergerebbe una tale dicotomia: la sopravvivenza è quanto richiederebbe protezione, mentre l'espansione è quanto richiederebbe rottura di ogni argine protettivo; il punto è che l'esistenza (e ciò vale, anche – anzi soprattutto, dato che per l'uomo è una ricerca attiva – per l'essere umano) è tutta qui, cioè tutta nella ricerca di un equilibrio, *dinamico e instabile ma pur sempre* «equilibrio», tra le due sponde, per così chiamarle. Certamente per Esposito la prima sponda è quella che ha portato al paradigma immunitario, alla costruzione di barriere salde e impenetrabili in grado di proteggere da ogni possibile contagio, ma non riusciamo a capire fino a che punto egli sostenga che per questo ci si debba esporre alla seconda, o perlomeno in che senso questa debba essere interpretata e vissuta. Una risposta possibile è proprio in quel concetto di *grande salute* che

Esposito cerca di recuperare, in maniera più o meno esplicita³⁴¹. Egli infatti ritiene che Nietzsche abbia visto che «la potenza vitale dell'uomo sta nella sua appartenenza profonda a ciò che in esso non è ancora, o non è più, uomo, a qualcosa che dell'umano costituisce al tempo stesso la forza primigenia e la negazione specifica» (*ivi*: 103), ossia che abbia ben colto nella *capacità autogenerativa* la dimensione più marcatamente umana, ma che l'abbia posta come esito di un preliminare lavoro di *purificazione*, ossia a un *trattamento selettivo* volto alla protezione di tale capacità, per poterle poi dare via libera.

Il pensatore tedesco, però, avrebbe fatto un passo ancora ulteriore, perché avrebbe capito che purificare non significa proteggere, ma *accelerare ciò che comunque deve avvenire*, per poter così «liberare il campo per nuove potenze affermative» (*ivi*: 106): l'unica via per superare la macchina iperimmunitaria è quello di decostruirla dall'interno lasciandola consumarsi su se stessa sino a portarla alla mobilitazione e allo scatenamento energetico (cfr. *ibidem*). È *l'autosoppressione nel negativo a liberare le forze positive*: il paradigma immunitario si *auto decostruisce*, in modo tale che i concetti polari di «salute/malattia» e di «bene/male» sono concepiti in modo diverso, rapportati in modo diverso, viene meno quella «barra oppositiva» (*ivi*: 107) che separa nella forma e che distingue in modo assoluto i due poli delle relazioni. Salute e malattia diventano (come voleva anche Canguilhem)³⁴² termini relativi e non assoluti:

se non è possibile fissare in astratto un canone di perfetta salute; se non è la norma a determinare la salute, ma la salute a creare, in maniera sempre plurale e reversibile, le proprie norme; se ciascun uomo ha una diversa idea di salute – allora ne consegue inevitabilmente che non è possibile neanche una definizione generale di malattia. E ciò non soltanto nel senso logico che, se non si sa cosa sia salute, non si può profilare un concetto stabile di malattia, ma anche in quello, biologico, che salute e malattia stanno tra loro in una relazione più complessa della semplice esclusione. La malattia, insomma, non è solo il contrario della salute, ma anche il suo presupposto, il suo tramite, la sua via. Qualcosa da cui proviene e che ancora porta dentro come una irrinunciabile componente interna. Non c'è vera salute che non comprenda – nel doppio senso dell'espressione: conosca e incorpori – la malattia (*ibidem*).

Questa visione in cui la vita e il pericolo che continuamente la sfida non sono in un rapporto di scontro frontale, ma in una sorta di incestuosa relazione, in cui salute e malattia non solo non sono più assoluti ma – proprio per questo – si compenetrano tra di loro (anzi ogni assoluto in quanto tale per Nietzsche *appartiene alla patologia*)³⁴³, è quella della *grande salute*, ossia di qualcosa che è sì *salute, sanità*, ma che è quella della vita stessa, o, meglio, di chi riesce a pieno a vivere la contraddizione della vita, la quale «non risiede nel principio di conservazione adattandosi a condizioni preesistenti, bensì nel 'voler crescere', accumulando forze, potenziando le proprie facoltà creative» (Vozza 2006: 56). Che la vita

sia, in tal senso, volontà di potenza significa sottolineare la sua «forza plastica di metamorfosi» e l'«esigenza della sua riattivazione» (*ibidem*), che non è però foriero di «un puro accrescimento quantitativo, un incremento energetico, ma della selezione qualitativa delle forme (attive e reattive), così come avviene tra differenti forme di vita» (*ibidem*), ossia tra la vita ascendente che è la salute, la grande salute, e quella discendente, che è patologica, è decadenza.

La grande salute è una *salute straripante* che confina con la malattia, e «non si tratta perciò di contrapporre la salute alla malattia, né di auspicare una completa guarigione» (*ivi*: 58 s.), e questi perché se la prima può rivelarsi come una manifestazione camuffata della seconda, essa può prendere l'aspetto di una salute più fine da riconquistare volta per volta (cfr. *ivi*: 59): in questa prospettiva Nietzsche addirittura «ribadirà spesso di dovere alla propria malattia tanto una *salute superiore* quanto la possibilità stessa della filosofia» (*ivi*: 60): tra salute e malattia c'è solo differenza di grado e non sono due poli antitetici, principi o entità distinte in lotta tra di loro³⁴⁴. Questo significa anche una stretta connessione tra salute e *dolore*, persino tra sapere e dolore (in questo senso il *medico filosofo* reclamato da Nietzsche è l'emblema di chi vive all'insegna della grande salute)³⁴⁵, vale a dire significa trasferire sul rapporto salute/malattia quella stessa logica tragica e paradossale che è la logica dell'esistenza in quanto tale, della vita in quanto tale³⁴⁶:

non è certo una logica dialettica quella che presiede alla relazione tra salute e malattia: piuttosto una *logica tragica* (o paradossale), una logica dei compossibili, una logica dell'esperienza in cui vi è comunicazione tra eventi divergenti se non contrastanti, interscambio di proprietà disgiunte. Secondo questa logica, la grande salute non *risolve* alcuna contraddizione tra tesi e antitesi, perché salute e malattia cessano di essere antitetiche, mantenendo soltanto una *differenza di grado tra diverse forme d'esistenza*, tra eterogenee modalità della prassi; piuttosto, essa *rigenera* la malattia, la *riproduce*, la *risolve*, *ripropone* cioè quella cognizione del dolore senza la quale non sarebbe *grande* salute, ma salute di piccolo cabotaggio, tesa alla mera conservazione di una condizione di esistenza acquisita, sfondo non tematizzato della sopravvivenza. *Sopravvivenza*: giacere cioè inerti *sopra* la vita, renderla inoperosa, sterile, conservarla senza spenderla, trattenerla come un possesso invece che offrirla come un dono innappropriabile (*ivi*: 70).

Quest'ultimo brano mette bene in luce come la grande salute non solo non si possa ridurre a una mera questione di sopravvivenza, ma come anzi sia in parte – se non del tutto – la sua negazione, ed è proprio tale aspetto a interessare a Esposito, il quale sottolinea come la grande salute è una conquista sempre continua, un essere *pericolosamente sani*, che quindi «deve necessariamente passare attraverso quella malattia che sembra contrastare» (B: 109). A partire da tali presupposti si può davvero rovesciare il paradigma immunitario, vedere nel pericolo più grande per la comunità quello di *sottrarla*

preventivamente al pericolo, di proteggerla da ogni rischio di lacerazione, finendo così per rinchiuderla su se stessa e bloccandone ogni possibilità di rapporto con l'esterno e quindi di crescita³⁴⁷:

la salute fa tutt'uno con il rischio mortale che la percorre spingendola oltre se stessa, rinnovandone di continuo le norme, rovesciandone e ricreandone gli statuti. Il risultato è un ribaltamento per intensificazione della logica, difensiva e offensiva, che governava la strategia eugenetica: se la salute non è più separabile dalla malattia, se la malattia fa parte della salute, non sarà possibile separare il corpo individuale e sociale secondo linee invalicabili di tipo profilattico e gerarchico. L'intera semantica immunitaria sembra adesso contraddetta, o forse meglio reinterpretata, in una prospettiva che nello stesso tempo la potenzia e la rovescia, la conferma e la decostruisce. [...] Evitando la degenerazione – secondo le prescrizioni eugenetiche della salute perfetta – la comunica finisce per smarrire la propria potenza auto generativa: non è capace di creare condizioni di sviluppo e così finisce per ripiegarsi su se stessa (*ibidem*).

Sperimentare il nuovo significa salvarsi dal declino (e salvare così la comunità dal declino, dalla negazione di sé), ma significa anche essere «biologicamente più deboli» (*ibidem*): questo tratto è quello dell'ambivalenza strutturale della vita, ogni atto vitale è *expositio*, ma quando l'atto si fa troppo *ex*, per così dire, ossia quando si sporge troppo nell'aperto dimenticando ogni «posizione», accade lo svanire di ogni possibile nuovo atto vitale. Detto in altri termini: è certo vero che vivere è stare nel *mare aperto* (come proprio Nietzsche non ha smesso di ricordare)³⁴⁸, e questo vivere può anche essere un *tragico naufragio* (cfr. C: 102-109), un essere sballottati senza posa dalle onde, ma è altrettanto vero che tutto questo può – *deve* – accadere senza che si possa perlomeno poggiarsi su una fragile e provvisoria zattera?

La domanda resta aperta, in quanto Esposito valorizzando l'idea di grande salute nietzschiana valorizza proprio quel *rischio estremo* in cui «si produce il punto di congiunzione produttiva tra degenerazione e innovazione» (B: 110), in cui il paradigma immunitario si apre al «proprio rovescio comune – a quella forma di elargizione auto dissolutiva che ha assunto il nome di *communitas*» (*ibidem*), in cui l'infezione non è solo una novità attraente, ma anche qualcosa che ha «effetti nobilitanti procurati dalla sua inoculazione» (*ibidem*): proprio in Nietzsche Esposito rintraccia il *negativo che non è a sua volta negato*, ossia quel negativo che non è «un negativo minore usato allo scopo preventivo di bloccare la strada a un negativo maggiore» (*ivi*: 111) o che serve a trattenere, rimuovere o rifiutare quest'ultimo, ma che anzi *viene affermato in quanto tale*, «come ciò che è parte essenziale della vita pur se, e proprio perché, la mette continuamente a repentaglio spingendola su una faglia problematica da cui essa è insieme risucchiata e potenziata» (*ibidem*).

Ma la grandiosità dello sguardo di Nietzsche non si fermerebbe qui, in quanto egli in questo generale processo di *intossicazione volontaria* vedrebbe proprio l'essenza di ogni donazione di sé come apertura non tanto all'*altro uomo*, «ma semmai all'altro *dell'uomo* o anche *dall'uomo*» (ivi: 112). È, com'è noto, il pensiero (ancora impensato) dell'*Übermensch*, che – in questa, peraltro condivisibile, prospettiva³⁴⁹ – non è tanto un «uomo nuovo», o un «nuovo uomo», o una «nuova specie», o, meglio, è tutto questo, ma solo secondariamente, in quanto è prima di tutto quell'uomo che ha assunto su di sé *tutto il peso della transitorietà, tutto il peso dell'essere-umano come essere-transitorio*. Questo Esposito lo coglie in modo davvero lucido, e aggiunge che proprio a partire da un tale orizzonte Nietzsche ha permesso di prefigurare quel futuro ancora indistinto in cui umanità e animalità entreranno in un nuovo rapporto, o riveleranno il loro rapporto per quello che veramente è, secondo quanto abbiamo peraltro già notato:

L'uomo non è ancora, non è più, non è mai, ciò che ritiene di essere. Il suo essere sta al di là – o al di qua – della identità con se stesso. E anzi non è neanche un 'essere' in quanto tale, ma un divenire che porta dentro di sé insieme le tracce di un differente passato e la prefigurazione di un inedito futuro. [...] Rispetto ai 'ritardanti' di ogni specie – intenti a costruire sempre nuovi dispositivi di conservazione, intenzionati a durare quanto più tempo possibile – l'*Übermensch*, comunque si voglia tradurre l'espressione, è caratterizzato da un'inesauribile potenza di trasformazione. Egli è situato letteralmente fuori di se stesso, in uno spazio che non è più – che non è mai stato – quello dell'uomo-in-quanto-tale. Non importa tanto sapere dove – o cosa potrà diventare. Perché ciò che lo connota è appunto il divenire, il trapassare, l'oltrepassare il proprio *topos*. Non che la sua vita non abbia forma – non sia 'forma di vita'. Ma si tratta di una forma essa stessa in perpetuo transito verso una nuova forma – attraversata da un'alterità da cui risulta contemporaneamente divisa e moltiplicata. [...] Nell'animalizzazione dell'uomo c'è certamente qualcosa che, più che al passato ancestrale, sembra far segno al futuro della specie umana. In Nietzsche l'animale non è mai interpretato come l'abisso oscuro, o il volto di pietra, da cui l'uomo è fuggito verso il sole. Al contrario esso è collegato al destino del 'dopo-uomo' (come si potrebbe rischiare di tradurre *Übermensch*). È il suo futuro non meno del suo passato – o, forse meglio, la linea discontinua lungo la quale il rapporto tra passato e futuro assume una configurazione irriducibile a tutte quelle che l'hanno preceduta. Non a caso il destino dell'animale è enigmaticamente connesso – *attraverso* l'uomo – a colui che lo supera in potenza e saggezza. All'uomo capace di ridefinire il significato della propria specie in termini non più umanistici, oppure antropologici, ma antropotecnici e biotecnologici. [...] Nietzsche coglie – è stato il primo a cogliere con assoluta purezza di sguardo – che siamo a una soglia oltre la quale ciò che si è chiamato 'uomo' entra in rapporto diverso con la propria specie. Oltre la quale, anzi, la stessa specie diventa l'oggetto – e il soggetto – di una biopolitica potenzialmente differente da quella che conosciamo perché relativa non solo alla vita umana, ma anche al suo fuori, al suo altro, al suo dopo (ivi: 112-114)³⁵⁰.

2.7. *Vita, nient'altro che vita*

Animalizzare l'uomo è proprio passare lungo la soglia che permette di pensare una nuova politica della vita, di assumere la vita come intrinsecamente politica e come ciò che ha in sé la norma e che non può per questo essere normalizzata (e forse nemmeno normata, ma solo normativizzata). È proprio in questo senso che la filosofia di Esposito è una *celebrazione della vita*, certo questo nel senso non di un'«ontologia vitalista», ma di un «vitalismo ontologico», nel senso che è la vita a costituire lo sfondo di ogni ontologia possibile, che essa è l'unica ontologia possibile, perché esistere significa vivere, in tutte le forme possibili, perché la norma *nella* vita è quella propria di *ogni singolare manifestazione di vita*, in ogni forma-di-vita, manifestazione singolare che nel suo essere espansione di sé è insieme l'insieme delle relazioni in cui è inserita e che la costituisce, di modo che la norma è quella propria di *ogni singolare-plurale manifestazione di vita*. *La norma è l'impulso immanente alla vita*. Nell'affermare questo (cfr. *ivi*: 214), Esposito richiama la filosofia deleziana (cfr. soprattutto Deleuze 2003), nella quale viene definito quel *piano di immanenza assoluta* che non si riferisce ad altro se non a se stesso («un ambito di vita interamente coincidente con se stesso – in cui, per così dire, la causa faccia tutt'uno con il proprio effetto e l'agente con il proprio paziente»: TP: 175), dove la vita non appartiene a una soggettività monolitica, né a un individuo, né tantomeno a una persona, ma a un *impersonale* che fa sì che non ci sia mai *la* vita, ma sempre e solo *una* vita³⁵¹, immanente a se stessa e sempre *potenziale*, o *virtuale*³⁵², vale a dire sempre su una piega «in cui si sovrappongono soggetto e oggetto, interno ed esterno, organico e inorganico» (B: 214), in un movimento eccentrico «che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie della loro individuazione e dalle forme della loro personalità» (Deleuze 1975: 100), che è il *movimento della vita e la vita come movimento*:

che un unico processo attraversi senza soluzione di continuità l'intera estensione del vivente – che qualsiasi vivente debba essere pensato nell'unità della vita – significa che nessuna parte di essa può essere distrutta a favore di un'altra: ogni vita è forma di vita e ogni forma va riferita alla vita. Questo non è né il suo contenuto né il senso ultimo della biopolitica. Ma almeno il suo presupposto: se esso sarà ancora rinnegato in una politica della morte, o affermato in una politica della vita, dipenderà anche dal modo in cui il pensiero contemporaneo seguirà le sue tracce (B: 214 s.).

2.7.1. *Il sistema immunitario come modello*

Un modello per pensare una nuova biopolitica affermativa e della vita è per Esposito quello del *sistema immunitario* (ossia lo stesso funzionamento della vita, dell'organismo in particolare), nel quale l'alterità non è l'esterno ma quanto di più interno ci sia: «se l'asse semiotico intorno al quale si costituisce ogni istituzione sociale è quello che stabilisce il confine tra l'io e l'altro – tra noi e gli altri – nulla più del principio di immunità ne costituisce insieme la chiave interpretativa e l'esito operativo» (I: 179), chiave interpretativa che, però, deve saper vedere il sistema immunitario (e il principio di immunità a esso legato) non come un meccanismo di guerra «in cui la posta in gioco è il controllo, e in ultima analisi la sopravvivenza, del corpo nei confronti di invasori stranieri che cercano prima di occuparlo e poi di distruggerlo» (*ivi*: 183). Infatti, anche ammettendo una visione simile, non è affatto vero che il corpo riesce a ottenere sui suoi nemici una vittoria piena e definitiva, perché il corpo – in quanto *umano* – è finito, vulnerabile, esposto:

in simili ricostruzioni del procedimento immunitario tenda a prevalere un tratto mitico che finisce per celarne gli elementi problematici e contro fattuali. Intanto in ordine alla stessa concezione dell'io, configurato come un'entità spaziale protetta da rigidi confini genetici e quasi identificato con la lotta per la loro difesa. Ma poi anche – e soprattutto – all'effetto salvifico conferito a tale difesa, immediatamente riconvertita in una macchina offensiva che non conosce avversari capaci di resisterle. Quello che in questa mobilitazione totale viene drasticamente eliso è il rapporto essenziale che il corpo intrattiene con la propria vulnerabilità – ontologicamente corrispondente al carattere ineluttabilmente finito dell'esistenza umana. Perché, contrariamente a quanto lasciano intendere tali giochi di guerra, non soltanto non esiste apparato, o apparecchio, che possa restituirci, anche solo potenzialmente, una qualche forma di immortalità, ma la semplice presunzione di simile evenienza non fa che ricondurci più bruscamente alla realtà della nostra insuperabile condizione. Ciò vale anche, e forse soprattutto, per quanto pertiene il sistema immunitario. Esso è tutt'altro che un congegno perfetto, così come le sue vittorie sono ben lontane dal risultare effettive. E questo non soltanto per l'ovvia considerazione che basta una sola sconfitta a cancellare tutti i successi fino allora sperimentati, ma anche perché il suo stesso funzionamento è intrinsecamente carico di quella che, in termini filosofici, si direbbe un'aporia strutturale: nel senso che la procedura immunitaria implica la presenza di un motore negativo – l'antigene – che essa non deve semplicemente eliminare, bensì riconoscere, incorporare e solo in questo modo neutralizzare (*ivi*: 191).

L'Aids ha in ogni caso messo fine a ogni possibilità di vedere nel sistema immunitario non solo qualcosa di perfetto, ma soprattutto qualcosa per il quale esiste un dentro nettamente separato da un fuori, in quanto il virus, una volta installatosi da fuori all'interno del corpo, «si trasforma in un altro 'dentro'» (*ivi*: 194)³⁵³, mentre il dentro si trasforma in un «fuori», perché «le cellule che devono contrastare l'infezione da Hiv

danneggiano anche i linfociti adiuvanti di cui hanno bisogno per agire efficacemente» (*ivi*: 193). Il nemico può penetrare solo facendosi amico, mentre l'amico, nell'eccesso di difesa tanto di sé quanto del proprio vicino e nell'intento di colpire il nemico, danneggia tanto se stesso quanto il vicino³⁵⁴. Detto in altre parole, l'organismo è sì in guerra, ma questa guerra – evidenza Esposito – è una *stásis* e non un *pólemos*, vale a dire una *guerra civile/interna* e non una semplice *guerra di aggressione-protezione/esterna*: siamo di fronte a «un *anti* che contrasta con ciò di cui pure fa parte; un *autos* che coincide con ciò che lo combatte in una proliferazione inarrestabile del dissidio interno – anticorpo, autoanticorpo, antiautoanticorpo, e così via» (*ivi*: 197). *Questa è la logica del sistema immunitario*, non qualcosa di patologico, o, tornando alle categorie nietzschiane, la grande salute dell'organismo prevede anche il patologico come auto-attacco, come attacco di quello stesso sé «il cui riconoscimento costituisce il presupposto stesso di ogni altro riconoscimento» (*ibidem*), tanto che «da spiegare non è la circostanza che in certi casi il sistema immunitario aggredisca i propri componenti, quanto il fatto che di norma ciò non avvenga» (*ibidem*). L'orizzonte è ribaltato: è il «normale», la salute come perfetto funzionamento del vivente a costituire il vero e proprio «patologico», ossia l'«anormale», la «malattia», e «la rivolta distruttiva contro se stesso non è una disfunzione temporanea, ma l'impulso naturale di ogni sistema immunitario» (*ivi*: 198).

Allora davvero la vita per preservarsi ed espandersi è costretta al proprio doppio, a consegnarsi al rischio estremo, persino ad aggredirsi da sola? Non è questo il trionfo di un negativo che certo non viene riempito da un altro negativo, ma che finisce con il negare se stesso nel tentativo di affermarsi? Per superare tali aporie, Esposito opera un passaggio ulteriore, cercando di leggere il sistema immunitario in modo non distruttivo e soprattutto non autodistruttivo: «è immaginabile una filosofia dell'immunità che, senza negarne la contraddizione intrinseca e anzi approfondendola ulteriormente, ne rovesci la semantica in senso comunitario» (*ivi*: 199)? Perché, piuttosto, non pensarlo – prosegue l'autore – «più che come un discorso di invasori, come un discorso di specificità condivise in un sé semipermeabile in grado di interagire con altri (umani e non, interni e esterni» (*ibidem*)?

Immunità, pertanto, non come «strenua difesa del sé rispetto a qualsiasi invasore esogeno», ma come un «s sofisticato sistema di allarme sollecitato» (*ibidem*) dalla rete di comunicazione che l'organismo intrattiene e intesse con tutto ciò che gli è esterno, ma che proprio per questo essere-in-relazione non è un estraneo o un mero «fuori». Questo significa ripensare tutto ciò che riguarda l'organismo, il vivente, il corpo, il soggetto non come un qualcosa di dato in modo definitivo e immodificabile, bensì come «il prodotto,

sempre mutevole, di una interazione dinamica e competitiva con l'ambiente» (*ivi*: 200): non un'entità chiusa in confini bloccati e invalicabili, ma ecosistema che si evolve in relazione a ciò che lo circonda. Tanto il corpo, quanto l'organismo, quanto il soggetto, l'individuo, la persona, sono *ecosistemi*, l'identità è un *sistema aperto alla sfida con l'esterno, e anzi da essa in ultima analisi costituito* (cfr. *ibidem*). Per pensare l'immunità nella sua dimensione non (auto)distruttiva si deve partire da (e restarvi dentro) *l'apertura al mondo*, quella stessa apertura che fa sì che l'organismo possa «imparare a riconoscere come proprie componenti originariamente estranee» (*ivi*: 201), tramite la mediazione del sistema immunitario. In altre parole, sarebbe prima di tutto un *fatto dell'organismo* l'essere in rapporto con l'esterno in modo che l'esterno è costitutivo dell'interno, in modo che interno e esterno si costituiscono solamente all'interno di e a partire da *la dimensione relazionale, ecosistemica*, potremmo dire senza esagerare.

È questo un passaggio importante del discorso di Esposito, in quanto è la messa in pratica del principio per il quale la norma è nella vita stessa: proprio perché l'organismo non rifiuta mai l'altro-da-sé, ma anzi lo include al proprio interno come motore e come effetto (come costituente e come costituito, come produttore e come prodotto), la norma va pensata come ciò che esprime una tale dimensione di relazione e di accoglimento-inclusione dell'alterità, ossia il paradigma immunitario va ribaltato in quello comunitario, e la biopolitica da negativa si fa con ciò stesso affermativa. In ultima istanza, l'uomo stesso è pensato a partire da questa costitutiva relazione con l'alterità, che non è più nemmeno tale in senso stretto, in quanto non c'è più un vero e proprio altro-da-sé, ma al limite un altro-per-sé (nel senso del moto per luogo, della transitività – del passaggio ma anche del «fare essere» – e non in quello dell'essere-finalizzato-a, altrimenti si dovrebbe presupporre nuovamente il sé come fine da raggiungere che precede il movimento e la presenza dell'altro), e questa relazione è mobile, in divenire, mai stabile, transitoria, proprio perché essere-in-relazione significa essere-aperti, essere-in-movimento, essere-in-collegamento, essere sollecitati da più parti ed essere stimolati da ogni dove, persino *essere ovunque*. «Viene meno ogni distinzione presupposta tra sé e non-sé, proprio e improprio, dentro e fuori. Come potrebbe, il sistema, espellere qualcosa fuori di sé, se la stessa dimensione del 'fuori' non è che il riflesso prodotto da un movimento interno?» (*ivi*: 203): questo non significa e non può significare che l'io è *onniesteso*, vale a dire che non si tratta di fare del mondo ciò che è coestensivo al sé, ma casomai il contrario, cioè di vedere il sé e l'io come ciò che coincidono con la propria alterazione, che *sono coestesi dal mondo che fa in loro ingresso costituendoli*. L'io diventa così «un costrutto determinato da un insieme di fattori

dinamici, di raggruppamenti compatibili, di incontri fortuiti – né un soggetto né un oggetto, ma un principio di azione» (*ivi*: 204).

Non c'è più confine che blocca e chiude, ma solo margini sempre permeabili che si dilatano per permettere il rapporto con ciò che attraversando altera; non c'è nulla di fatto, di integro o di compiuto, ma solo incompletezza nel senso di apertura alla continua alterazione e modificazione. Il sistema immunitario dà la norma, anzi è la norma, e nuovamente il caso esemplificativo è quello della gravidanza, e questa volta non solo da un punto di vista concettuale (il segreto dell'origine come originarsi dell'uno che si fa due), ma da quello della processualità naturale, per il quale se l'organismo materno non riconoscesse l'alterità del feto (come qualcosa che è prodotta dall'organismo materno stesso) *la vita non sarebbe possibile*. Vale la pena di leggere il lungo brano in cui Esposito argomenta un tale riferimento, in quanto sono senza dubbio tra le pagine più belle e intense scritte dall'autore:

come riesce a prodursi la gravidanza? Come può, il feto – connotabile come 'altro' in base a tutti i normali criteri immunologici – essere tollerato dagli anticorpi materni? Qual è il meccanismo protettivo che, salvo rari casi, ne consente o favorisce lo sviluppo in deroga al principio del rigetto naturale di qualsiasi allotrapianto? La risposta a tale domanda attinge da un lato, come per tutti i fenomeni di tolleranza, ai punti ciechi del sistema immunitario – e precisamente a una sorta di blocco che inibisce le consuete espressioni degli antigeni di istocompatibilità nel citotrofoblasto della madre. Le donne sviluppano determinati tipi di anticorpi che, nascondendo i segnali di estraneità provenienti dall'embrione, ne consentono la sopravvivenza. Questa risposta, tuttavia, non dà sufficiente conto di una dinamica assai più complessa – che solo da un punto di vista superficiale può essere riportata a un caso di silenzio immunitario. In realtà, tutt'altro che inattivo, il meccanismo dell'immunità lavora su un doppio fronte perché, se da un lato è rivolto al controllo del feto, dall'altro controlla anche se stesso. Insomma, immunizzando dall'altro, esso immunizza anche da sé. S'immunizza da un eccesso di immunizzazione. Che l'intera operazione si svolga nel quadro dell'attività immunitaria – e non della sua carenza – è provato dalla circostanza che a bloccare, o a 'ingannare', il sistema di autodifesa della madre sono pur sempre degli anticorpi. Ma il dato ancora più significativo è che la loro produzione – necessaria a impedire il riconoscimento dell'estraneità del feto e dunque il suo rigetto – dipende da un certo grado di estraneità genetica del padre: nel senso che se questi risulta troppo affine alla madre, essi non si generano con la relativa conseguenza abortiva. Non si perda il quadro antinomico che così si viene determinando: solo se lo sperma paterno risulta abbastanza estraneo da produrre anticorpi bloccanti, la madre è in grado di sostenere – ignorandola – l'estraneità del feto. Al punto che per evitare aborti spontanei si inoculano antigeni del padre nel corpo della donna. Ciò significa che la conservazione del figlio da parte della madre è consentita non dalla loro 'somiglianza', ma dalla loro diversità trasmessa ereditariamente dal padre. È solo in quanto estraneo che il figlio può diventare 'proprio'. E infatti, a smentita del mito dell'unità simbiotica tra la madre e il figlio che porta dentro, ella lotta furiosamente con lui – con l'estraneità che egli immette al suo interno [...]. È proprio la forza dell'attacco immunitario a conservare in vita ciò che esso dovrebbe normalmente distruggere. La madre contrasta il figlio e il figlio la madre: eppure il frutto di simile conflitto è la scintilla della vita. Contro la metaforica della battaglia a morte, nel ventre materno si combatte 'a vita' – a dimostrazione del fatto che la differenza, e anche il contrasto, non sono necessariamente distruttivi. Anzi, come l'attacco della madre

protegge il figlio, quello del figlio può salvare la madre anche dalle sue tendenze autoaggressive – il che spiega la regressione delle malattie autoimmuni durante la gravidanza. [...] È come una sorte di tiro alla fune bilanciato: l'equilibrio dell'insieme è determinato non dalla sottrazione, ma dalla somma, delle forze che si oppongono. Così è la stessa forza della risposta immunitaria a determinarne l'autoregolazione. Dentro la logica immunitaria si apre un angolo di visuale che ne rovescia l'interpretazione prevalente. Nulla resta – da questa prospettiva – della incompatibilità tra il sé e l'altro. L'altro è la forma stessa che assume il sé laddove l'interno s'incrocia con l'esterno, il proprio con l'estraneo, l'immune col comune (*ivi*: 205-207).

Se, dunque, «l'intera tradizione occidentale» (non solo la modernità, sembrerebbe a questo punto) ha pensato «l'estraneo soltanto nei termini della sua dissoluzione preventiva» (*ivi*: 208), il sistema immunitario ci fa capire che questo pensiero è il pensiero avverso alla vita, per il quale «non esiste un'esperienza dell'estraneo non presupposta da quella del proprio: l'estraneo è accettabile, e accettato, soltanto se fa già parte del proprio» (*ivi*: 209); mentre per la vita l'anticorpo è allo stesso tempo antigene, senza che questo debba significare che l'esterno non esista, ma anzi esso «si rapporta all'interno in una forma già determinata dal loro incrocio preliminare» (*ibidem*), in uno scambio continuo «tra un esterno interiorizzato e un interno esteriorizzato» (*ibidem*). L'identità dell'organismo è il *prodotto* di una *relazione tra simile e diverso*, tanto che Esposito giunge ad affermare che *non esiste nulla di più intrinsecamente comunitario del sistema immunitario*:

nulla è più intrinsecamente votato alla comunicazione del sistema immunitario. La sua qualità non è misurata dalla capacità di protezione rispetto a un agente estraneo, ma dalla complessità della risposta che esso gli sollecita: ogni elemento differenziale assorbito dall'esterno non fa che allargare e arricchire la gamma delle sue potenzialità interne. Al di là delle varie formulazioni teoretiche, antropologiche o letterarie, questa è forse l'unica – certamente la prima – esperienza dell'estraneo non soltanto nei suoi confronti, ma nella costituzione stessa, del proprio. Alla sua base non vi è la rammemorazione di un incontaminato principio genetico, ma la sperimentazione della propria originaria alterazione. Prima di ogni altra trasformazione, ogni corpo è già esposto alla necessità della propria esposizione. È la condizione comune di ogni immune: la percezione senza fine della propria finitezza (*ivi*: 209 s.).

C'è la certo non secondaria questione se una prospettiva simile non cada in quella che ormai viene definita la «fallacia humeana»³⁵⁵, cioè il dedurre un *ought* (un «deve essere») da un semplice *is* (da un «è», da un dato di fatto), il che nel caso specifico significa che *dal fatto che* il sistema immunitario è in quanto tale relazione-contaminante con l'alterità si deduce non solo che *anche* il mondo in quanto tale è governato da tale struttura, ma soprattutto che le relazioni tra esseri umani *devono essere* ispirate dallo stesso principio. Ma forse una tale obiezione è, paradossalmente, ancora troppo debole, in quanto

la mossa di Esposito è ancora più radicale, in quanto non si tratta tanto di passare dalla *descrizione* di un fatto di natura alla *prescrizione* di un qualche comportamento umano, ma si sostiene, in primo luogo, che il comportamento umano è *di fatto* retto dallo stesso principio dell'organismo e, in secondo luogo, che è *la natura stessa a essere norma a se stessa*, cioè che è la vita a normare in quanto sempre in transito (si ricordi: la norma non è tanto «della» vita, ma *nella* vita). In altri termini, per Esposito non esiste, in tal senso, una distinzione tra un livello descrittivo e uno prescrittivo, perché la natura è una sola, è un tessuto di relazioni tra individui che non sussistono al di fuori di esse (siano essi parti dell'organismo, o esseri umani, o animali): ancora una volta emerge il tratto *olistico* del suo discorso, o, se si preferisce, *ecosistemico*, cioè tanto «sistemico» quanto «ecologico».

2.7.2. Tra uomo e oltre-uomo: verso un'impersonale animalità?

È proprio questo orizzonte globale, questa globalità in quanto orizzonte, che fa della vita (che coincide con la natura stessa in tutte le sue manifestazioni e in tutta la sua gradualità) non tanto il modello da applicare anche a ciò che esula da essa in senso stretto, ma ciò *da cui nulla esula*, e per la quale esiste solo il piano di immanenza, del divenire, del transito, dell'incontro identità-alterità che si contaminano, ebbene, dicevamo, è proprio in questo orizzonte che Esposito può pensare il superamento, lo abbiamo visto, della categoria di «persona», in favore di quella terza persona «impersonale» espressa da quel termine indoeuropeo *swe* che (proprio come la negatività *ontologica* del sé immunologico «più che a una logica di semplice negazione, sembra rimandare a una contraddizione per la quale l'identità è nello stesso tempo affermata e alterata – affermata nella forma della propria alterazione»: *ivi*: 212) rimanda tanto al sé individuale (*suus, ethos*, ma anche *idios*) quanto a una dimensione più ampia, di tipo parentale e comunitario (*soros, etes*, ma anche *hetairos e sodalis*), e insieme disgiuntiva e isolante (al *se* riflessivo si collega anche il *sed* che disgiunge congiungendo e congiunge disgiungendo): «come il pronome che lo nomina e la radice da cui questo discende, anche il sé immunologico sarebbe insieme ciò che è più individuale e ciò che è più condiviso» (*ibidem*), sino a dar vita a una figura che mostra «il singolare profilo di una individualità condivisa o di una condivisione di individualità» (*ibidem*).

Non solo: è sempre a partire da questo stesso orizzonte che può essere pensata l'esperienza del «divenire animale», come voleva Deleuze (ci torneremo), in contrasto con

tutta la tradizione che, l'abbiamo visto, ha pensato tanto l'uomo in quanto persona perché capace di controllare la propria parte animale, quanto lo ha pensato come ciò che si distingue dall'animale, che si separa da esso elevandosi da esso, e così facendo ha negato la transitorietà della vita che non conosce forme fisse ma solo individuazioni sempre provvisorie e *costitutivamente aperte*:

la rivendicazione dell'animalità come la nostra natura più intima rompe con l'interdetto fondamentale che da sempre ci governa. Il divenire animale [...] non rappresenta né lo sprofondamento nel fondo più buio dell'essere umano, né una metafora o un fantasma letterario. Esso, al contrario, è la nostra realtà più tangibile – a patto che per reale s'intenda il mutamento cui la nostra natura è da sempre sottoposta. Non l'altro dall'uomo, o l'altro nell'uomo, ma l'uomo ricondotto alla sua naturale alterazione. L'animale – nell'uomo, dell'uomo – significa innanzitutto molteplicità, pluralità, concatenamento con ciò che ci circonda o che da sempre portiamo dietro [...]. Ma esso significa anche plurivocità, metamorfosi, contaminazione – critica preventiva di ogni pretesa purezza ereditaria, etnica, razziale. [...] [Il divenire animale] mette in rapporto termini completamente eterogenei come un uomo, un animale, un microrganismo. Ma anche un albero, una stagione, un'atmosfera. Perché ciò che conta in esso, prima ancora che del rapporto con l'animale, è soprattutto il divenire di una vita che s'individua solo spezzando le catene e i divieti, le barriere e i confini che l'uomo vi ha inciso. [...] Il divenire animale dell'uomo allude [...] a un modo di essere uomo che non coincide né con la persona né con la cosa. E neanche con il transito perpetuo dall'una all'altra cui da sempre sembriamo destinati. Esso è la *persona vivente* – non separata dalla, o impiantata nella, vita, ma coincidente con essa come sinolo inscindibile di forma e di forza, di esterno e d'interno, di *bíos* e di *zoé*. A questo *unicum*, a questo essere singolare e plurale, rimanda la figura, ancora insondata, della terza persona – alla non-persona inscritta nella persona, alla persona aperta a ciò che non è mai ancora stata (TP: 182-184).

Il divenire animale come soglia di confine che non distingue ma salda in unomolteplice, in un *uno che moltiplica*, è il vivente in quanto tale, la *persona vivente*: la celebrazione della vita, della sua logica paradossale, immunitaria-comunitaria, in cui il negativo è incorporato ma non come qualcosa che va superato ma come qualcosa che è il nulla comune che rende possibile la relazione, è la base per pensare il futuro umano, per pensare il suo destino, sia in merito al suo statuto (anche se l'umano del futuro non avrà uno stato, nella prospettiva di Esposito) che in merito alla politica a cui darà vita, alla politica a cui la vita stessa darà corpo, biopolitica affermativa in quanto *della* e non *sulla* vita. Potremmo anche dire, la politica della grande salute è la *grande politica*, la politica dell'espansione-in-relazione e dell'apertura. In questo senso si può sì correggere l'assunto di fondo della *Weltoffenheit* dell'antropologia filosofica, ma solo perché è il mondo stesso a essere tutto nella sua *Offenheit*, e l'uomo è una parte di tale apertura, peculiare ma una parte. Non c'è altro che *vita*, nella *sua* apertura, che *divenire*, «puro rapporto intensivo tra due termini (l'uomo che diviene e l'animale nel quale diviene) non necessariamente attualizzati» (Godani 2009: 105), puro *passaggio* da un grado di intensità di esistenza a un

altro, uno *sperimentare* forme sempre nuove, la propria potenza come ciò che espropria: potremmo anche dire, se per Sartre eravamo su un piano in cui non c'era null'altro che l'uomo, mentre per Heidegger (polemicamente rispetto a Sartre stesso), eravamo su un piano in cui non c'era che l'essere³⁵⁶, per Esposito invece siamo in un piano in cui *non c'è altro che vita* in tutte le sue forme, in tutti i suoi gradi di intensità, a tal punto che si può giungere ad affermare che «gli elementi che entrano in relazione nel puro rapporto intensivo di un divenire-animale dell'uomo» non sono affatto «un uomo e un animale e neppure l'uomo e l'animale in generale, bensì gli elementi molecolari che sono i rappresentanti intensivi delle parti estensive dell'uomo e dell'animale» (*ivi*: 106, parole riferite a Deleuze ma che non ci sembra improprio accostare anche al pensiero di Esposito).

Proprio a partire da questa sorta di orizzonte di indistinzione tra umanità e animalità, in un orizzonte in cui ciò che conta è il potenziamento di ogni forma-di-vita, questa volta davvero al di là di ogni bene e di ogni male³⁵⁷, che non è mai un *autopotenziamento*, in quanto ogni forma-di-vita è tale per il suo *essere-in-relazione* (per il suo *essere relazione*), si può ben capire il senso in cui l'animalità può per Esposito essere la «frontiera futura» dell'essere umano. Certo, bisogna specificare che nella sua ottica non ha più senso nemmeno parlare di animalità in senso stretto, e infatti a suo giudizio l'animalità futura è proprio una sorta di ibrido tra l'uomo di oggi e l'animale di oggi. Potremmo dire: se proviamo a pensare una nuova forma di animalità e una nuova forma di umanità, e questo innanzitutto nel senso che pensiamo in modo nuovo tanto l'animalità in quanto tale (non solo quella futura, ma quella passata e quella presente) quanto l'umanità in quanto tale (nuovamente, non solo quella futura, ma quella passata e quella presente), andiamo proprio in direzione del loro incrocio, del loro incontro, della loro rinnovata ibridazione e della loro indistinzione. Una nuova forma di umanità in cui la tecnica è diventata tanto coesistente (ossia si è rivelata per quello che realmente, è rivelando al contempo quello che l'uomo realmente è, cioè virtualità) da spingerla a contatto con la nuova animalità. Tecnica/uomo/animale: il loro incontro (nella natura, il loro *incontro naturale*). Ma questo non significa (tentare di) pensare quel grandioso pensiero che Nietzsche ci ha lasciato in eredità (uno dei tanti, forse quello meno considerato in quanto semplicemente bollato come «idea razzista ed eugenista»), ossia l'*Übermensch*? Effettivamente, crediamo che il punto di approdo di tutto il discorso di Esposito sia proprio questo (e abbiamo anche visto il suo riferimento esplicito a tale concetto): tentare di

pensare una nuova umanità, e non solo e non tanto un nuovo essere umano, quanto un nuovo stadio, lo stadio successivo, pensare l'*Übermensch*.

Proprio per questo, il pensiero di Esposito è stimolante e suggestivo, radicale e profondo, *ma* lascia aperte le problematiche che ogni pensiero del genere richiama: un pensiero *inattuale* può davvero servire a comprendere e ridirezionare l'orizzonte presente? Pensare il futuro non rischia di trasformarsi in una forma di profetismo? E sia chiaro, non si tratta affatto di rifiutare una tale funzione del pensiero (come abbiamo ricordato nel delineare l'orizzonte concettuale cui facciamo riferimento in questo lavoro), quanto di esplicitare se si sta affidando alla riflessione proprio un tale ruolo. In ultima istanza, che è poi la questione più spinosa: siamo pronti all'*Übermensch*? Lo saremo mai? Siamo pronti a lasciare strada a chi ci succederà, o forse chi *precede* è proprio per questo colui che deve *aprire la strada e guidare il percorso*?

Questo «nuovo uomo», fatto di rischio in quanto aperto, in quanto chiamato all'apertura al e del mondo, è davvero pensato a partire da presupposti differenti da quelli dell'antropologia filosofica? O può essere pensato *solamente* a partire da essi?³⁵⁸ E, ancora, tali presupposti sono propri della sola antropologia filosofica, dell'intera modernità (come sembra propenso a credere Esposito) o dell'intera nostra tradizione filosofica e culturale?

Per rispondere a quest'ultima domanda, occorre interrogare la tradizione stessa, dai suoi albori sino a giungere ai nostri giorni, non prima, però, di approfondire un'altra possibile direzione nella quale si potrebbe parlare di animalizzazione dell'uomo per sottoindentero in realtà una sua ancor più radicale umanizzazione (che è poi, crediamo, l'idea che sta alla base della proposta di Esposito stesso, e che svilupperemo recuperando alcune fondamentali riflessioni di Deleuze) e di soffermarci su altre critiche alla visione dell'antropologia filosofica non troppo dissimili da quelle avanzate da Esposito.

2.7.2.1. Umanità animale o animalità umana? Un esempio di fenomenologia del presente

Mai come oggi la «natura umana» è messa in discussione, è posta in questione, vista come vero e proprio punto interrogativo che apre ogni discorso possibile e non più come rassicurante punto interrogativo con cui chiudere ogni discorso. La domanda circa la natura umana passa, come abbiamo sin qui visto, soprattutto (cfr. Cuomo 2006) in una specifica attenzione circa le relazioni e le differenze tra l'uomo e l'animale: che cosa c'è dietro

questo interesse per l'animale? Quale problema più generale e più urgente si nasconde dietro tale interesse (se ve n'è uno)?

2.7.2.1.1. Heidegger e la povertà di mondo

Una possibile risposta, molto semplice, è che oggi l'uomo sente pericolosamente (o fecondamente, se restiamo a quanto prospetta Esposito) vicino l'animale, ossia che percepisce se stesso come di fronte a un punto decisivo di svolta, in cui il volto dell'animale sembra essere quanto lo specchio offre all'uomo che si interroga sul proprio statuto e sulla propria natura. Come non mai, in altri termini, l'uomo appare esposto all'alterità, alla contaminazione, all'indeterminatezza e all'indistinzione, esposizione spiazzante e sommamente straniante. Scrive Baldi a proposito della necessità contingente di ricomprensione del senso delle forme di vita umane alla luce delle ormai sempre incessanti trasformazioni:

è captabile la ragionevole persuasione per cui sia divenuto rilevante volgere lo sguardo sulla natura dell'umano, sui suoi requisiti e le sue facoltà, non tanto o non solo per un classico interesse specifico di settore, quanto per un obliquo bisogno storico di *ri-individuazione*, di *ri-cognizione* di un *proprio* da cui poter *ri-partire* per creare del *nuovo*. Bisogno legato ad una prospettiva di *ri-valorizzazione* di *ciò che si è*, ma non nei termini angustianti d'un solipsismo introspettivo – che si conferma invece essere una deriva delle nostre abitudini presenti – , bensì in quelli della risposta ad una confusione culturale in cui i confini tra *self* e *not-self* sono resi vacui; preme acquisire consapevolezza di ciò su cui, nelle nostre forme di vita, fundamentalmente si conta, senza accorgersene, quando si fa esperienza, ma anche, quindi, di ciò di cui si dispone per pensare e inventare prassi ulteriori (Baldi 2006).

Da dove deriva la confusione che sembra assalire l'uomo contemporaneo? Heidegger considerava la tecnica planetaria come temibile *Gefahr* perché essa ai suoi occhi si presentava come qualcosa in grado di mettere in pericolo quella stessa essenza umana nel suo specifico essere distinta dall'animale di cui è al contempo pur sempre l'estrema manifestazione:

la betulla non oltrepassa mai la sua possibilità. Il popolo delle api abita dentro all'ambito della sua possibilità. Solo la volontà, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell'esaustione, nell'usura e nelle trasformazioni dell'artificiale. Essa obbliga la terra ad andare oltre il cerchio della possibilità che questa ha naturalmente sviluppato, verso ciò che non è più il suo possibile, e quindi è l'impossibile. Il fatto che i piani e i dispositivi della tecnica riescano in numerose

invenzioni e producano continue innovazioni non dimostra affatto che le conquiste della tecnica rendano possibile anche l'impossibile (Heidegger 1976: 64).

La tecnica è la manifestazione estrema dell'uomo in quanto essere capace di andare oltre le possibilità naturali per determinare le proprie possibilità in modo libero e attivo, tanto che l'uomo ritiene di poter tentare l'impossibile, e di allargare oltre i limiti del possibile la cerchia naturale, nella quale invece l'animale risulta incapsulato. Il pericolo emerge nel momento in cui (cfr. *ivi*: 11-16) il *Gestell* intende fare anche dell'uomo una porzione di quel *Bestand* in cui tutto risulta pre-impiegato e pre-disposto all'utilizzo, ossia nel momento in cui l'attività dell'uomo viene uni-formata all'insegna dell'organizzazione totale che spinge ad agire in base al principio di prestazione (*Leistungsprinzip*): si ricordi che una delle funzioni fondamentali della tecnica è invece quella dell'*Ent-lastung*, cioè dello sgravio prestazionale, di modo che agire sulla base del principio di prestazione significa agire proprio come uno strumento tecnico, ossia in modo meccanico, automatico, *quasi istintivo*, perché come il coltello sostituisce l'artigiano, così l'operaio che intaglia per tutta la giornata si fa «artigiano egli stesso». Proprio per questo Heidegger evidenzia come il principio di ordinamento e il dominare della *ratio* intesa come capacità di calcolare fanno dell'uomo qualcosa al contempo di subumano e di superumano, di subumano perché lo avvicina pericolosamente a quell'animalità dalla quale intendeva innalzarsi, superumano perché in ogni caso un «umano animale» non è semplicemente qualcosa di animale, ma qualcosa di «più che umano nel suo essere sotto-l'umano», per così dire, ossia di «oltreumano»:

la subordinazione di tutte le possibili tendenze alla totalità dell'attività pianificante e assicurante si chiama "istinto". La parola indica qui, al di là dell'intelligenza limitata [quella del *Verstand*, dell'intelletto calcolante] che calcola solo in base a ciò che le è più vicino, un "intelletto" [*Intellekt*], al cui "intellettualismo" non sfugge nulla di ciò che, come "fattore", deve figurare nel calcolo che tiene il conto dei singoli "settori". L'istinto è quel potenziamento dell'intelletto in una incondizionata facoltà calcolante che appartiene alla sovranità. Poiché questo calcolare domina completamente la volontà, sembra che accanto alla volontà non vi sia più null'altro che la sicurezza del puro impulso al calcolo, per il quale la prima regola del calcolo è il "calcolare tutto". "L'istinto" era considerato finora come un carattere distintivo dell'animale, che nel suo ambiente vitale sceglie e persegue le cose secondo che gli siano utili o dannose e non si cura di null'altro. La sicurezza dell'istinto animale è connessa al fatto che l'animale è circoscritto in modo rigido e cieco entro la cerchia dei suoi bisogni. L'incondizionata presa del potere da parte della sovranità comporta anche la completa liberazione della sub umanità. L'impulso dell'animalità e la *ratio* dell'uomo divengono identici (*ivi*: 61 s.).

Heidegger ritiene che l'uomo sia provocato dalla tecnica come il provocatore, e impiegato come l'impiegante, nel senso che è egli è provocato e impiegato in modo più

originario rispetto alle energie della natura, in quanto è colui il quale deve impiegare, utilizzare e sfruttare la natura stessa. Insomma, l'uomo non può mai diventare puro *Bestand* perché è egli stesso che deve *bestellen* la natura, ed è per questo che il suo essere impiegato come una sorta di impiegato automatico e inconsapevole resta sempre qualcosa di irriducibile all'animalità, persino quando si avvicina pericolosamente a essa. Nel presentare la sua visione della tecnica come *Gestell* il filosofo tedesco fa due esempi molto interessanti ai fini del discorso che andiamo sviluppando:

la centrale elettrica è impiantata [*gestellt*] nelle acque del Reno. Questo è richiesto a fornire la pressione idrica che mette all'opera le turbine perché girino e così spingano quella macchina il cui movimento produce la corrente elettrica che la centrale di un certo distretto e la sua rete sono impiegati a produrre per soddisfare la richiesta di energia. Nell'ambito di questo successivo concatenarsi dell'impiego dell'energia elettrica anche il Reno appare come qualcosa di impiegato [*bestellte*]. La centrale idroelettrica non è costruita nel Reno come l'antico ponte di legno che da secoli unisce una riva all'altra. Qui è il fiume, invece, che è incorporato nella costruzione della centrale. Esso è ciò che ora, come fiume, è, cioè produttore di forza idrica, in base all'essere della centrale. Per misurare sia pur approssimativamente tutta l'enormità inquietante che qui domina, prestiamo attenzione per un momento al contrasto che si rivela tra le espressioni "Il Reno" inteso come il fiume incorporato nella centrale, e "Il Reno" detto di un'opera d'arte, l'inno di Hölderlin che porta questo titolo. Si obietterà che il Reno rimane pur sempre il fiume di quella regione. Può darsi, ma come? Solo come oggetto "impiegabile" per le escursioni organizzate da una società di viaggi, che vi ha messo su [*bestellt*] un'industria delle vacanze. [...] La guardia forestale che nel bosco misura il legname degli alberi abbattuti e che apparentemente segue nello stesso modo di suo nonno gli stessi sentieri è oggi impiegata dall'industria del legname, che lo sappia o no. Egli è impiegato al fine di assicurare l'impiegabilità della cellulosa, la quale a sua volta è provocata dalla domanda di carta destinata ai giornali e alle riviste illustrate. Questi, a loro volta, spingono [*stellen*] il pubblico ad assorbire le cose stampate, in modo da divenire "impiegabile" per la costruzione di una "pubblica opinione" costruita su commissione [*bestellte*] (*ivi*: 11-13).

Qui Heidegger dice nell'epoca del *Gestell* l'ente è caratterizzato è colto in quanto tale come ciò che è impiegabile, come ciò che è a disposizione, come *Bestand* (o, in termini più heideggeriani: l'essere si disvela nella forma-ente del *Bestand*, si «dà a vedere» come ciò che è impiegabile) e non più semplicemente come ciò che è presente di fronte in quanto rappresentato da un soggetto (ossia come *Gegenstand*). Soprattutto, è quanto qui più ci preme sottolineare, dice una cosa apparentemente banale, ossia che lo sguardo con cui un poeta guarda un fiume è qualitativamente diverso da quello con cui lo stesso fiume è visto dall'industria, così come lo sguardo con cui la guardia forestale guarda la foresta a disposizione dell'industria è essenzialmente diverso da quello con cui i suoi antenati guardavano la stessa foresta. Meglio: ogni porzione di mondo, ogni ente, è vista nell'epoca del *Gestell* come impiegabile, come materia prima a disposizione, di modo che lo sguardo di tutti gli esseri umani (che ne siano o meno consapevoli), o – perlomeno – di quegli

esseri umani che non si fermano a riflettere e a meditare sul proprio mondo e su loro stessi nel mondo, è sostanzialmente lo stesso, vale a dire che l'uomo «gestelliano» (l'uomo contemporaneo) guarda a tutto ciò che trova intorno a sé come all'ambito dello sfruttabile e dell'impiegabile (il fiume visto come luogo di vacanza, l'organizzazione capillare industriale, e così via). Potremmo anche dire che la *Stimmung* fondamentale dell'uomo all'epoca del *Gestell* è per Heidegger quella della «impiegabilità», e dunque non è una *Stimmung* essenzialmente *aprente al mondo*, come lo sarebbero, per esempio, l'*Angst* (cfr. Heidegger 2005: 225-233 e 402-409) o la *tiefe Langeweile* (cfr. Heidegger 1992: 81-220) in quanto tonalità emotive fondamentali dell'esistenza umana, mettendo così a rischio l'umanità dell'uomo, avvicinandolo cioè al modo di vivere animale.

Cerchiamo di precisare queste ultime affermazioni, muovendo da alcune considerazioni di Uexküll, per il quale uno stesso oggetto può avere differenti significati per un animale, a seconda della *Stimmung* che l'animale esibisce in quel momento. L'autore fa, tra gli altri, l'esempio del paguro, che si trova a fronteggiare tre diverse situazioni: nella prima gli vengono tolti gli anemoni che di solito si trovano sul suo guscio, nella seconda gli viene tolta anche la protezione fornitagli dalla conchiglia, nella terza il paguro viene tenuto a digiuno molto a lungo. La diversità delle situazioni fa sì che nell'animale siano provocate tre tonalità emotive differenti, che causano la modifica del significato biologico dell'anemone:

nel primo caso, quando il guscio del paguro è privo degli anemoni che utilizza come difesa contro l'attacco delle seppie, l'immagine percettiva dell'anemone assume una "tonalità difensiva" che emerge dalla sequenza di movimenti con la quale il paguro colloca l'anemone sulla sua conchiglia. Nel secondo caso, invece, per il paguro privo di conchiglia l'anemone assume una "tonalità abitativa" che si manifesta nei tentativi, vani, del piccolo crostaceo di entrarvi dentro. Nel terzo caso, infine, l'immagine percettiva dell'anemone assume una "tonalità nutritiva": il paguro comincia a mangiarlo (Uexküll 2010: 105).

Ciò significa che l'animale contribuisce in certa misura a costruire il proprio ambiente (si ricordi che in ogni caso le situazioni a cui è sottoposto sono situazioni sperimentali-artificiali e non naturali), *ma* esso resta pur sempre un *ambiente* (*Umwelt*) e la *Stimmung* con cui l'animale si affaccia sul proprio ambiente altro non è che la *Stimme*, la voce, con cui la natura lo chiama, all'*armonia*, a *rispondere a tono* (*Stimme*) e ad *accordare* (*stimmen*) naturalmente e spontaneamente il proprio comportamento con quanto essa stessa gli offre. Niente di tutto ciò accade per l'uomo, per il quale la *Stimmung* non è vincolata a un solo tipo di ambiente, nel senso che è ciò che invece apre alla globalità del mondo e, inoltre, per il quale esistono tanti tipi di «accessi emotivi» al mondo quanti sono i

singoli individui umani. Vale a dire: mentre di solito il rapporto tra specie animale e ambiente è di tipo uno a uno (i cani hanno un determinato ambiente, diverso da quello dei paguri o delle aquile e così via), nel caso della specie umana ad avere il proprio «ambiente», se così si vuole dire, è il singolo individuo. Pertanto, se – per istituire un parallelo che non è precisissimo ma è in grado di rendere l’idea – ogni *specie* animale possiede una determinata *Stimmung* che lo accorda alla propria *Umwelt*, ogni *individuo* umano possiede una determinata *Stimmung* che caratterizza il suo accesso al proprio singolo ambiente. Per l’uomo, in particolare, le cose si colorano di quella «tonalità d’uso» (*Leistungton*) che di volta in volta rappresentano, presentandosi con una determinata «tonalità operativa» (*Wirkton*), che però non è mai definitiva e decisiva, nel senso che oggetti diversi per lo stesso individuo umano, e lo stesso oggetto per individui umani diversi, possono possedere diverse tonalità operative, che determinano anche la tonalità emotiva con cui ci si accosta verso di esse – e, allo stesso tempo, la tonalità operativa è determinata e specificata dalla tonalità emotiva con cui si percepisce e si considera l’oggetto. L’animale ha una *Stimmung specifica* (che non può trascendere l’*Umwelt* della specie di appartenenza, inteso come realtà soggettiva della specie), l’uomo ha una *Stimmung individuale* (che, oltretutto può e deve trascendere – per aprirsi al mondo comune prima di tutto – anche l’*Umwelt* considerata come ambiente proprio del singolo individuo, come realtà soggettiva singola)³⁵⁹.

Tutto ciò si evidenzia nella descrizione di quelli che Uexküll definisce «ambienti magici», ossia ambienti in cui si verificano solo fenomeni percepiti dal soggetto che li abita, e che si riferiscono non a un fatto ma a un’esperienza soggettiva eccezionale. L’esempio dell’autore (che ci riavvicina a quanto notava Heidegger)³⁶⁰ è quello di una semplice quercia, abitata da numerosi animali e svolgente differenti ruoli a seconda dell’ambiente (della specie) che si prende in considerazione:

nell’ambiente del tutto razionale del vecchio guardaboschi, che ha il compito di scegliere quali alberi convenga abbattere, la quercia, le cui dimensioni devono essere misurate in modo preciso, non rappresenta altro che una catasta di legna da tagliare a colpi d’ascia. Il guardaboschi non presterà attenzione al volto umano che sembra emergere dalle protuberanze della corteccia. Queste ultime, al contrario, avranno un ruolo fondamentale nell’ambiente magico di una bambina, per la quale il bosco è ancora pieno di gnomi e folletti. La bimba fuggirà terrorizzata da una quercia che la osserva con sguardo malefico: è l’albero nel suo complesso a trasformarsi in un demone minaccioso. [...] Per la volpe che ha costruito la sua tana tra le radici dell’albero, la quercia si è trasformata in un tetto solido che protegge dalle intemperie lei e i suoi piccoli. In questo caso, l’albero non possiede né la tonalità di utilità che ha per il guardaboschi né quella di pericolo che emerge nell’ambiente della bambina. Ha solo una tonalità protettiva: nell’ambiente della volpe, infatti, come sia fatto il tronco non ha alcuna importanza. Anche per la civetta la quercia offre una tonalità

protettiva. Ora però sono i rami a fungere da scudo difensivo, mentre le radici sono del tutto estranee all'ambiente del volatile. Per lo scoiattolo la quercia assume una forte tonalità di salto perché l'albero, grazie alle folte ramificazioni, offre numerosi trampolini di lancio grazie ai quali saltare da una parte all'altra. Per gli uccelli, invece, l'albero mostra una tonalità ancora diversa, di sostegno, perché favorisce la costruzione di nidi sui rami più alti. In base alle diverse tonalità operative, le immagini percettive dei numerosi abitanti della quercia saranno strutturate in modo differente. Ogni ambiente ritaglia una zona dell'albero le cui proprietà sono adatte a farsi portatrici delle marche percettive e operative dei vari circuiti funzionali. La formica, per esempio, non considera la quercia nella sua totalità perché quel che conta per essa è solo la corteccia, che costituisce un ottimo terreno di caccia, grazie alla sua struttura ricca di avvallamenti e asperità rugose. Il cerambice della quercia cerca il proprio nutrimento sotto la corteccia dell'albero nel quale deposita le uova. Le larve crescono dentro questa specie di tunnel e vi si nutrono al riparo dai pericoli che potrebbero giungere dall'esterno. Tuttavia le larve non sono del tutto al sicuro. A costituire una minaccia non è solo il picchio, che colpisce la corteccia con il becco: la vespa del legno fende la corteccia con il suo affilato ovopositore in grado di tagliare il legno (duro in tutti gli altri ambienti) come fosse burro. Annienta le larve del cerambice inserendovi dentro le proprie uova. Una volta schiuse, i piccoli della vespa potranno cibarsi del corpo dell'ospite. Nelle centinaia di ambienti che offre ai suoi abitanti, la quercia gioca ruoli molto diversi, con l'una o l'altra delle sue parti. La stessa parte può essere in un caso grande e in un altro piccola. Il legno della quercia può essere sia duro (per il cerambice) sia morbido (per la vespa del legno) perché può servire sia a proteggere sia ad aggredire. Se si volessero mettere insieme tutte le proprietà contraddittorie che offre la quercia in quanto oggetto, si otterrebbe una sola cosa: il caos. Nonostante ciò, queste proprietà compongono un unico soggetto, strutturato solidamente, che racchiude in sé e si fa portatore di tutti gli ambienti, senza per questo essere riconosciuto né riconoscibile dai soggetti di questi ambienti (*ivi*: 152-158).

Solo l'uomo, in realtà, può riconoscere l'intero «albero della natura» (*ivi*: 159), può accostarsi a quell'Uno che si prende cura e si fa portatore di tutti gli ambienti e che forse «rimarrà eternamente inaccessibile» (*ivi*: 162). L'uomo, in altre parole, e proprio in ragione della sua posizione peculiare, in ragione della sua apertura al mondo, del suo essere aperto a una pluralità di diverse *Stimmungen*, del suo avere una *Stimmung* fondamentale – potremmo anche dire – che apre al mondo, alla pluralità degli ambienti e al mondo nella sua totalità, è in grado di accedere agli ambienti delle altre forme di vita, di descrivere e di comprendere gli ambienti di chi vive intorno a lui. In questo senso, crediamo, Heidegger poteva vedere esclusivamente nell'uomo i tratti costitutivi dell'apertura all'ente al mondo, alla formazione del mondo (cfr. Heidegger 1992b):

la pietra è priva di mondo. Piante e animali sono egualmente senza mondo. Essi appartengono al velato afflusso di un ambiente di cui fanno parte. La contadina, al contrario, ha un mondo, perché soggiorna nell'aperto dell'ente. Il mezzo, con il suo affidamento, dà a questo mondo una necessità e una vicinanza appropriate. Con l'aprirsi di un mondo, ogni cosa acquista il ritmo del suo sostare e del suo muoversi, la sua lontananza e la sua vicinanza, la sua ampiezza e il suo limite (Heidegger 1968a: 30).

Ma allora, oggi tale apertura costitutiva dell'umano è a rischio? L'essere umano è a rischio? Nel momento in cui, restando sempre all'esempio uexkulliano della quercia (ma è quanto accade con l'intero ambito del dispiegarsi dell'ente, per così dire), in essa l'uomo *in quanto tale* non vede altro che ciò che è disponibile all'impiego³⁶¹, proprio in quel momento egli sta come perdendo la caratteristica che lo contraddistingue come essere umano, perché si rapporta a ciò che ha di fronte esattamente come l'animale si rapporta al proprio ambiente, con una e una sola *Stimmung* e verso un'*Umwelt* senza «fuori», senza differenze e senza articolazione, verso un «chiuso». Anzi, nemmeno in questo caso l'uomo si fa animale, perché, in fondo, l'animale è almeno in grado di modificare, seppure di poco e sempre e soltanto restando all'interno del proprio ambiente, la *Stimmung* con cui relazionarsi al suo ambito di azione. Come a dire, ed è quanto sopra notavamo, che anche nel momento in cui l'uomo sembra pericolosamente vicino all'animale non può ridursi a esso, vuoi perché resterebbe «superiore», vuoi perché anzi diventerebbe «inferiore» a esso³⁶². L'uomo nell'epoca del *Gestell* rischia di diventare povero di mondo come l'animale, se non peggio, perché essere privati di mondo per chi ha la possibilità – il dovere, biologico innanzitutto – di aprirsi al mondo e di formare il mondo, è comunque sempre diverso che essere in quanto tali poveri di mondo.

Che il paguro, nell'esempio sopra citato, possa modificare la propria *Stimmung* non cancella, in ogni caso, il fatto che essa possa sempre e soltanto essere rivolta verso quelli elementi che definiscono l'ambiente specifico proprio della specie a cui appartiene (nella fattispecie, gli anemoni). L'animale agisce con sicurezza perché (cfr. Uexküll 2010: 110 s.) può distinguere nel suo ambiente tanti oggetti quante sono le attività che è in grado di compiere, poche e specifiche, di modo che il suo ambiente è più povero ma per questo più sicuro, con pochi oggetti e senza necessità di un complesso orientamento. Invece l'uomo, privo del piano costruttivo (*Bauplan*) che è in grado di armonizzare i comportamenti delle altre forme di vita, vive una varietà ambientale estesa al mondo, ogni oggetto è potenzialmente parte del suo agire e del suo vivere, e questo è tanto una risorsa quanto un problema, nel senso che spiega tanto la ricchezza e la varietà della vita umana quanto la sua potenziale disorganizzazione.

Certo, l'uomo è quell'essere *nicht festgestellt* che abbisogna di operare una continua *Feststellung*, un'assicurazione che sopperisca alla sua provvisorietà e alla sua insicurezza costitutive, ma chi vive nella più totale e assoluta sicurezza è l'animale, di modo che l'uomo deve sempre mantenersi aperto al pericolo dell'insicurezza, deve mantenersi nella contrada dell'aperto per non rischiare di rinchiudersi mediamente

(artificialmente) nel cerchio in cui l'animale è chiuso immediatamente (naturalmente): ecco allora che l'uomo, per Heidegger, deve essere poeta, perché solo il poeta è il vero arrischiante (cfr. Heidegger 1968a: 292), è cioè colui che si espone a quell'aperto che non sbarra chiudendo, che non sbarra perché non limita, in quanto privo di ogni limite, in quanto grande insieme, tutto di ciò che è senza limiti (cfr. *ivi*: 261), che in qualche modo non riduce e non seleziona l'aperto nel tentativo di manipolarlo, di «entificarlo», nel suo «porlo di fronte» e farlo così oggetto (*Gegen-stand*) o fondo a disposizione (*Be-stand*), e proprio perciò si consegna (consegna l'uomo) a una dimensione pre-umana (dunque anche oltre umana), divina potremmo dire, che cioè pone in contatto l'uomo con l'essere nel suo evenire nel modo più profondo. Ma l'uomo poetico sino a che punto è ancora umano se consegna l'uomo a una tale dimensione? Eppure, per quanto abbiamo sin qui detto, la poesia è una forma di rielaborazione artificiale del mondo, è una forma di mediazione, è una tecnica: proprio quando l'uomo cerca di prendere le distanze dalla tecnica, scopre che essa è la sua più profonda essenza; è proprio laddove cresce il pericolo che lì cresce anche ciò che salva, in modo paradossale solo perché è l'uomo stesso a essere paradossale, ad aprirsi al mondo come un paradosso. Ma allora ad attendere l'uomo nel proprio destino non c'è altro che la sua essenza, dunque altro che il proprio passato di sempre?

Sull'idea heideggeriana dell'impoverimento di mondo come rischio causato da una vita immersiva in ambienti ad alta tecnologia (che oggi possiamo chiamare info-ambienti) è tornato Cuomo (cfr. Cuomo 2006), il quale propone la tesi, assai pertinente a nostro giudizio, che nella tecnica fattasi mondo Heidegger vede il rischio di una radicale messa in crisi e di un radicale impoverimento di mondo e, in particolare, di linguaggio, ossia dell'ambito della disvelatezza dell'ente (il mondo) e di ciò in cui tale disvelatezza accade (il linguaggio). Non sarebbe casuale, dunque, che l'idea di povertà che Heidegger aveva legato (e proprio in riferimento alle ricerche uexkulliane)³⁶³ nel 1929 esclusivamente al mondo animale (cfr. Heidegger 1992b) venga, in seguito alla cosiddetta *Kehre*, utilizzata tanto per connotare il mondo contemporaneo come «tempo di povertà» (cfr. p. e. Heidegger 1968a: 247-298), quanto quella «povertà della meditazione» (Heidegger 1976: 44) che può salvare dal pericolo (perché, nuovamente, là dove c'è pericolo cresce anche la salvezza). Che cosa, si domanda Cuomo, ha in mente Heidegger quando parla di crisi dell'abitare (cfr. *ivi*: 96-108) se non l'incapacità del linguaggio di dare un senso a quel «fuori» che è il tecno-mondo, riportando alla «quadratura» del mondo umano, alla casa dell'essere, l'estraneità della tecnica divenuta mondo e, quindi (aggiungiamo noi), enorme unico ambiente che rende l'uomo povero di mondo in quanto povero di quel fuori di cui

ogni ritaglio di mondo si nutre e non può fare a meno? Cos'ha in mente (aggiungiamo sempre noi), se non che l'uomo non riesce più a essere *weltbildend* (cfr. Heidegger 1992b) e ad andare oltre il semplice dato, oltre ciò che c'è, ad aprire ulteriori porzioni di mondo?

2.7.2.1.2. Stordimento estetico e reattivizzazione della risposta: la fine dell'uomo?

Mario Perniola (cfr. Perniola 1998) parla dell'uomo contemporaneo come, in toni assai più problematizzanti di quelli di Esposito, di un «superanimale», che altro non sarebbe che una sorta di uomo che sente in maniera desoggettivata (cfr. anche Baldi 2006), esposto a un mondo esperibile in tutta la sua indeterminatezza e potenzialità che provocano l'ingresso in una dimensione del sentire estetico nel mero senso di sensitivo, facendo perdere al sentire umano quel suo valore per la conoscenza di sé e degli altri e per la creazione di intense manifestazioni espressive d'identità che caratterizza l'uomo «del passato», per relegarlo in una dimensione anonima e impersonale, esterna, altra, non più intima, che costringe anche l'uomo super-animale a dipendere in modo selvatico dal proprio mondo storico, vincolato alla conformità e alla riuscita sociale, schiacciato sul piano dell'effettualità pratica e del successo immediato e iscritto e cooptato in una sfera culturale intrascendibile:

fintanto che l'essenza dell'umanità è vista nel pensare o nell'agire, il rapporto tra la specie umana e gli animali si configura come un abisso incolmabile. Nell'età delle ideologie e delle burocrazie trionfanti, l'animalità si configura come *bêtise*, come disumanità e stupidità. Ma oggi, nel tramonto dei poteri ideologici e burocratici e nell'emergere di un potere "sensologico", connesso cioè con la facoltà di esperire stati di piacere e di dolore, crollano quei bastioni che tenevano separata la specie umana dalle altre forme di vita (Perniola 1998: 51).

Qualcosa di simile ha osservato Cuomo (cfr. Cuomo 2006), il quale sostiene che l'immersione contemporanea dell'uomo in un mondo sempre più rifratto in una serie indefinita di info-ambienti tra loro connettabili possa comportare una trasformazione tanto radicale dell'esperienza umana da far pensare a un progressivo *stordimento estetico* dell'individuo umano (ancora umano?) nei suoi (tecno)mondi, che non sarebbe (o rischierebbe di non essere) troppo dissimile dallo stordimento immersivo (*Benommenheit*, secondo l'espressione heideggeriana: cfr. Heidegger 1992b) dell'animale nella sua *Umwelt*, in cui esso può vivere come immerso (*eingenommen*: cfr. sempre *ivi*) grazie alla protezione che viene dall'istinto e dalla connessione reattiva che spontaneamente, immediatamente e naturalmente intesse con l'ambiente stesso. Infatti, sostiene sempre

Cuomo (cfr. Cuomo 2006), l'elevato grado di *immersività* che caratterizza, in particolare, l'interazione con le «info-macchine» sembrerebbe implicare una sempre più ampia *reattivizzazione della risposta*, coerente con l'ottimizzazione della *fitness* info-ambientale, con la declinazione informatica, se così possiamo dire, di quel *Leistungsprinzip* che proprio Heidegger poneva, come abbiamo visto, come principio cardine dell'attività nel *Gestell*³⁶⁴.

Reattivizzare la risposta, si badi bene, non significherebbe, però, *reistintualizzazione dell'umano* (o di quel che ne resta), per quanto possa somigliarvi: essa, invece, sarebbe la conseguenza principale della riduzione del mondo a una serie indefinita e interconnessa di tecno-ambienti, che fa sparire la percezione del *ni-ente*, ossia di quella soglia tra il dire e il fuori del dire, del *mostrare* che è tanto limite del linguaggio (dentro e fuori di esso) quanto dell'essere dell'essente (essente e non-essente), comportando un impoverimento di mondo e di linguaggio. Detto altrimenti, l'essere nel tecno-mondo cancella quel nulla originario che origina l'uomo, quello iato che è lo spazio della libertà umana, quell'alterità intima e impropria al contempo che consente un'attiva risposta alle sfide dell'ambiente: se rispondere (anche linguisticamente, com'è evidente) implica, sottolinea Cuomo, la percezione del niente che appare con l'alterità, di qualcosa che è un fuori non assorbibile ma che eppure è già-dentro (come quell'assenza di dentro che spinge all'esposizione e all'altro da sé), nel mondo contemporaneo, progressivamente ridotto a un'indefinita connessione seriale di micro-mondi-ambienti che danno vita a un gioco infinito di differenze sempre sfumate, proliferanti e inafferrabili (la cui *alterità* risulta inafferrabile), a scomparire è proprio questo spazio, questo ni-ente, quest'intima alterità.

Detto in termini più prosaici: l'animale vive in un'*Umwelt* in cui esistono null'altro che meccanismi scatenanti che sono in grado di disinibire pulsioni specifiche che danno il via al processo comportamentale, dunque è immerso-stordito nel ciclo istintuale, in quel circolo armonico che regola e stabilizza la relazione tra l'animale e il suo ambiente. Ciò significa che l'istinto implica, e la implica *sempre*, una corrispondenza armonica e naturale tra organismo e ambiente: ebbene, evidenzia ancora Cuomo, è proprio una tale corrispondenza a palesarsi come radicalmente impossibile nel mondo contemporaneo (*Gestell*, info-mondo o come lo si preferisce denominare), nel senso che l'individuo risulta completamente incapace di dare esperienza del mondo in cui opera e vive (qualcosa di simile a ciò che Anders, come abbiamo visto, descriveva come il *Gefälle* prometeico)³⁶⁵. L'uomo risulta, come non mai, inadeguato al proprio mondo, è senza mondo perché ha troppo mondo, è assediato dal mondo in modo tale che non solo gli si rivela la sua

essenziale assenza di un ambiente proprio e specifico, ma che anche sembra negarglisi la possibilità del ritaglio di mondo, della formazione di mondo.

L'animale non prende le distanze dal suo ambiente, l'uomo prendendo le distanze da sé e da ciò che lo circonda determina il proprio mondo: oggi sembra non esistere più la capacità di effettuare una presa di distanza (da dove e per quanto prendere le distanze, poi, nel momento in cui la vita sembra tutta svolgersi in ogni dove e nello stesso tempo?), ma questo non significa essere proiettati (sentirsi ri-proiettati in un passato che è solo immaginario, peraltro) nell'armonia e nella specificità animale, tutt'anzi, e non potrebbe significarlo, dato che essere uomo significa proprio non possedere un ambiente specifico e non poter vivere in un'armonia spontanea e immediata. L'uomo non può più prendere le distanze, ma non può nemmeno aderire perfettamente a un ambiente, e si ritrova ad acconsentire in modo quasi automatico, re-attivo, alla porzione di info-mondo che continuamente, e in modo sempre fluente e inesaustamente rinnovato, gli si pone dinnanzi, si ritrova – anzi – ad andare alla ricerca di uno stimolo sempre nuovo perché ormai è incapace di fare da cassa di risonanza e di rielaborare lo stimolo passato, come una sorta di talpa cibernetica alla ricerca di una presa elettrica per riacquistare l'energia spesa nella ricerca stessa di una presa elettrica con la quale acquistare energia, per scoprire poi che in un mondo informatizzato non vi sono ormai più nemmeno prese elettriche in grado di assicurare un minimo di sosta e di ricarica³⁶⁶. Che ne sarà di quest'uomo non più umano eppure non ancora animale e, anzi, mai animale e mai più umano?

Foucault, è ormai noto, evidenziando come l'uomo «non è che un'invenzione recente [...], una semplice piega nel nostro sapere, che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma» (Foucault 2007: 13), sentenziava che la soglia a partire dalla quale la filosofia contemporanea avrebbe potuto ricominciare a pensare era la fine dell'uomo, segno del «ritorno dell'inizio della filosofia» (*ivi*: 368):

oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura di uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare. L'Antropologia [...] sta dissociandosi sotto i nostri occhi dal momento che cominciamo a riconoscervi, a denunciarvi in forma critica, l'oblio dell'apertura che la rese possibile e a un tempo l'ostacolo cielo che ostinatamente si oppone a un pensiero futuro. A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che reciprocamente riconducono ogni conoscenza alle verità dell'uomo stesso, a tutti coloro che non vogliono formalizzare senza antropologizzare, che non vogliono mitologizzare senza demistificare, che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione

maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso (*ibidem*).

Dobbiamo rassegnarci al riso foucaultiano? L'uomo è davvero giunto alla fine? Davvero «l'uomo scomparirà» (*ivi*: 412)? Davvero «l'uomo sta scomparendo» (*ibidem*)? Davvero l'uomo potrà «tornare all'inesistenza serena» (*ivi*: 413)? Davvero *l'invenzione dell'uomo mostra ormai la sua «fine prossima»* (*ivi*: 414)? Davvero possiamo scommettere che l'uomo verrà cancellato, «come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (*ibidem*)?³⁶⁷ Non è che, forse, il nuovo inizio del pensiero è anche un nuovo inizio dell'uomo? Non è che forse (cfr. De Conciliis 2006) l'uomo *non può morire* (a meno che non si pensi, e non è affatto – purtroppo – cosa così difficile ormai da pensare, una vera e propria estinzione fisica della specie)³⁶⁸, magari perché non è mai nato, magari perché deve ancora nascere, magari perché proprio ora sta rivelando, o sta per rivelare, fino in fondo il suo volto, privandosi di ogni maschera? Siamo di fronte a un'oscena, sorprendente e apparentemente inesplicabile *persistenza dell'umano*? O, addirittura, a una (alla prima vera?) *epifania* storica dell'essenza naturale(innaturale) dell'uomo?

2.7.2.1.3. Apertura e potenzialità: l'inizio dell'uomo tra immunizzazione e creatività

Nella delineazione dell'orizzonte concettuale di riferimento di questo lavoro abbiamo, tra le altre cose, evidenziato come compito della filosofia sia quello di effettuare una sorta di diagnosi critica del presente, di afferrare – hegelianamente – il proprio tempo con il pensiero, di lasciare che esso si presenti per quel che è, di assecondarne l'evenire e il venire alla presenza. Ebbene, proprio per questo diventa necessario tentare di «venire a capo dell'inedita sovrapposizione tra eterno e contingente, invariante biologico e variabile sociopolitico, che connota in esclusiva l'epoca attuale» (Virno 2004a: 110). Si tratta, in altri termini, di mettere in relazione il momento storico presente, come caratterizzato da precarietà e flessibilità professionale, formazione ininterrotta, produzione lavorativa centrata sulla performatività della facoltà di linguaggio, e la natura umana, e questo in ragione di una tanto inedita quanto problematica sovrapposizione tra invariante biologico e variabile sociopolitica:

la natura umana torna al centro dell'attenzione non già perché ci si occupi finalmente di biologia anziché di storia, ma perché le prerogative biologiche dell'animale umano hanno acquisito un inopinato rilievo storico nell'odierno processo produttivo.

Dunque, perché si ha una peculiare manifestazione empirica di certe costanti filogenetiche, cioè metastoriche, che contrassegnano l'esistenza dell'*Homo sapiens* (*ivi*: 110 s.).

Vediamo il senso di tali affermazioni, a nostro avviso decisamente penetranti e illuminanti. L'idea di fondo è che l'attuale organizzazione capitalistica del lavoro «assume quale sua materia prima i tratti differenziali della specie umana» (*ivi*: 104), vale a dire il pensiero verbale, il carattere transindividuale della mente, la neotenia, la mancanza di istinti specializzati, insomma tutti quei tratti che sin qui abbiamo individuato come caratteristici della natura-innaturale dell'uomo: quella attuale sarebbe l'epoca in cui «la prassi umana si applica nel modo più diretto e sistematico all'insieme di requisiti che rendono umana la prassi» (*ibidem*), portando a manifestarsi proprio tali requisiti, ossia facendo risaltare come mai prima d'ora il «da sempre» (la natura umana), ma facendolo risaltare nel «proprio ora» (nel cosiddetto postfordismo). Per usare ancora le parole di Virno:

L'invariante biologico diventa materia prima della prassi sociale proprio e soltanto perché il rapporto di produzione capitalistico mobilita a proprio vantaggio, in una forma storicamente inedita, le prerogative specie-specifiche dell'*Homo sapiens*. L'innegabile prominenza del piano metastorico dipende per intero da uno stato di cose contingente (*ivi*: 105).

La contingenza contemporanea, pertanto, palesa l'eterno dell'uomo, quell'elemento invariante non soggetto a trasformazioni sociali e culturali («vi sono fatti storici che mostrano in filigrana le condizioni che rendono possibile la storia stessa»: *ivi*: 106), vale a dire che viviamo all'interno di uno di quelli che Virno definisce *diagrammi storico-naturali*, «stati di cose sociopolitici che esibiscono, in forme mutevoli e tra loro rivali, certi aspetti salienti dell'antropogenesi» (*ibidem*)³⁶⁹, in grado di istituire «una circolarità senza fine tra trascendentale ed empirico, condizione e condizionato, sfondo e primo piano» (*ibidem*), come quei punti che, sulla mappa di un luogo posata sul suo terreno, indicano se stessi in quel luogo (con la differenza sostanziale che abbiamo a che fare non con punti teorici, con costrutti scientifici o convenzionali, ma con fenomeni concreti, stati di cose sociopolitici, eventi storici). L'elemento invariante e non soggetto a trasformazioni, nell'uomo – ed è questo che oggi viene a palesarsi –, altro non è che la trasformabilità stessa dell'uomo, la sua costante non-invarianza, la sua *dimensione potenziale*, la sua *potenzialità*:

L'invariante biologico che contraddistingue l'esistenza dell'animale umano è riconducibile al concetto filosofico di *dynamis*, potenza. Sotto il profilo temporale, potenza

significa *non-ora*, inattualità, deficit di presenza. E conviene aggiungere: se non vi fosse l'esperienza del non-ora, non si potrebbe neanche parlare di un "profilo temporale"; è proprio la *dynamis* che, dissolvendo l'"eterno presente" di Dio e dell'animale non umano, dà adito al tempo storico (*ivi*: 107).

Ritroviamo, com'è evidente, lo stesso paradigma che abbiamo sin qui fatto nostro e che occuperà tutto il nostro percorso. A giudizio di Virno³⁷⁰, la potenzialità che caratterizza l'*Homo sapiens*: a) è attestata dalla facoltà di linguaggio; b) fa tutt'uno con la non specializzazione istintuale; c) trae origine dalla neotenia; d) implica la mancanza di un ambiente univoco.

a) la *facoltà* di linguaggio è una generica disposizione, esente da schemi grammaticali, irriducibile a una congerie più o meno estesa di enunciati eventuali: è linguaggio in potenza o potenza di linguaggio, e non c'è potenza che non sia qualcosa di inattuale e di ancora indefinito: ciò che è potenziale si distingue per difetto da qualsiasi realtà ben definita, da tutto ciò che è presente o in atto. Potenza è *dynamis*, non-essere, lacuna, mancanza. Può avere facoltà di linguaggio, in modo apparentemente paradossale, solamente l'essere vivente che nasce afasico e infante (ossia, letteralmente, non-parlante), solo quell'essere vivente cui difetta un repertorio di segnali correlato in modo biunivoco alle diverse configurazioni, nocive o propizie, dell'ambiente circostante. Ciò che contraddistingue la *facoltà* di linguaggio è il suo essere ancora indeterminata, grezza, priva di articolazioni interne, è semplice potenzialità, puro e semplice poter-dire, pura e semplice capacità di emettere suoni significanti, condizione di possibilità di ogni singola lingua storica.

b) il linguaggio è quanto comprova la povertà istintuale umana, il carattere lacunoso e il costante disorientamento che contraddistinguono l'uomo. È vero, la facoltà di linguaggio è una dotazione biologica innata, ma che senso ha parlare di specializzazione alla polivalenza e alla generalizzazione o di istinto ad adottare comportamenti non prefissati? Non tutto ciò che è innato ha le prerogative di un istinto univoco e dettagliato, e la capacità di parlare, pur congenita, è sempre e soltanto *dynamis*, potenza: è potenza e non mera possibilità già prefigurata, ossia è stato di indeterminazione e di incertezza e non catalogo ben definito di prestazioni ipotetiche. L'animale che ha linguaggio, l'uomo, è un animale potenziale, e un animale potenziale è un animale *non specializzato*.

c) la non specializzazione ha base filogenetica in quella *neotenia* che già abbiamo avuto modo di definire come la persistenza di tratti giovanili anche in soggetti adulti, dovuta a un ritardo nello sviluppo somatico: il carattere generico e lacunoso dell'uomo, l'indecisione da cui è affetto, la *dynamis* che gli è consustanziale, hanno radice

in primitivismi organici e anatomici, cioè in una *congenita incompiutezza*. L'uomo è un parto costitutivamente prematuro, e proprio per questo può restare sempre *animale non definito*: la neotenia spiega anche l'instabilità dell'animale umano, e il connesso bisogno di un apprendimento pressoché ininterrotto. A un'infanzia cronica deve corrispondere un cronico inadattamento, da mitigare volta per volta tramite dispositivi sociali e culturali.

d) radicata biologicamente nella neotenia, la potenzialità dell'animale umano ha il suo correlato obiettivo, mondano, nella mancanza di un ambiente circoscritto e bene intarsiato in cui inserirsi con innata perizia una volta per tutte. L'uomo, in quanto organismo non specializzato, è un organismo *disambientato*, naturalmente non a suo agio nel mondo: le sue percezioni non si convertono armonicamente in comportamenti univoci, ma danno luogo a una sovrabbondanza di stimoli indifferenziati, non finalizzati a un preciso compito operativo. L'uomo non dispone di una nicchia ecologica in grado di prolungare naturalmente il suo corpo come una protesi, e dunque versa in uno stato di insicurezza anche quando non si danno tracce di pericoli circostanziati. Il modo in cui l'uomo si sviluppa non riflette le proprietà dell'ambiente fisico, ma quelle della sua natura essenziale, caratterizzata dall'insussistenza di un ambiente determinato e, con ciò, da un duraturo disorientamento.

In sintesi, Virno caratterizza l'uomo come un *animale potenziale non specializzato*: tale è la *natura umana*, che – come abbiamo visto – lo porta a trascendere la natura, la sua e quella che lo circonda, per ritagliarsi attivamente un mondo e aprirsi alla storia. Dobbiamo ora chiederci, quali sono i momenti storici, sociopolitici, in cui una tale natura sembra affiorare? È convinzione di Virno che *tradizionalmente* la potenzialità dell'uomo si faccia appariscente esclusivamente in particolari situazioni di *crisi*, mentre «in condizioni ordinarie, lo sfondo biologico specie-specifico è invece occultato, o addirittura contraddetto, dall'organizzazione del lavoro e da solide abitudini comunicative» (*ivi*: 108): natura e cultura appaiono come discontinue, come antinomiche. Questo significa che la *dialettica immunitaria*³⁷¹ che contraddistingue la vita umana nelle società tradizionali funziona in modo regolare, quasi occulto, salvo che nei momenti di crisi, nelle situazioni di emergenza:

potenziale è l'organismo corporeo che, mancando di un suo proprio ambiente, ha da vedersela con un contesto vitale sempre parzialmente indeterminato, ossia con un *mondo* in cui il profluvio di sollecitazioni percettive stenta a tradursi in un efficace codice operativo. Il mondo non è un ambiente particolarmente vasto e variato, né la classe di tutti gli ambienti possibili: si ha un mondo, anzi, *soltanto* là dove fa difetto un ambiente. La prassi sociale e politica pone provvisorio rimedio a questo difetto, costruendo *pseudoambienti* all'interno dei quali gli stimoli onnilaterali e indiscriminati siano selezionati in vista di

azioni vantaggiose. Questa prassi si oppone, dunque, al suo presupposto invariante e metastorico. O meglio, lo attesta proprio nella misura in cui lo corregge. [...] Si potrebbe dire che la cultura è un *Segno per Contrasto* della sprovvedutezza istintuale specie-specifica: un segno, cioè, che denota il suo oggetto solo in virtù di una reazione polemica alle qualità di quest'ultimo. L'esposizione al mondo si dà a vedere, innanzitutto e per lo più, come necessaria immunizzazione dal mondo, ovvero come adozione di condotte ripetitive e prevedibili. La non specializzazione si esplica come puntigliosa divisione del lavoro, ipertrofia di ruoli permanenti e di mansioni unilaterali. La neotenia si manifesta come difesa etico-politica dalla indecisione neotenuca. In quanto dispositivo a sua volta biologico (funzionale cioè alla conservazione della specie), la cultura si impegna a stabilizzare l'"animale indefinito", a lenire o velare il suo disambientamento, a ridurre la *dynamis* che lo caratterizza a un novero circoscritto di azioni eventuali. La *natura* umana è tale da implicare assai spesso un contrasto tra le sue espressioni e le sue premesse (*ivi*: 109).

Un tale meccanismo *difensivo* e processo *immunitario*, pertanto, acquista smaccata visibilità storica solamente quando fallisce, ossia quando «un certo assetto pseudoambientale è sottoposto a violente trazioni trasformative» (*ibidem*), dunque quando l'immunizzazione non regge più, si rivolge contro se stessa o, meglio, risulta non più in grado di arginare e di controllare, di tenere a freno, un sempre più dilagante ondeggiamento dei fatti e degli eventi, una fluidità abnorme degli stati di cose, un'incertezza crescente dei comportamenti – quando la realtà della situazione contingente sembra smarrire in modo irreversibile i limiti domestici, l'operabilità quotidiana e la memoria di condotte possibili. Quando «il mondo, non più filtrato selettivamente da un complesso di abitudini culturali, mostra di essere un contesto amorfo ed enigmatico» (*ivi*: 110), ecco allora che avviene l'ingresso nello *stato di eccezione*, «situazione in cui una forma di vita perde ogni ovvietà, diventando problematica e friabile» (*ivi*: 109), situazione in cui – cioè – tutte le *difese* culturali «fanno cilecca e si è costretti a risalire per un momento alla "scena primaria" del processo antropogenetico» (*ibidem*). In altre parole, quando l'immunizzazione non è più possibile rivela la ragione della sua esistenza, è – cioè – la congiuntura che si può chiamare per Virno (con De Martino) *apocalisse culturale* a potere, e solo essa, rendere vivida la natura umana, a mostrare l'assenza radicale di fondamento che caratterizza la potenzialità dell'uomo (a livello biologico, ontico e ontologico, ossia tanto nella dimensione meramente «naturale» quanto in quella «culturale», dato che abbiamo visto come esse sono inscindibilmente connesse – ed è proprio tale connessione a mostrarsi in tutta la sua aporeticità e paradossalità nelle apocalissi culturali)³⁷².

Il punto decisivo è che nelle *società tradizionali* questo sbalzo dell'invariante biologico in primo piano quando una forma di vita implode e si disgrega, il suo rivelarsi è *transitorio e parentetico*, vale a dire che lo stato di eccezione ha sempre e comunque «il

suo esito ultimo nell'istituzione di nuove nicchie culturali, in grado di occultare e smorzare una volta di più il "da sempre" biologico, cioè la *dynamis* inarticolata e caotica» (ivi: 110): l'apocalisse, come ciò che – letteralmente – dis-occulta, nelle società tradizionali è qualcosa di raro e di fuggevole, è una fugace e momentanea rivelazione, detto altrimenti, nel doppio senso che *s-vela* la realtà delle cose e che, subito dopo, *ri-vela* tale realtà per ri-occultarla. *Invece*, nel capitalismo contemporaneo questo processo di dis-occultamento è il funzionamento regolare, di modo che – in senso proprio – non c'è più nemmeno nulla da scoprire, perché è tutto ormai continuamente e incessantemente sotto luce (ma, come sempre, è proprio ciò che è più vicino agli occhi che si fa fatica a decifrare, è proprio ciò che è più luminoso ad abbagliare, impedendo così la messa a fuoco):

il capitalismo contemporaneo ha modificato alla radice il rapporto tra inalterabili prerogative filogenetiche e prassi storica. Le forme di vita oggi prevalenti non velano, ma ostentano senza remore i tratti differenziali della nostra specie. Detto altrimenti: le forme di vita oggi prevalenti sono un vero e proprio catasto di *diagrammi storico-naturali*. L'attuale organizzazione del lavoro non smorza il disorientamento e l'instabilità dell'animale umano, ma, tutt'al contrario, li porta al diapason e sistematicamente li valorizza. La potenzialità amorfa, ovvero la cronica persistenza di caratteri infantili, non balena minacciosamente nel corso di una crisi, ma pervade ogni piega della più trita *routine*. La società della comunicazione generalizzata, lungi dal paventarlo, mette addirittura a profitto l'"eccesso di semanticità non risolubile in significati determinati", conferendo quindi il massimo risalto alla indeterminata facoltà di linguaggio (ivi: 110).

Nell'epoca attuale *lo stato di emergenza è l'ordinaria amministrazione*³⁷³, non c'è fenomeno storico che non palesi la dimensione invariante dell'uomo, non c'è forma di vita che non sia apocalittica, per così dire, che non sia cioè incrinazione, qualcosa che gira a vuoto continuamente eppure mai per sempre, che trascina – cioè – per un breve momento e per un breve tratto nel proprio vorticare per poi subito smettere di girare ed espellere così dal circolo. La proliferazione di ambienti è la cifra della contemporaneità, e non tanto la semplice dissoluzione del mondo, ed è proprio in tal senso che Cuomo può parlare di reattivizzazione della risposta: è come se la società contemporanea costringesse l'uomo ad affrontare una serie di sfere (di ambienti) che continuamente implodono ed esplodono, sottraendo all'uomo tanto la possibilità di un mondo quanto quella di un ambiente, che d'altronde non è compatibile con la natura stessa dell'uomo, di modo che anzi questa continua, incessante, transitoria e rischiosa implosione-esplosione di sfere è proprio ciò che rivela l'essere continuamente transitorio e a rischio proprio dell'uomo. La palesazione della frammentazione e della precarietà (ma insieme dell'apertura e della potenzialità) che caratterizzano la natura umana, ed è questo l'aspetto fondamentale e più interessante, non avviene tramite una semplice distruzione delle nicchie passate, dei codici culturali

tramandati, e così via, ossia non avviene radendo al suolo tutto ciò che c'è stato per non lasciare più nulla di edificato e di edificabile: tutt'anzi, nel senso che la frammentarietà si dimostra nel fatto che l'uomo è esposto a una serie indefinita e incontrollabile di micro-nicchie, per così dire, di micro-codici, di micro-regole e di micro-compiti, che però sono sempre provvisori e si succedono senza sosta, disorientandolo in modo radicale e significativo – rivelatorio³⁷⁴.

La perenne apocalisse mostra all'uomo che la sua dimensione più propria è apocalittica, ma quali sono le forme concrete dell'apocalisse della contemporaneità (della contemporaneità in quanto apocalisse continua) e in che modo rivelano la potenzialità umana, ossia denudano l'uomo in tutta la sua nudità, mostrandolo ai suoi stessi occhi (se trova la forza di aprirli) per ciò che realmente è ed è sempre stato (e continuerà a essere)³⁷⁵? Ci sia concesso lasciare la risposta alle parole di Virno, tanto dense e penetranti che non necessitano di alcun ulteriore commento:

la carenza di istinti specializzati e la penuria di un ambiente circostanziato, sempre uguali dal Cro-Magnon in poi, figurano esplicitamente, oggi, come ragguardevoli risorse economiche. Non è difficile constatare la plateale corrispondenza tra certi caratteri salienti della “natura umana” e le categorie sociologiche che più si attagliano alla situazione attuale. La non specializzazione biologica dell'*Homo sapiens* non resta sullo sfondo, ma guadagna la massima appariscenza storica come universale *flessibilità* delle prestazioni lavorative. L'unico talento professionale che davvero conti nella produzione postfordista è l'abitudine a non contrarre durevoli abitudini, ossia la capacità di reagire tempestivamente all'inconsueto. Una competenza univoca, modulata in ogni dettaglio, costituisce ormai un autentico *handicap* per chi è costretto a vendere la propria forza-lavoro. E ancora: la neotenia, ossia l'infanzia cronica e il connesso bisogno di un addestramento continuativo, trapassa linearmente, senza mediazioni di sorta, nella regola sociale della *formazione ininterrotta*. Le carenze del “parto costitutivamente prematuro” si convertono in virtù produttive. Non importa ciò che via via si apprende (ruoli, tecniche ecc.), ma l'esibizione della pura potenza di apprendere, sempre eccedente rispetto alle sue attuazioni particolari. È del tutto evidente, inoltre, che la *permanente precarietà* degli impieghi, e ancor più l'instabilità sperimentata dai migranti contemporanei, rispecchiano in modi storicamente determinati la congenita mancanza di un *habitat* uniforme e prevedibile. Precarietà e nomadismo mettono a nudo sul piano sociale la pressione incessante e onnilaterale di un *mondo* che non è mai ambiente. E inducono una paradossale familiarità con il profluvio di stimoli percettivi che non si lasciano tradurre in azioni univoche. Questa sovrabbondanza di sollecitazioni indifferenziate non è più vera soltanto in ultima analisi, ma in prima; non è un inconveniente da emendare, ma il positivo terreno di coltura dell'attuale processo lavorativo. Infine, la considerazione forse più rilevante e comprensiva: la potenza inarticolata, non riducibile a una serie di atti potenziali prefissati, prende un aspetto estrinseco, anzi pragmatico, nella merce *forza-lavoro*. Con questo termine si designa, infatti, l'insieme di facoltà psicofisiche genericamente umane, considerate per l'appunto come mere *dynameis* ancora disapplicate. La forza-lavoro coincide in larga misura, oggi, con la facoltà di linguaggio. E la facoltà di linguaggio, in quanto forza-lavoro, mostra a chiare lettere la sua differenza rispetto alle lingue grammaticalmente strutturate. Facoltà di linguaggio e forza-lavoro si collocano sulla linea di confine tra biologia e storia: salvo aggiungere che questa stessa linea di confine ha assunto, nell'epoca nostra, precise sembianze storiche. Affermare che le forme di vita contemporanee hanno per emblema la

facoltà di linguaggio, la non specializzazione, la neotenia, il disambientamento, non significa affatto sostenere che esse siano sregolate. Tutt'altro. La domestichezza con la potenzialità onnilaterale esige, come suo inevitabile contrappunto, l'esistenza di norme assai più minuziose di quelle vigenti in uno pseudo ambiente culturale. Norme tanto minuziose, anzi, da valere tendenzialmente per un singolo caso, per una occasione contingente e irriproducibile. La flessibilità delle prestazioni lavorative implica l'illimitata variabilità delle regole, ma anche, nel breve intervallo in cui restano in vigore, la loro parossistica rigidità. Si tratta di regole *ad hoc*, tali da prescrivere fin nel dettaglio il modo di eseguire una certa azione e solo quella. Proprio là dove consegue il massimo rilievo sociopolitico, l'innata *facoltà* di linguaggio si manifesta beffardamente come insieme di *segnali* elementari, idonei a fronteggiare una evenienza particolare. L'"eccesso di semanticità non risolubile in significati determinati" si rovescia, spesso, nel ricorso compulsivo a formule stereotipate. Assume cioè le fattezze, solo in apparenza paradossali, di un *difetto* di semanticità. Questa oscillazione dipende, in entrambe le sue polarità, dalla sopravvenuta assenza di *pseudoambienti* stabili e ben articolati. Il mondo, non più schermato da una protettiva nicchia culturale, è esperito in tutta la sua indeterminatezza o potenzialità (eccesso di semanticità); ma questa palese indeterminatezza, da contenere e diradare ogni volta in modo diversi, provoca per reazione comportamenti a scatti, tic ossessivi, il drastico impoverimento dell'*ars combinatoria*, l'inflazione di norme labili e perciò ferree (difetto di semanticità). La formazione ininterrotta e la precarietà degli impieghi, se per un verso garantiscono la piena esposizione al mondo, per l'altro fomentano la ricorrente riduzione di quest'ultimo a casa di bambole spettrale o stucchevole. Ciò spiega il sorprendente connubio tra generica facoltà di linguaggio e segnali monocordi (*ivi*: 111 s.).

Insomma, la contemporaneità, l'epoca del viandantismo e del nomadismo tanto a livello sociale quanto a livello esistenziale e speculativo³⁷⁶, mostra in tutta la sua problematicità, ma anche in tutta la sua potenzialità, la natura umana³⁷⁷, mostra come la transitorietà e l'apertura all'alterità, al potenziale e all'ulteriorità che per Esposito e, come vedremo, il «post-umano», caratterizzerebbe l'uomo «nuovo» (animalizzato, non più animale, mai più animale, simbiote tecnologico, ibrido cibernetico, insomma oltre-uomo nella sua enigmaticità), altro non sono che caratteri che da sempre appartengono alla specie umana, alla sua natura, biologica e ontologica: la contemporaneità mostra come l'uomo è il presente dell'uomo e non può che essere il futuro dell'uomo, una volta riconosciuto. Non siamo alla fine dell'uomo, dunque, ma al possibile suo *nuovo inizio*³⁷⁸. Questo è quanto lo stesso Virno nota, prendendo spunto da alcune considerazioni marxiane:

si vede come la storia dell'*industria* e l'esistenza *oggettiva* già formata dell'*industria* sia il *libro aperto* delle forze essenziali dell'uomo, la *psicologia* umana, presente ai nostri occhi in modo sensibile. [...] Una *psicologia*, per la quale sia chiuso questo libro, cioè sia chiusa proprio la parte della storia più presente e più accessibile ai sensi, non può diventare una scienza effettiva, ricca di contenuto e *reale*. [...] Tutta la storia è la storia della preparazione a che l'"uomo" diventi oggetto della coscienza *sensibile* (Marx 2004: 115-117).

Virno «traduce» queste righe come segue, sottolineando comunque la necessità di espungere l'enfasi escatologica marxiana, perché la storia non prepara alcunché di definito (data proprio la natura potenziale dell'uomo):

L'industria odierna – basata sulla neotenia, la facoltà di linguaggio, la potenzialità – è l'immagine estroversa, empirica, pragmatica della psiche umana, dei suoi caratteri invariati e metastorici. L'industria odierna costituisce, dunque, l'unico manuale attendibile di filosofia della mente. [...] Nell'epoca della flessibilità e della formazione ininterrotta, la natura umana costituisce ormai un'evidenza quasi percettiva, nonché il contenuto immediato della prassi sociale. Detto altrimenti: gli uomini fanno esperienza diretta, a ogni piè sospinto, di ciò che costituisce il presupposto dell'esperienza in generale (Virno 2004a: 112).

Con tutto questo, Virno intende anche sottolineare come, da un lato, «che la congenita *potenzialità* dell'animale umano si appalesi senza veli sul piano economico-sociale, è un dato di fatto irreversibile» (*ivi*: 113), e, dall'altro lato, «che tale potenzialità, nel palesarsi, sia costretta a indossare le vesti della merce *forza-lavoro*, non è certo un destino senza scampo» (*ibidem*), essendo, anzi, un esito transeunte, da contrastare; allo stesso modo, che il corrispettivo fenomenico della non specializzazione biologica non sarà – non deve essere – per sempre «la servile *flessibilità* di cui mena vanto l'odierno processo lavorativo» (*ibidem*). Ciò significa, ed è l'aspetto che qui maggiormente ci interessa, che «la prominenza storico-sociale della natura umana non attenua, ma accresce a dismisura il peso specifico (e l'irrimediabile contingenza) dell'azione politica» (*ibidem*): che oggi la natura umana si riveli in tutta la sua nuda problematicità e nella sua indistinta potenzialità significa non tanto che l'uomo sia alla fine, ma che sia invece a un nuovo inizio, che ritrovi una nuova spinta nel tentativo di ritaglio di mondo, arricchito dalla consapevolezza della propria natura, finalmente davvero consapevole della propria natura e dunque capace di mettersi in cammino lungo quegli – con Heidegger – *Holzwege, chemins qui ne mènent nulle part* se non verso quell'uomo che è sempre in cammino verso se stesso.

L'epoca contemporanea, però, mostra anche la necessità dell'immunizzazione e della difesa, essendo l'uomo essere privo di ambiente, non specializzato, sovra-esposto, ecc.: ha ragione allora Esposito? Finché si pensa l'uomo a partire dal «paradigma dell'incompletezza» non si può che «incespicare» nel paradigma immunitario? Ma si può rinunciare a esso? Esposito lo fa? Queste domande hanno già occupato il nostro percorso e ancora lo occuperanno, vogliamo ancora evidenziare un aspetto. Che la natura umana riveli il suo tratto potenziale e non specializzato non significa solamente che si evidenzi il rischio a cui l'uomo è esposto, perché anzi significa evidenziare come potenzialità sia (come

proprio Esposito vuole) apertura, ulteriorità, creatività, possibilità sempre nuova, ibridazione, dialettica con l'alterità, impossibilità di staticità, di stasi, di sostanzializzazione. Infatti, è sempre Virno a notarlo (cfr. Garroni 2010: 33-37), oggi si avverte in ogni momento, e senza veli di sorta, quello iato che sussiste tra il contenuto di una regola e l'azione da compiere in una circostanza particolare, nel senso che si assiste a un incremento continuo delle possibilità applicative delle regole, a una proliferazione delle applicazioni dissimili della stessa regola, che non solo richiede una capacità di valutare di volta in volta il contingente³⁷⁹, ma che sollecita la modifica della regola stessa. Che oggi nulla sia più consueto della situazione critica significa non solo che le regole del gioco vanno applicate in modo sempre innovativo, sempre nuovo, ma che diventa necessario istituire regole nuove per il gioco stesso, sino anche a reinventare il gioco stesso per crearne uno completamente nuovo. La familiarità che necessariamente richiede il presente è quella di chi si abitua alla mancanza di solide abitudini, è quella di chi si adatta all'incompletezza di ogni adattamento: risalta la cronica incompletezza dell'adattamento umano all'ambiente, ma proprio per questo viene come non mai sollecitata la creatività «autoriflessiva», in grado anche di far fronte ai limiti e ai colpi a vuoto di qualsiasi comportamento creativo. Qualcosa, forse, di non troppo dissimile da quanto voleva Deleuze (autore che, abbiamo visto, è «ispiratore» di Esposito) quando – rifacendosi (cfr. anche Bucci 2006) al Dioniso nietzschiano che dice sì con gioia e leggerezza alla vita in tutte le sue manifestazioni, accettando il gioco plurale delle sue differenze senza tentare di negarle in nome di un presunto valore superiore – scriveva: «affermare non è portare, aggiogarsi, assumere ciò che è, ma, al contrario, staccare, liberare, esonerare ciò che vive. Non caricare la vita sotto il peso dei valori superiori, anche eroici, ma creare dei valori nuovi che siano quelli della vita, che facciano della vita il leggero e l'affermativo» (Deleuze 2002c: 4).

2.7.3. L'antropologia di Deleuze: l'uomo del presente tra passato prossimo e futuro remoto

Si rende, a questo punto, doveroso prendere in esame alcuni momenti del pensiero deleuziano, proprio per il rilievo che il filosofo italiano vi attribuisce. Si ricordi che per Esposito il punto è superare (tra le altre cose) la concezione dell'antropologia filosofica per

la quale l'uomo è un essere – a differenza dell'animale – privo di istinti e che nel suo percorso di ordinamento e disciplinamento delle pulsioni crea istituzioni stabilizzanti.

2.7.3.1. La consonanza con il paradigma dell'antropologia filosofica

2.7.3.1.1. Tra istinto e istituzione: una prima ricostruzione

Ebbene, proprio lo stesso Deleuze a cui l'autore fa riferimento per superare un tale paradigma definisce *tanto* l'istinto *quanto* l'istituzione come «procedimenti di soddisfacimento» (Deleuze 2000a: 9), ed entrambi, sebbene in modo completamente diverso, *sono entrambi mondi specifici*: «reagendo per natura a degli stimoli esterni, l'organismo *trae* dal mondo esterno gli elementi di una soddisfazione delle proprie tendenze e dei propri bisogni; questi elementi formano, per i diversi animali, dei mondi specifici» (*ibidem*). Il *mondo specifico* dell'essere umano è però quello dell'istituzione, quello dell'artificio, in quanto «istituendo un mondo originale tra le proprie tendenze e l'ambiente esterno, il soggetto *elabora* dei mezzi di soddisfacimento artificiali che liberano l'organismo dalla natura e lo sottomettono ad altre cose, che trasformano la tendenza stessa introducendola in un ambito nuovo» (*ibidem*).

Non siamo affatto lontani da Gehlen, tutt'anzi: «ogni esperienza individuale suppone, come un *a priori*, la preesistenza di un ambito nel quale è condotta l'esperienza, ambito specifico o ambito istituzionale. L'istinto e l'istituzione sono le due forme organizzate di una soddisfazione possibile» (*ibidem*). In altri termini, esiste una *tendenza* (potremmo anche dire, un *bisogno* e quindi un *desiderio*, almeno nell'uomo), che l'animale soddisfa tramite l'azione *comandata* dall'istinto, mentre l'uomo *cerca di* soddisfare tramite mezzi *artificiali*, che rivestono il ruolo che per l'animale ha l'istinto. L'istituzione «si presenta sempre come un sistema organizzato di mezzi» (*ibidem*), ed è diversa dalla *legge* che pone il positivo fuori dal sociale e il sociale nel negativo (diritto naturale VS limitazione contrattuale), perché essa «pone il negativo fuori dal sociale (bisogni) per presentare la società come essenzialmente positiva, inventiva (mezzi originali di soddisfazione)» (*ibidem*): questo, tuttavia, non significa nemmeno un «rifiuto» della legge, ma della sua dimensione oppressiva, che «si mostra quando le leggi si indirizzano direttamente sugli uomini, e non su delle istituzioni preliminari che garantiscono gli uomini» (*ibidem*).

L'istituzione, pertanto, è qualcosa di *preliminare* e che *garantisce* gli uomini, vale a dire che hanno il compito di *assicurare* all'esistenza dell'uomo quanta più stabilità possibile, quella stessa stabilità che l'animale già possiede grazie all'istinto (che può sì essere presente anche nell'uomo, ma come qualcosa che non determina, che anzi determina a essere superato):

per quanto concerne l'istinto, si può dire che l'organismo (umano e animale), rispondendo "naturalmente" a stimoli ambientali, estrae dal mondo ciò che gli permette di soddisfare le sue tendenze, i suoi bisogni: i mezzi di tale soddisfazione sono ciò che concorre, per i diversi animali, alla formazione di mondi "specifici". Rispetto all'istituzione, può valere questo tipo di ragionamento: la realizzazione di un mondo intermedio tra le tendenze soggettive e l'ambiente esterno è il risultato dell'elaborazione dei mezzi di soddisfazione "artificiale", che liberano l'organismo dalla presa della natura collocandolo all'interno di un ambiente "secondo", nel quale le tendenze vengono registrate con precisione e regolate nel modo migliore (per favorire la conservazione in vita). Qualsiasi esistenza presuppone un simile ambiente "derivato", specifico o istituzionale, con condotte di vita sicure, in una qualche misura predeterminate (Fadini 2000a: 23)

Che l'istituzione soddisfi la tendenza senza spiegarla significa proprio che essa ricopre il ruolo dell'istinto senza però poterlo mai davvero essere fino in fondo, non essendo altrettanto univoca e rigida:

ecco il paradosso della società: noi parliamo di istituzioni, quando ci troviamo davanti a dei processi di soddisfazione che non scatenano e non determinano la tendenza intenta a soddisfarsi – non più di quanto non la spieghino le caratteristiche della specie. La tendenza è soddisfatta attraverso mezzi che non dipendono da essa. Inoltre, essa non è mai senza essere *costretta* o vessata, trasformata e sublimata. Fino a rendere possibile la nevrosi (Deleuze 2000a: 9 s.).

Quello che intende dire Deleuze è che l'istinto soddisfa *direttamente* la tendenza, mentre l'istituzione può farlo solo *indirettamente*, sia perché è un *mezzo artificiale*, sia perché deve in qualche misura *dirigerla*, *costringerla*, in una morsa paradossale per la quale per essere soddisfatta, la tendenza deve rinunciare alla sua soddisfazione immediata e piena. Siamo nuovamente alle idee dell'antropologia filosofica. L'istituzione è addirittura una «attività sociale costitutiva di modelli» (*ivi*: 10). L'istinto animale è la soddisfazione di una tendenza che nell'uomo può trovare diverse forme di soddisfacimento, e se, da un lato (quello animale), «l'istinto si presenta come una tendenza lanciata in un organismo con reazioni specifiche» (*ibidem*), dall'altro lato (quello umano) esso è in grado di *dilatarsi*, ossia di *aprirsi* e di farsi *plastico*, per fare così spazio all'*intelligenza*:

più l'istinto è perfetto nel suo ambito, più appartiene alla specie, più sembra costituire una potenza di sintesi originale, irriducibile. Ma più è perfettibile, e dunque imperfetto, più è sottomesso alla variazione, all'indecisione, più si lascia ridurre al solo gioco dei fattori individuali interni e delle circostanze esterne, – più lascia spazio all'intelligenza» (*ibidem*).

A questo punto, Deleuze si domanda come possa però un individuo trovare nel più breve tempo possibile la sintesi tra la tendenza aperta e il soddisfacimento, ossia come può l'essere umano soddisfare la sua tendenza dato che essa non ha la rigidità istintuale propria dell'animale, in cui la tendenza viene immediatamente soddisfatta tramite l'applicazione del codice comportamentale determinato dal coercimento dell'istinto stesso? Come abbiamo notato, l'uomo abbisogna di mezzi artificiali, ma appunto, come far sì che l'individuo non debba in ogni occasione ripercorre tutto il tragitto che va dall'ampiezza dello spazio delle possibile vie di soddisfazione della tendenza alla riduzione-selezione di tali vie? Serve un *meccanismo di esonero*, ed è per questo che l'intelligenza è innanzitutto *intelligenza sociale* per Deleuze, perché la società ci fornisce delle soluzioni anticipate a quell'enigma che è per noi l'esistenza, ossia ognuno nell'istituzione trova quel *sostituto di specie* (che significa sostituto dell'istinto in quanto determinazione propria di ogni specie) che lo *esonera* dalla ricerca continua del mezzo adeguato alla tendenza, un esonero che ha la forma dell'*imposizione*, ma che proprio per questo è in grado – pre-selezionandole – di creare possibilità:

qual è il senso del sociale in relazione a queste tendenze? Integrare le circostanze in un sistema di anticipazione, e i fattori interni in un sistema che regola il loro apparire, sostituendo la specie. È questo il caso dell'istituzione. È notte affinché si dorma; si mangia poiché è mezzogiorno. Non ci sono tendenze sociali ma soltanto dei mezzi sociali di soddisfazione delle tendenze, mezzi che sono originali poiché sono sociali. Ogni istituzione impone ai nostri corpi, anche nelle loro strutture involontarie, una serie di modelli, e dà alla nostra intelligenza un sapere, una possibilità di previsione come di progetto» (*ivi*: 11).

A partire da questo scenario (che l'autore aveva già delineato nel 1953: cfr. Deleuze 2000b: 35-51), Deleuze può concludere, in modo davvero (ci sia concessa l'espressione) gehleniano e che insieme apre alla questione del divenire-animale: «l'uomo non ha istinti, ma realizza delle istituzioni. L'uomo è un animale che sta cambiando la specie. Così l'istinto tradurrà le urgenze dell'animale, e l'istituzione le esigenze dell'uomo: l'urgenza della fame diviene nell'uomo la rivendicazione d'averne del pane» (Deleuze 2000a: 11). Ebbene, se Deleuze potrà pensare il transito animale-uomo proprio perché ha precedentemente pensato l'istinto come ciò che *l'animale è*, e che *l'uomo non è e cerca di non essere tramite gli artifici* (tra i quali le istituzioni, che certo Deleuze pensa più

elastiche di Gehlen, ma questo è un problema di declinazione di un presupposto non del presupposto stesso), ha davvero pensato un pensiero diverso rispetto a quello dell'antropologia filosofica, o delle idee in essa (*e non solo in essa*) contenute?³⁸⁰ Cerchiamo di approfondire.

2.7.3.1.2. *L'animale istintuale e l'uomo artificiale*

Fadini (cfr. Deleuze 2002a: 7-17) ha proprio evidenziato come la differenza tra istinto e istituzione si rivela decisiva perché significa sostenere che l'uomo non è posto dall'istinto nella condizione di un mero asservimento all'attualità del presente, ed esattamente come l'antropologia filosofica novecentesca ha fatto, anche Deleuze fa di questa diversa caratterizzazione dell'uomo dalle altre forme del vivente il punto di partenza per determinare il senso delle istituzioni. Certo, in Deleuze scompare qualsiasi idea conservatrice, per valorizzare maggiormente la dimensione creativa, radicalmente inventiva dell'uomo, che si apre a un processo di rinnovamento che non conosce soste e che rende sempre possibile la delineazione di nuove forme di organizzazione dell'artificiale, ma resta intatto il paradigma di fondo di riferimento, ossia la necessità dell'istituzione (anche in senso politico-sociale): «ogni esperienza individuale presuppone, come un *a priori*, la preesistenza di un ambito nel quale è *condotta* l'esperienza, ambito specifico o ambito istituzionale» (Deleuze 2000a: 9), come a dire che l'*a priori* umano è l'istituzione, l'artificio, la cultura, la dimensione positiva (la creazione di mondi originari) e non semplicemente naturale e immediata (il delinarsi di mondi specifici), tutto ciò che viene dall'uomo elaborato per condurre attivamente la propria esperienza, per dare al singolo un ambito di azione e di determinazione, un sistema di anticipazione che integra i fattori individuali in un sistema che ne regola l'apparire, al fine di sostituirsi al rigido determinismo della specie e del suo istinto che caratterizza il mondo animale, che è proprio quanto l'antropologia filosofica affermava con forza.

Il carattere non subordinato dell'uomo alla dimensione istintuale (nota sempre Fadini) gli consente – in termini deleuziani – di rapportare le sue tendenze alla libera potenza formatrice della sua immaginazione, ed è proprio in questo senso che la soddisfazione delle tendenze non avviene a misura della tendenza in se stessa, ma della tendenza riflessa. In altri termini, tendenza e istituzione sono sì da considerare una cosa sola (si soddisfano a vicenda), ma sono allo stesso tempo da distinguere per il fatto che la

prima non spiega la seconda, perlomeno non *immediatamente*: il problema dell'istinto e dell'istituzione, come mezzi di soddisfazione, è quello della sintesi della tendenza e dell'oggetto che appunto la soddisfa.

L'istituzione, infatti, è il modo in cui l'uomo, privo di istinti, fa i conti con la sua specificità, con la sua natura, spogliandosene, istituendo qualcosa di sociale (di mediato) per soddisfare una tendenza che di per sé – nella sua naturalità – è non sociale: l'istinto è capace di sintesi originaria quando è perfetto, appartenente alla specie in quanto tale, specificante la natura della specie, mentre quando si fa perfettibile e imperfetto diventa sottomesso alla variazione e all'indecisione, *più si espone – interiormente ed esteriormente – e più si apre, fino a dissolversi*, a farsi intelligenza («più si lascia ridurre al solo gioco dei fattori individuali interni e delle circostanze esterne, – più lascia spazio all'intelligenza»: *ivi*: 10). Deleuze vede in stretta alleanza natura e artificio nell'uomo, perché l'istituzione (artificio) *realizza, afferma ed esprime* la tendenza (natura): *la natura raggiunge i suoi obiettivi attraverso la cultura*, ma proprio perché li raggiunge «tramite», ossia in modo obliquo, indiretto³⁸¹ e per certi versi anche frenante, essi sono modificati, rielaborati e «lavorati», se così possiamo dire, e la storia appartiene a tutti gli effetti alla natura umana, esplica l'impossibilità di definire e spiegare quest'ultima in modo ultimo. Potremmo anche dire: la tendenza è comune tanto all'animale quanto all'uomo (e in questa comunanza permetterà a Deleuze di pensare, lo ribadiamo, il divenire-animale), ma nell'animale esiste quel *mezzo naturale*, per così dire, giacché mezzo naturale significa dire mezzo predeterminato e specifico, ossia *immediatezza*, che *garantisce* il soddisfacimento della *tendenza in quanto tale* – vale a dire l'*istinto*, mentre nell'uomo tale mezzo manca, aprendo lo spazio all'intelligenza (all'immaginazione, all'azione, alla creatività, all'inventiva, *all'artificio*), che *tenta* di soddisfare la tendenza in modo mediato, organizzato, *riflesso (riecheggiante e risuonante, figurato* persino), *sociale* (e non più specifico-naturale), ossia in modo tale da non potere spiegare *direttamente* la tendenza stessa attraverso l'istituito (di cui l'istituzione è *un* esempio, o forse *l'esempio*)³⁸² e l'istituito attraverso la tendenza (la tendenza non *si* dis-spiega semplicemente nell'istituito, potremmo dire, ma *tramite* essa, così come l'istituito non spiega la tendenza e non è spiegata da essa, perché la traduce – nel senso letterale del condurre oltre –, la produce e la sintetizza). Entrambi questi modi di soddisfare-realizzare la tendenza, quello animale e quello umano, sono naturali, ma mentre il primo esprime l'immediatezza, l'armonia e la guida della natura³⁸³, il secondo è il luogo in cui la natura si fa, tramite l'uomo (costringe

l'uomo a rendere la natura), mediata, artificiale, storica e culturale. *Siamo a tutti gli effetti all'interno del paradigma dell'antropologia filosofica.*

L'istinto è la tendenza stessa che «sotto forma di un fattore fisiologico interno, fa scattare un comportamento qualificato» (*ibidem*), e che «nell'istituzione la tendenza si soddisfa è indubbio» (*ivi*: 9), ma lo è tramite un «sistema organizzato di mezzi» (*ibidem*), e «vi sono mille modi possibili» (*ibidem*) di soddisfarla, di modo che non può non essere trasformata dall'istituzione (la quale trasforma, peraltro, anche l'uomo stesso, *sottomettendolo* grazie alla creazione di «modelli di cui non siamo coscienti» – *ivi*: 10 – ma anche rendendo sociale il suo comportamento e soddisfacendo i suoi bisogni, quindi completandolo e realizzandolo)³⁸⁴, e che si deve concludere che «l'istituzione non si spiega con la tendenza» (*ivi*: 9), perché in essa è presente un *surplus* di imprevedibilità, di creatività e di *positività*, che – come notavamo – trasforma «la tendenza stessa introducendola in un ambito nuovo» (*ibidem*)³⁸⁵. *Siamo a tutti gli effetti all'interno del paradigma dell'antropologia filosofica.*

Tutti questi temi trovano conferma e ripresa in quella raccolta di testi (Deleuze 2002a)³⁸⁶ che il filosofo francese utilizza come, al contempo, riprove delle sue tesi e come strumenti per la costruzione di esse. Nell'uomo, nota Deleuze con Malinowski (cfr. *ivi*: 35 s.) persino il bisogno più naturale, quello sessuale, è sotto effetto di influenze culturali, che realizzano artificialmente, tramite dispositivi complicatissimi, le naturali tendenze dell'organismo: se gli animali agiscono tramite una catena istintuale, gli uomini presentano sentimenti, sono aperti, hanno un'attitudine emozionale organizzata, che richiede oltretutto una trasmissione culturale, dei legami completamente umani-artificiali e non naturali-biologici. La cultura, però, *non fa deviare dalla natura*, nel senso che lo scopo animale e quello umano sono lo stesso – la riproduzione – ma differiscono i mezzi, che nell'uomo sono rappresentati da una serie di non naturali modalità infinite, invece che dal tipo fisso che il bagaglio istintivo impone a tutti gli individui di una determinata specie animale. *La risposta istintiva diretta viene così sostituita da norme stabilite dalla tradizione.*

In quest'orizzonte, l'istituzione socio-politica (che è quella che a Deleuze sta maggiormente a cuore) risulta essere in *ragione inversa rispetto all'istinto*: come a dire che laddove c'è istinto non ci può essere istituzione, e viceversa. L'istituzione, sostiene Deleuze con Hume (cfr. *ivi*: 44) non può essere spiegata mediante l'istinto, perché se gli uccelli di una stessa specie, in ogni epoca e in ogni paese, costruiscono i loro nidi nello stesso modo, guidati dall'istinto, gli uomini, invece, in tempi e in luoghi diversi, costruiscono le loro case in modo differente, sono condotti da ragione e da consuetudine.

Gli animali *sono istinto* (cfr. *ivi*: 53-64), sono stimolati solo da oggetti appropriati dell'ambiente circostante e solo in precise condizioni organiche, vivono all'insegna della regolarità, posseggono mezzi naturali per soddisfare le loro tendenze, non scelgono volontariamente, sono in immediato accordo con quanto li circonda, sono direttamente condotti verso il loro scopo, sono guidati a colpo sicuro, senza nemmeno il bisogno di essere coscienti di ciò che fanno, ci pensa la natura a elaborare quanto serve loro. Si può, invece (con Bergson), parlare di uomo nel momento in cui avviene un *deficit* istintuale, un *distacco* tra atto e idea, mancanza che è la condizione normale dell'intelligenza e che rappresenta l'insorgere della coscienza.

I movimenti animali (cfr. *ivi*: 66-69) sono quasi del tutto a tal punto adattati all'eccitazione da sembrare appropriati al loro fine, quelli umani sono quasi del tutto, invece, reazioni artificiali, eseguite per soddisfare scopi particolari, che nascono in situazioni limite in seguito a situazioni ambientali inadeguate: l'animale (cfr. *ivi*: 75-77) agisce ritmicamente, secondo una invariabile *routine*, compie atti che paiono – all'occhio umano – perfettamente inutili, essendo incapace di ragionare³⁸⁷, mentre l'uomo è a tal punto artificiale da poter essere definito come (cfr. *ivi*: 85) un *mammifero vertebrato macchinizzato*. In tal senso (cfr. *ivi*: 86-90), gli esseri umani sono quasi più figli delle loro invenzioni (dalle istituzioni, all'aratro, dalla spada alla nave, e così via) che non dei loro genitori: l'uomo dà la vita a ciò che la natura non è in grado di generare, perché i prodotti naturali si rigenerano, si riproducono, mentre quelli artificiali no (un'ascia non genererà mai un'ascia), e non esiste paragone tra un utensile naturale (che anche alcune specie animali talvolta dimostrano di saper utilizzare, ma guidati da istinto o comunque incapaci di fabbricare e di adoperare sino in fondo strumenti inorganici), che è congiunto con la causa che lo muove e forma un tutto con i muscoli che lo muovono o il sistema nervoso alla dipendenza del quale si trova, e quello fabbricato, che è esterno all'uomo che lo esegue con i vari materiali a sua disposizione, è espressione di libertà, è mosso dalla volontà e può essere utilizzato in modi disparati, a seconda dell'abilità dei singoli individui.

Insomma, ogni animale (cfr. *ivi*: 112-117) vive nel suo mondo specifico, serbatoio di stimoli preselezionati in base all'importanza vitale o all'interesse biologico che rivestono, guidato quasi esclusivamente dalla legge inflessibile dell'istinto, perfetto sin dall'inizio, e dotato di elasticità minima, capace di modificare il proprio comportamento solamente entro stretti limiti: anche le società animali, pertanto, sono *dal di dentro*, ossia sono governano l'individuo tramite l'istinto, differentemente da quelle umane che sono *dal di fuori*, perché l'individuo in esse è governato tramite le istituzioni, che si aggiungono

come costruzioni successive. La società è in grado di offrire lo spazio per la libertà individuale, tanto che vi sono uomini altrettanto differenti quanto le varietà zoologiche, e una tale liberazione avviene a tutti gli effetti grazie a un processo di esonero (come Deleuze sottolinea attraverso un brano di Hauriou): se l'uomo avesse vissuto come l'animale, allo stato di specie, avrebbe dovuto conservare nella sua persona tutte le caratteristiche proprie della specie (come ogni cavallo che conserva intatta tutta la forma equina), ma conservare tutte quelle fisiche unitamente a quelle intellettuali sarebbe stato troppo faticoso, e avrebbe anzi impedito il suo sviluppo. Pertanto, l'uomo ha elaborato e concepito la società, il gruppo e la collettività, incaricandoli della conservazione delle similitudini essenziali (anche grazie ad alcune invenzioni, come la scrittura e la stampa, in grado di *alleggerire* la memoria), facendo sì che ogni singolo membro potesse conservarne solamente alcune per comunicarle agli altri, o per approfondire i propri interessi e i propri talenti: così gli individui sono come «sciolti», liberi di abbandonarsi all'originalità delle loro invenzioni e di tornare ad accrescere, se tali invenzioni sono ben accolte e imitate, il tesoro delle similitudini, ossia ad accrescere la collettività stessa, per permettere lo sviluppo indefinito della specie umana nel suo complesso.

2.7.3.2. Il tentativo di rovesciamento interno del paradigma dell'antropologia filosofica

2.7.3.2.1. L'uomo: potenziale in divenire

Per Deleuze, alla luce di quanto visto, l'uomo è un animale potenziale, virtuale potremmo anche dire se restiamo al significato che tale termine ha per il filosofo francese:

il virtuale non si oppone al reale, ma soltanto all'attuale. *Il virtuale possiede una realtà piena in quanto virtuale.* [...] Il virtuale va anche definito come una parte integrante dell'oggetto reale – come se l'oggetto avesse una sua parte nel virtuale e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva. [...] La realtà del virtuale consiste negli elementi e nei rapporti differenziali, e nei punti singolari loro corrispondenti. La struttura è la realtà del virtuale. Agli elementi e ai rapporti che formano una struttura, dobbiamo evitare di dare un'attualità che non hanno e, allo stesso tempo, di togliere la realtà che hanno. [...] L'attualizzazione del virtuale avviene sempre per differenza, divergenza o differenziazione. L'attualizzazione rompe con la somiglianza come processo non meno che con l'identità come principio. I termini attuali non somigliano mai alla virtualità che attualizzano: le qualità e le specie non somigliano ai rapporti differenziali che incarnano, né le parti alle singolarità che incarnano. In questo senso, l'attualizzazione, la differenziazione, è sempre un'autentica creazione, non si dà per limitazione di una possibilità preesistente. [...] Il virtuale ha la realtà di un compito da adempiere, come di un problema da risolvere, ed è il problema che orienta, condiziona e genera le soluzioni (Deleuze 1997: 270 e 274)³⁸⁸.

Per Deleuze, dunque, il virtuale è (cfr. Trasatti 2010: 43 s.) è dimensione creativa, positiva, che determina le proprie linee di attualizzazione e non semplicemente realizza una potenzialità preesistente limitandone il ventaglio di possibilità, in quanto è assoluta apertura al nuovo, è movimento di differimento inteso come movimento di apertura al differente, inteso come auto-movimento di differenzi-azione, ossia è (derridianamente), differenza. L'uomo è virtuale nel senso che è sempre aperto (che *si apre*) a nuove, mutevole e provvisorie attualizzazioni: la sua realtà è quella della virtualità, che di volta in volta ha concrezioni attualizzanti che però rappresentano il sempre mobile punto di appoggio per una nuova attualizzazione di un'altra porzione di virtuale-reale. L'uomo è quella cifra del reale che esprime nient'altro che una possibilità ancora inespressa in esso, è quella porzione di realtà che ha realtà essenzialmente in una virtualità che è sempre da attualizzare, e che quindi è sempre in divenire e mai staticamente stabilizzata e, soprattutto, mai prevedibile o pre-possibilizzata, per così dire. L'uomo è nel senso precisato pura potenzialità, e (per riprendere parola di Guido Zingari riferite al più generale concetto di *possibilitas*) «questo suo carattere indeterminato e incerto, costituisce la più profonda e positiva apertura e ricchezza, un'infinita *risorsa*, di fronte a tutto ciò che è stato al contrario già tacitamente da sempre determinato e acquisito nella *realtà*» (Zingari 2000: 9): se *dynaton*, possibile-potenziale, è – come volevano Plutarco e Plotino (cfr. *ivi*: 16 e 19) – ciò che per propria natura è in grado di accadere, nel momento in cui nulla da fuori lo impedisca, e ciò che aspira all'esistenza, avendo il proprio essere soltanto nell'essere futuro che in esso si annuncia, così che il suo essere si riduce a ciò che sarà, ebbene, allora la *dynamis* diventa la caratteristica più propria dell'uomo, ed essere, per l'uomo su tutti, è (con Cusano, uno degli autori recuperati da Deleuze) *posse-est, possest* (cfr. *ivi*: 20), un essere come *potere-essere-in-atto* (*posse esse actu*), poter essere ciò che ancora non si è, essere *complicatio* sempre in attesa e sempre in opera di *explicatio*.

L'uomo, in altre parole, è quell'essere per il quale la «*realtà* è qualcosa di inequivocabile, perentorio, *pesante*» (*ivi*: 39), per il quale «un *fatto compiuto* è sempre qualcosa che lascia incompiuti e inappagati» (*ibidem*), per il quale la vera certezza, «strana e indescrivibile è la *certezza del possibile*» (*ivi*: 40), che ha come «compito da svolgere: fare delle *possibilità*, offerte quotidianamente all'esistenza, delle *occasioni*. Sfidare il pericoloso e plumbeo *silenzio della realtà*. Mettersi sulle tracce di un frammento o di un cenno» (*ibidem*), perché è «sempre al cospetto di cose che potranno realizzarsi» (*ibidem*), di fronte all'«apertura e *possibilità emergente*» (*ibidem*), a «varchi che schiudono visioni

di ciò che sta per realizzarsi, del *possibile* che sta per essere raggiunto e insieme scomparire nella *realtà*» (*ibidem*). Agli occhi dell'uomo «ciò che *esiste* è già oltre se stesso: è presagio, anticipazione e premonizione» (*ibidem*), è sempre (cfr. *ibidem*) in cerca di *oltrepassare* in qualche modo l'*esistenza* e la *realtà* che lo circonda, lo stringe e lo assedia da vicino, mosso da un'inquietudine e da un'insoddisfazione positiva e costante, perché egli stesso è sempre oltre se stesso, e non può accontentarsi delle cose, né di se stesso, così come sono: «devono allora essere escogitate altre *possibilità*, oltre a quelle ora e qui presenti» (*ibidem*). La realtà umana è un'*immagine di possibilità*, è virtualità, un essere mai immobile: l'uomo è in quanto può essere, in quanto può, in quanto accetta di lasciarsi attraversare da quel *caos* che mette in movimento, in gioco e alla prova la vita e le sue possibilità. La vita stessa, in fondo, altro non sarebbe che un *gioco caotico*, ossia qualcosa di regolato e ordinato, ma non secondo un ordine prettamente lineare e una volta per tutte prestabilito in modo deterministico:

il senso del gioco è semplice e consiste proprio nel gioco stesso: si tratta di accogliere il caso, l'elemento ludico, il capriccio del dado, il caos in questo nostro mondo, dove ogni cosa procede in maniera tanto lineare. Senza caos non può nascere nulla di nuovo. Ogni cosa nuova, importante è non lineare (Cramer 1994: 56)³⁸⁹.

Il divenire-animale, cui anche Esposito fa riferimento, in una tale prospettiva altro non è che l'uomo che si fa pienamente umano, che assume su di sé tutto il suo dinamico essere-in-divenire, il suo essere esposto, aperto al mondo e all'alterità, all'ulteriorità rispetto a ogni possibile dato e ogni possibile stato e alla virtualità che ogni dato e ogni stato reale lasciano tralucere³⁹⁰:

noi crediamo all'esistenza di divenire-animale molto speciali che attraversano e trasportano l'uomo. [...] Divenire animale non consiste nel fare l'animale o nell'imitarlo, è evidente anche che l'uomo non diviene "realmente" animale. [...] Ciò che è reale è il divenire stesso [...] e non i termini supposti fissi nei quali passerebbe colui che diviene. Il divenire può e deve essere qualificato come divenire-animale senza avere un termine che sarebbe l'animale divenuto. Il divenire-animale dell'uomo è reale, senza che sia reale l'animale che egli diviene. [...] Non si diviene animale senza una fascinazione per la muta, per la molteplicità. Fascino del di fuori? Oppure la molteplicità che ci affascina è già in rapporto con una molteplicità che abita in noi? (Deleuze-Guattari 1987: 344-347).

Erano, d'altronde, sempre Deleuze e Guattari a ricordare come Benveniste (cfr. Benveniste 2009: 29-60)³⁹¹ avesse evidenziato nel linguaggio, come possesso esclusivamente umano, una facoltà che apre al campo del possibile, alla creatività e alla plurivocità di significati e di declinazioni, sottraendo all'animale il suo possesso:

Benveniste nega che l'ape abbia un linguaggio, benché disponga di un codice organico, e si serva anche di tropi. Non ha linguaggio perché è capace di comunicare solo ciò che ha visto, ma non di trasmettere ciò che le è stato comunicato. L'ape che ha individuato un bottino può comunicare il messaggio a quelle che non lo hanno individuato; ma quella che non lo ha individuato non può trasmetterlo ad altre che si trovano nella sua stessa condizione (Deleuze-Guattari 1987: 109).

Ancora gli stessi pensatori francesi scrivevano che «ogni pensiero è un *fiat*» (Deleuze-Guattari 2002: 66), ossia qualcosa che produce e costruisce, tanto che «tracciare, inventare, creare costituiscono la trinità filosofica» (*ivi*: 67), e il filosofo che riesce a creare i concetti lo fa grazie «a un “sapere” istintivo quasi animale» (*ivi*: 69). Il che ci dice che l'istinto è il proprio dell'animale, mentre l'uomo è il *deterritorializzatore* (al fine sempre però di *riterritorializzare*) per eccellenza, cioè un animale che non ha casa se non nel suo costruirsi continuamente una e nel non essere costretto in una nicchia pre-determinata, cioè quell'animale che «a partire dalla sua comparsa de territorializza la zampa anteriore, la strappa alla terra per farne una mano, e la riterritorializza su rami e utensili. Un bastone è a sua volta un ramo deterritorializzato» (*ivi*: 57). L'uomo deleuziano-guattariano (cfr. *ivi*: 33 s., 111, 153 e 203-223) è un essere vivente che *chiede soltanto un po' d'ordine per proteggersi dal caos*, di proteggersi dall'*angoscia* del pensiero che sfugge, del divenire che fluisce, del suo essere *infinitamente variabile* (variabile perché infinito e infinito perché variabile), di *aggrapparsi a idee e opinioni sicure*, che cerca insomma un minimo di costanza e di regolarità per difendersi e mettere ordine, che *chiede un ombrello che lo protegga dal caos, dal mare aperto* (cfr. anche *ivi*: 12), ma che allo stesso tempo vive anche del lottare contro quella stessa opinione che lo protegge. Insomma, l'uomo tenta di proteggersi dal caos anche immergendosi in esso, non costruendo semplicemente argini definitivi ma aprendo degli squarci negli stessi argini costruiti, per lasciare fuoriuscire un po' di quel caos controllato, perché ciò che è semplicemente invisibile diventa incontrollabile (l'uomo è *caosmos* in tal senso): l'uomo fabbrica sì un ombrello che lo ripari, ma se sulla parte interna disegna un firmamento di convenzioni e di stabilizzazioni, allo stesso tempo può (e talvolta deve) praticare un foro nell'ombrello, lacerare il firmamento, far passare anche un po' di caos (compito che spetta soprattutto all'arte e alla filosofia e solo in minima parte alla scienza)³⁹². Insomma, siamo davvero a tutti gli effetti all'interno del paradigma dell'antropologia filosofica³⁹³.

2.7.3.2.2. *Oltre l'antropologia filosofica?*

2.7.3.2.2.1. *La fondamentale differenza tra legge e istituzione*

Eppure, possiamo anche assistere a una sorta di *rovesciamento* del paradigma dell'antropologia filosofica, un rovesciamento – però – *interno*, che dunque non segna una vera e propria fuoriuscita da esso, ma una sua possibile declinazione alternativa, almeno per certi versi. Fadini ha scritto:

c'è nel giovane Deleuze, quello dei primi anni Cinquanta, una sorta di “teoria delle istituzioni” che non si qualifica in maniera “reattiva” (magari sulla base di una “antropologia negativa”, che insista su una “mancanza” della “natura” umana che l'istituzione stessa è chiamata a “compensare”), proponendo – attraverso l'istituzione – un movimento di sperimentazione di modi di vivere più “soddisfacenti” rispetto a quelli che abbiamo presenti e che, in una qualche misura, subiamo (Fadini 1998: 7).

A giudizio di Katia Rossi (cfr. Deleuze 2002a: 15-26) Deleuze avrebbe ricentrato il desiderio nella sua positività sperimentale, nella quale esso non rimanda alla negatività della mancanza, cioè non si puntella sui bisogni, ma al contrario li produce:

in certo qual modo, la logica del desiderio manca il proprio oggetto sin dal primo passo: il primo passo della divisione platonica che ci fa scegliere tra *produzione* e *acquisizione*. Non appena poniamo il desiderio dalla parte dell'acquisizione, ci facciamo del desiderio una concezione idealistica (dialettica, nichilista) che lo determina in primo luogo come mancanza [*manque*], mancanza d'oggetto, mancanza dell'oggetto reale. [...] Di qui la presentazione del desiderio come *puntellato* sui bisogni, la produttività del desiderio continuando a farsi sullo sfondo dei bisogni, e del loro rapporto di mancanza con l'oggetto (teoria del puntellamento) (Deleuze-Guattari 1975a: 27 s.).

In altre parole, già nelle primissime riflessioni e ricerche deleuziane verrebbe formulato il nucleo di tutto il suo pensiero, ossia una concezione del desiderio come potenza di esistere e non come contenimento o semplice conservazione dell'esistenza (il che spiega anche il senso in cui a Esposito può interessare la filosofia deleuziana nella sua proposta di una biopolitica affermativa *della* e non più *sulla* vita)³⁹⁴. Nello specifico, forse banalizzando, la visione di Deleuze è quella per la quale non è l'invenzione a creare il bisogno, ma il bisogno a creare l'invenzione, e non un bisogno visto come una semplice mancanza, ma come necessità di una posizione, di una uscita verso il mondo e di affermazione nel mondo, non di una difesa dal mondo o di una protezione da esso (si capisce ancor meglio cosa Esposito ritrova nel pensiero deleuziano che possa permettergli

di superare il paradigma immunitario), il che significa, ancora meglio, che bisogno e invenzione si incontrano nel loro nascere, è quasi una co-origine: non è, per tornare ai termini deleuziani, l'istituzione a creare la tendenza, ma quest'ultima a creare l'istituzione, o – meglio – è quest'ultima a *cercare soddisfazione* nell'istituzione, ed essa a venirle incontro per darle attivamente una forma ed espressione compiuta.

Nello specifico del testo sopra commentato, abbiamo visto come Deleuze veda nella legge ciò che *limita* l'azione, e nell'istituzione ciò che offre un *modello positivo* all'azione: la legge, notavamo, porrebbe «il positivo al di fuori del sociale (diritti naturali) e il sociale nel negativo (limitazione contrattuale)» (Deleuze 2000a: 9), mentre l'istituzione porrebbe «il negativo al di fuori del sociale (bisogni) per presentare la società come essenzialmente positiva, inventiva (mezzi originari di soddisfazione)» (*ibidem*). La prima sarebbe, sostanzialmente, la visione della vita in comune propria del modello dell'antropologia filosofica contemporanea, dato che l'elemento positivo è come espunto dalla società, è esterno a essa, perché la società altro non è che una negazione di un positivo che viene così espulso, messo da parte per potere dar vita alla società stessa: esiste un diritto naturale, qualcosa di immediatamente posto e che è il fatto di partenza, che però risulta essere qualcosa che tende ad affermare il singolo e a negare la dimensione relazionale, di modo che può esistere società solamente laddove ci si accorda per limitare tale diritto naturale, ma anche per poterlo affermare. La legge è opprimente, molto semplicemente, contiene la forza e l'energia, la potenza di esistere. L'esatto opposto è l'istituzione, che pone il negativo al di fuori della società, nel senso che considera il bisogno (la necessità di avere dei diritti: «se l'uomo entra in società è proprio perché non ha diritti preesistenti»: Deleuze 2000b: 46) il motore primario, considera il desiderio come ciò che origina la società, ma la origina nel senso che manifesta l'esigenza che essa prenda vita, in quanto la sua formazione è un atto essenzialmente positivo, creativo e inventivo. L'istituzione (e qui avverrebbe il capovolgimento della visione propria dell'antropologia filosofica contemporanea) non opprime, ma anzi, nasce creativamente per soddisfare, seppur in modo mediato (ma è l'unica via che l'essere umano può percorrere, secondo quanto sin qui visto), quel bisogno e quella potenza che si sforza di giungere a espressione e a realizzazione.

Potremmo anche dire che è inevitabile, dato che per Deleuze l'uomo non è nient'altro che artificio, dar vita a una visione del sociale come limitante e negativo se si muove dalla considerazione che l'originario è il naturale come qualcosa di positivo: l'uomo non vive e non può vivere in una dimensione naturale, di modo che se realmente il

naturale è il positivo, per forza di cose il sociale e l'artificiale in generale devono presentarsi come una negazione. Invece, se si muove dal bisogno, dal negativo, come *primum*, che solo dopo, e per vie traverse, può trovare espressione, allora l'elemento positivo dev'essere introiettato nel sociale e nell'artificiale in generale, di modo che la società non sarà limitante, ma sarà teatro di realizzazione e di esplicazione di quel bisogno che reclamava con forza una forma – mai completamente stabilizzata.

Qui Deleuze sta effettivamente ribaltando – ma *dal di dentro* – il paradigma dell'antropologia filosofica, perché sta dicendo che una società non nasce per «mettere ordine», per «arginare», per «controllare», per «contenere» e così via, il singolo, la sua imprevedibilità e la sua pericolosità, che – cioè – non nasce per difendere i singoli l'uno dall'altro e offrirgli uno spazio neutro (ma proprio per questo spazio in cui la dimensione sociale e comunitaria è già stata *neutralizzata*), bensì che viene inventata creativamente come uno dei possibili modi per «dare forma», per «esprimere», per «realizzare», per «accogliere l'esigenza» e così via, di un bisogno e di un desiderio originario, che spinge per concretizzarsi e per concretarsi, che – cioè – nasce per dare modo ai singoli di entrare positivamente in rapporto, per relazionarli e soddisfare così la loro tendenza «naturalmente innaturale» (dato che non può che essere soddisfatta in maniera mediata, culturale e artificiale). Resta, in ogni caso e come abbiamo visto, l'idea che la società operi una funzione di esonero e di stabilizzazione rassicurante, che offra modelli (per quanto positivi) e quasi una sorta di *a priori* che permette al singolo di non dovere di volta in volta ricreare da zero i mezzi per soddisfare le loro tendenze e per esprimere i loro bisogni – che permette, anche, di dividersi i compiti. Così come resta l'idea dell'essere umano come aperto al mondo e come naturalmente artificiale in ragione della mancanza dell'istinto. È per questo che parliamo di un *rovesciamento* del paradigma dell'antropologia filosofica, ma *interno* a esso.

L'elemento più interessante, e però proprio per questo anche più problematico, della visione deleuziana, e che permette di proporre un rovesciamento totale e non parziale, è che il negativo che dall'istituzione viene posto al di fuori del sociale è, in realtà, un *negativo positivo*, vale a dire che quanto Deleuze rifiuta è l'idea del bisogno e del desiderio come originati da una mancanza, da una lacuna, da un vuoto da colmare, da compensare e da saziare («il desiderio non manca di nulla»: Deleuze-Parnet 1998: 95)³⁹⁵: sarebbe proprio qui a saltare ogni possibile idea di riempimento e di compensazione, perché desiderare è affermare (è desiderarsi, affermarsi), esprimere la propria potenza di esistere e non solo di conservarsi. Se vogliamo³⁹⁶, Deleuze enfatizza ancora di più la dimensione creativa e

libera dell'essere umano, perché dice che non si può pensare che l'aeroplano (è uno degli esempi gehleniani) venga a esistere per compensare la naturale mancanza di ali (che invece gli uccelli hanno), ma si deve ritenere – per così dire – che è venuto a esistere perché è venuto a esistere, ossia che non si può spiegare il mezzo creato (l'aeroplano) con il bisogno, con la tendenza, soprattutto se essa è intesa come una mancanza in realtà determinata *ex post*, a cose fatte, anche perché questo vorrebbe dire (cosa impossibile) spiegare la tendenza stessa in base al mezzo creato per soddisfarla. Certo, si potrebbe osservare che in realtà l'uomo può aver facilmente preso gli uccelli come modello per trarre ispirazione da essi nell'inventare l'aeroplano e, ancora prima, per dare forma al proprio desiderio, tuttavia ciò non toglie che il mezzo sia infinitamente più creativo della tendenza che lo origina e delle stesse ali naturali, perché le possibilità che l'aeroplano apre all'uomo sono essenzialmente differenti da quelle degli uccelli, *proprio perché possibilità umane*, di un'altra specie. Nulla, per esempio, nella tendenza spingeva a fare dell'aeroplano un mezzo per mettere fine a un conflitto (si prenda un importante diplomatico che prende il volo in tempo utile a scongiurare l'aggravarsi di una guerra). Potremmo anche dire (e siamo sempre oltre alla lettera del testo deleuziano, sia chiaro) che è perché la tendenza e il desiderio umani sono elastici e plastici, ossia è perché la potenza di esistere umana è una potenza aperta e non già predefinita, che i mezzi per soddisfarla possono e devono essere tanto creativi e imprevedibili, mentre se l'animale può essere soddisfatto dall'immediatezza dell'istinto naturale, è perché la sua potenza – *che è sempre e comunque potenza di esistere* – è più monocorde, più formata, meno duttile e sfumata, di modo che per soddisfarla può bastare il mezzo naturale, rigidamente determinato e inflessibile, per nulla creativo (in altri termini, l'animale desidera di esistere semplicemente desiderando nutrirsi e riprodursi, mentre ciò non accade nell'uomo, o – meglio – anche il solo desiderio di nutrirsi e di riprodursi si dirama in tante possibili direzioni di soddisfazioni in ragione della sua sfumatezza, aprendo a gusti e preferenze diverse, e così via)³⁹⁷.

Tutti i temi qui sollevati meritano evidentemente uno sviluppo più compiuto e articolato, per il quale forse mancano ancora le categorie adatte di pensiero, qui ci basta evidenziare come sia evidente che ci stiamo muovendo pur sempre dentro il paradigma dell'antropologia filosofica contemporanea, pur nel tentativo (in parte certamente efficace) di rovesciarne le fondamenta o di capovolgerne gli esiti e la dialettica interna.

2.7.3.2.2. *Tendenza naturale verso l'artificio e artificio a favore della natura: l'uomo come tramite e come punto d'incontro*

Conclusioni come quelle cui siamo appena giunti ci sembra possano essere supportate da alcune capitali pagine del saggio sulla natura umana nel pensiero di Hume (*Empirismo e soggettività*), che Deleuze diede alle stampe nel 1953³⁹⁸. Commentando la concezione humane della società, in particolare della giustizia e del governo, il filosofo francese nota come «il problema della società non è un problema di limitazione, ma di integrazione» (Deleuze 2000b: 38): ritroviamo qui l'idea di fondo di quanto abbiamo già notato, ossia che il mondo morale, sociale e politico – in quanto artificiale – non è ciò che limita e contiene le determinazioni naturali dell'uomo, ossia le tendenze, bensì di *estenderle*, di espanderle, di amplificarle, di farsene carico per realizzarle e soddisfarle.

La natura, infatti, di per sé, risulta *insufficiente* «di fronte alla morale» (*ivi*: 39), di modo che la realtà di quest'ultima dev'essere necessariamente qualcosa di costituito, di instaurato, di «non naturale, ma artificiale» (*ibidem*). In altre parole, si tratta di integrare *artificialmente* le diverse tendenze (nel caso preso in esame da Deleuze, le simpatie come sentimenti morali naturali) per articularle e garantirne l'esistenza in un tutto composito, che – si badi bene – non ne nega la natura e la spinta direzionale, *l'intensità*, ma ne asseconda il movimento e la spinta, dando loro la possibilità così di trovare una regola e però anche modificandone la forza originaria. Se i mezzi per soddisfare la tendenza devono essere attivamente inventati, ciò non significa che la tendenza venga soffocata, respinta, contratta o negata, perché anzi è proprio essa a indicare la direzione in cui andare (potremmo dire, semplificando in modo estremo, che la tendenza dà forza, intensità e contenuto mentre il mezzo dà ritmo, modulazione e forma – ma si tenga conto che tale distinzione è solo *a posteriori* e teorica, perché i due movimenti si incontrano determinandosi l'un l'altro nel loro incontro):

*tutti gli elementi della moralità (simpatie) sono dati naturalmente, ma sono incapaci da soli, di costituire un mondo morale. Le parzialità, gli interessi particolari, non possono formare naturalmente un tutto, poiché si escludono a vicenda. Un tutto può solo essere inventato, come la sola invenzione possibile è quella di un tutto. Questa implicazione manifesta l'essenza del problema morale. La giustizia non è un principio della natura, ma una regola, una legge di costruzione il cui ruolo è organizzare in un tutto gli elementi, i principi stessi della natura. La giustizia è un mezzo. [...] Il problema morale è un problema d'insieme e un problema di mezzi. Le vere grandi invenzioni solo le legislazioni; i veri inventori non sono i tecnici, ma i legislatori (*ivi*: 39 s.).*

La natura è da supplire, ma è una supplenza che non sta semplicemente «al posto di», o – meglio – sta al posto del modo in cui la natura realizza se stessa, e non tanto del fine della natura, per governarne e insieme assecondarne le spinte: «un sistema di mezzi orientati, un insieme determinato si chiama una regola, una norma» (*ivi*: 40), che ha la funzione di far esercitare la simpatia naturale «artificialmente fuori dei suoi limiti naturali» (*ibidem*). La regola *stabilizza* e *dà ordine* (siamo nuovamente vicini al paradigma dell'antropologia filosofica)³⁹⁹: «la funzione della regola è quella di determinare un punto di vista, stabile e comune, fermo e pacato, indipendente dalla nostra situazione presente» (*ivi*: 40 s.), ma al contempo esprime e integra, ossia ha un ruolo «doppio, insieme *estensivo* e *correttivo*» (*ivi*: 42). Può apparire misterioso come sia possibile l'invenzione della regola, come possano «formarsi dei sistemi di mezzi, delle regole generali, degli insieme contemporaneamente correttivi ed estensivi» (*ibidem*), ma il punto è che occorre proprio capire la profonda relazione che nell'uomo esiste tra natura e cultura, tendenza e istituzione, immediatezza e mediatezza.

Infatti, se non c'è dubbio che da sole le tendenze non possano formarsi, dar vita a un tutto naturale, «non è meno vero che la natura esige la loro identificazione» (*ibidem*), perché senza natura non c'è cultura, ossia senza tendenza non c'è regola, non ci sarebbe – assai semplicemente – nulla da regolare e da costituire: le tendenze hanno di fronte l'alternativa «estendersi mediante l'artificio o distruggersi a causa della contraddizione» (*ivi*: 43), nel senso che «o si soddisfano artificialmente, indirettamente, o sono negate dalla violenza» (*ibidem*), ma sono sempre e soltanto loro che si realizzano e si soddisfano, per quanto in maniera obliqua. L'artificio non inventa dal nulla, per così dire, e non va contro la natura perché si fa anzi carico di essa, tanto che si potrebbe dire che è la stessa natura a farsi artificio e cultura, come duplicandosi su e in se stessa – flettendosi e riflettendosi per duplicarsi –, ossia a farsi mediatamente, come se trovasse in se stessa le forze per superare la propria incapacità di dar sfogo e soddisfazione alle proprie forze (ma questo trovare in se stessa non è più trovare se stessa, ma qualcosa che è altro da sé seppure parte di sé, ossia l'uomo e l'artificio, l'uomo in quanto essere naturalmente artificiale), sino a potere così addirittura amplificarsi e potenziarsi in maniera ulteriore⁴⁰⁰:

il bisogno è naturale, ma l'unica possibilità di soddisfazione del bisogno, o almeno di costanza e durata per questa soddisfazione, è artificiale, industriale e culturale. L'identificazione degli interessi è quindi artificiale, ma nel senso che essa sopprime gli ostacoli naturali all'identificazione naturale di quei medesimi interessi. [...] L'artificio non inventa un'altra cosa, un principio diverso dalla simpatia. I principi non s'inventano. Ciò che l'artificio assicura alla simpatia e alla passione naturali, è un'estensione in cui esse potranno esercitarsi, svilupparsi naturalmente, ma liberate dai loro limiti naturali. *Le*

passioni non sono limitate ma allargate, dalla giustizia. La giustizia è l'espansione della passione, dell'interesse, del quale è così negato e frenato solo il movimento parziale. In questo senso *l'estensione* è, di per se stessa, una *correzione*, una *riflessione*. [...] Si deve capire che la giustizia non è una riflessione sull'interesse, ma una riflessione dell'interesse, una specie di torsione della stessa passione nella mente che modifica. La riflessione è un'operazione della tendenza che si reprime da sé (*ibidem*).

Il rimedio alla natura, alle sue lacune, è l'artificio, o – meglio – la natura stessa che sollecita l'artificio per superare i suoi ostacoli interni, che si fa artificio per porre rimedio alle proprie irregolarità, e proprio per questo la vera opposizione non è tra «la natura e l'artificio, ma tra l'insieme della natura in cui è compreso l'artificio, e la mente che questo insieme modifica e determina» (*ivi*: 44), ossia l'uomo in quanto creativo e inventivo: «per il fatto che l'uomo è una *specie inventiva*, l'artificio è ancora natura» (*ibidem*), di modo che la stabilità artificiale è pur sempre naturale, e che il freno posto, per esempio, alle passioni da parte della giustizia «non significa che essa abbia un fine diverso dalla loro soddisfazione, un'origine diversa dalla loro determinazione: semplicemente, essa le soddisfa indirettamente» (*ibidem*). *L'uomo è un essere naturalmente artificiale, la cui natura è quella di essere artificiale e non immediatamente naturale*, e ciò Deleuze lo evidenzia in modo esplicito rifacendosi a Bergson: «le abitudini non appartengono alla natura, ma ciò che appartiene alla natura è l'abitudine di prendere delle abitudini» (*ibidem*), ossia «quello che è un principio, è l'abitudine di contrarre abitudini» (*ivi*: 75 s.), ed è qualcosa di paradossale (che esprime quel paradosso vivente che è l'uomo), perché l'abitudine «si forma per gradi e contemporaneamente è un principio della natura umana» (*ivi*: 75). Insomma, «l'esperienza stessa è un principio della natura» (*ivi*: 76 s.). Questo significa che storia e natura non possono essere separati, cioè che «natura e cultura formano un insieme, un complesso» (*ivi*: 45), la tendenza non è mai astratta dai mezzi organizzati per soddisfarla ed essi non sono altro che organizzazione attiva della tendenza stessa:

la natura perviene ai suoi *fini solo* per mezzo della cultura, la tendenza si soddisfa solo attraverso l'istituzione. È in questo senso che la storia appartiene alla natura umana. Inversamente la natura viene a essere come il residuo della storia; essa è ciò che la storia non spiega, ciò che non si può definire, ciò che è perfino inutile descrivere, ciò che vi è di comune in tutte le maniere, anche le più diverse, di soddisfare una tendenza (*ivi*: 44 s.).

L'istituzione, in quest'orizzonte, non è che un caso (anzi, il più importante) di quanto detto, e si oppone proprio a quella legge che non è nient'altro che «una limitazione delle imprese e delle azioni» (*ivi*: 46), che pone il negativo all'interno della società, escludendone il positivo (l'esistenza di diritti precedenti all'ingresso in società): il sociale,

per la legge, «è posto da un'altra parte, nel negativo, nella limitazione, nell'alienazione» (*ibidem*), mentre l'utilità è quanto appartiene all'istituzione, che non limita ma rappresenta «un modello di azioni, una vera e propria impresa, un sistema artificiale di mezzi positivi, un'invenzione positiva di mezzi indiretti» (*ibidem*). Per l'istituzione il fuori dal sociale – si tenga conto di questa importante sottolineatura – «è il negativo, la mancanza, il bisogno» (*ibidem*), mentre il sociale «è profondamente creativo, inventivo, è positivo» (*ibidem*): convenzionalità non è contrattualismo, la convenzione è artificio naturale, è un sistema di mezzi «indiretto, obliquo, inventato, in una parole culturale» (*ivi*: 47) che però ha lo scopo di realizzare e di soddisfare la tendenza, ha lo stesso scopo della tendenza, ossia ha la tendenza stessa come scopo, dato che la tendenza ha se stessa come scopo. Invece il contratto è un insieme di obbligazioni che coarta la tendenza, la soffoca e tenta di comprimerla, che respinge in fondo quell'utilità che la convenzione si fa carico di garantire e anzi di amplificare, dandole voce e spazio espressivo, come fosse un megafono a sua disposizione (ma un megafono costringe anche a incanalare la voce verso il microfono e a modularla, se la si vuole amplificare).

Si deve sempre, però, tenere presente che la naturalità dell'artificialità umana, ossia il fatto che l'artificio realizzi la natura e che anzi sia esso stesso naturale, non toglie niente al fatto che artificialità significhi innovatività, inventività, creatività, spontaneità e libertà, dunque capacità di consegnare alla natura qualcosa che la natura stessa non poteva produrre, non essendone in grado e non potendo nemmeno immaginarne la possibilità, nonché non-naturalità, ossia modificazione e messa in freno delle tendenze naturali. Ed è proprio in quest'orizzonte che può essere sottolineata la distinzione, già affrontata, tra istinto e istituzione, nel senso che il primo appare a tutti gli effetti come natura sempre uguale a se stessa, natura che non trascende mai se stessa, la propria regolarità e la propria capacità di raggiungere immediatamente, con mezzi naturali, il proprio fine, se stessa in quanto fine, mentre la seconda (l'artificio, *la tecnica*) è natura che non basta più a se stessa, che si scopre mancante e deve trascendersi, uscire da se stessa (certo muovendo da se stessa e per raggiungere se stessa, ma facendolo tramite ciò che non è se stessa – pur facendone parte – e che ne modifica persino gli scopi, di modo che non raggiunge nemmeno più se stessa), che deve rinunciare alla regolarità e all'infallibilità (lasciando che l'istinto venga meno, data la sua inefficacia) per tentare di raggiungere i propri scopi e di assecondare le proprie tendenze in modo mediato, indiretto, dunque anche imprevisto e imprevedibile, libero e non controllabile («*l'utilità non spiega l'istituzione*»: *ivi*: 49), in ultima istanza *non più naturale*. Per usare le parole di Deleuze stesso:

il fatto che la natura e la società formino un complesso indissolubile non può farci dimenticare che non si può ridurre la seconda alla prima. Il fatto che l'uomo sia una specie inventiva non impedisce che le invenzioni siano delle invenzioni. [...] È un fatto che le tendenze si soddisfino nelle istituzioni. [...] L'istituzione, in quanto modello di azioni, è un sistema prefigurato, di soddisfazione possibile. Solo che non se ne può concludere che l'istituzione *si spieghi* attraverso la tendenza. È un sistema di mezzi, ma questi mezzi sono obliqui, indiretti; essi soddisfano la tendenza, ma contemporaneamente la frenano. Ecco *una* forma di matrimonio, *un* regime di proprietà. Perché *questo* regime e *questa* forma? Ne sono possibili mille altre, che si ritrovano in altre epoche, il altri paesi. Questa è la differenza tra l'istinto e l'istituzione: c'è istituzione quando i mezzi mediante i quali una tendenza si soddisfa non sono determinati né dalla tendenza stessa né dai caratteri propri della specie (*ivi*: 47 s.).

Tra natura e storia, dunque, c'è sì continuità ma anche scarto, c'è scarto proprio perché c'è continuità, ossia relazione, e «se la natura è il principio della somiglianza e dell'uniformità, la storia è il luogo delle differenze» (*ivi*: 49): la natura è sempre uguale a se stessa, uniforme e monocorde, e l'istinto animale ne è la prova evidente, e nel momento in cui essa cerca di differenziarsi da se stessa, di aprirsi a una possibile multiformità e plurivocità, scopre di non avere le forze necessarie a tale scopo, chiedendo l'aiuto di un tramite – *l'uomo* – che si faccia carico di essa per portarne a compimento lo «slancio vitale», potremmo dire, finendo così però anche con il modificarlo e riqualificarlo (in maniera non troppo dissimile, ci pare, da quella che era la concezione aristotelica, di cui ci occuperemo più avanti).

L'istituzione, il mezzo in generale, non è spiegato dalla tendenza, dall'impulso, ma (cfr. *ivi*: 50) dalla sua riflessione nell'immaginazione (inteso come l'elemento tipicamente produttivo insito nell'uomo), che, riflettendo, finisce anche con il rifrangere in modo produttivo, non semplicemente attivo nel senso di creativo, ma in quello di un essere *riecheggiante* e *risuonante* in grado di dare forma, perché l'uomo, privo di istinti, non può che farsi attivo e artificiale per realizzare la propria natura, per dare voce alla natura che parla attraverso di lui ma che al contempo lo chiama a parlare di sé in prima persona, a prendere posizione:

L'immaginazione si manifesta come una vera e propria produzione di *modelli* estremamente diversi: le istituzioni sono determinate dalle figure che le tendenze, secondo le circostanze, delineano quando si riflettono nell'immaginazione [...]. Questo non significa che l'immaginazione nella sua essenza sia attiva, la solo che essa *riechi*, che *risuona*. L'istituzione è il figurato. [...] L'uomo ha liberato la potenza formatrice della sua immaginazione, ha posto le sue tendenze in un rapporto immediato e diretto con l'immaginazione, perché egli non ha istinti, perché dall'istinto stesso non è asservito all'attualità di un puro presente. Così, la soddisfazione delle tendenze nell'uomo non è a misura della tendenza in se stessa, ma della tendenza riflessa. Questo è il senso dell'istituzione, nella sua differenza con l'istinto. Possiamo alla fine concludere: natura e

cultura, tendenza e istituzione, sono una cosa sola in quanto l'una si soddisfa nell'altra, ma sono due cose diverse in quanto la seconda non si spiega attraverso la prima (*ivi*: 50 s.).

Dal canto suo, l'animale non è altro che pura natura immediata, eterno presente in quanto chiuso nella sicurezza e nell'infallibilità dell'istinto⁴⁰¹:

L'animale è una natura senza cultura: i principi agiscono sulla sua mente, ma senza altro effetto che l'effetto semplice. Non avendo regole generali, trattenuto dall'istinto nel presente, mancando di fantasia permanente e di processi riflettenti, l'animale manca, per conseguenza, di storia (*ivi*: 67).

Se, dunque, da un lato, non possiamo fare a meno di notare come sembriamo muoverci sempre all'interno della visione dell'antropologia filosofica contemporanea, come se fosse davvero impossibile rinunciare, tra le altre cose, all'idea che la natura si fa artificio nell'uomo per «colmare la propria insufficienza, correggendosi» (*ivi*: 53), sembriamo anche, dall'altro lato, essere di fronte a un rovesciamento e a un superamento di essa, perché la tendenza, la passione, ciò che è natura, nell'artificio non trova tanto qualcosa che limita o frena (non in prima istanza, perlomeno), ma qualcosa che estende e potenzia, che asseconda il suo slancio espressivo e affermativo:

riflettendosi, la passione si trova davanti una riproduzione allargata di se stessa, si vede liberata dai limiti e dai condizionamenti dell'immediatezza che le è propria, e vede così aprirsi tutto un dominio artificiale, il mondo della cultura, nel quale può proiettarsi in immagine e svilupparsi senza limiti. L'interesse riflesso supera la sua parzialità (*ivi*: 62 s.)⁴⁰².

2.7.3.2.3. Potenza di esistere, sperimentazione, divenire-animale e CorpoSenzaOrgani: verso l'uomo o oltre l'uomo?

Il desiderio, questo l'elemento più innovativo e radicale della prospettiva deleuziana, in quanto motore dell'esistenza umana (e non soltanto umana), come tendenza che spinge per muoversi, per espandersi, e non per contrarsi o conservarsi: il desiderio (cfr. Dumoulié 2002: 143) come ciò che non ha né soggetto né oggetto – che è soggetto del proprio oggetto, cioè null'altro che sé nella sua assenza di origine e di (un/una) fine –, come *quantum* sempre determinato ma mai definitivamente di potenza, come pura positività, come ciò che non può nascere da una mancanza, da un difetto, ma da un'infinita esuberanza di potenza che cerca e che crea le condizioni necessarie al proprio accrescimento, tanto da non trovare al suo interno alcuna limitazione o negatività.

A partire da questo orizzonte si comprende anche in che senso Deleuze possa insistere maggiormente⁴⁰³, rispetto a quanto effettivamente non hanno fatto gli esponenti dell'antropologia filosofica novecentesca, sulla dimensione della sperimentazione vitale come via per l'affermazione sulla natura, come via per l'affermazione della *propria natura* (il che vale, nella prospettiva «vita-ontologica» – per così dire – deleuziana, per tutto l'esistente, perché uomo, natura, storia, altro non sono che processi di produzione, flussi e interruzioni di desiderio), per il superamento e il rinnovamento delle abitudini ormai consolidate e frutto di esercizio ordinario delle facoltà: l'uomo può e deve sperimentare condizioni differenti (di vita e di pensiero, ma vita e pensiero per Deleuze non possono essere contrapposti), diverse da quelle che determinano il senso e l'esperienza comune, e deve farlo con gioia e con passione, perché non ha – come tutto ciò che appartiene al piano della natura – un'essenza presupposta che lo fa evolvere e organizzare, ma nient'altro che un *piano di composizione* che coincide ciò che l'uomo fa di sé, con la propria costruzione di sé. Questa è la *grande salute*: la capacità di sfruttare, di *far fruttare*, sino in fondo la potenza affermativa, positiva e *rivoluzionaria* del desiderio («il desiderio è nella sua essenza rivoluzionario»: Deleuze-Guattari 1975a: 129), la sua forza plastica, *aprente/chiodente/aprente* nel senso che è ciò che si consolida per soddisfarsi ma infrange ogni cristallizzazione perché non è mai soddisfatto, *abbastanza fatto* (soddisfare è *satis facere*), ma sempre *in fieri*, o, meglio, in fase d'espressione.

Ma siamo ancora di fronte all'uomo, in un orizzonte di così dilatata sperimentazione e contaminazione?⁴⁰⁴ Si può ancora parlare di «uomo», dato che con ciò si avrebbe voluto sino a oggi intendere un essere, un'essenza, persino una sostanza, mentre egli non sarebbe altro che divenire, il proprio divenire? Cosa resta dell'uomo in quella che Agamben descrive come l'eclissi di ogni «metafisica» *humanitas*?

Il solo compito che sembra ancora conservare qualche serietà è la presa in carico e la “gestione integrale” della vita biologica, cioè della stessa animalità dell'uomo. Genoma, economia globale, ideologia umanitaria sono le tre facce solidali di questo processo in cui l'umanità poststorica sembra assumere la sua stessa fisiologia come ultimo e impolitico mandato. Se l'umanità che ha preso su di sé il mandato di gestione integrale della propria animalità sia ancora umana, nel senso di quella macchina antropologica che, de-cidendo ogni volta dell'uomo e dell'animale, produceva l'*humanitas*, non è facile dire, né è chiaro se il benessere di una vita che non si sa più riconoscere come umana o animale possa essere sentito come appagante. [...] L'umanizzazione integrale dell'animale coincide con una animalizzazione integrale dell'uomo (Agamben 2002: 80).

Siamo, dunque, consegnati a un misterioso e forse solo metaforico divenire-animale? Deleuze e Guattari precisano (o, perlomeno, dissipano qualche dubbio), dal loro punto di vista (a cui, peraltro, Agamben si richiama nei suoi lavori):

il divenire-animale non ha nulla di metaforico. Nessun simbolismo, nessuna allegoria. Non è neppure il risultato di un errore o di una maledizione, l'effetto di una colpevolezza. Come dice Melville a proposito del divenir balena del capitano Achab, è un "panorama", non un "vangelo". È una carta d'intensità. Un insieme di stati, tutti distinti gli uni dagli altri, innestati sull'uomo nella misura in cui crea una vita d'uscita. È una linea di fuga creatrice che non vuol dire null'altro che se stessa (Deleuze-Guattari 1975b: 57).

Eppure, abbiamo prima notato come i due autori evidenzino che non è che l'uomo diventa «realmente» animale (per quanto *solamente l'uomo può diventare davvero bestiale*, come vedremo meglio con Aristotele)⁴⁰⁵, ma questo nel senso che è il concetto statico di reale a non poter più essere accettato, perché realtà è dinamismo⁴⁰⁶, è relazione, è in-tensione di un termine verso l'altro, di una forza verso e contro l'altra. Il divenire-animale è visto come una transizione di intensità, come un varcare soglie di intensità, come un viaggio immobile e statico, perché non si tratta tanto di un passaggio dall'uomo all'animale o dall'animale all'uomo, quanto dell'ingresso nella loro soglia di indiscernibilità, nel loro fondo comune: «l'uomo diviene animale, non senza che l'animale al tempo stesso divenga spirito, spirito umano, spirito fisico dell'uomo [...]. Non è mai combinazione di forme, è piuttosto il fatto comune: il fatto comune all'uomo e all'animale» (Deleuze 1995: 52). Il fatto comune ad animale e uomo è il desiderio, la potenza di esistere, ossia, come abbiamo visto, la *tendenza*, che però si esprime in modi diversi nell'animale e nell'uomo, o – meglio – che si esprime allo stesso modo *in* entrambi, ma non *per* entrambi, nel senso che la concreta realizzazione e soddisfazione di essa avviene immediatamente per l'animale (tramite l'istinto) e mediatamente per l'uomo (tramite l'artificio). Cosa può allora significare il divenire-animale, la vita nella soglia, nel fatto comune? Divenire per Deleuze significa sperimentare la propria potenza, quella del corpo in particolare, significa lasciare che la realtà in tutta la sua ampiezza e mutevolezza si iscriva sul corpo⁴⁰⁷, significa «rischiare resistendo il più a lungo possibile» (Deleuze 1975: 144), significa lasciare piena ed estrema espressione (cfr. Dumoulié 2002: 164 s.) all'intima capacità di produrre-proiettare per creare senso che contraddistingue l'uomo, «macchina desiderante» il cui desiderio è in grado di produrre l'intero universo facendosi come attraversare da esso:

non c'è ulteriore distinzione uomo-natura: l'essenza umana della natura e l'essenza naturale dell'uomo si identificano nella natura come produzione o industria, cioè anche nella vita generica dell'uomo. [...] Non tanto l'uomo in quanto re della creazione, ma piuttosto colui che è toccato dalla vita profonda di tutte le forme o di tutti i generi, che s'incarica delle stelle e anche degli animali, e che non cessa di innestare una macchina-organo su una macchina-energia, un albero nel suo corpo, un seno nella bocca, il sole nel culo: eterno addetto alle macchine dell'universo (Deleuze-Guattari 1975a: 6).

A ben vedere, dunque, Deleuze esalta l'apertura al mondo peculiare dell'uomo e la sua infinita capacità produttiva, che altro non è che la natura stessa che si fa produttiva di ciò che non è in senso stretto naturale, ma che lo diventa attraverso il produrre umano. Insomma, così perlomeno ci sembra, il superuomo o il divenire-animale altro non sono per Deleuze che l'uomo che tenta di realizzare sino in fondo il proprio essere inessenziale, la propria potenza di esistere come infinita apertura al mondo e all'alterità, ed è forse proprio per questo che il filosofo francese poteva scrivere che «il significato del superuomo non è altro che questo: la vita dev'essere liberata *nell'uomo* stesso, perché l'uomo è stato un modo per imprigionarla» (Deleuze 2002b: 173). L'*altra forma* dell'umano non è allora forse la stessa forma dell'uomo consegnata senza residui a se stessa, se (cfr. Trasatti 2010: 138 s. e 175) è vero che nella prospettiva di Deleuze ciò che è vitale nell'uomo è *oltre* l'uomo stesso, *oltre* il personale e l'individuale, su un piano ontologico immanente impersonale in quanto fatto di forze, di velocità, di dinamismi, di soglie intensive di passaggio⁴⁰⁸, e se è vero che l'uomo non può per Deleuze essere considerato una *specie biologicamente definita come sostanza data una volta per tutte*, quanto deve piuttosto essere visto come un campo di tensione e di ulteriorità che lo costituisce nella differenza (differanza) dall'animalità? Bucci (cfr. 2006) sottolinea come il corpo deleuziano sia un corpo plurale, molteplice, conflittuale al proprio interno, effetto di superficie di forze profonde, nient'affatto monolitico, identitario, autotrasparente (com'è il *cogito* cartesiano): è casualità di incontri di forze, è manifestazione di un livello profondo della realtà, traboccante di energie che spingono alla produzione e all'affermazione di sé. Allo stesso tempo, anzi proprio in ragione di una tale multiformità, è un corpo instabile, risultato di configurazioni e di rapporti di forze sempre in evoluzione, aperto a esiti imprevedibili, manifestazione di eventi e di una storia che nulla ha a che vedere con l'idea di una natura umana universale, atemporale, immutabile, come avrebbe ritenuto l'antropologia umanista. Muovendo da un tale orizzonte, allora, Deleuze avrà certo ragione (recuperando e commentando Foucault) ad affermare che «l'uomo non esiste da sempre, e non esisterà sempre. Affinché appaia o si delinei la forma-Uomo, è necessario che le forze che sono nell'uomo entrino in rapporto con forze del fuori del tutto particolari» (Deleuze 2002b:

163), e oggi – prosegue sempre Deleuze – le forze dell'uomo stanno entrando in rapporto con un «nuovo» fuori, che consente di pensare in modo forse anche più concreto quale sia la *nuova forma* dell'uomo del futuro:

che l'uomo sia una figura di sabbia tra una bassa e un'alta marea, è un fatto che dev'essere inteso letteralmente: si tratta di una composizione che appare solo tra altre due, quella di un passato classico che l'ignorava e quella di un futuro che non la conoscerà più. Non è il caso né di compiacersi né di lamentarsi. Non è forse un'opinione comune che le forze dell'uomo sono già entrate in rapporto con altre forze, quelle dell'informazione che vengono a comporre qualcosa di diverso dall'uomo, dei sistemi indivisibili "uomo-macchina", e cioè sono entrate in rapporto con le macchine della terza generazione? Un'unione con il silicio più che con il carbonio? [...] Rapporto con le forze del fuori, quelle del silicio che si prende la propria rivincita sul carbonio, quelle delle componenti genetiche che si prendono la loro rivincita sull'organismo, quelle degli agrammaticali che si prendono la loro rivincita sul significante [...]. Cos'è il superuomo? È il composto formale tra le forze dell'uomo e queste nuove forze. È la forma che discende da un nuovo rapporto di forze. [...] Il superuomo è molto meno della scomparsa degli uomini esistenti, e molto più del cambiamento di un concetto: è l'evento di una nuova forma, né Dio né uomo, una forma che possiamo sperare che non sia peggiore delle due precedenti (*ivi*: 119 e 175).

Insomma, il dopo-umano sarebbe, come nota de Conciliis (cfr. De Conciliis 2006) non una semplice teatrale sparizione dell'uomo, bensì una sua scomposizione per un superamento macchinale, tecnologico, ma ciò significa tentare di re-deificare l'uomo, significa cioè fare dell'uomo colui che abbandona finalmente ogni reattività per dedicarsi alla pura attività, significa celebrare – nietzschianamente – lo spirito libero che crea sempre nuovi valori e nuove forme di vita essendosi ormai del tutto emancipato dal peso di Dio. Ebbene, non è questo un tentativo di radicalizzare ancora di più il paradigma dell'antropologia filosofica, cercando di «depurarlo» dalle sue incrostazioni ancora reattive, conservatrici, negative, immunitarie e nichiliste direbbe Esposito, per fare dell'uomo un essere assolutamente positivo che può liberamente e senza vincoli di nessun genere affermarsi sulla, nella e con la natura perché tutto ciò è proprio nella sua natura? Si tenta, in altri termini, di rovesciare internamente qualcosa, come notavamo, di cui però non ci si libera affatto, anzi è come se si cercasse di fare piazza pulita all'interno di un luogo per mantenerlo in tutta la sua purezza e sfruttarne tutti gli spazi. Certo, la celebrazione – semplificando – del puro positivo sul negativo comporta, in primo luogo, che l'uomo non viene pensato più a partire da una mancanza e da una carenza ma da una necessità di esprimersi e di realizzarsi, che – in secondo luogo – l'apertura all'alterità (che sia umana, animale o tecnica) è più entusiasta e accogliente, rifiutando ogni difesa e ogni protezione, di modo che – in terzo e ultimo luogo – si aprono le porte a una visione più «ecologista» e globale della natura, in cui ogni ente e ogni specie afferma il proprio desiderio di esistere,

manifestando già così il suo diritto a vivere, a mantenersi in vita e a potenziarsi⁴⁰⁹. Tutto vero, ma resta sempre vero che – in primo luogo – uomo-natura-tecnica formano un intreccio indissolubile, che anzi viene ancora più radicalizzato, in quanto l'ibridazione con la macchina la farebbe da padrone, che – in secondo luogo – l'uomo viene visto come essere aperto al mondo, come essere di fronte a cui tutto il mondo si apre e per cui tutto il mondo è disponibile (per quanto ciò non possa giustificare un atteggiamento aggressivo e predatorio nei suoi confronti), e che – in terzo e ultimo luogo – la vera e propria essenza umana è nel «non», che certo è un «non-ancora» e non un «non-più», ma che in ogni caso fa del negativo qualcosa di intimamente positivo (soprattutto: se, come abbiamo visto, la positività dell'istituzione è che pone fuori dal sociale, come motore originario, un bisogno inteso come una mancanza, cioè l'assenza di diritti naturali, siamo davvero di fronte a una visione diversa da quella per la quale la natura all'uomo si mostra nella forma della mancanza? Se la natura, ancora, esige un supplemento, che certo è anche naturale ma che si fa artificiale, si è davvero rinunciato alla positività di un negativo visto come «buco», carenza da compensare? Se la positività dell'invenzione è figlia di un negativo che viene oltrepassato nella sua mancanza siamo davvero oltre la visione dell'antropologia filosofica?).

Con tutto ciò, sia chiaro, non intendiamo affatto sottovalutare il *rovesciamento*, che è tanto chiaro quanto ancora inesplorato nelle sue conseguenze e nelle sue possibilità, quanto sottolineare come esso sia sempre e comunque *interno* a una certa visione dell'uomo e del suo posto nella natura. D'altronde, abbiamo visto come se per Deleuze la tendenza che si realizza nell'istituzione (che viene realizzata da essa) è una potenza positiva e che non può dar vita a una difesa, a una coercizione, a un qualcosa di immunitario insomma, è però altrettanto vero che la funzione dell'istituzione ci è apparsa come non troppo dissimile da quella che le era stata assegnata dall'antropologia filosofica, sia per l'idea di esonero e di stabilizzazione sia per quella di trasformazione tanto del singolo quanto della tendenza stessa. Come a dire che la tendenza, per quanto positiva e pura forza di esistere affermando la propria potenza (un *conatus* che non vuole nient'altro che se stesso, una *Wille zur Macht* che non vuole altro che la propria *Macht*), non può essere realizzata senza una qualche forma di contenimento, o perlomeno di «levigamento», di modificazione e di ritraduzione. Insomma, l'esigenza immunitaria sembra sempre presente, per quanto attenuata o soffocata, anzi, forse diventa ancora più fondamentale nella sua sfumatezza proprio nel momento in cui si pensa a partire dalla pura forza, dalla pura potenza, perché – nella concretezza dell'esplicarsi del movimento vitale, che è

dialettico, ambiguo e contraddittorio, né esclusivamente armonico né esclusivamente conflittuale – finché le forze «dialogano» e si affermano l'una accanto all'altra si è in una situazione di pacifica convivenza e condivisione, ma le forze sono – *anche* – qualcosa di essenzialmente confliggente, qualcosa che si scontra, che tende anche a «monologare» e ad affermarsi *su* e non *con*, che tende a farsi, per affermarsi, potere e non semplice potenza⁴¹⁰. Detto altrimenti, è proprio nel momento in cui si propone un «vitalismo ontologico» (secondo l'espressione di Andreani che abbiamo sopra ricordato) che la dinamicità e la contraddittorietà ambivalente della vita vista come un campo di forze, come pura energia che si diffonde e si confonde, a fare problema, ossia a richiedere di elaborare (teoreticamente e praticamente, nella sovrapposizione dei due piani) una strategia in grado proprio di «catturare» tale dinamismo.

Vita, nient'altro che vita? Bene, ma la vita è gioia *e* tristezza, piacere *e* dolore, pace *e* guerra, e così via, o – perlomeno – *lo è stato sino a oggi*. Desiderio, nient'altro che desiderio? Bene, ma il desiderio è potenza *e* potere, affermazione *e* distruzione (anche auto-distruzione, si badi), esuberanza *e* incontinenza, accesso *ed* eccesso e così via, o – perlomeno – *lo è stato sino a oggi*. Ma può davvero essere diverso? Esposito, in fondo, ci dice di no, perché (lo abbiamo visto in particolare con il suo recupero del pensiero bataillano) la vita pensata sino in fondo come affermazione, lusso ed eccesso è una vita che finisce con il prodigarsi sino a perdersi, sino a consumarsi, sino a rovinarsi, sino ad annientarsi, sino *a farsi morte* (e questo prima ancora di rivolgersi negativamente verso l'alterità – per negarla): una vita come pura potenza è una vita che *si sacrifica*, che muore, che resta prigioniera della dialettica immunitaria, che anzi la radicalizza trasformandola in dialettica assolutamente auto-immunitaria, perché ha già espunto l'altro nel suo volersi affermare. O si sostiene, ci sembra (ed è forse proprio questo che ha davvero in mente Esposito, sulla scia di Nancy) che il desiderio, la potenza, la vita sono *eo ipso essenzialmente in-comune* (come a dire, con un'immagine cui non corrisponde l'etimologia, che non c'è *conatus* che non sia *con-atus*, un *con-tentativo*, *con-s-lancio*, *con-progetto*, *co-sforzo*, *co-impulso*, *con-intra-presa*), che, per esempio, ogni desiderio di potenza è un desiderio di potenza che si estende a tutto il campo dell'esistente (come a dire che il mio desiderio di esistere e di affermarmi in quanto essere umano è desiderio che tutta la comunità umana esista e si affermi), o si dovrà ricorrere pur sempre a una qualche forma di immunizzazione, per quanto «controllata», per quanto *immunizzata persino da se stessa*.

D'altronde, era Deleuze stesso a tenere, crediamo, ben presente questo punto, perché se è vero che parlava di Corpo-senza-Organismi (cfr. Deleuze-Guattari 1987 e Cuomo

2006) per fare del corpo non un organismo compiutamente e stabilmente organizzato⁴¹¹, non qualcosa che semplicemente accumula, coagula, sedimenta forme funzioni, collegamenti, organizzazioni come dominanti e gerarchizzate, stratificazione rigida e ricoprente, *ma* una macchina per connettersi ad altre macchine in un processo infinito, al di fuori di qualsiasi piano prestabilito, se è vero – in altri termini – che il corpo (l'uomo) non è ciò che è, ma ciò che – in quanto irraggiungibile e illimitato – *deve essere sempre fatto, tuttavia* il gioco sperimentale in cui si tradurrebbe l'esistenza «umana», fatto di «organismi» minimi e provvisori, sempre in disfacimento perché sempre *aprenti* e sempre in passaggio, non deve e non può tradursi in un gioco di sprofondamento suicidario o demente⁴¹². Detto in altre parole, se ogni corpo è trans-individuale in quanto connessione continua, modifica intensiva sempre in atto, macchina rizomatica che si rompe e si spezza per poi connettersi e rispezzarsi in un florilegio di linee e di concatenamenti, se la vita umana è inesausta attualizzazione di quel *possesst*, potenza e virtualità, che è l'esistenza, se è sempre necessario che vi siano punti di rottura che impediscano la chiusura definitiva e permettano sempre di attualizzare potenzialità altrimenti inesprimibili e a-significanti, *tuttavia* resta sempre possibile la chiusura reattiva di ogni provvisoria organizzazione e – soprattutto – c'è sempre il pericolo che la liberazione incontrollata ed esplosiva delle «intensità» (della potenza ancora virtuale) possa distruggere la possibilità stessa di una qualsiasi organizzazione, realizzando (nota acutamente Cuomo) una sorta di *dittatura schizoide del divenire*⁴¹³. Certo, è solo nell'eteroriferimento che per Deleuze (e, con lui, Esposito) è possibile pensare l'essere umano, la sua trasformazione e la sua evoluzione, forse persino la sua felicità, di certo il suo futuro: ciò, però, nulla toglie al fatto che l'eteroriferimento presuppone e deve presupporre un «qualcuno» (per quanto instabile, provvisorio, contaminato dal contatto con l'alterità) che si riferisce verso. Non ci può essere apertura al mondo e al campo dei possibili senza punti d'appoggio, se viene distrutto ogni punto di appoggio non è più possibile alcuno slancio, alcun salto, alcuna sperimentazione e alcuna affermazione della potenza di esistere. Non può esservi, per così dire, *post-umano* o *divenire-animale* senza uomo⁴¹⁴, senza un qualcosa che diviene⁴¹⁵. Nella terminologia di Esposito, non può esservi vita senza una continua dialettica tra comunità e immunità.

Si tenga, infine, sempre presente a tal proposito che nella visione deleuziana l'opposizione della legge all'istituzione, e la «celebrazione» di quest'ultima a discapito della prima, non significa però – lo abbiamo in precedenza già notato – che la società sia «tutta istituzione» e «zero legge», perché quando delinea, in maniera certo icastica, i criteri

politici scrive (corsivi nostri) che «la tirannia è un regime in cui vi sono *molte* leggi e *poche* istituzioni, la democrazia un regime in cui vi sono *molte* istituzioni e *pochissime* leggi» (Deleuze 2000a: 9): persino la tirannia possiede istituzioni, per quanto *poche*, e persino la democrazia deve possedere leggi, *pochissime*, certo, ma *pochissime* non significa, evidentemente, *nessuna*. Si tratta, piuttosto, di evitare quell'oppressione che si manifesta nel momento in cui le leggi sono dirette in prima persona sugli uomini e *non* sulle «istituzioni preliminari che garantiscono gli uomini» (*ibidem*), come se le leggi (ma è questa una conclusione troppo parziale data la sua evidente problematicità) fossero una sorta di *meta-istituzione* che definisce le regole delle istituzioni e non interviene direttamente sugli uomini la cui esistenza è garantita dalle istituzioni stesse.

Potremmo sintetizzare la problematicità della visione deleuziana, in chiusura, tramite dei passaggi tratti dalle sue note lezioni sulla filosofia spinoziana, in cui, da un lato, emerge con chiarezza la visione antropologica di Deleuze (nonché di Spinoza, stando alle riflessioni del filosofo francese)⁴¹⁶, nella quale l'uomo è essenzialmente divenire e non sostanza, e nemmeno nel senso di ciò che è sempre in perfezionamento, perché non esiste una pre-essenza rispetto alla quale divenire perfetti (altrimenti si resterebbe all'interno della tradizione adamica, del peccato originale da riscattare in eterno), insomma non c'è un obiettivo finale da raggiungere che non sia il movimento stesso, ma insieme, dall'altro lato, emerge anche l'idea che questo movimento sia un continuo *rischiare*, un andare incontro tanto alla vita quanto alla *decomposizione*, che però è al contempo il movimento della vita, il trionfo della potenza di esistere che rifiuta ogni passione triste, ogni de-pressione per cercare nient'altro che es-pressione, gioia, libertà e intelligenza, e che non teme la morte perché non pensa alla morte⁴¹⁷, essendo vita, nient'altro che vita, nella sua immanenza a se stessa, anzi nella sua pura immanenza senza un *a qualcosa*, immanenza assoluta, completa potenza e completa beatitudine – «*l'immanence: une vie...*» (cfr. Deleuze 2003)⁴¹⁸:

la tradition adamique c'est la tradition selon laquelle Adam était parfait avant le péché. Le premier homme était parfait et le péché lui fait perdre la perfection. Cette tradition adamique est philosophiquement importante: le droit naturel chrétien se concilie très bien avec la tradition adamique. Adam, avant le péché, c'est l'homme conforme à l'essence, il est raisonnable. C'est le péché, c'est à dire les aventures de l'existence qui lui font perdre l'essence, sa perfection première. C'est conforme à la théorie du droit naturel classique tout ça. Tandis que personne ne naît social, personne ne naît raisonnable. Raisonnable c'est comme social, c'est un devenir. Et le problème de l'éthique ce sera peut-être comment faire pour que l'homme devienne raisonnable, mais non pas du tout comment faire pour qu'une essence de l'homme, qui serait raisonnable, se réalise. C'est très différent que vous posiez la question comme ceci ou comme cela, vous allez dans des directions très différentes. [...] Si vous devenez raisonnable, si vous devenez libre, etc. C'est affaire d'un devenir. Mais il n'y a pas d'auteur qui soit plus indifférent, par exemple,

au problème de la liberté comme appartenant à la nature de l'homme. Il [Spinoza] pense que rien du tout appartient à la nature de l'homme. C'est un auteur qui pense tout, vraiment, en termes de Devenir. Alors, bon, d'accord, sans doute. Qu'est ce que ça veut dire, devenir raisonnable ? Qu'est-ce que ça veut dire, devenir libre, une fois dit qu'on ne l'est pas ? On ne naît pas libre, on ne naît pas raisonnable. On est complètement à la merci des rencontres, c'est-à-dire: on est complètement à la merci des décompositions. Et vous devez comprendre que c'est normal chez Spinoza; les auteurs qui pensent que nous sommes libres par nature, c'est ceux qui se font de la nature une certaine idée. Je ne crois qu'on puisse dire: nous sommes libres par nature si l'on ne se conçoit pas comme une substance, c'est-à-dire comme une chose relativement indépendante. Si vous vous concevez comme un ensemble de rapports, et pas du tout comme un substance, la proposition "je suis libre" est strictement dénuée de sens. Ce n'est même pas que je sois le contraire: ça n'a aucun sens, liberté ou pas liberté. En revanche, peut-être a un sens la question: "Comment devenir libre?" De même "être raisonnable", ça peut se comprendre si je me définis comme "animal raisonnable", du point de vue de la substance, c'est la définition aristotélicienne qui implique que je sois une substance. Si je suis un ensemble de rapports c'est, peut-être, des rapports rationnels, mais dire que c'est raisonnable, c'est strictement dénué de tout sens. Donc si raisonnable, libre, etc., ont un sens quelconque ça ne peut être que le résultat d'un devenir. Déjà ça. C'est très nouveau. Être jeté au monde c'est précisément risquer à chaque instant de rencontrer quelque chose qui me décompose (Deleuze 1978-1981: 34 e 74).

quand je suis affecté de tristesse, ma puissance d'agir diminue, c'est-à-dire que je suis encore plus séparé de cette puissance. Quand je suis affecté de joie, elle augmente, c'est-à-dire que je suis moins séparé de cette puissance. [...] Rien dans la tristesse qui diminue votre puissance d'agir, rien ne peut vous induire dans la tristesse à former la notion commune d'un quelque chose qui serait commun aux corps qui vous affectent de tristesse et au vôtre. Pour une raison très simple, c'est que le corps qui vous affecte de tristesse ne vous affecte de tristesse que dans la mesure où il vous affecte sous un rapport qui ne convient pas avec le vôtre. Spinoza veut dire quelque chose de très simple, c'est que la tristesse, ça ne rend pas intelligent. [...] C'est pour ça que les pouvoirs ont besoin que les sujets soient tristes. L'angoisse n'a jamais été un jeu de culture de l'intelligence ou de la vivacité. Tant que vous avez un affect triste, c'est que un corps agit sur le vôtre, une âme agit sur la vôtre dans des conditions telles et sous un rapport qui ne convient pas avec le vôtre. Dès lors, rien dans la tristesse ne peut vous induire à former la notion commune, c'est-à-dire l'idée d'un quelque chose de commun entre les deux corps et les deux âmes. C'est plein de sagesse ce qu'il est en train de dire. C'est pour ça que penser à la mort, c'est la chose la plus immonde. Il [Spinoza] s'oppose à toute la tradition philosophique qui est une méditation de la mort. Sa formule, c'est que la philosophie est une méditation de la vie et non de la mort. Évidemment, parce que la mort, c'est toujours une mauvaise rencontre. Autre cas. Vous êtes affecté de joie. Votre puissance d'agir est augmentée, ça ne veut pas dire que vous la possédiez encore, mais le fait que vous soyez affecté de joie signifie et indique que le corps ou l'âme qui vous affecte ainsi, vous affecte sous un rapport qui se combine avec le vôtre et qui se compose avec le vôtre, et ça va de la formule de l'amour à la formule alimentaire. Dans un affect de joie, donc, le corps qui vous affecte est indiqué comme composant son rapport avec le vôtre et non pas son rapport décomposant le vôtre. Dès lors, quelque chose vous induit pour former la notion de ce qui est commun au corps qui vous affecte et au vôtre, à l'âme qui vous affecte et à la vôtre. En ce sens, la joie rend intelligent (ivi: 19)⁴¹⁹.

La vita, per Deleuze e in ultima battuta, «c'est un problème de puissance, c'est jamais un problème de devoir» (ivi: 17), ed è proprio per questo criterio a se stessa, di se stessa e per se stessa, essendo nient'altro che pura immanenza che rifiuta ogni

trascendenza, ossia – nietzschianamente – *pura fedeltà alla terra al di là del bene e del male*:

non abbiamo la minima ragione di pensare che ci vogliano valori trascendenti per raffrontare e selezionare i modi di esistenza, per decidere che uno è “migliore” dell’altro. Al contrario, non ci sono che criteri immanenti e una possibilità di vita si valuta in sé, in base ai movimenti che traccia e alle intensità che crea su un piano di immanenza; è respinto ciò che non traccia e non crea. Un modo di esistenza è buono o cattivo, nobile o volgare, pieno o vuoto, indipendentemente dal Bene e dal Male e da ogni valore trascendente: non c’è mai altro criterio che il tenore di esistenza, l’intensificazione della vita. [...] Può darsi che credere in questo mondo, in questa vita sia diventato la nostra impresa più difficile o l’impresa di un modo di esistenza da scoprire oggi sul nostro piano d’immanenza. È la conversione empirista (Deleuze-Guattari 2002: 64 s.)⁴²⁰.

2.7.4. Cenni di antropologia bergsoniana

Abbiamo sopra notato come Deleuze, anche attraverso il «filtro» delle parole di Bergson, sembri collocare l’origine dell’intelligenza nel *venire meno* del semplice istinto, un’ulteriore affinità con il paradigma dell’antropologia filosofica, com’è evidente alla luce di quanto sin qui detto. Se si approfondiscono alcuni momenti della riflessione bergsoniana, che certamente hanno influito non poco sul pensiero deleuziano (cfr. in particolare Deleuze 2001)⁴²¹, crediamo possa emergere ancora meglio il paradigma antropologico cui Deleuze fa riferimento, per come l’abbiamo sin qui presentato, e dunque la sua consonanza con la visione dell’antropologia filosofica contemporanea⁴²².

2.7.4.1. L’uomo: corpo agente

Nella prospettiva di Bergson, «cose e situazioni sono soltanto prospettive fissate dalla nostra mente sul divenire. Non ci sono cose, ci sono soltanto azioni» (Bergson 2002: 204), e questo nel senso che la nostra intelligenza, «che è fatta per agire sulla materia dall’esterno» (*ivi*: 206) e «vi riesce soltanto praticando, nel flusso del reale, dei tagli istantanei ciascuno dei quali diviene, nella sua fissità, indefinitamente scomponibile» (*ibidem*): più in particolare, in *Materia e memoria*, il filosofo francese traccia un nesso coscienza-corpo-azione. Infatti, egli sottolinea il «carattere utilitaristico delle nostre funzioni mentali, essenzialmente rivolte verso l’azione» (Bergson 2006a: 11) dove l’azione è definita come «la facoltà che abbiamo di operare dei cambiamenti nelle cose, facoltà

attestata dalla coscienza e verso la quale sembrano convergere tutte le potenze del corpo organizzato» (*ivi*: 51), e sostiene che la coscienza è soltanto «il segno caratteristico del *presente*, cioè dell'attualmente vissuto, cioè, insomma, dell'*agente*», tanto che «coscienza è sinonimo di azione reale e di efficacia immediata» (*ivi*: 120), ossia la coscienza ha «come compito primario soprattutto quello di presiedere all'azione e di illuminare una scelta» (*ibidem*): «la coscienza attuale è sempre tesa verso l'azione» (*ivi*: 124), essa «illumina in ogni momento, con il suo bagliore, l'immediata parte del passato che, proteso sul futuro, lavora per realizzarlo e per annetterselo», ed «è in questa parte illuminata della nostra storia che restiamo collocati, in virtù della legge fondamentale della vita, che è una legge d'azione» (*ivi*: 127).

Perché, si domanda Bergson, «il sentimento concreto che abbiamo della realtà presente consisterebbe nella coscienza che prendiamo degli effettivi movimenti con i quali il nostro organismo risponde naturalmente alle eccitazioni» (*ivi*: 147)? La sua risposta è che la coscienza è *coscienza del proprio corpo* («il nostro corpo non è nient'altro che la parte invariabilmente rinascete della nostra rappresentazione, la parte sempre presente, o piuttosto quella che, in ogni momento, è appena passata»: *ivi*: 128), il quale altro non è che «uno strumento d'azione, e soltanto d'azione» (*ivi*: 189), anzi è un «*oggetto destinato a muovere degli oggetti, è dunque un centro d'azione*» (*ivi*: 15) e, allo stesso tempo, «*gli oggetti che circondano il mio corpo riflettono l'azione possibile del mio corpo su di essi*» (*ivi*: 16), ed è proprio questo atto di riflessione in cui l'oggetto si presenta come *ambito d'azione possibile per il corpo* che va a costituire la coscienza, l'io cosciente e tutte le sue attività mentali. Bergson, per esempio, vede (analogamente a quanto, come abbiamo notato e ancora noteremo, rimarcato anche da molti esponenti della biologia contemporanea) nella *percezione* non ciò che «*ha un interesse totalmente speculativo, pura conoscenza*» (*ivi*: 22), bensì ciò che è «interamente orientato all'azione» e ciò che rappresenta «semplicemente la crescente parte di indeterminazione lasciata alla scelta dell'essere vivente nella sua condotta di fronte alle cose» (*ivi*: 24), ossia come «una relazione variabile tra l'essere vivente e gli influssi più o meno lontani degli oggetti che lo interessano» (*ivi*: 26): la *percezione agisce essa stessa* in quanto *seleziona* quanto è in grado di interessare le funzioni del nostro organismo, nel senso che «percepire coscientemente significa scegliere, e la coscienza consiste prima di tutto in questo discernimento pratico» (*ivi*: 39).

Pertanto, in un duplice senso (due facce della stessa medaglia) la percezione (e, con essa, la coscienza, l'io, l'affezione, e ogni attività intellettuale superiore in generale) è

connessa all'azione. In primo luogo, *la percezione misura il potere riflettente del corpo proteso all'azione*:

il corpo vivente è una specie di centro da cui si riflette, sugli oggetti circostanti, l'azione che questi oggetti esercitano su di esso: in questa riflessione consiste la percezione esterna. [...] La percezione misura la nostra possibile azione sulle cose e quindi, inversamente, la possibile azione delle cose su di noi. Più grande è la potenza d'azione del corpo (rappresentata da una maggiore complessità del sistema nervoso), più vasto è il campo che la percezione abbraccia. La distanza che separa il nostro corpo da un oggetto percepito misura dunque veramente la maggiore o minore imminenza di un pericolo, la scadenza più o meno prossima di una promessa. E, di conseguenza, la nostra percezione di un oggetto distinto dal nostro corpo, separato dal nostro corpo da un intervallo, esprime soltanto un'azione virtuale (*ivi*: 45).

In secondo luogo, *la percezione agisce selezionando quanto in grado di soddisfare gli interessi dell'organismo e i bisogni del suo corpo*:

percepire consiste nel distaccare, dall'insieme degli oggetti, la possibile azione del mio corpo su di essi. La percezione allora è soltanto una selezione. Non crea niente; il suo compito, al contrario, è quello di eliminare dall'insieme delle immagini tutte quelle su cui non avrei alcuna presa, poi, in ciascuna delle stesse immagini trattenute, tutto quanto non interessa i bisogni dell'immagine che chiamo il mio corpo (*ivi*: 192).

Particolarmente interessante, ai fini del discorso generale che stiamo sviluppando e svilupperemo in queste pagine, è che Bergson vede nel linguaggio uno *strumento tecnico* nato come *imitazione della natura* per «mettere insieme» il molteplice in unità individuali: «l'intelletto, imitando il lavoro della natura, ha costruito anch'esso degli apparati motori, questa volta artificiali, per farli rispondere, in numero limitato, a una moltitudine illimitata di oggetti individuali: l'insieme di questi meccanismi è la parola articolata» (*ivi*: 136). Il pensatore francese, pertanto, riconosce come proprio dell'umano, del suo intelletto, l'elaborazione di strumenti artificiali, di tecniche come risposta a una originaria indeterminatezza e assenza di istinti, ossia di risposte necessarie precodificate (tema che, come vedremo, viene da lui sviluppato più diffusamente ne *L'evoluzione creatrice*), ma questo è intrinsecamente legato al suo discorso sul corpo come centro d'azione: infatti, nel nostro corpo è presente un sistema nervoso che rappresenta l'evoluzione in direzione di una presenza di uno spazio d'indeterminazione che è il principio dell'azione e del distacco dal proprio ambiente (che è allo stesso tempo l'instaurazione di un attivo e profondo legame con esso: una non-adesione originaria al mondo che si trasforma – si deve trasformare – in una adesione al mondo costruito attivamente – adesione che però non può mai essere definitiva pena la cancellazione di quella dimensione di apertura propria

dell'umano in quanto tale), che segna la ragione insieme della povertà dell'uomo ma anche la condizione della sua libertà. Tutto ciò è manifesto nelle seguenti affermazioni bergsoniane:

il sistema nervoso non ha nulla di uno strumento che servirebbe a fabbricare o anche a preparare delle rappresentazioni. Esso ha come funzione quella di ricevere delle eccitazioni, di costruire degli apparati motori, e di presentare il maggior numero possibile di questi apparati a una data eccitazione. Più si sviluppa, più numerosi e più lontani diventano i punti dello spazio che mette in relazione con dei meccanismo motori sempre più complessi: così aumenta l'ambito che lascia alla nostra azione, e in ciò consiste precisamente la sua crescente perfezione. [...] Partiamo da questa indeterminazione come dal vero principio. [...] Notiamo che una legge rigorosa collega l'estensione della percezione cosciente con l'intensità d'azione di cui dispone l'essere vivente. [...] Questa percezione appare nel momento preciso in cui una vibrazione ricevuta dalla materia non si prolunga in una reazione necessaria. [...] Più la reazione deve essere immediata, più è necessario che la percezione assomigli a un semplice contatto e l'intero processo di percezione e reazione di distingua appena, allora, dall'impulso meccanico seguito da un movimento necessario. Ma, via via che la reazione diventa più incerta e lascia più spazio all'esitazione, si accresce anche la distanza nella quale si fa sentire sull'animale l'azione dell'oggetto che lo interessa. [...] La parte di indipendenza di cui dispone un essere vivente, o, come diremo, la zona di indeterminazione che circonda la sua attività, permette dunque di valutare *a priori* il numero e la distanza delle cose con cui è in rapporto. L'ampiezza della percezione misura esattamente l'indeterminazione dell'azione conseguente. [...] Se gli esseri viventi costituiscono nell'universo dei 'centri di indeterminazione', e se il grado di questa indeterminazione si misura grazie al numero e all'aumento delle loro funzioni, si capisce come la loro sola presenza possa equivalere alla soppressione di tutte le parti degli oggetti a cui le loro funzioni non sono interessate. Si lasceranno attraversare, in qualche modo, da quelle, fra le azioni esterne, che sono loro indifferenti; le altre, isolate, per il loro stesso isolamento diventeranno 'percezioni'. [...] Insomma, la nostra rappresentazione delle cose nascerebbe dal fatto che esse vengono a riflettersi contro la nostra libertà. [...] Per le immagini c'è una semplice differenza di grado, e non di natura, tra 'essere' ed 'essere percepite'. La realtà della materia consiste nella totalità dei suoi elementi e delle loro azioni di ogni genere. La nostra rappresentazione della materia è la misura della nostra possibile azione sui corpi; risulta dall'eliminazione di ciò che non riguarda i nostri bisogni e, più in generale, le nostre funzioni. In un certo senso si potrebbe dire che la percezione di un qualsiasi punto materiale incosciente, nella sua istantaneità, è infinitamente più vasta e più completa della nostra, perché questo punto raccoglie e trasmette le azioni di tutti i punti del mondo materiale, mentre la nostra coscienza ne coglie soltanto alcune parti per certi lati. La coscienza – nel caso della percezione esterna – consiste precisamente in questa scelta. Ma c'è, in questa necessaria povertà della nostra percezione, qualcosa di positivo e che annuncia già lo spirito: è, nel senso etimologico della parola, il discernimento. [...] [La percezione] indefinita di diritto, si limita, di fatto, a delineare la parte di indeterminazione lasciata ai processi di quest'immagine speciale che chiamate il vostro corpo. E di conseguenza, inversamente, l'indeterminazione dei movimenti del corpo, così come risulta dalla struttura della sostanza grigia del cervello, ci fornisce l'esatta misura dell'estensione della vostra percezione. [...] La percezione cosciente e la modificazione cerebrale si corrispondono rigorosamente. La reciproca dipendenza di questi due termini dipende dunque semplicemente dal fatto che sono, l'uno e l'altro, funzione di un terzo, che è l'indeterminazione del volere (*ivi*: 24-32)..

La *libertà* dell'uomo è proprio nella possibilità-necessità di dare il via all'operazione di fissaggio del divenire, di selezione delle immagini utili al successo

dell'azione, di far sì che lo spirito renda sotto forma di libertà quello che l'ambiente gli offre nella forma della necessità, come evidenziano alcuni snodi fondamentali del discorso del filosofo francese:

la nostra azione disporrà del futuro nell'esatta proporzione in cui la nostra percezione, accresciuta nella memoria, avrà contratto il passato. Rispondere a un'azione subita con una reazione immediata che ne regola il ritmo e si prolunga nella stessa durata, essere nel presente e in un presente che ricomincia senza posa, ecco la legge fondamentale della materia: in questo consiste la *necessità*. Se ci sono delle azioni *libere*, o almeno parzialmente indeterminate, esse possono appartenere soltanto a degli esseri capaci di fissare, di quando in quando, il divenire su cui il loro specifico divenire si applica, di solidificarlo in momenti distinti, di condensarne così la materia e, assimilandosela, di assorbirla in movimenti di reazione che passeranno attraverso le maglie della necessità naturale. La maggiore o minore tensione della loro durata, che esprime, in fondo, la loro maggiore o minore intensità di vita, determina così sia la forza di concentrazione della loro percezione, sia il grado della loro libertà. L'indipendenza della loro azione sulla materia ambientale si afferma sempre di più via via che si sottraggono maggiormente al ritmo con cui questa materia scorre. [...] Si può concepire un'infinità di gradi tra la materia e lo spirito pienamente sviluppato, spirito capace di azione non soltanto indeterminata, ma ragionevole e riflessa. Ognuno di questi successivi gradi, che misura una crescente intensità di vita, risponde a una più alta tensione di durata e si traduce all'esterno attraverso un maggiore sviluppo del sistema sensorio-motorio. Si vuole considerare allora questo sistema nervoso? La sua crescente complessità sembrerà lasciare un'ampiezza via via sempre maggiore all'attività dell'essere vivente, una capacità di attendere prima di reagire, e di mettere in rapporto l'eccitazione ricevuta con una varietà sempre più ricca di meccanismi motori. Ma questo è soltanto l'esterno, e l'organizzazione più complessa del sistema nervoso, che sembra assicurare una maggiore indipendenza all'essere vivente di fronte alla materia, non fa che simboleggiare materialmente questa stessa indipendenza, cioè la forza interiore che permette all'essere di emanciparsi dal ritmo del flusso delle cose, di ricordare sempre meglio il passato per influenzare sempre più profondamente il futuro, cioè, insomma, nel senso speciale che diamo a questa parola, la sua memoria. Così, tra la materia bruta e lo spirito maggiormente capace di riflessione ci sono tutte le intensità possibili della memoria, o, il che è lo stesso, tutti i gradi della libertà. [...] I primi bagliori che una coscienza individuale getterà su di essa [sulla natura, sulla necessità] non la illumineranno di una luce inattesa; questa coscienza non ha fatto altro che scartare un ostacolo, estrarre dal tutto reale una parte virtuale, scegliere e infine far emergere ciò che la interessava; e se, attraverso questa intelligente selezione, essa testimonia proprio che trae dallo spirito la sua forma, è dalla natura che ricava la sua materia. Nello stesso tempo, d'altronde, in cui assistiamo allo schiudersi di questa coscienza, vediamo delinearci dei corpi viventi, capaci, nella loro più semplice forma, di movimento spontanei e impreveduti. Il progresso della materia vivente consiste in una differenziazione delle funzioni che dapprima conduce alla formazione, poi alla graduale complicazione, di un sistema nervoso in grado di canalizzare delle eccitazioni e di organizzare delle azioni: più si sviluppano i centri superiori, più numerose diventeranno le vie motorie tra cui una stessa eccitazione proporrà all'azione una scelta. [...] Grazie alla sua memoria delle esperienze già trascorse, questa coscienza conserva sempre il meglio del passato per organizzarlo con il presente in una decisione più ricca e più nuova [...]. Che la si consideri nel tempo o nello spazio, la libertà sembra sempre spingere nella necessità delle radici profonde e organizzarsi intimamente con essa. Lo spirito prende dalla materia le percezioni da cui trae il suo nutrimento, e gliele rende sotto forma di movimento, in cui ha impresso la sua libertà (*ivi*: 177, 186 e 207).

A partire da questo sfondo la *memoria* (o, perlomeno, per Bergson una delle due forme di memorie proprie dell'umano) può essere vista come vera e propria *memoria delle procedure tecniche che si sono inscritte nel corpo*, secondo quanto descritto da Bergson stesso:

ogni percezione si prolunga in azione nascente; e via via che le immagini, una volta percepite, si fissano e si allineano in questa memoria, i movimenti che le continuavano modificano l'organismo, creano nel corpo delle nuove disposizioni ad agire. Così si forma un'esperienza di altro genere e che si deposita nel corpo, una serie di meccanismi totalmente costruiti, con delle relazioni sempre più numerose e diversificate alle eccitazioni esterne, con delle risposte già pronte a un numero incessantemente crescente di possibili richieste. [...] La ripetizione ha la funzione di utilizzare sempre meglio i movimenti attraverso i quali il ricordo spontaneo si prolunga, per organizzarli tra loro e, costruendo un meccanismo, creare un'abitudine del corpo. [...] La nostra esistenza scorre in mezzo a un numero ristretto di oggetti, che ripassano più o meno sovente davanti a noi: ciascuno di questi, nello stesso tempo in cui è percepito, provoca da parte nostra dei movimenti almeno nascenti tramite i quali ci adattiamo a esso. Questi movimenti, ripetendosi, si creano un meccanismo, passano allo stato di abitudine, e determinano in noi degli atteggiamenti che seguono automaticamente la nostra percezione delle cose. [...] Così si produce la reazione appropriata, l'equilibrio con l'ambiente, l'adattamento, in una parola, che è il fine generale della vita. [...] [Tale memoria] fissata nell'organismo, è l'insieme dei meccanismi intelligentemente costruiti che assicurano una conveniente replica alle diverse interpellanze possibili. Essa fa sì che ci adattiamo alla situazione presente, e che le azioni subite da noi si prolunghino da sole in reazioni, talvolta complete, talvolta semplicemente nascenti, ma sempre più o meno appropriate. Abitudine piuttosto che memoria, essa mette in atto la nostra esperienza passata, ma non ne evoca l'immagine. [...] È verso l'azione che la percezione e la memoria sono rivolte, è quest'azione che il corpo prepara. [...] Si considera la memoria? Essa ha per funzione primaria quella di evocare tutte le percezioni passate analoghe a una percezione presente, di richiamarci ciò che c'è stato prima e ciò che c'è stato dopo, di suggerirci così la decisione più utile. Ma non è tutto. Facendoci cogliere in un'unica intuizione molteplici momenti della durata, essa ci libera dal movimento del flusso delle cose, cioè dal ritmo della necessità. Più momenti di questi potrà contrarre in uno solo, più solida è la presa che ci darà sulla materia; così che la memoria di un essere vivente sembra proprio misurare, prima di tutto, la potenza della sua azione sulle cose, ed esserne soltanto la ripercussione intellettuale (*ivi*: 67-69, 127 s. e 191).

L'uomo bergsoniano si delinea dunque come un *libero corpo agente*, come un corpo che agisce selezionando e scegliendo nel processo di ritaglio del mondo, di confronto dialettico nei confronti di un ambiente che non è immediata armonia e sicura naturalità, come avviene invece per l'animale. L'uomo è un essere carente ma proprio per questo libero, un essere in cui la vita sembra essere difettosa ma proprio per questo è quell'essere in cui la vita si presenta in modo sommo, perché si presenta come assoluta apertura alla novità e alla creatività.

2.7.4.2. Dall'animale all'uomo: il superuomo

Secondo Bergson, infatti, la vita in generale altro non è che «la mobilità stessa» (Bergson 2002: 108) e «un'azione sempre crescente» (*ivi*: 109) che «si organizza da sé allo scopo di sfruttare il più facilmente possibile l'ambiente che la circonda» (*ibidem*), e nell'uomo la natura, nella sua vitalità, giunge all'autocoscienza, alla capacità di accelerare i ritmi dell'evoluzione e di direzionarli, adattandosi scientemente: la realtà propria dell'uomo è quella di un «incessante fluire» (*ivi*: 9), e «un io che non cambia non dura» (*ibidem*) e di tutti i momenti della nostra vita «siamo gli artefici. Ognuno di essi è una specie di creazione» (*ivi*: 11), tanto che «siamo ciò che facciamo e ci creiamo in continuazione» (*ivi*: 12), e questo perché in generale «per un essere cosciente, esistere significa cambiare, cambiare significa maturarsi, maturarsi significa creare indefinitamente se stessi» (*ibidem*). Noi tutti, in quanto uomini, «siamo nati artigiani» (*ivi*: 42), possediamo quella mano che significa assoluta indipendenza e possibilità di «eseguire qualsiasi lavoro» (*ivi*: 112)⁴²³, e l'intelligenza umana, «in quanto plasmata secondo le esigenze dell'azione umana, procede nel contempo per intenzione e per calcolo, coordinando i mezzi a un fine» (*ivi*: 42): fabbricare è l'«operazione propria dell'uomo, e consiste nel comporre parti di materia segmentate in maniera da poterle articolare insieme, così da ottenerne un'azione comune. Vengono disposte, per così dire, intorno all'azione che ne costituisce già il centro ideale» (*ivi*: 80). L'uomo è libero e duttile, l'animale è invece coatto e rigido, come mostra, per esempio, il paragone tra le società delle api o delle formiche e quelle umane: «le prime sono mirabilmente disciplinate e unite, ma rigide, le altre sono aperte a ogni progresso, ma divise e in continua lotta tra di loro» (*ivi*: 87), e l'ideale per l'uomo sarebbe un *equilibrio dinamico*, ossia – nel caso della vita in comune – «una società sempre in movimento e sempre in equilibrio» (*ibidem*)⁴²⁴.

Se l'animale «è necessariamente mobile» (*ivi*: 93), in quanto «obbligato ad andare alla ricerca del nutrimento» (*ivi*: 96), di modo che in esso «tutto converge all'azione, vale a dire all'utilizzazione dell'energia per i movimenti di traslazione» (*ivi*: 102 s.), è nell'uomo, «punto culminante dell'evoluzione dei vertebrati» (*ivi*: 113), che «l'attitudine a svilupparsi negli ambienti più diversi, attraverso la grande varietà di ostacoli, in modo da coprire quanta più superficie di terra possibile» (*ibidem*) raggiunge l'apice, tanto che la specie umana è quella specie dominante e superiore che rivendica per sé «il dominio dell'intero pianeta» (*ibidem*). Ciò è possibile perché solo l'uomo è *faber*, infatti l'animale quando anche fa uso di uno strumento, lo fa in modo che esso «fa parte del corpo che lo utilizza»

(ivi: 117) e, soprattutto, «in corrispondenza di questo strumento c'è un *istinto* che sa servirsene» (*ibidem*), mentre l'uomo, essendo privo dell'istinto, può davvero *protendersi* verso il mondo per *estendersi ed estendere il proprio controllo sul mondo*: secondo Bergson «facciamo risalire la comparsa dell'uomo sulla terra [...] al tempo in cui si fabbricarono le primi armi, i primi utensili» (ivi: 116) e «ancora oggi la nostra vita sociale gravita intorno alla fabbricazione e all'utilizzo di strumenti artificiali» (*ibidem*), tanto che l'intelligenza stessa, «*considerata per quello che sembra essere il suo momento originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali e in particolare utensili atti a produrre altri utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione*» (ivi: 117).

Pertanto, per Bergson l'animale coincide con la sfera perfettamente circolare dell'istinto, sfera (cfr. *ivi*. 119) dell'immediatezza e della specializzazione, a differenza di quella dell'intelligenza, propria dell'uomo che, in quanto *essere manchevole ed esposto, si origina a partire dal venire meno dell'istinto, del suo aprirsi e rendersi a-specifico per fare così spazio all'intelligenza che apre a sua volta al regno della mediatezza e delle diverse possibilità*:

l'istinto compiuto è una facoltà di utilizzare e anche di costruire strumenti organici; l'intelligenza compiuta è la facoltà di fabbricare e usare strumenti inorganici. I vantaggi e gli inconvenienti di queste due forme di attività saltano agli occhi. L'istinto trova a portata di mano lo strumento adeguato: questo strumento – che si fabbrica e si ripara da sé, che presenta, come tutte le opere della natura, un'infinita complessità di particolari e una meravigliosa semplicità di funzionamento – esegue immediatamente, al momento giusto, senza difficoltà e con una perfezione spesso ammirevole, quanto gli è richiesto. Per contro, conserva una struttura pressoché invariabile, in quanto modificarlo implicherebbe modificare anche la specie. L'istinto è dunque necessariamente specializzato, non essendo altro che l'utilizzazione di un determinato strumento per un determinato fine. Lo strumento fabbricato dall'intelligenza è invece uno strumento imperfetto, ottenuto solo a prezzo di uno sforzo, e quasi sempre difficile da maneggiare. Ma essendo fatto di materia inorganica, può assumere una qualsiasi forma, servire a qualsiasi uso, eliminare ogni nuova difficoltà che si presenti all'essere vivente e conferirgli una quantità illimitata di poteri. È meno efficace dello strumento naturale nel soddisfare i bisogni immediati, ma lo è di più quando, e nella misura in cui, il bisogno è meno urgente. E soprattutto reagisce sulla natura dell'essere che lo ha fabbricato, perché, chiamandolo a esercitare una funzione nuova, gli conferisce, per così dire, una dimensione organica più ricca, essendo appunto un organo artificiale che prolunga l'organismo naturale. Per ogni bisogno che soddisfa, crea un bisogno nuovo; e invece di chiudere, come l'istinto, il cerchio d'azione in cui l'animale si muoverà automaticamente, apre a questa attività un campo illimitato, spingendola sempre più lontano e rendendola sempre più libera. [...] Mentre negli artropodi la natura si è evoluta decisamente verso l'istinto, in quasi tutti i vertebrati assistiamo alla ricerca, più che al vero e proprio fiorire, dell'intelligenza: l'istinto continua a costituire il sostrato della loro attività psichica, ma l'intelligenza è lì, pronta a soppiantarla. Essa non arriva a inventare strumenti: però almeno ci prova, operando tutte le variazioni possibili sull'istinto, di cui vorrebbe fare a meno. Riesce ad affermarsi del tutto solo nell'uomo, e ciò grazie all'insufficienza stessa dei mezzi naturali di cui l'uomo dispone per difendersi dai nemici, dal freddo e dalla fame. Se si cerca di decifrarne il senso, questa insufficienza assume il valore di un documento preistorico: è la definitiva presa di congedo dell'intelligenza dall'istinto (ivi: 118-120).

Insomma, «*istinto e intelligenza rappresentano due soluzioni, divergenti e ugualmente eleganti, di un solo e identico problema*» (ivi: 120), nel senso che entrambe hanno di mira la sopravvivenza e l'esistenza del vivente animale prima e umano poi, ma raggiungono il loro obiettivo immediatamente il primo e mediatamente la seconda, e il primo può relegare l'animale per lo più nell'incoscienza, in uno stato di stordimento⁴²⁵, mentre la seconda è l'apertura alla coscienza in quanto (cfr. ivi: 121) *apertura di un varco, di un vuoto, di un'inadeguatezza* che è la distanza tra possibile e reale, tra azione virtuale e azione effettiva, che «significa esitazione o scelta» (ibidem) e che si profila in quei casi in cui si profilano molte azioni possibili. Da questo punto di vista, «*si potrebbe definire la coscienza dell'essere vivente come una differenza aritmetica tra l'attività virtuale e l'attività reale. Essa misura lo scarto tra la rappresentazione e l'azione*» (ibidem), essa è ciò che emerge nel momento in cui l'istinto viene meno in ragione del suo risultare insufficiente, è ciò che si apre quando l'istinto si slarga come implodendo su se stesso, come facendo esplodere la sua perfezione spezzando il circolo dell'immediatezza per consegnare alle linee spezzate aperte delle indefinite possibilità:

si può dunque presumere che l'intelligenza si orienti più verso la coscienza, e l'istinto verso l'incoscienza. Infatti, dove lo strumento da usare viene elaborato dalla natura, dove il punto di applicazione viene fornito dalla natura, dove il risultato da ottenere è voluto dalla natura, ben poco margine è lasciato alla scelta: la coscienza relativa alla rappresentazione sarà dunque controbilanciata, nella misura in cui tende ad affiorare, dall'esecuzione dell'atto, identico alla rappresentazione, che le fa da contrappeso. Quando si manifesta, essa illumina non tanto l'istinto stesso, quanto gli ostacoli che l'istinto si trova ad affrontare: sarà il *deficit* dell'istinto, quella distanza che separa l'atto dall'idea, a diventare coscienza; quest'ultima sarà allora solo un accidente. In sostanza, essa sottolinea solo la fase iniziale dell'istinto, quella che innesca tutta la serie di movimenti automatici. Il *deficit* è invece la condizione normale dell'intelligenza. Subire avversità costituisce la sua essenza. Dato che la sua funzione originaria è di fabbricare strumenti inorganici, essa deve scegliere, in mezzo a mille difficoltà, il luogo, il momento, la forma e la materia del suo lavoro. Non può mai soddisfarsi completamente, perché ogni nuova soddisfazione crea nuovi bisogni (ivi: 121 s.)⁴²⁶.

L'animale si distingue dall'uomo per il fatto che se il primo è chiuso e incatenato rigidamente al presente (come, peraltro, anche Leopardi, Schopenhauer e Nietzsche scrivevano)⁴²⁷, il secondo è aperto al campo del possibile, dell'indeterminatezza e della libertà, che se il primo è sostanzialmente incosciente, il secondo è pienamente cosciente⁴²⁸:

è radicale la differenza tra la coscienza dell'animale, fosse anche il più intelligente, e la coscienza umana, in quanto la coscienza corrisponde esattamente al potere di scelta di cui l'essere vivente dispone, ed è coestensiva alla frangia di azione possibile che circonda

l'azione reale: coscienza è sinonimo di invenzione e di libertà. Ora, nell'animale, l'invenzione è sempre e soltanto una variazione sul tema della routine. Chiuso all'interno delle abitudini della specie, è certo in grado di dilatarle con la sua iniziativa individuale; ma può sottrarsi all'automatismo solo per un istante, giusto il tempo di creare un automatismo nuovo: non appena aperte, le porte della sua prigionia si richiuderanno subito; tirando la sua catena riesce soltanto ad allungarla. Con l'uomo, la coscienza spezza la catena. Nell'uomo, e soltanto nell'uomo, essa si libera (*ivi*: 216).

Risulta evidente come la visione bergsoniana, da cui come abbiamo notato Deleuze trae notevole ispirazione, è sostanzialmente affine a quella dell'antropologia filosofica contemporanea, tanto più che Bergson riconosce sì che «l'intelligenza, come l'istinto, è una funzione ereditaria, e quindi innata» (*ivi*: 123), ma lo è come un qualcosa di non-specifico, di non pre-determinato, vale a dire che «l'intelligenza innata, pur essendo una facoltà di conoscere, non conosce alcun oggetto in particolare» (*ibidem*): l'uomo è, pertanto, un essere *naturalmente culturale* (e anche nel senso che non c'è apprendimento senza innato, come sostiene Pinker – ci torneremo), un essere la cui natura è non predeterminata e aperta, manchevole e che richiede di essere colmata tramite un atto di protensione al mondo che permette l'estensione e il sopperimento del vuoto iniziale. L'istinto è chiuso e specifico, l'intelligenza rappresenta l'apertura e la non specificità, l'apertura al possibile e al virtuale, sono due modi diversi e divergenti di conoscere, di agire, insomma di relazionarsi con il mondo, secondo quanto dipinto dallo stesso Bergson molto suggestivamente:

il primo coglie immediatamente, e nella loro materialità, oggetti determinati. Esso dice: "ecco ciò che è". Il secondo non coglie alcun oggetto in particolare; non è altro che una facoltà naturale di porre in relazione un oggetto con un altro, o una parte con un'altra, un aspetto con un altro; insomma, la facoltà di trarre le conclusioni quando si conoscono le premesse, di passare da ciò che si è appreso a ciò che si ignora. Non dice più "questo è", ma soltanto che *se* tali sono le condizioni, tale sarà il condizionato. In definitiva, il primo tipo di conoscenza, di natura istintiva, si formulerebbe secondo quelle che i filosofi chiamano proposizioni *categoriche*, mentre il secondo tipo, di natura intellettuale, si esprime sempre *ipoteticamente*. La prima di queste due facoltà sembra, inizialmente, di gran lunga preferibile all'altra. E in effetti lo sarebbe se potesse estendersi a un numero infinito di oggetti. Ma in realtà essa si applica sempre e soltanto a un oggetto particolare, o addirittura a una parte specifica dell'oggetto. In compenso ne ha conoscenza intima e piena, non esplicita ma implicita nell'azione compiuta. La seconda, invece, possiede per natura solo una conoscenza esteriore e vuota; ma proprio per questo ha il vantaggio di disporre di uno schema in cui un'infinità di oggetti potranno di volta in volta trovare posto (*ivi*: 125).

Addirittura, Bergson sembra cogliere quanto le neuroscienze contemporanee affermano al giorno d'oggi, ossia che (nella stessa ottica, peraltro, proprio dell'antropologia filosofica) l'uomo si distingue – *per natura e non semplicemente per grado*, come anche sopra ricordato – dall'animale in ragione del fatto che la sua dotazione

cerebrale è certamente complessa, ma di una complessità a-specifica in quanto è una struttura plastica, modificabile dall'esperienza e in grado di permettere una serie di diversi movimenti e di diverse possibili azioni⁴²⁹:

com'è possibile non essere colpiti dal fatto che l'uomo è capace di imparare qualsiasi esercizio, di fabbricare qualsiasi oggetto, di acquisire, insomma, qualsiasi abitudine motoria, quando negli animali, e anche in quelli più dotati come la scimmia, la facoltà di combinare movimenti nuovi risulta essere rigidamente limitata? In ciò consiste la caratteristica cerebrale dell'uomo. Il cervello umano è fatto, come ogni cervello, per montare meccanismi motori e consentirci di scegliere, in qualsiasi momento, quale meccanismo far scattare e mettere in movimento. Ma differisce dagli altri cervelli per il fatto che il numero di meccanismi che può montare, e quindi il numero di scatti che ci mette a disposizione, è indefinito. E tra il limitato e l'illimitato c'è tutta la distanza che corre tra il chiuso e l'aperto: non si tratta di una differenza di grado, ma di natura (*ivi*: 216).

L'animale vive nel chiuso, l'uomo nell'aperto. L'intelligenza è la facoltà che apre al regno dell'*artificiale*, che apre al regno della mediatezza, delle possibilità, del tentare e dell'errare, tanto che «*ci sono cose che solo l'intelligenza è in grado di cercare, ma che da sé non troverà mai. Solo l'istinto potrebbe trovarle; ma l'istinto non le cercherà mai*» (*ivi*: 127): l'intelligenza è il corrispettivo umano dell'istinto animale, ma corrispettivo non significa che sia la stessa cosa, perché anzi come nota Bergson esiste una radicale eterogeneità tra i due elementi, è come se la prima cercasse di dar vita in modo mediato a quanto il secondo garantisce in modo immediato, ossia una certa forma di stabilità, stabilità però sempre provvisoria e non definitiva, cosa che l'istinto non può nemmeno spingere a cercare, dal canto suo. L'uomo è l'essere per natura *oltre se stesso* (come vedremo ancora meglio), è l'essere che ha come caratteristica innata quella di guardarsi attorno per modificare il mondo, per istituire relazioni e per risolvere problemi (di natura pratica prima, ma poi gradualmente anche di natura più strettamente teoretica)⁴³⁰, perché è costretto ad agire per avere un mondo, e «*agire significa riadattarsi. Sapere significa prevedere per agire, e dunque significa passare da una situazione a un'altra, da un adattamento a un altro*» (*ivi*: 269)⁴³¹:

se per l'intelligenza la natura rinuncia a dotare l'essere vivente dello strumento che gli dovrà servire, è perché l'essere vivente possa variarne la fabbricazione a seconda delle circostanze. La funzione essenziale dell'intelligenza consisterà dunque nell'individuare, in qualsiasi circostanza, il mezzo per trarsi d'impaccio. Cercherà ciò che meglio può fare al caso suo, ossia inserirsi nello schema proposto: punterà essenzialmente sulle relazioni tra la situazione data e i mezzi per sfruttarla. Di innato essa possiede dunque la tendenza a stabilire rapporti, tendenza che implica la conoscenza naturale di alcune generalissime relazioni, una vera e propria stoffa che l'attività propria a ogni intelligenza ritaglierà in relazioni più particolari. [...] La conoscenza puramente *formale* dell'intelligenza possiede un incalcolabile vantaggio sulla conoscenza *materiale* dell'istinto. Una forma, proprio

perché è vuota, può essere sempre riempita a volontà con un numero infinito di cose, anche di cose che non servono a niente. Ciò significa che una conoscenza formale non si limita a quanto le è utile nella pratica, sebbene sia comparsa nel mondo proprio in vista dell'utilità pratica. Un essere intelligente ha in sé tutto ciò che gli serve per superarsi (*ivi*: 126).

L'uomo bergsoniano, alla luce di quanto sin qui visto, è un essere artificiale, che fabbrica strumenti per fabbricare la propria vita, che *fabbrica se stesso*, costretto com'è ad agire per colmare una mancanza,⁴³² e lo fa tramite un'operazione comune e non solamente individuale, resa possibile (cfr. *ivi*: 131 s.) dai segni, dal linguaggio, in grado di sganciare del tutto dall'immediatezza e di permettere di schiudere pienamente il mondo interiore, grazie alla sua *funzione esonerante*⁴³³, propria più in generale di ogni tecnica. Secondo Bergson «tutte le forze elementari dell'intelligenza tendono a trasformare la materia in strumento d'azione, ossia in *organo*, nel senso etimologico della parola» (*ivi*: 134 s.), ed essa non è nient'altro che «la vita che guarda all'esterno, che esce fuori di sé e che assume a principio, per governarli di fatto, i procedimenti della natura inorganica» (*ivi*: 135), come a dire che l'uomo non è nient'altro che la natura stessa che si fa cultura, tecnica, che l'uomo è unico in natura per la sua innaturalità, per la sua capacità di innovare rispetto allo slancio vitale che governa il procedere e lo svilupparsi dei fenomeni naturali (e che è nient'altro che «un'esigenza di creazione»: *ivi*: 206), per il suo essere oltre se stesso, come già notavamo:

L'uomo viene ad assumere una posizione privilegiata. Tra gli animali e lui non c'è più una differenza di grado, ma di natura. [...] Fabbricare significa dare forma alla materia, renderla malleabile e pieghevole, trasformarla in strumento per riuscire infine a dominarla. E il vantaggio per l'umanità è rappresentato da questo *dominio*, molto più che dal risultato materiale dell'invenzione stessa. Sebbene ricaviamo un vantaggio immediato dall'oggetto fabbricato, come potrebbe essere il caso di un animale intelligente, e sebbene questo vantaggio coincida per intero con ciò cui l'inventore mirava, esso è ben poca cosa rispetto alle idee nuove, ai nuovi sentimenti che l'invenzione può far nascere da ogni lato, come se il suo fine essenziale fosse quello di elevarci al di sopra di noi stessi, e per conseguenza, di ampliare il nostro orizzonte (*ivi*: 151 s.)

Per così dire, nota Bergson, «l'uomo sarebbe la ragion d'essere di tutta la vita organica sul nostro pianeta» (*ivi*: 153), essendo ciò che si apre alla spiritualità, intesa come «un cammino progressivo verso sempre nuove creazioni, verso conclusioni incommensurabili alle premesse e non determinabili in rapporto a esse» (*ivi*: 176), tanto che la creazione divina in fondo «non è un mistero, ma la sperimentiamo all'interno di noi stessi quando agiamo liberamente» (*ivi*: 204): l'uomo è *il risveglio della natura che si oltrepassa*, dell'istinto che si apre per superarsi, perché «la vita condannata all'automatismo si assopisce, per risvegliarsi quando nasce la possibilità di una scelta» (*ivi*:

214). Potremmo anche dire che l'uomo è il luogo del *superamento di se stessa da parte della natura*⁴³⁴, e pertanto (e questo è fondamentale per comprendere il senso in cui in precedenza abbiamo indicato come l'uomo del futuro deleuziano altro non sia che un uomo che assume su di sé fino in fondo la propria umanità) *l'uomo non è altri che superuomo*, che *oltre-uomo*, come a dire che la risposta alla domanda kantiana «*Was ist der Mensch?*»⁴³⁵ (che era per Kant la vera e propria domanda fondamentale)⁴³⁶ è che *der Mensch ist der Übermensch*⁴³⁷, perché la sua natura è nell'ulteriorità, nell'indeterminatezza che spinge a determinarsi e a perfezionarsi sempre di più, a modificarsi in modo inesausto e sempre rinnovato, nell'essere slancio vitale sempre oltre se stesso nel suo essere se stesso:

nel suo complesso la vita appare come un'immensa onda che si propaga a partire da un centro e che, sulla quasi totalità della circonferenza, si arresta e trasforma il proprio movimento in oscillazione: solo in un punto l'ostacolo è stato forzato e l'impulso è passato liberamente. E questa libertà si ritrova nella forma umana. Ovunque, fuorché nell'uomo, la coscienza si è vista ridurre entro un vicolo cieco; solo con l'uomo è riuscita a proseguire il suo cammino. L'uomo dunque continua indefinitamente il movimento vitale, sebbene non trascini con sé tutto ciò che la vita portava al suo interno. [...] *È come se un essere indefinito e vago, che si potrebbe chiamare uomo o, se si vuole superuomo, avesse cercato di realizzarsi e ci fosse riuscito solo lasciando per strada una parte di sé.* Questi residui sono rappresentati dal resto dell'animalità, e anche dal mondo vegetale, almeno in ciò che hanno di positivo e di superiore rispetto agli accidenti dell'evoluzione. [...] L'insieme del mondo organico diventa una sorta di humus da cui sarebbe dovuto germogliare o l'uomo stesso o un essere che, moralmente, gli somigliasse (*ivi*: 218).

L'uomo, dunque, «risveglia di per sé un interesse, una tensione, una speranza, quasi una certezza, come se fosse l'annuncio di qualcosa, la preparazione di qualcosa, come se l'uomo non fosse un fine, ma solo una via, un incidente, un ponte, una grande promessa...» (Nietzsche 1993b: 621), la promessa, però, *di diventare pienamente uomo nel suo essere sempre e soltanto oltre-uomo.*

3. Altre critiche al «paradigma dell'incompletezza»: tra post-human, animale e complessità

Esposito non è solo nella critica ai fondamenti dell'antropologia filosofica, anzi negli ultimi anni in particolare ci sono stati diversi autori e diverse correnti di pensiero che hanno cercato di mostrare come sia sì necessario *ripensare l'umano*, ma come occorra farlo a partire da presupposti ben diversi.

3.1. Marchesini: critica del «paradigma dell'incompletezza»

Roberto Marchesini intende opporsi a quello che ha definito come il vero e proprio «paradigma dell'incompletezza» (cfr. Marchesini 2002: 9-42), il quale avrebbe dato vita a una vera e propria *frattura* tra ciò che è «natura» e ciò che è «cultura», basandosi sull'assunto di fondo che «l'uomo, come specie, sia da un punto di vista biologico un essere incompleto» (*ivi*: 9). In altri termini, nel vedere l'uomo come dotato di un posto particolare nel mondo si opporrebbe *da una parte* la natura, il suo determinismo, le sue leggi, i suoi vincoli, le sue pulsioni e le sue tendenze e, *dall'altra parte*, la cultura come libera manifestazione, aperta ai valori, «contingente nelle espressioni ma trascendente l'essere biologico» (*ivi*: 10).

Ciò non toglie che sia impossibile, nota l'autore, rintracciare una legge universale fondata sulla biologia umana in grado di spiegare tutte le azioni e le manifestazioni culturali, passate presenti e future, del genere umano, ma questo non può significare che «a) l'uomo sia originariamente incompleto e che proprio questa incompletezza sia il volano della crescita culturale; b) si possa spiegare la natura biologica dell'uomo attraverso un approccio istruzionista» (*ivi*: 11), né tantomeno si deve vedere l'incompletezza come peccato/virtù d'origine, dalla quale l'uomo uscirebbe in ragione della sua specialità e della sua differenza rispetto a tutto il resto, chiudendo l'uomo «in una sorta di autoreferenzialità ontologica» (*ivi*: 12) e privandolo dei contatti referenziali con l'alterità che lo caratterizzano e lo costituiscono. Si tratta di dar vita, sostiene Marchesini, a un *postumanesimo* per il quale non solo l'uomo è un essere *ibrido*, ma – soprattutto – è caratterizzato non da una *deficienza biologica*, bensì da un'*eccellenza*:

per il postumanesimo l'uomo è semplicemente un essere transazionale eteroriferito, per cui ogni considerazione che riguardi completezza, compiutezza, purezza, perfezione e

via dicendo manca totalmente di pertinenza come non coglie il bersaglio qualsiasi ermeneutica fondata sull'isolazionismo. L'uomo per il postumanesimo è plurale: non solo non può commisurare il mondo – sia da un punto di vista epistemologico che etico – con l'atto di allargare le braccia, ma non può nemmeno comprendere se stesso se non capisce il dialogo e l'ibridazione operata con la realtà esterna. Parlare di uomo come frutto ibrido significa spostare il fuoco d'indagine dalla polarità umana all'atto del dialogo che l'uomo intraprende con il mondo, lasciandosi infiltrare dalla realtà esterna. Una pluralità di progetti coniugativi ha costruito quella che oggi definiamo antroposfera, dove compaiono non solo gli uomini ma anche altri partner – primi fra tutti gli animali e gli strumenti – che sono intervenuti in modo tutt'altro che passivo nel complesso ontologico dell'uomo. Parlare perciò di incompletezza prerequisitiva significa ancora una volta cercare di sfogliare l'uomo strato dopo strato, dimensione dopo dimensione, per ritrovare una sorta di aborto biologico incapace di fare qualsiasi passo senza la stampella tecnologica o biologicamente perfezionato a vivere in una nicchia tecno sferica. [...] L'uomo è un vero e proprio miracolo biologico, quindi non ha nulla da invidiare agli altri esseri viventi, possedendo un potenziale cognitivo di partenza – nell'apprendimento come nell'euristica – che non ha pari nel mondo animale, un corredo di pattern innati tra i più complessi e articolati, un organismo che sia da un punto di vista performativo sia dal punto di vista della lunghezza della vita è senza dubbio competitivo rispetto agli altri animali. Ed è proprio questa eccellenza biologica che permette all'uomo di realizzare quel complesso epigenetico che chiamiamo cultura. Il virtuosismo umano si evidenzia infatti nella vasta virtualità di partenza, ossia in un range molto ampio di potenzialità che possono essere attualizzate in un modo piuttosto che in un altro attraverso specifiche ibridazioni con l'alterità. Questo ci consente di affermare che la pluralità culturale non può assolutamente essere letta attraverso il parametro della maggiore o minore pertinenza alla dimensione tecnologica; non è vero cioè che una tecnologia più sofisticata liberi in modo più adeguato le attitudini dell'uomo – inevitabile conseguenza di una concezione dimensionale della cultura umana. In una prospettiva coniugativa, liberata dal fardello dell'incompletezza, ogni cultura è l'esito di un diverso percorso ibridativo con l'alterità (*ivi*: 14 s.).

Risulta abbastanza evidente come siamo qui di fronte al tentativo di ribaltare il paradigma dell'antropologia filosofica, soprattutto in merito alla visione dell'uomo come essere carente o eccellente da un punto di vista biologico, meno circa la questione del grado di sofisticazione della tecnologia in relazione al grado di libertà umana, perché anzi la sofisticazione tecnologica della contemporaneità (prendendo come esempio Gehlen) sarebbe più vicina a produrre una gabbia e l'implosione della libertà piuttosto che non una vera e propria liberazione delle capacità umane. Al di là di questo, Marchesini insiste particolarmente sull'articolazione e sulla ricchezza del repertorio innato dell'uomo, tanto da affermare che l'idea di un uomo povero di corredo innato è una vera e propria ingenuità, che presupporrebbe anche l'esistenza di un momento in cui l'uomo si sarebbe trovato nudo alla mercé del mondo esterno (cfr. *ivi*: 16), vale a dire di uno stato di natura come stato di esposizione e di pericolo, che costringerebbe secondo Marchesini a riferirsi in ultima istanza a un'ipotesi creazionista ignorando Darwin e lo sviluppo dell'evoluzionismo in generale. Il punto è che per l'autore tale visione si giustifica solo se si pensa all'innato come a un'istruzione deterministica di un'espressione comportamentale, ma anche in tal caso non si può non riconoscere che anche lo sviluppo del cervello umano è reso possibile

da un programma genetico istruito a tale scopo, che in questo senso risulta essere l'innato dell'uomo. Anzi, la parola istinto altro non è che una «comoda abbreviazione di un complesso di espressioni più o meno dotate di virtualità, ossia più o meno attualizzate attraverso canoni istruiti» (*ivi*: 17): ci sono repertori molto istruiti e quindi poco variabili a livello individuale, ma anche altri estremamente virtuali (per non dimenticare tutte le possibili sfumature), che hanno comunque un fondamento genetico come condizione di possibilità, per così dire.

La visione dell'uomo che abbiamo sin qui sposato appare come ribaltata: «gli animali superiori, proprio perché più ricchi di innato, hanno un maggiore contenuto di virtualità cognitiva, giacché l'apprendimento si realizza non attraverso l'atto di riempire un contenitore vuoto» (*ibidem*), come era per tutta l'antropologia filosofica, «bensì attraverso l'atto di organizzare una struttura, quella neurale» (*ibidem*). Pertanto (cfr. *ivi*: 19-28), non possiamo affatto sentirci dei non-specialisti del mondo biologico, non possiamo non rinvenire una specializzazione performativa nella nostra specie, non possiamo – in ultima istanza – abdicare al *mito dell'incompletezza umana*, che ha sì una lunga tradizione (come vedremo, e come Marchesini riconosce), ma che si rifà a un'idea canonica⁴³⁸ insostenibile, pur giungendo all'esatta conclusione che l'umanità non è qualcosa di *cristallizzato*, ma di *magmatico nelle sue diverse interazioni con il mondo*. In altri termini, l'antropologia filosofica vedrebbe bene quando afferma la concezione antropopoietica, per la quale la natura umana non è data ma è il suo stesso *costruirsi*, ma ha il difetto di dimenticare che l'uomo non è solo al mondo (non soltanto rispetto agli altri uomini, ma alle altre specie animali e a ogni forma di esistente – di ente – più in generale) e che la biologia dell'essere umano è *più complessa* di quella delle altre specie e *meno carente*.

In altri termini, l'antropologia filosofica resta impigliata in un inganno legato a una visione *epica* dell'uomo, per la quale tanto minori le dotazioni iniziali, tanto maggiore la gloria del cammino intrapreso, e a un concetto di perfezione ideale, di stampo platonico e fissista, *rispetto al quale* soltanto si può parlare di mancanza e di imperfezione. Più in generale, *prima* viene la cultura e solo *poi* viene proiettata la sua assenza nel passato, ossia prima – per esempio – viene la lancia e solo poi si ha la visione della mano come insufficiente a carpire la preda desiderata, così come è dal confronto con la prestazione che nasce il bisogno, la sua percezione. Insomma, *non c'è* prima un uomo nudo che poi si veste perché bisognoso di coprirsi, ma c'è prima ciò che copre e solo dopo la percezione del proprio stato precedente come nudità bisognosa di copertura, in un processo senza posa, perché *cultura è non-equilibrio creativo, spostamento di soglia che facilita i processi*

ibridativi e quindi l'ulteriore spostamento di soglia, esternalizzazione, coniugazione con la realtà esterna, creazione di legami di dipendenza con essa. In breve, cultura è apertura al mondo. La cultura è nomadismo per il mondo nel tentativo di solcarne la via, come evidenziano dei versi molto belli di Antonio Machado ricordati da Marchesini: «viandante, son le tue orme / la via, e nulla più; / viandante, non c'è via, / la via si fa con l'andare».

Non sfuggerà che, da questo punto di vista, non siamo affatto lontani dalle idee dell'antropologia filosofica, tutt'anzi, per quanto all'interno di una visione rovesciata, per la quale l'uomo sfrutta dei vantaggi di cui è dotato nella forma della virtualità e non tanto riesce a sopperire a degli svantaggi rispetto a delle attualità di cui è privo. L'autore, però, intende aggiungere un ulteriore aspetto: la cultura, intesa come *iscrizione permanente di un bisogno capace di aprire il sistema comportamentale a un vasto orizzonte di possibilità, il cui esito è a tutti gli effetti indeterminabile*, e come qualcosa che esprime una delle potenzialità del mondo vivente, in un *processo di esternalizzazione* che, giungendo alle soglie dell'evoluzione umana, diventa *autoimplementante*, tende cioè a rompere ogni pulsione autoreferenziale e a manifestare un carattere non-omeostatico. Insomma, la cultura è quel processo naturale per il quale la natura si fa altro da sé, si rende esterna a se stessa e sempre oltre a se stessa, e in questo senso non è mai semplicemente in difetto rispetto a quanto seguirà in futuro, perché ogni emergenza presenta caratteri nuovi e irriducibili e – soprattutto – instabili. A giudizio di Marchesini tutto ciò significa che la cultura ha per certi versi il carattere del *mostruoso* rispetto al sistema della natura, ossia è una difformità interna che porta il sistema in uno stato di non-equilibrio che apre a nuove possibilità, che rimette in discussione, ma sempre appunto restando all'interno del sistema stesso, facendone avanzare il confine e quindi oltrepassandone quello precedente. Si dovrebbe, di conseguenza, anche ribaltare il modo di intendere il rapporto tra innato e culturale:

non è possibile giustapporre la cultura al sostrato innato e interpretare l'uomo come frutto di questo connubio, perché non è tanto l'innato che si realizza attraverso la cultura quanto piuttosto il contrario: è infatti una prestazione nuova a emergere dando significato all'innato. Assegnare all'ibridazione il significato di volano di imperfezioni è sicuramente un modo differente di interpretare la cultura: non più come completamento della natura [...] ma come motore della natura, attraverso la capacità della cultura stessa di retroagire sul sistema uomo (*ivi*: 28).

La cultura è naturale, in tal senso, ma – ancora una volta – non è proprio quanto anche l'antropologia filosofica affermava quando vedeva nell'uomo l'essere *per natura* contro-natura, *oltre-natura*? A ben vedere, dunque, il vero ribaltamento di prospettiva

rispetto all'antropologia filosofica è quello per il quale che la cultura sia una prosecuzione e un motore della natura significa che essa potenzia l'uomo, ne potenzia la natura *creando dei bisogni tramite i suoi effetti retroattivi sull'ambiente naturale umano* e non tanto *sopperendo a una condizione di bisognosità originaria*. Rifacendosi a Popitz (cfr. Popitz 1996: 41-44), l'autore sottolinea come la tecnica non è «supplenza», ma «ampliamento» di qualcosa di precedentemente già dato, e come inoltre essa non ha una semplice funzione di esonero, perché anzi richiede nuove competenze, prestazioni e abilità: «la tecnologia non completa l'uomo, semmai allarga il campo del suo operare» (Marchesini 2002: 32)⁴³⁹, e ciò nel senso che lo apre a ciò che è altro da sé, e quindi lo rende *incompleto perché collegato all'alterità*, ibridato e dipendente da essa. Insomma, l'incompletezza non starebbe «prima» della tecnica, bensì «dopo» di essa, perché anzi il «prima» è una dotazione specifica che rende possibile quel «dopo», è la presenza di un corredo genetico tutt'altro che semplificato, mentre il «dopo» è apertura, relazione, dipendenza e perenne incompiutezza:

la nostra percezione di imperfezione non nasce da un'oggettiva imperfezione dell'uomo, ma dall'esorbitante presenza di prestazioni ibride e dal gran numero di organi e pattern comportamentali cooptati ad altre funzioni a causa dei feedback culturali. Ai nostri occhi sembra imperfezione ciò che in realtà è legame, virtuosismo nel bisogno dell'alterità, apertura del sistema uomo al mondo esterno. [...] L'ibridazione è un continuo riposizionamento della soglia dell'uomo ed è quindi un processo dinamico, incompiuto, ma soprattutto non perfezionabile – non esiste una perfezione (o imperfezione) di partenza, ma nemmeno una perfezione (o imperfezione) che attende di essere realizzata. L'umanità si è riempita (o è riempita) di strumenti, animali, simboli, macchine al punto che oggi spogliando l'uomo di tutto ciò sarebbe impossibile ritrovare in lui un pizzico di umanità. La protesi tecnologica determina cioè una sorta di esternalizzazione di funzione che permette di concentrare la pressione selettiva al di fuori del corpo per quanto concerne la capacità di ibridarsi con strumenti sempre più complessi e di perfezionare le funzioni ibride, quelle che emergono dal processo di meticciamiento. In un sistema ibrido non è possibile commisurare la rispondenza di una particolare funzione o morfologia senza riferirsi al partner ibridante; pertanto non ci troviamo di fronte a un sistema culturale che si giustappone al sistema biologico per completarlo, bensì dobbiamo considerare il sistema culturale come incarnato nella virtualità biologica (*ivi*: 33).

Come vediamo, non si tratta nemmeno tanto di cancellare la dimensione di incompiutezza come dimensione propriamente umana, ma semplicemente di non vederla come qualcosa rispetto a cui la tecnica contro-naturale interviene a sopperire, bensì come qualcosa che segue la tecnica naturale (in quanto sviluppo di una virtualità biologica e naturale). L'uomo è sì un essere *instabile* (e quindi anche privo di un'identità una volta per tutte definite), ma di un'instabilità che è da leggere come esito di un processo di creazione di sempre nuove virtualità piuttosto che di sopperimento di vecchie imperfezioni: è importante, evidenzia Marchesini, considerare il *carattere aperto e indeterminato del*

processo ibridativo, che «permette un grande numero di esiti, una sorta di plurifenetica del tutto imprevedibile: non è possibile costruire un'identità umana proprio a causa della ricchezza coevolutiva» (*ivi*: 34).

Stringendo le maglie, crediamo di poter affermare che la vera e propria sostanziale differenza tra le posizioni di Marchesini (prospettiva che ha la maggiore diffusione nell'ambito di pensiero che si presenta come «post-umanista») e dell'antropologia filosofica sia proprio nella visione dell'uomo nello «stato di natura», ossia di come vada interpretata la natura umana in relazione alla sua «dotazione iniziale»: infatti, *tanto da un lato quanto nell'altro*, l'uomo è visto come essere tecnico, come essere *per natura* tecnico e quindi aperto al mondo e all'alterità⁴⁴⁰, mentre *da un lato* tale naturalità si esprime in una condizione biologicamente superiore alle altre specie e, *dall'altro lato*, si esprime in una condizione biologicamente inferiore a quella delle altre specie. In ultima istanza, la condizione umana è senza dubbio una condizione peculiare, ma in ragione della sua superiorità o della sua inferiorità biologico-organica?⁴⁴¹

La risposta di Marchesini, come dicevamo, è che si deve parlare di un vero e proprio *dominio biologico* dell'uomo (cfr. *ivi*: 34-39), a partire da quel capolavoro della biologia che sarebbe il nostro encefalo, capace di mettere in campo dai dieci ai dodici miliardi di neuroni per realizzare in modo assolutamente unico un circuito di un milione di miliardi di connessioni, passando per una capacità di coordinazione muscolare senza eguali in natura e che gli permette un repertorio di prestazioni che – a dire di Marchesini – farebbero impallidire qualunque altra specie (l'uomo può nuotare, arrampicarsi, correre, strisciare, compiere balzi, e così via), anche in ragione della loro precisione, proseguendo con la struttura laringea che consente un repertorio di vocalizzazioni pressoché infinito e quindi di imitare il verso di quasi tutti gli animali, senza dimenticare l'apparato scheletrico (che consente l'andatura bipede e rende così indirizzabili gli arti anteriori a funzioni non locomotorie), la dotazione sensoriale (che l'autore ritiene di «buon livello», a partire dall'udito «non certo scadente», dall'olfatto non eccellente ma in cui «non siamo completamente anestetici», dal gusto molto più sviluppato di quello di altri animali e dal tatto, «che nella nostra specie arriva a una precisione davvero strabiliante»). Non dobbiamo, però, dimenticare che anche Gehlen sottolineava – lo abbiamo visto – la plasticità dei movimenti umani, la sua dotazione cerebrale e così via, ma riteneva che tutto questo fosse da leggere come a-specificità e assenza di istinti⁴⁴² (d'altronde anche lo stesso Marchesini quando scrive che l'uomo può emettere praticamente qualsiasi suono o

compiere qualsiasi movimento sta ammettendo che non c'è *un e uno soltanto* verso o movimento specifico e contraddistinguente l'uomo in quanto uomo).

Proprio a proposito dell'opposizione tra innato e appreso e tra istintivo e acquisito, Marchesini ritiene che un tale modo di leggere il comportamento è più funzionale alla logica separativa tipica dell'antropocentrismo ontologico che non a una corretta valutazione delle espressioni cognitivo-comportamentali, perché non esiste potenziale neurale (e cognitivo) senza una base genetica: bisognerebbe dunque parlare di *complessità ontogenetica*, di *attualizzazione della virtualità biologica nelle diverse vocazioni di sviluppo*, di modo da vedere nell'*eccellenza performativa* dell'uomo il frutto di un vero e proprio *miracolo evolutivo* che lo rende un *sistema aperto*, «in grado cioè di interrompere il vicolo cieco del narcisismo (ossia della riflessione) autoreferenziale» (*ivi*: 41). Dobbiamo, in altri termini, ricondurre le peculiarità della nostra specie «non allo svolgimento (*ex-volvere*) di essenze primigenie, quanto piuttosto a un processo di meticciamiento con il mondo» (*ibidem*), e vedere l'uomo come bisognoso del *partner ibridante*:

è l'acquisizione culturale, lo slittamento di contesto, il superamento della soglia dell'innato a creare la sensazione di una natura imperfetta, di un corpo che necessita di una complementarietà tecnologica per realizzarsi. [...] Ecco allora che l'imperfezione non è un dato di fatto, ma un farsi, ossia un flusso ibridativo con la realtà esterna, uno spostamento di pressione selettiva, un'esternalizzazione di funzioni o, ancora, un'iscrizione di funzioni ibride nel corredo della nostra specie (*ivi*: 40 s.).

In ultima istanza, Marchesini ritiene che opporre uomo e animale in ragione dell'assenza o della presenza di istinto è solo un modo per mascherare l'antropocentrismo e il fissismo, ma perché mai? E, soprattutto, davvero una prospettiva – come quella dell'antropologia filosofica – che vede nell'uomo un essere *aperto al mondo* lo pensa come «fisso»? Evidentemente no, ed è proprio uno degli assunti di fondo della prospettiva di autori come Scheler, Plessner e Gehlen, per non dimenticare che quando Marchesini parla di miracolo dell'evoluzione in riferimento all'uomo sta nuovamente riaffermando la centralità dell'uomo, la peculiarità del posto che egli occupa nella natura, la sua incompletezza costitutiva (per quanto successiva – o contemporanea – allo sviluppo della cultura e non precedente essa).

Alla luce di quanto osservato, riteniamo che proprio a partire dal paradigma dell'antropologia filosofica sia possibile compiere quello che per Marchesini è un mutamento di prospettiva, in cui si oltrepassano le barriere dell'essenzialismo, in cui si vede l'uomo non come essere autonomo o, meglio, lo si vede come essere la cui autonomia

è costruita tramite il «commercio con la referenza non-umana» (*ivi*: 44), in particolar modo con la *teriosfera* (l'alterità animale) e con la *tecnosfera* (l'alterità tecnologica). In tal senso (e si noti come ci avviciniamo ancor più ad alcune considerazioni portate avanti anche da Esposito)⁴⁴³, il fatto che l'uomo imiti le attività umane, o che compia attraverso gli animali (prima ancora che attraverso la tecnica) operazioni che egli non è in grado di compiere (o da cui sceglie di esonerarsi, si pensi all'essere trasportati da un cavallo al posto del semplice camminare, per esempio), va interpretato come un vero e proprio processo non di allontanamento dall'animale o di fuoriuscita dallo stato-animale, ma come un processo di *avvicinamento* all'animale e di *contaminazione* con il suo stato. Tuttavia, ci sembra che resti il fatto che lo stato-animale dell'animale è uno stato *iniziale* e dal quale l'animale non esce, mentre quello che l'uomo raggiungerebbe (verso cui si avvicinerebbe) sarebbe uno stato *mediato* e *verso cui* si dirige quell'essere che è costretto a uscire dal proprio stato iniziale (posto che ne abbia uno), perché – come vuole proprio Marchesini – consegnato a quella virtualità che «significa possibilità, apertura totale del sistema uomo a qualsiasi percorso diacronico, cioè a qualsiasi storia» (*ivi*: 47)⁴⁴⁴.

Ma, appunto, *aperto a qualsiasi storia* significa nient'altro che non ne ha una predeterminata, e per quanto si possa affermare che «lungi dall'essere antinomie, i due termini “innato” e “acquisito” sono l'uno funzione dell'altro» (*ivi*: 53) e che «solo una complessa dotazione istruita a livello genetico è in grado di dar luogo a una complessità di acquisizioni» (*ibidem*), non si può per questo paragonare l'innato umano con quello animale, perché non rivestono lo stesso ruolo, perché – in ultima istanza – *non sono lo stesso innato*. Se l'innato animale codifica un comportamento rigido e per lo più non modificabile e quello umano definisce un «quadro attitudinale e vocazionale» (*ivi*: 54), ha davvero senso continuare a parlare per entrambi di innato allo stesso modo? Ha ancora senso utilizzare lo stesso vocabolo per definire qualcosa che, da una parte, esprime una sostanziale chiusura al mondo e, dall'altra parte, esprime la condizione per l'apertura al mondo?

Tanto più che Marchesini sembra sposare un'altra delle idee fondamentali della prospettiva antropologica, ossia quella per la quale l'uomo è un essere neotenico (declinandola soprattutto in direzione dell'ibridazione con l'alterità, dell'esposizione a essa, della dipendenza da essa):

l'uomo sembra caratterizzarsi per un prolungamento delle fasi giovanili: *a*) rispetto alle altre antropomorfe gli individui della nostra specie si presentano più immaturi alla nascita e pertanto necessitano di un repertorio più articolato di cure parentali; *b*) si sviluppano in un lasso di tempo maggiore e conseguentemente il loro periodo di

socializzazione è sensibilmente più lungo; c) mantengono caratteri giovanili anche dopo lo sviluppo sessuale e più o meno per tutta la durata della vita (*ivi*: 56).

In merito al primo punto, l'autore sottolinea come l'immatunità neonatale è correlata al rapporto tra diametro encefalico del neonato e diametro del bacino materno, nel senso che «l'aumento dello sviluppo cranico sarebbe stato impossibile se lo sviluppo fetale fosse arrivato a uno stadio di completezza paragonabile a quello delle altre antropomorfe, perché il diametro del canale del bacino costituisce di fatto un vincolo insuperabile» (*ivi*: 57); in merito al secondo, l'autore sottolinea come il prolungato periodo giovanile serve a definire il comportamento e la socializzazione, «nel periodo intrauterino si forma il corpo, nel periodo giovanile si stabilizzano i comportamenti» (*ivi*: 58); in merito al terzo punto, l'autore evidenzia come il mantenimento di una sorta di incompletezza giovanile (tendenza al gioco, curiosità esplorativa, capacità di mettere in discussione le acquisizioni, vigore dell'apprendimento) «favorisce la non-chiusura del sistema comportamentale, cosa che avviene negli altri animali» (*ivi*: 60). Insomma, seppure la natura è fatta di gradualità, e dunque non esiste animale completamente chiuso, o, perlomeno, non tutti gli animali sono chiusi allo stesso modo e allo stesso grado, resta comunque vero che l'uomo presenta qualcosa di diverso rispetto all'animale, di irriducibile a esso, come Marchesini mette in risalto (recuperando quell'antropocentrismo che pur voleva superare, ma che di fatto risulta insuperabile, pena cancellare la specificità umana che è una specificità di fatto)⁴⁴⁵:

non è corretto dire che tutti gli animali non-umani chiudono il loro sistema comportamentale – ovvero che una volta acquisite le determinazioni genetiche ed esperienziali non modificherebbero il repertorio dei comportamenti – perché è evidente che esistono diversi livelli di chiusura a seconda delle specie. Tuttavia è sotto gli occhi di tutti che il livello di apertura di un repertorio comportamentale in un soggetto non-umano adulto è considerevolmente ridotto, al punto tale che, una volta raggiunta la maturità, esso ci appare per semplificazione come un sistema deterministico. Nell'uomo, al contrario, non solo l'indeterminazione comportamentale viene foraggiata da un complesso sviluppo esperienziale, che arricchisce di dati contingenti (ossia storici) e accidentali il repertorio, ma altresì viene alimentata dalla non-chiusura del sistema. Quest'ultimo infatti si rimette in gioco continuamente, muta cioè la sua conformazione interna (*ivi*: 60 s.).

L'immatunità, dunque, come condizione per l'apertura; una mancanza come condizione per la cultura: proprio quanto l'antropologia filosofica aveva già indicato. Certo, è una mancanza *rispetto a*, rispetto all'animale in particolare, e quindi senza dubbio una mancanza che noi riscontriamo *a posteriori*, ma questo in ragione del fatto che la nostra esistenza è a tutti gli effetti un'esistenza *a posteriori*, come affermava Anders (vi torneremo). La cultura è «evento veramente unico in natura» (*ivi*: 61), l'uomo – in quanto

essere culturale, essere instabile e aperto – è un evento sì naturale ma unico in natura e che si staglia rispetto a essa, è quel prodotto naturale in cui la natura supera se stessa aprendosi a tutta se stessa e apprendendo e imparando da se stessa (la natura umana oltrepassa la natura non-umana aprendosi a essa per aprirsi un mondo, e la imita nel suo processo di formazione di cultura e di apprendimento):

in un certo senso abbiamo trasformato l'intera biosfera in un partner e, coniugandoci in modo via via più stretto con la variabilità espressiva rinvenibile nel coacervo di entità non-umane, siamo stati in grado di uscire dalla nicchia evolutiva incarnata nel nostro organismo. L'uomo è andato a scuola dai fenomeni naturali, ha copiato gli altri animali, ha imparato a utilizzare le molecole attive presenti nel mondo vegetale, ha alterato la propria coscienza con sostanze psicotrope, danze, ritmi ossessivi e ha potuto sviluppare contro intuizioni, alterazioni percettive, fughe dal proprio dominio cognitivo. L'immaginario si è caricato di infinite presenze grazie alla capacità dell'uomo di impossessarsi di altri modelli, oltre che di scomporre ognuno di questi in entità discrete da ricomporre in una pluralità pressoché sterminata di esiti. Il sistema uomo ha attinto voracemente dal mondo esterno non solo per riprodurre in modo automatico i capolavori poetici della selezione naturale, ma per interagire con essi in modo creativo. [...] Parlare di un sistema aperto significa ipotizzare un processo ontogenetico che, invece di chiudere il sistema e porlo in una condizione di equilibrio, tende ad aumentare la dipendenza del sistema stesso dal contesto esterno e a tenerlo in una condizione di non-equilibrio. [...] Se l'uomo si provasse a un'ontogenesi in piena autarchia, come di fatto avviene per le altre specie, non potrebbe in alcun modo diventare umano. Lo strumento e l'animale [...] forzano il sistema uomo [...] a realizzare uno stato di non-equilibrio conoscitivo che rende l'uomo partecipe dell'universo. Di fatto è questa ibridazione, frutto di processi seriali di coniugazione, a rendere l'individuo instabile ontologicamente, etero riferito ed eterorganizzato, dipendente e affascinato dall'alterità, in un continuo stato di non-equilibrio creativo e capace di partecipare a eventi del tutto esterni. [...] Non si vuole sminuire l'uomo quando gli si attribuisce un solo grande merito: l'arte di essere un esploratore capace di compiere continui accessi coniugativi. Questo fa sì che la cultura umana non sia il marchio che condanna l'uomo alla solipsia ontologica, ma il più grandioso progetto partecipativo che, per quanto ne sappiamo, la natura ha saputo mettere in atto. L'uomo è una specie che oltrepassa lo specchio dell'innato grazie all'aiuto e alla mediazione di svariate alterità (*ivi*: 61-69).

Partendo da un orizzonte critico nei confronti di quello dell'antropologia filosofica, perveniamo dunque in ogni caso a una visione per la quale «l'apertura del sistema uomo nasce da un allungamento del periodo di maturazione e da una permanenza nella condizione di immaturità del sistema» (*ivi*: 156), per la quale sistematizzare la percezione del mondo significa mettere ordine nel caos delle impressioni e a completare con l'immaginazione eventuali mancanze percettive, nonché separare ciò che appare nello sfondo e in ciò che si staglia rispetto a esso (cfr. *ivi*: 154), per la quale apertura al mondo significa protensione tecnologica, cultura, trasformazione del mondo e conseguente trasformazione di se stessi in relazione a tale mondo modificato (cfr. *ivi*: 157 s.) e «evitare la chiusura all'interno dei vincoli dell'innato» (*ivi*: 161): non c'è un *essere umano*

sostanzialmente inteso, ma solo un *farsi umano* (cfr. *ivi*: 185), segno del fatto che il *bisogno* è «il grande motore delle caratteristiche più autentiche dell'essere umano» (*ivi*: 184) e che la *hybris* è il vero e proprio «motore di coniugazione dell'uomo con il mondo» (*ivi*: 203). L'uomo, in ultima istanza, è aperto al divenire e al futuro, all'incertezza, dunque all'artificialità, «vera e propria specialità che differenzia in larga misura la nostra specie non solo dagli altri animali, ma anche dalla specie che condivide con noi oltre il 98 per cento del patrimonio genetico, lo scimpanzé» (*ivi*: 255). La tecnica come *trascendimento dell'innato*, come costruzione di sé attraverso la fuoriuscita da sé, secondo quella logica paradossale che è la logica del *pharmakon* e dell'eccentricità, nonché della vita stessa (come abbiamo in precedenza notato), e che l'uomo trasforma nella propria condizione di vita, come anche Marchesini non può fare a meno di sottolineare, prestando notevole attenzione al fatto che ogni estensione è tanto un'occupare il mondo – per così dire – ma anche un rendersene dipendenti perché ci si è posti in relazione con esso, perché si è fatto di esso il punto di appoggio per uscire da sé alla ricerca di sé:

la realtà esterna non solo “espande” i confini percettivi, comunicazionali, cognitivi e operativi del corpo, ma una volta incorporata nel sistema, retroagisce sul sistema stesso, ossia si incarna nel bisogno che iscrive. La tecnologia è perciò volano di bisogni, ossia diminuisce l'autosufficienza dell'individuo rispetto all'alterità e aumenta la soglia di coniugazione con il mondo. [...] La tecnologia espande la performance del sistema uomo, ma modifica – ovvero rende bisognoso di un'interpretazione coniugativa – il sistema per quella particolare prestazione. Diventa allora comprensibile l'apparente paradosso della tecnica. La tecnologia permette infatti una maggiore proiezione dell'io sul mondo esterno, perché diminuisce i vincoli a carico del soggetto e quindi facilita l'estroversione o, meglio, l'esplosione dell'individuo. Ma, nello stesso tempo, allontanando il corpo dalla dimensione operativa – ovvero, per essere più corretti, dando vita a una multidimensionalità operativa – la tecnologia amplifica la permeabilità del sistema uomo. Un sistema tecnologicamente avanzato aumenta la portata proiettiva dell'uomo, ma parimenti accoglie in maniera esponenziale il non-umano. [...] La proiettività techno ibridata non è più chiusa in se stessa, non è narcisistica bensì ha una natura conoscitiva, è un proiettarsi per accogliere (*ivi*: 258).

3.2. Un'antropologia filosofica davvero «nuova»?

3.2.1 Masullo e il post-umano

Se si scende più in profondità, pertanto, i punti di contatto tra la visione umana dell'antropologia filosofica e quella del postumanesimo sono più di quelli che i postumanisti stessi sembrano disposti ad ammettere. In un'opera in cui non mancano i riferimenti ai lavori di Marchesini, Paolo Augusto Masullo tenta di esplorare i fondamenti

di una nuova antropologia filosofica, grazie alla quale passare dalla «cura» dell'essere alla *cura del divenire*:

il “post-umano” prova a indicare nella *cura (epimeleia)* del Divenire, cioè nella *cura* della dimensione bio-tecno-evolutiva, l'atteggiamento più proprio di un uomo inteso e ripensato come *iato accogliente*, sospeso tra natura e cultura, tra tecnica e tecnologia, come *agire* rivolto a rendere “possibile”, nel mutamento incessante, il *continuarsi* (P. A. Masullo 2008: 125).

Abbiamo visto come tale dimensione epimeletica venga fondata su una concezione dell'umano come essere immaturo, bisognoso di ciò che è altro da sé e dell'apertura al mondo, ossia come essere che trova la propria natura nel trascendimento di se stesso e della propria natura, aspetti che sono cardini dell'antropologia filosofica novecentesca. Tanto più che lo stesso Masullo descrive l'essere bio-tecnologico umano come un *essere eccentrico*, cioè l'uomo come *homo duplex*, secondo le espressioni plessneriane (cfr. *ivi*: 15), e che si rifà alla convinzione scheleriana che l'unico compito davvero filosofico della nostra epoca sia quello di un'antropologia *veramente filosofica* (cfr. *ivi*: 16). Non solo: l'autore intende opporsi a ogni idea fissista del *Wesen* umano e contribuire alla demolizione dell'«ormai vetusto “paradigma d'incompletezza”» (*ibidem*), perché piuttosto – se d'incompletezza si può parlare – l'incompletezza è non una condizione logico-essenziale *a priori*, ma una condizione culturale-soggettiva *a posteriori*. Abbiamo appena notato come in ogni caso questo significhi che l'idea di carenza e di mancanza non viene cancellata, il punto è che per Masullo la categoria del *Mängelwesen* è una «categoria concettuale essenzialistica» (*ivi*: 17), perché non ha alcun senso andare alla ricerca di un'essenza dell'uomo: l'uomo è un essere in movimento, senza fondamento, senza stabilità. Ma, ancora una volta, restiamo sempre *all'interno* di quel «paradigma dell'incompletezza» che pur si vorrebbe criticare, come mostra il seguente brano in cui il riferimento è nuovamente Scheler, per il quale – come abbiamo visto – «*der Mensch ist das X, das sich in unbegrenzten Maße welfoffen verhalten kann*»:

tutt'al più sarebbe legittimo parlare, a proposito dell'uomo, di un essere che *sente* la mancanza: non va infatti qui dimenticata la celebra espressione, sempre scheleriana, che designa l'uomo come “quella X capace di comportarsi in modo illimitatamente *aperto al mondo*”. Altro che “essere mancante” è l'uomo se egli è un essere “illimitatamente *aperto al mondo*”; altro che essere definito dal suo essere mancante se, invece, l'uomo è una X, cioè, “per principio”, una incognita. In questo quadro, l'uomo sempre più assomiglia alla sua “indefinibile identità”, a una irriducibilità a norma, a una “impossibile normalità”, che è, cioè, l'impossibilità di fare di sé un “oggetto” de-finito, delimitato, il che lo rende irriducibile a qualsivoglia definizione stabile (*ivi*: 17 s.).

Una tale visione a noi sembra a tutti gli effetti riposare sugli stessi fondamenti di quella che si intende criticare, sembra inoltre sfuggire all'autore che parlare dell'uomo come di un'incognita, di una X aperta al mondo in ragione della sua assenza di identità o norma specifica, significa proprio sottolineare che l'essere dell'uomo è un essere a-specifico, non pre-determinato, come invece accade per l'animale, ed è proprio *in questo senso* che l'antropologia filosofica ha pensato la carenza come *proprium* umano. A leggere brani come i seguenti, infatti, si ha l'impressione di un vero e proprio tentativo di difesa del paradigma dell'incompletezza, piuttosto che di una sua demolizione:

sarebbe invero più opportuno, e assai meglio argomentabile, sostenere che l'uomo è privo, sì mancante, ma di "piano costruttivo" (*Bauplan*) [...], laddove la mancanza del "piano costruttivo" rappresenta la "rottura della continuità" con il progetto istintuale. Al posto del termine istinto – *Instinkt, Naturtrieb* o *Drang* –, di cui l'uomo sarebbe privo, per il "bipede barcollante" sembra dunque più opportuno parlare di un essere vivente mancante, la cui mancanza sul piano biologico, però, può essere invocata solo in quanto egli è privo di un *Bauplan*, pur essendo iscritto nello stesso "circolo funzionale" (*Funktionskreis*) del mondo animale. Detto in altri termini: l'uomo non è e non ha un *progetto definito* ed è dunque messa in discussione ogni teleologia (*ivi*: 18).

Uexküll, al quale si deve la definizione dei concetti cui Masullo fa riferimento⁴⁴⁶, è uno dei principali riferimenti scientifici di Gehlen, e la distinzione uomo-animale sulla base dell'assenza di istinti del primo rispetto al secondo è, come abbiamo visto, uno dei cardini di tutta la visione dell'antropologia filosofica novecentesca (e non solo, come andremo a mostrare nella prossima parte di questo lavoro): pertanto, si resta proprio all'interno del suo paradigma quando si afferma la connessione tra *mancanza di Bauplan* e illimitata *Weltoffenheit* «a partire da una condizione di indeterminatezza e di indeterminatività» (*ivi*: 19). E che la percezione della mancanza sia un *ex post* non sembra bastare a cancellarla, e nemmeno a metterla in secondo piano:

forse muovendo da questa condizione di comprensione soltanto *ex post*, l'uomo sente la mancanza di una possibile auto-definizione, essendosi a lungo "illuso" di essere colui che definisce se stesso, ma che sente, ora, per la prima volta, di essere davvero, e fino in fondo, un *ente* tra *enti*, che è stato e, al tempo stesso, che sarà, un *ente* tra *enti*: cioè una irreversibile *trans-formazione*, un *transito* (*ivi*: 19).

Non deve sfuggire il riferimento alla visione nietzschiana (già sopra ricordata) dell'uomo come *Übergang* verso l'*Übermensch*, ed è importante notare come la vera e propria critica a tale paradigma la troviamo (analogamente a Marchesini) nella considerazione che l'uomo, lungi dall'essere il più manchevole o carente, è il *più complesso* prodotto del regno animale:

a questo punto, il paradigma della mancanza, o dell'incompletezza o della carenza, appare ancora legittimo solo a condizione che si assuma il fatto che l'uomo può essere definito "animale mancante" o, più comunemente, "essere mancante", rispetto al resto del regno animale, esclusivamente allorché si riconosca che ciò che viene definito mancanza, tanto nel senso dell'origine che nel senso dell'avvertimento *ex post* di tale mancanza, è semmai l'effetto di un "eccesso" di prerequisitività bio-funzionale, di un eccesso di condizione di completezza, del suo esser più-che-completo, *ultra-completo*: insomma per condizione di sovrabbondanza bio-funzionale. Allo stesso tempo, la mancanza è accettabile, in quanto categoria antropologica, a condizione che si riconosca dell'uomo la irrealizzata, e probabilmente irrealizzabile, compiutezza – cioè l'impossibile riduzione a norma fissata una volta per tutte – e non, al contrario, come è avvenuto lungo l'arco dello sviluppo di una specifica tradizione antropologico-filosofica Otto-Novecentesca (cioè a partire da Johann Gottfried Herder fino ad Arnold Gehlen), per una presunta incompletezza funzionale nei confronti del resto del regno animale, un'incompletezza definita in un rapporto di opposizione rispetto a una sua eventuale compiutezza essenzialistica: siamo cioè di fronte a un eccesso e non a un difetto di dotazione funzionale (*ivi*: 19 s.).

Insomma, non ha senso definire la cultura come ciò che colma o compensa la mancanza biologica, perché l'uomo – per esempio – possiede nel corredo di specializzazioni bio-funzionali la massa cerebrale, il pollice opponibile, la stazione eretta, la struttura sensoria o ricettiva distribuita e abbastanza alta, l'elevato grado di eterotrofismo, ecc.: *tuttavia*, lo abbiamo notato, Gehlen non intendeva certo negare questi dati, ma semplicemente sottolineare come, da un punto di vista evolutivo, quest'insieme di dotazioni fosse legato a un rallentamento del processo di maturazione e definisse un essere non pre-determinato nel comportamento, esposto a ciò che lo circonda e necessitato all'attiva costruzione del proprio mondo, *a differenza dell'animale*. In tal senso, sostituire l'idea di incompletezza e di carenza con quella di *ridondanza*, per la quale la plasticità cerebrale – per esempio – esprime la capacità di assumere più strade onto-genetiche grazie alla presenza di *virtualità vincolate* di partenza in grado di assimilare diverse referenze esterne (cfr. *ivi*: 21)⁴⁴⁷, nulla toglie al fatto che *rispetto all'animale* l'uomo appaia come *meno perfetto perché meno chiuso nella rotondità del ciclo funzionale istintuale*, e che tale *imperfezione* (che è proprio un'assenza di compiutezza comportamentale predefinita) sia la ragione della sua *apertura al mondo* (solo laddove c'è un'incompiutezza originaria può esservi un compimento attivo, un compiersi, un comportarsi, un *Verhalten*, un avere una condotta e un contegno, un darsi un contegno, dirà Heidegger)⁴⁴⁸. Nuovamente, questo aspetto viene in fondo sottolineato dallo stesso Masullo:

[dalle argomentazioni di Masullo] deriva un irreversibile rovesciamento del modello dicotomico ed essenzialista della consolidata antropologia dell'*essere mancante*: non più un uomo compiuto ma incompleto, bensì un uomo completo. L'uomo, anzi, è più che completo, dal punto di vista di un'indagine sui requisiti "naturali" funzionali, ma pure,

evidentemente, incompiuto: incompiuto perché irriducibile, ontologicamente, a ogni compiutezza pensabile, sia dal punto di vista della dinamicità biologico evolutiva, dunque *selettivo-variativa*, sia da quello della dinamicità, altrettanto evolutiva, cioè *selettivo-variativa*, o meglio, *decisivo-creativa*, della sfera tecno-culturale. [...] Insomma, l'uomo cessa di *in-sistere* ma *ek-siste* non per carenza, bensì per sovrabbondanza: egli si *transcende* per eccesso di prerequisitività evolutivamente raggiunta e non per difetto di essa. In ciò consiste la sua "infinita apertura": è la raggiunta con-sapevolezza di dover-si oltrepassare, d'essere, appunto, un *transito* (*ivi*: 21 s.).

L'uomo appare come *progettato per l'apertura*⁴⁴⁹, anzi appare come «sovra»-progettato, esuberante, eccessivamente esposto: ma, anche questi, erano elementi che (per esempio) Gehlen aveva ben presenti, tanto che egli stesso vedeva nell'uomo l'essere aperto al mondo in ragione di un eccesso che lo rendeva sovra-esposto agli stimoli e sovra-spinto dalle pulsioni⁴⁵⁰, ma queste caratteristiche (e quelle indicate da Masullo) indicano proprio che l'essere umano non è un *essere specifico*, ed è in questo che sta la sua mancanza, il suo essere carente di una perfezione in quanto circolarità pre-assicurata. Non è allora casuale che lo stesso Masullo concluda la sua ricerca di una nuova forma di soggettività capace di corrispondere fedelmente all'essenza dell'uomo (in quanto «essenza in-essenziale», in ragione di quanto sin qui ricordato) facendo nuovamente riferimento (cfr. *ivi*: 110) alla visione scheleriana dell'uomo come *homo creator*, per la quale il principio del mondo coglie e realizza se stesso immediatamente nell'uomo, che prende parte attiva alla creazione, ossia alla progressiva compenetrazione dell'impulso primordiale e dello spirito attraverso cui il Dio in divenire scaturisce dal principio primordiale: il divenire di Dio e quello dell'uomo necessitano fin da principio l'uno dell'altro, e né lo spirito né l'impulso primordiale sono qualcosa di compiuto, dotati di un fine predeterminato, perché piuttosto con-crescono. Il Dio scheleriano qui ricordato da Masullo condivide con l'uomo (o, se si preferisce, l'uomo condivide con Dio) una originaria incompiutezza che spinge a determinarsi da sé, a transitare in ciò che è altro da sé, a *protendersi* per farsi sé.

3.2.2. Fadini e la «cultura tecnica»

Una visione non troppo dissimile da quella dei due autori appena ricordati⁴⁵¹ è quella avanzata da Ubaldo Fadini nel tentativo di contribuire alla formazione di una *cultura tecnica* «in grado di affrontare la questione dell'integrazione culturale degli sviluppi tecnologici, sempre più accelerati, da elaborare attraverso una conoscenza approfondita delle tecniche e della loro storia» (Fadini 2000b: 5).

A giudizio dell'autore, la via da percorrere è quella della definizione della tecnica a partire dal *desiderio* e della *potenza di vita* e non dal *bisogno* inteso come *manca*za, e questo perché un'antropologia filosofica di *segno negativo*, tramite il suo rinvio alla necessaria delimitazione della caotica plasticità umana, si traduce in una filosofia della tecnica «a cui si accompagna un progetto (etico-politico) di contenimento degli aspetti di trasformazione più radicale, soprattutto a livello soggettivo, dello sviluppo tecnico, in grado di provocare un inquietante “aumento dell'ignoto”» (*ivi*: 13). In tal senso, la prospettiva di Fadini è assai affine a quella di Esposito (e soprattutto di Deleuze, uno degli autori più cari all'antropologo italiano), perché l'autore evidenzia come per l'antropologia *negativa* parlare di *essere che agisce* significa parlare di *essere da disciplinare*, disciplina che «ha il compito di definire la *Weltoffenheit*, di stabilizzarne le dinamiche, di ridurne la complessità» (*ivi*: 14) e in cui le istituzioni hanno il ruolo di improntare di sé l'individuo. Questa visione è per Fadini troppo influenzata dall'affermazione della negatività come predicato essenziale dell'esistenza umana, affermazione che in Gehlen emergerebbe con assoluta compiutezza ma anche problematicità, come proprio l'autore sottolinea in passaggi che vale la pena di leggere perché mettono ben in risalto la vicinanza con la posizione di Esposito:

il fatto di “essere improntati dalle istituzioni” è per questo stile di pensiero del tutto positivo, in quanto l'oggettivazione senza residui nei sistemi micro e macroistituzionali d'interazione è quella necessaria *Distanzierung* dell'uomo da se stesso che non può essere negativa e che gli assicura – trasferendo i “carichi” che l'essere umano sopporta al sistema complessivo dei ruoli e comportamenti “automatici” – l'unica forma possibile di sopravvivenza sociale. [...] L'*eccesso* rappresentato dalla “plasticità” naturale non può non richiamare l'imposizione di un limite esterno (di una mediazione) al ritmo trasformativo della *Plastizität*. La dominante dell'argomentare gehleniano consiste nel segnare in negativo la “plasticità” corporea, le forze che la agitano, nella convinzione che della stessa combinazione-composizione di queste forze non si possa dare mediazione *interna*: in tal modo si trasferisce il possibile negativo che si può concretizzare nelle dinamiche che costituiscono la “plasticità” dentro lo specifico dell'umano. Non è più necessario dunque rintracciare un qualcosa di torbido e violento nella “natura” dell'uomo al fine di legittimare l'imposizione di limiti alle “spinte” della stessa plasticità. È sufficiente rinvenire in quest'ultima un'apertura del tutto indiscriminata al “mondo” per giustificare la “sovradeterminazione” normativa. La particolare antropologia filosofica “negativa” di Gehlen può così riassumersi: l'essere umano è *insieme* ricco e povero a livello biologico; la sua carenza istintuale, che come “plasticità” lo libera dalle costrizioni di ambienti predeterminati (in cui si situano le altre forme del vivente), è *insieme* un pericolo gravissimo per le sue possibilità di sopravvivenza in un mondo indefinito e in continuo divenire; in questa prospettiva di pensiero, lo sforzo per mantenersi in vita deve soprattutto condurre verso la riconquista di quegli elementi e forme di sicurezza quasi-istintuali assicurati da quella formidabile consumatrice di “plasticità” che è per Gehlen l'istituzione. Si precisa allora il ruolo imprescindibile dell'istituzione: essa deve predisporre, sulla base dell'assegnazione di un carattere “negativo” alla “plasticità”, le direttrici di scorrimento della singolare mobilità umana; l'articolazione della “negatività” come predicato della spinta “plastica” nel divenire del “mondo” richiede l'intervento rapido e sicuro

dell'istituzione, che deve cancellare l'azzardo insito nella pluralità dei modi di individuazione del "corpo" umano. Il compito dell'istituzione è quello di eliminare lo "slargamento", il dilatarsi dell'apertura dell'uomo al futuro, di bloccarne la versatilità con il rivestimento quasi-istintuale del suo operare: in altri termini, l'istituzione riduce il "mondo" ad "ambiente" ponendosi come una sorta di "protesi istintuale" dell'umano (*ivi*: 16 s.).

Insomma, proprio come per Esposito, una visione dell'umano come abitato intimamente dalla negatività fa sì che il *bisogno fondamentale dell'uomo* diventi quello di «stabilizzare l'ambiente naturale e quello sociale» (*ivi*: 22) per rendere possibile la vita umana, ossia fa sì che per rendere possibile l'espansione della vita, l'uomo debba contenerla e limitarla. Nel tentativo di elaborare un'antropologia dal segno non-negativo, Fadini fa riferimento (analogamente a Marchesini) all'opera di Popitz, il quale – come abbiamo già notato – cerca di ribaltare la visione dell'uomo come essere manchevole e dunque bisognoso di protesi tecnologica per sopravvivere.

In altri termini, proprio come Aristotele si opponeva ad Anassagora e a Platone notando che l'uomo *proprio perché* più intelligente possedeva la mano come «organo degli organi»⁴⁵², così Popitz, di contro a Gehlen e a tutta l'antropologia filosofica, afferma che senza la specifica idoneità organica dell'uomo non sarebbe possibile alcuna tecnologia, alcun agire. Emblematica di tale specificità organica è la mano, strumento versatile e intenso, che rende tutto afferrabile e disponibile ai propri scopi e che agisce in coordinazione con gli occhi e il cervello, aprendo il corpo e il singolo all'esperienza e allo sviluppo dell'intelligenza produttiva: è in questo modo che si può connettere l'evoluzione fisico-psichica con l'esperienza tecnologica segnata cognitivamente tramite l'uso degli utensili e in grado di lanciare l'uomo oltre i confini che gli erano naturalmente dati⁴⁵³.

Insomma, l'uomo è sì artificiale per natura, la sua natura è sì costituita dal proprio agire tecnico, ma tutto questo non è da vedere all'interno di una cornice in cui si agisce e si esce dallo stato di natura per compensare debolezze e manchevolezza della costituzione fisica, prendendo così distanza dalla pericolosa complessità della natura di fronte a cui siamo come esposti e nudi, in perenne pericolo. Nulla di tutto ciò, perché si tratterebbe di vedere nella tecnica *l'espressione dello sfruttamento di una specifica capacità organica*, e quindi di non ridurla a *sostituto d'organo*:

L'espressione "sostituto d'organo" ci spinge a inventarci organi che l'uomo non ha e solo dopo a interrogarci circa determinati oggetti tecnici che dovrebbero sostituire quegli organi inesistenti. Allora, per esempio, un aereo diventa sostituto delle ali che mancano e un radar sarebbe il sostituto di capacità che naturalmente possiede il pipistrello (rispetto al quale l'uomo è a riguardo svantaggiato), un razzo sarebbe il sostituto della forza repulsiva che a noi manca da lungo tempo, a differenza di alcune seppie. Ciò ha come conseguenza una serie di argomenti assurdi e irrilevanti. Quando si intende mettere in collegamento

determinati oggetti tecnici con una deficiente dotazione organica dell'uomo, bisogna limitarsi a deficienze di organi che l'uomo *ha* e non riferirsi a organi che si possono inventare a piacere. Altrimenti la realtà biologica va perduta (Popitz 1996: 40).

Pertanto, non solo – come avevamo in precedenza notato – sarebbe da ribaltare l'*Entlastungsprinzip*, ma anche l'idea del sostituto d'organo sarebbe qualcosa di assai lontano dalla realtà biologica, la quale ci dice invece che l'uomo possiede quell'organo, la mano appunto, flessibile tanto da permettere qualsiasi movimento, come il tastare, l'afferrare, il plasmare, il percuotere e il gettare: l'*astuzia della mano* è in grado di aprire l'uomo al mondo distanziando l'uno dall'altro nel momento in cui li mette in collegamento e in relazione (cfr. *ivi*: 51). Ma la mano è ancora di più: in quanto organo del *con-tatto* è organo della *duplice sensazione*, e in questo senso è la base di quel fenomeno fondamentale per ogni esperienza riflessiva, ossia lo *sdoppiamento*, nel senso che – come ricorda Fadini – «la mano non è semplicemente un “organo esplorativo”, ma è anche un “organo riflessivo”, che fa sentire all'uomo la “presenza” del proprio corpo» (Fadini 2000b: 48).

Eppure, lo notavamo anche sopra, chi vorrebbe negare l'esistenza della mano o il ruolo che essa gioca nello sviluppo dell'uomo? Inoltre, come non sottolineare che la mano è un organo eminentemente *plastico, aperto e non specializzato*?⁴⁵⁴ A ben vedere, quello che sta più a cuore a Fadini (proprio come a Esposito) è in fondo superare una visione antropologica nella quale la vita in comune è all'insegna di un'*equilibrata conformità* che disciplina il singolo sottraendolo all'esposizione che è anche esposizione all'alterità e alla sua imprevedibilità (cfr. Fadini 2001: 121-123), visione che riposa proprio sull'aver definito l'uomo incompleto in quanto privo di istinti rispetto all'animale dotato di istinti – chiuso nella loro circolarità. La strada per unire questi due aspetti (la distinzione animale-uomo e il senso del vivere in comune umano), per superare tale problematicità, viene da Fadini individuata (ancora una volta, in maniera analoga a Esposito) nell'opera di Simondon⁴⁵⁵, per il quale il processo di individuazione non esaurisce il potenziale preindividuale dal quale ha avuto origine, di modo che l'individuo è qualcosa di transitorio, una fase di passaggio verso il *transindividuale* (cfr. *ivi*: 129 s.). Il nome di Simondon, peraltro, è oggetto di sempre maggiori elogi, attenzioni e, più in generale, considerazione da parte di chi intende favorire lo sviluppo di una vera e propria *cultura della tecnica*, in grado di mostrare come la tecnica non sia una specie di «mostro succhia anima» ma vada anzi vista in stretta connessione con l'umano in quanto tale, con la sfera del culturale in senso ampio (cfr. Petitot 2009: 183-204 e Gladu 2000).

3.3. *Il pensiero di Simondon: tra individuazione e trans-individualità*

Infatti, Simondon (cfr. Hottois 1993; Hottois 1996: 137 e Vacca 2007-2008: 79-81) era convinto che il filosofo dovesse contribuire a riparare la frattura (di ordine soprattutto simbolico) tra le dinamiche tecnoscientifiche e le tradizioni letterarie e «umaniste» e spesso tecnofobe, con la creazione di una vera e propria *cultura tecnoscientifica integratrice* all'interno di una società aperta ed evolutiva. La cultura non è altro – per l'autore francese – che ciò con cui l'uomo regola la propria relazione con il mondo e con se stesso, e perciò è inevitabilmente mescolata con la tecnologia, nel tentativo di apportare la sua normatività regolatrice all'accoppiamento dell'uomo con il mondo: la cultura deve pertanto *essere contemporanea* alle tecniche, riformarsi e riprendere il suo contenuto momento per momento (cfr. Simondon 1969: 227), perché sempre già presa all'interno di quel *circuito tecnosimbolico* per il quale l'uomo modifica l'ambiente tecnicamente e si rapporta poi simbolicamente a tale ambiente modificando simbolicamente se stesso (collettivamente e individualmente), per ridistribuire valori e significati e ridirigersi nuovamente verso l'ambiente tecnofisico per proseguire nella propria opera di modificazione, e così via.

Al di là di questo pur importante aspetto, vale la pena di soffermarsi più da vicino sulla posizione di Simondon, dato il costante riferimento che a lui fanno coloro che intendono opporsi al paradigma dell'antropologia filosofica e per vedere se possono essere individuati dei punti di contatto (e se sì, quali e in che misura) proprio con la prospettiva della stessa antropologia filosofica⁴⁵⁶. L'operazione fondamentale che l'autore francese intende compiere è quella di pensare non a partire dall'individuo, bensì a partire dall'*individuazione*, ossia da quell'operazione, da quel processo, attraverso cui l'individuo inizia a esistere, ma sempre e comunque come realtà relativa, come fase dell'essere che presuppone una realtà preindividuale, un fondo che non viene esaurito dall'individuazione nel suo primo «prodotto» (l'individuo, appunto), ma che sottopone l'essere a una tensione interna che è la molla del divenire, dello sfasarsi dell'essere rispetto a se stesso in direzione di se stesso, all'insegna di un *equilibrio metastabile*, che non realizza tutte le possibili trasformazioni e non attualizza tutti i potenziali, ma che anzi conserva sempre un carico di energia potenziale, di ulteriorità (cfr. Simondon 2001: 38-30). Tutto ciò vale tanto nell'ambito meramente fisico (l'esempio preferito di Simondon è quello della genesi dei

cristalli, in cui materia e forma *si producono* nel processo di formazione a partire da un fondo di energia da attualizzare) quanto in quello biologico, come spiega l'autore stesso:

anche nell'ambito del vivente si può utilizzare la nozione di metastabilità per caratterizzare l'individuazione. Ma quest'ultima non avviene più, come nell'ambito fisico, soltanto in modo *istantaneo*, quantico, brusco e definitivo, lasciando dietro di sé il dualismo ambiente/individuo, con l'ambiente diminuito dell'individuo che esso non è, e l'individuo privato della dimensione ambientale. Una individuazione di tal genere [...] per il vivente [...] si duplica in quella perpetua individuazione che è la vita stessa, in base alla fondamentale modalità del divenire: *il vivente serba in sé una permanente attività di individuazione*; non è solo il risultato dell'individuazione, come il cristallo o la molecola, ma un teatro dell'individuazione. [...] Nel vivente vi è un più completo regime di *risonanza interna*, che esige una comunicazione permanente e conserva una metastabilità necessaria alla vita. Non è questo il solo carattere del vivente: non si può assimilare il vivente a un automa che conserva certi determinati equilibri, o che cerca di rendere tra loro compatibili molte esigenze secondo una formula di equilibrio complesso basato su equilibri più semplici; il vivente è anche l'essere che amplifica l'individuazione iniziale da cui deriva [...]. Nel vivente vi è *una individuazione mediante l'individuo* [...]. Il vivente risolve problemi non soltanto adattandosi, cioè modificando la propria relazione con l'ambiente [...], ma modificando se stesso, inventando nuove strutture interne, entrando a far parte a pieno titolo dell'assiomatica dei problemi vitali. *L'individuo vivente è un sistema d'individuazione, un sistema che individua, un sistema che si individua* (ivi: 31 s.).

Il vivente, in quanto dotato di risonanza interna, è in rapporto con sé e modifica continuamente se stesso nel rapporto con l'ambiente, è in perenne inquietudine, ma è quindi anche in continuo scambio d'informazioni – in comunicazione – tanto con l'ambiente quanto – soprattutto – con se stesso, con gli elementi che lo compongono, uno scambio che segnala proprio la vitalità interna dell'individuo nel processo di individuazione, nonché il suo essere abitato da un fondo di ulteriorità che lo spinge a successivi livelli di individuazione, quello dello *psichico* prima, quello del *collettivo* (o del *transindividuale*) poi:

si può supporre che l'individuazione non esaurisca tutta la realtà preindividuale e che un regime di metastabilità non è solo conservato dall'individuo, ma da lui veicolato, sicché l'individuo costituito porta con sé una certa carica associata di realtà preindividuale, animata da tutti i potenziali che la caratterizzano; una individuazione è relativa come un mutamento di struttura in un sistema fisico; resta un certo livello di potenziale, altre individuazioni sono ancora possibili. La natura preindividuale correlata all'individuo sta all'origine di futuri stati metastabili, da cui potranno sorgere nuove individuazioni. [...] Il vivente, che è insieme più e meno dell'unità, ha *una problematica interna* e può figurare come elemento di una problematica più vasta del suo proprio essere. Per l'individuo, la partecipazione consiste *nel costituire un elemento di una individuazione più vasta*, resa possibile dalla carica di realtà *preindividuale che l'individuo contiene*, ossia dai potenziali che racchiude in sé. [...] La vita psichica e il collettivo sono costituiti da individuazioni successive a quella vitale. *La vita psichica prosegue l'individuazione vitale in un essere che, per risolvere la sua problematicità*, deve figurare esso stesso come elemento del problema con la sua azione, come *soggetto*; il soggetto va concepito come l'unità dell'essere in quanto vivente individuato e in quanto essere che si rappresenta la sua azione

tramite il mondo, come elemento e dimensione del mondo. I problemi vitali non sono chiusi in se stessi; la loro assiomatica aperta trova una saturazione solo in una sequenza indefinita di successive individuazioni che coinvolgono sempre più realtà preindividuale, incorporandola nella relazione con l'ambiente; affettività e percezione si integrano in emozione e scienza, che presuppongono il ricorso a nuove *dimensioni*. Tuttavia, l'essere psichico non può risolvere in se stesso la propria problematica; la sua carica di realtà preindividuale, nel momento stesso in cui si individua come essere psichico che oltrepassa i limiti del vivente individuato e incorpora il vivente in un sistema costituito dal mondo e dal soggetto, consente la partecipazione come condizione di individuazione del collettivo; l'individuazione a mo' di collettivo fa dell'individuo un individuo di gruppo, associato al *gruppo* dalla realtà preindividuale che porta in sé e che, unita a quella di altri individui, *s'individua in unità collettiva* (*ivi*: 33 s.).

Siamo di fronte a successivi livelli e gradi di *apertura*, connessi a un'instabilità di fondo che fa da motore, che rende ogni livello né stabile ma nemmeno semplicemente instabile, quanto piuttosto *meta-stabile*, in equilibrio precario perché dinamico, sempre oltre la stabilità quindi anche sempre pre-stabile rispetto al livello successivo, ed è per questo che il vivente è dipinto da Simondon come un *essere problematico*, superiore e inferiore all'unità al contempo, sempre lanciato oltre sé per essere sé, sempre in tensione, sempre in costruzione e mai pre-esistente in modo compiuto come se stesso di fronte a se stesso, perché parlare di essere significa parlare di *divenire*, della genesi dell'essere, della genesi *in quanto* essere. E in questo contesto (cfr. *ivi*: 40 s.) il negativo viene ad assumere un ruolo *immanente* nel processo di individuazione, perché è la *condizione di partenza*, nella forma della *tensione* e dell'*incompatibilità*: è un *negativo positivo*, che coincide con l'esistenza stessa di potenziali, causa di incompatibilità e di non-stabilità di uno stato ma anche di ricchezza di potenziale, di possibilità di integrazione ulteriore e di risoluzione del problema. Simondon traccia una connessione tra *stabilità*, *stasi* e *morte*: «in tutti gli ambiti, lo stato più stabile è uno stato di morte; è uno stato degradato a partire dal quale nessuna trasformazione è più possibile senza intervento di una energia esterna al sistema degradato» (*ivi*: 60), è cioè uno stato «che si potrebbe chiamare polverulento e disordinato; non ha in sé alcun germe di divenire, non è una buona forma, non è significativo» (*ibidem*).

Una buona forma, pertanto, ossia una configurazione che garantisce l'equilibrio di un sistema è quella, è quella che *permane nella metastabilità* (cfr. *ivi*: 61), che possiede una *tensione elevata* (cfr. *ivi*: 63) e che è *vicina al paradosso e alla contraddizione* senza però essere né contraddittoria né paradossale (da un punto di vista logico): la tensione stessa può essere definita come «*il fatto di avvicinarsi al paradosso senza diventare un paradosso, alla contraddizione senza diventare una contraddizione*» (*ivi*: 64). Insomma, la «buona forma» (tanto di un sistema fisico, quanto di un organismo, quanto di un essere psichico e di uno collettivo) è data dalla *capacità di attraversare, animare e strutturare un*

ambito variegato, ambiti sempre più variegati ed eterogenei, ossia dal suo *essere aperta, limite mobile che progressivamente avanza formandosi* (cfr. *ivi*: 64 s.). In ambito vitale, ossia per quanto concerne l'organismo, questo significa che l'avanzamento della struttura procede per *disadattamento*, per *problemi da risolvere* che costringono alla *differenziazione*, allo scarto rispetto a sé, alla fuoriuscita dallo stato attualmente occupato (che attualmente connota l'organismo):

un comportamento che si disadatta, e poi si dedifferenzia, è un ambito in cui vi è *incompatibilità e tensione*: è un ambito il cui stato diviene metastabile. Un adattamento che non corrisponde più al mondo esterno, e la cui inadeguatezza nei confronti dell'ambiente si riverbera nell'organismo, dà luogo a una metastabilità equiparabile a un problema da risolvere: per l'essere è impossibile continuare a vivere senza cambiare stato, ossia senza cambiare il proprio regime strutturale e funzionale (*ivi*: 69).

Simondon collega, dunque, progresso (evoluzione, progressività dello sviluppo delle forme in natura) e indeterminatezza, nel senso che metastabilità è quello stato di incertezza e di conflitto *a partire da cui* emergono forme determinate e stabili, che però a loro volta sono sempre animate da quel fondo preindividuale e ancora metastabile che fa sì che la determinazione non sia mai assoluta e definitiva. Per essere più precisi, a essere caratterizzato da un equilibrio dinamico, per il quale l'individuazione non ha distrutto tutto il potenziale di metastabilità del sistema, è proprio l'individuo vivente, che è «come un cristallo che mantenga attorno a sé, e nella sua relazione con l'ambiente, una permanente metastabilità» (*ivi*: 87): il vivente è *permanentemente meta-stabile*, anche se per vivere si ritaglia schemi e strutture, ossia – più in generale – un ambito di *irreversibilità specializzanti* (o di *specializzazioni irreversibili*), che limita anche gli esseri l'uno rispetto all'altro (cfr. *ivi*: 88). Queste strutturazioni, che permettono all'organismo di sopravvivere, sono una semplificazione dei contrasti, dei conflitti, sono una loro soluzione, una riduzione dell'instabilità, come mostra l'esempio della percezione.

La percezione, infatti (cfr. *ivi*: 91-99), è ciò che permette al soggetto di *orientarsi rispetto al mondo*, e pertanto è ciò che accresce non la quantità o la qualità dei segnali d'informazione, bensì l'*intensità* dell'informazione, il suo potenziale in una data situazione, nel senso che il soggetto deve percepire ciò che per lui ha importanza, che è *pregnante*, ossia che ha *significato*. In questo senso percepire è un fatto vitale, è la lotta contro l'entropia del sistema, è il tentativo di preservare o inventare un'organizzazione: per orientarsi nel mondo il soggetto deve percepire ciò che è in grado di garantirgli tale orientamento, e dunque deve accrescere l'informazione (che rappresenta la sua relazione con l'ambiente) secondo quanto più gli interessa, e questo significa che deve selezionare in

qualche modo, per distinguere ciò che è per lui importante e ciò che non lo è. La percezione è la risoluzione di un problema di compatibilità nel rapporto con l'ambiente, nel senso che finché il soggetto è sovraesposto all'informazione risulta incapace di orientarsi nel mondo, ma allo stesso tempo se sottoesposto risulta privo allo stesso modo di orientamento: essa deve darsi un oggetto, deve trovare il *proprio* oggetto, quello interessante per l'organismo.

Ecco perché Simondon parla dell'oggetto come di una *provvisoria stabilizzazione di una serie di dinamismi*, esso è il risultato di un *gesto attivo* (ma non per questo «consapevole» o «autocosciente», giacché siamo qui ancora a un livello precedente) che tenta di indirizzare in un determinato senso il rapporto tra soggetto e mondo, in un senso determinato dalla «significatività vitale» (se così possiamo esprimerci), e che risulta tanto più pregnante (ossia dotato di interesse, di significato e di intensità nel senso appena indicato) quanto più forte era il dinamismo dello stato di incompatibilità che precedeva quello di soluzione della problematica vitale. In altri termini, più è alta la tensione e il disadattamento, più risulta significativo a livello vitale la risoluzione di tale tensione, la sua stabilizzazione una volta individuato ciò che è in grado di «quietarla» (ma dovremmo dire che ciò che quietava emerge proprio insieme alla stabilizzazione stessa, nel senso che l'oggetto e il soggetto in grado di percepire quell'oggetto e così di orientarsi nel mondo sono una vera e propria *co-emergenza*).

Il *vivente umano* si presenta come *completamente problematico* (cfr. *ivi*: 113), perché soggetto disgiunto da se stesso, individuo abitato da una natura preindividuale, e a rivelare questo al soggetto è l'*angoscia* (cfr. *ivi*: 113-116)⁴⁵⁷, che gli fa sentire di *essere soggetto nella misura in cui è negato*, in quanto *sorregge in sé la propria esistenza* ed è *gravato* dalla propria esistenza come se dovesse *trasportare se stesso*, trasportare un *ardello* (cosa che, si badi, significa proprio che l'uomo deve *alleggerirsi del peso di esistere per esistere*, ossia deve vivere all'insegna dell'*esonero*, secondo quanto abbiamo in precedenza spiegato): per Simondon nell'*angoscia* il soggetto si sente esistere come *problema per se stesso* (sente se stesso come problema, il se stesso come problema rispetto a se stesso), sente la sua *divisione in natura preindividuale ed essere individuato*, perché il secondo è il *qui e ora* (*questo qui e questo ora*) che impedisce la manifestazione di infiniti altri *qui e ora*. Nell'*angoscia* il soggetto prende coscienza di sé come *natura*, come *apeiron*, come *indeterminato* che non potrà mai compiutamente essere attualizzato, determinato, realizzato e vissuto: è la re-immersione nel mondo privo di coordinate che *precede* l'individuo, nel *caos* che dilaga prima che nasca l'essere individuato, nel fondo

preindividuale che rende incoerente l'individuo, che intacca le sue strutture ma al contempo le anima, spinge a reintegrarle, a ricomporle a ristrutturarle (a re-strutturarle).

Se vivere è *perpetuarsi esercitando un'azione risoltrice sull'ambiente* (cfr. *ivi*: 126), lo psichico e il somatico sono proprio una delle azioni risoltrici che il vivente esercita sull'ambiente per perpetuarsi, ossia sono *soluzioni a una serie di problemi presentatisi al vivente* (cfr. *ivi*: 133), e che segnalano al vivente che il processo di individuazione e di formazione non era affatto compiuto, il suo fondo non era esaurito, la situazione critica non era stata compiutamente superata: quello che sorge è solo un *reale incompleto* (cfr. *ivi*: 135), compresenza di *natura naturante* e di *natura naturata*. E poiché anche l'essere umano è a tutti gli effetti un *essere vivente*, non può liberarsi di questa criticità intrinseca, che si traduce per lui nell'essere *al confine tra l'individuo e ciò che rimane al di fuori di esso* e in *mediazione – in bilico – tra trascendenza e immanenza*. Tutto ciò significa che per Simondon non esiste una *distinzione radicale* tra l'ordine biologico e quello psicologico, sebbene sia possibile tracciare una chiara distinzione tra i due ordini, in quanto nel secondo – a differenza del primo – c'è *reciprocità* nella relazione tra simultaneo e successivo, ossia c'è *riflessione*, ri-accordo delle esperienze passate con quelle future a partire da quelle presenti:

il semplice vivente integra bene la sua esperienza passata nella sua condotta attuale, ma non può compiere l'integrazione inversa, perché non può mettere in gioco la riflessione in virtù della quale la condotta attuale, già immaginata nei suoi risultati e analizzata nella sua struttura, è posta allo stesso livello ontologico della condotta passata. Per il semplice vivente, sussiste una eterogeneità tra l'esperienza e il comportamento; per l'individuo psicologico, vi è una relativa e progressiva omogeneità di queste due realtà; il comportamento trascorso, invece di sprofondare nel passato diventando mera esperienza, conserva i caratteri di interiorità che fanno di esso un comportamento; conserva un certo coefficiente di presenza; reciprocamente, il comportamento attuale, rappresentando coscientemente come ciò che avrà conseguenze non meno effettuali di quelle che ora costituiscono l'esperienza reale del passato, è già in anticipo un'esperienza. La possibilità di prevedere e quella di ricordare convergono, perché hanno la stessa natura ed espletano un'unica funzione: realizzare la reciprocità tra l'ordine del simultaneo e l'ordine del successivo (*ivi*: 147).

Questo *slargarsi nel tempo*, questo vivere il tempo aprendolo, segnala per l'autore anche la costitutiva *precarietà* cui l'ordine psicologico costringe i suoi appartenenti, ossia il dinamismo autocostitutivo, «che sussiste solo nella misura in cui si alimenta da sé e si mantiene nell'essere» (*ibidem*): sulla base biologica si innesta e si sviluppa un'attività «che si costruisce autonomamente e condiziona sé medesima» (*ivi*: 148) e la realtà psicologica riprende in sé quel dinamismo biologico da cui si era discostata, infrangendo il rapporto implicito tra io e mondo, tentando di ricostruirlo per via mediata, ponendo il problema

dell'esistenza per risolverlo, e rintracciando il proprio limite (prima di tutto spazio-temporale) proprio nella posizione del problema (cfr. *ivi*: 148 s.). In altri termini, se la finalità biologica è *omeostatica* perché ha di mira lo stato di maggiore equilibrio possibile, l'individualità psicologica esiste *proprio nella misura in cui* l'equilibrio biologico e la soddisfazione sono insufficienti: «l'inquietudine per quel che concerne la sicurezza vitale contraddistingue l'insorgenza dell'individualità psicologica, o quanto meno la possibilità della sua esistenza» (*ivi*: 156). Anzi, si può addirittura affermare (proprio con riferimento particolare all'ordine psichico) che la vita è una *nascita perpetua*, nel senso che «vivere è perpetuare una permanente nascita relativa» (*ivi*: 166) e che «vivere significa avere una presenza, essere presente a sé e a ciò che è fuori di sé» (*ibidem*).

L'essere umano certamente appartiene a quest'ordine psicologico, ma non lo esaurisce, *sia* nel senso che anche gli animali vi fanno in certa misura parte, *sia* in quello che l'uomo realizza pienamente se stesso aprendosi al livello successivo, quello del collettivo, come notavamo sopra. A rigor di termini, non si deve nemmeno dire che l'uomo comprende il vitale, ma che il vitale comprende l'uomo, di contro alla visione propria di ogni antropologia:

la nozione di antropologia in quanto tale, implica già il tacito riconoscimento di una specificità dell'Uomo, separato dal vitale. Ora, è certissimo che non si può far scaturire l'uomo dal vitale, se dal vitale si espunge l'Uomo; ma il vitale è il vitale comprensivo dell'uomo, non il vitale senza l'Uomo; è il vitale che giunge fino all'uomo e lo include; concepito nella sua pienezza, il vitale comprende l'uomo. Il punto di vista antropologico poggia quindi su una astrazione preliminare (*ivi*: 177)⁴⁵⁸.

A questo punto è importante cercare proprio di tracciare il confine tra animalità e umanità, giacché per Simondon tentare di conoscere l'uomo in base a un'essenza significa fare un'antropologia chiusa in se stessa (cfr. *ivi*: 198), ossia fare proprio un pensiero che ricorre alla classificazione e alla definizione in base alle essenze, basate a loro volta sull'inclusione o l'esclusione di determinati caratteri (cfr. *ivi*: 201). Per l'autore francese, l'opposizione tra animale e uomo elevata a principio dualistico, trae origine da quella tra soma e psiche, nel senso che «rispetto all'uomo che percepisce, l'animale sembra solo sentire, senza mai pervenire a una rappresentazione dell'oggetto che sia indipendente dal contatto con esso» (*ivi*: 139). Questa visione sarebbe però errata, in quanto – in primo luogo – *non è vero* che gli animali sono *esclusivamente* governati dagli istinti, i quali vengono da Simondon definiti come comportamenti preliminarmente codificati e in questo senso non-problematici e non-conflittuali (perché non costringono, data la loro circolarità e aderenza allo scopo, l'organismo a elaborare risposte e comportamenti in modo attivo) e –

in secondo luogo – gli istinti sono ritenuti *sempre presenti* come ciò che è presupposto anche rispetto al comportamento organizzato. Insomma, per Simondon che tra istinto e reazione organizzata non sussista una vera e propria distinzione essenziale significa che anche tra animale e uomo la distinzione è solo di grado e non di natura, perché tanto nel primo quanto nel secondo gli istinti sono presenti, ciò che varia è semplicemente il grado della loro presenza (l'intensità del loro utilizzo, se si preferisce, intensità che esprime la necessità del loro utilizzo e il grado di non-circularità a cui è consegnato il comportamento dell'organismo):

anche nell'animale vi è una relativa opposizione tra i comportamenti istintivi (che traggono la loro direzione, il loro orientamento, da sequenze operative già date) e i comportamenti di reazione organizzata, che mostrano l'attuazione di un determinato modo di stare al mondo, non esente da conflitti. Istintivi sono i comportamenti che si sviluppano in assenza di un conflitto preliminare, non già per mancanza di adattamento (qualsiasi comportamento, infatti, presuppone un certo adattamento). Si potrebbe dire che il comportamento istintivo è quello in cui gli elementi idonei a risolvere il problema sono contenuti nella struttura del sistema ambiente/individuo. Viceversa, un comportamento di reazione organizzata è quello che implica l'invenzione di una struttura da parte dell'essere vivente. Le reazioni organizzate presuppongono gli istinti, ma, nel risolvere il problema, aggiungono qualcosa alla situazione data. A far da motori, tuttavia, sono sempre gli istinti, con le inclinazioni che da essi derivano se gli oggetti sono presenti. La differenza rispetto al comportamento che chiamiamo umani è questa: per l'osservatore umano, è per lo più trasparente la motivazione istintuale del comportamento di un animale, là dove, invece, non sempre sono decifrabili le motivazioni che innervano il comportamento di un altro uomo. Si tratta di una differenza di grado, non di natura. Confondendo i semplici comportamenti istintivi dell'animale con le sue reazioni organizzate (che vanno ben al di là dei primi), sovrapponiamo indebitamente il piano dell'individuazione e quello dell'individualizzazione. Sebbene siano più numerosi e più facilmente osservabili di quelli connessi all'individualizzazione, i comportamenti derivanti dall'individuazione non sono però i soli da prendere in considerazione. Ogni individualizzazione presuppone, sì, una individuazione, ma vi aggiunge qualcosa. L'errore sta nel cercare comportamenti non istintivi; ora, l'assenza assoluta di istinti, ponendo l'essere in uno stato di anoressia, rende impossibile qualsivoglia comportamento; la finalità dei comportamenti cede il posto all'indistinzione assoluta, alla prostrazione, all'assenza di comportamento. L'opposizione tra animale e uomo, priva di fondamento, aggiunge un ulteriore, implicito sostanzialismo al sostanzialismo di base con cui assegniamo l'individualità, nell'uomo, all'anima e al corpo (*ivi*: 139 s.)⁴⁵⁹.

Individualizzare l'individuo, in questo contesto, significa *singularizzare* i comportamenti, rielaborare in modo attivo l'istinto per renderlo reazione organizzata. Ora, non c'è dubbio che da un punto di vista evolutivo l'istinto sia ciò che precede il comportamento organizzato e quindi anche la sua preconditione di possibilità, ma questo può davvero significare che non si deve vedere il secondo come distinto dal primo? Più in generale, siamo anche disposti ad ammettere che tracciare una distinzione di natura tra istinto e comportamento organizzato e, quindi, tra animale e uomo sia qualcosa più utile ai

fini della categorizzazione umana del mondo che non della fedele riproduzione della «realtà delle cose», ma va considerato un limite fino a che punto?

È lo stesso Simondon a considerare, d'altronde, l'uomo come dotato di *qualcosa in più* rispetto all'animale, un qualcosa in più che – a ben vedere – altro non è che *qualcosa in meno*. Parlando, infatti, della socialità (cfr. *ivi*: 183), egli osserva che essa va collegata al grado di specializzazione morfologica e funzionale che modella gli individui di una data specie, al punto di renderli più o meno inabili a viverli isolati: in altri termini, laddove gli individui esistono in quanto specializzati (cioè in quanto singoli dedifferenziati), lì esiste socialità, ossia incapacità di vivere da soli *in quanto* requisito proprio della specie. Invece, laddove gli individui non sono altrettanto nettamente differenziati e quindi di per sé incompleti, la necessità della vita sociale non fa parte dei caratteri specifici in modo diretto, ossia – potremmo dire – è qualcosa di *contingente*, legata all'assetto ecologico o ad altre condizioni e quindi non manifesta tanto l'incompiutezza o l'imperfezione dell'essere individuale quanto una forma di comportamento della specie nei confronti dell'ambiente. Quest'ultimo è il caso dei mammiferi (mentre il primo quello di specie come l'ape e la formica).

Eppure l'uomo appare come qualcosa di dotato di una peculiare complessità, nel senso che – *come tutti gli altri mammiferi* – nell'uomo «si ha l'indipendenza somatica e funzionale dell'individuo» (*ibidem*), che rende possibile *l'alternanza* tra vita di gruppo e vita solitaria, ma insieme – *in modo diverso da tutti gli altri mammiferi* – se si prende l'uomo nella sua individualità si nota che egli resta «ancora incompiuto, incompleto, evolutivo» (*ibidem*). L'uomo, detto altrimenti, appare come l'essere più specifico e indipendente, ma al contempo si rivela come l'essere più incompleto, come il più manchevole:

nessun comportamento della specie basta a dare una risposta a un divenire così forte da far sì che l'uomo, pur avendo un compimento almeno altrettanto perfetto degli altri animali, assomigli nondimeno a un essere quanto mai incompleto. È come se, al di sopra di una prima individuazione specifica, l'uomo ne cercasse un'altra; come se avesse bisogno di due individuazioni consecutive. Accolto come un vivente nel mondo, egli può associarsi per sfruttare quest'ultimo, ma difetta ancora di qualcosa, resta un che di concavo, di inadempito (*ibidem*).

Tale incompiutezza, nella prospettiva simondoniana, è da leggere nel senso della necessità di una relazione supplementare rispetto a quella che il singolo intrattiene con il mondo e con se stesso (con se stesso in quanto *sfruttante la natura*: cfr. *ibidem*), grazie alla quale l'uomo può esistere come *persona sociale*: si rende così necessaria quella *seconda*

genesis che è l'*individuazione di gruppo*, perché «una volta acquisiti i tratti dell'essere compiuto, l'uomo entra di nuovo in uno stato di incompiutezza ed è lì che cerca una seconda individuazione» (*ivi*: 184). Perciò, si può affermare che il *gruppo sociale umano* rappresenta una *risposta adattativa della specie alla natura* (cfr. *ibidem*), a partire da una forza preindividuale e previtale che manifesta di non essere stata completamente risolta, specificata, realizzata in modo completo e senza ulteriori residuo: la società ha dunque origine nella *non-risoluzione dei potenziali che hanno preceduto la genesi dell'individuo*, in quel *fondo non strutturato a partire dal quale può prodursi una nuova individuazione* (cfr. *ivi*: 187).

Nonostante questo, Simondon sembra sfumare nuovamente i contorni tra animalità e umanità laddove scrive:

nulla prova, peraltro, che i gruppi umani siano i soli a possedere i caratteri qui definiti: può darsi che i gruppi animali abbiano in sé – in modo più fugace, meno stabile, meno permanente – un certo coefficiente che corrisponde al fondamento della spiritualità nei gruppi umani. Opponendo i gruppi umani ai gruppi animali, non consideriamo gli animali per quello che realmente sono, ma solo in quanto combaciano, forse fittiziamente, con la nozione umana di animalità, ossia con la nozione di un essere che ha con la Natura relazioni basate sui caratteri della specie. [...] Si potrebbe dire che l'individuazione biologica non esaurisce le tensioni mediante cui si è costituita: queste tensioni passano nell'individuo; nell'individuo passa qualcosa di quel preindividuale, che è insieme ambiente e individuo: a partire da ciò, da questo irrisolto, da questa carica di realtà ancora non individuata, l'uomo cerca il suo simile per creare un gruppo in cui troverà la presenza grazie a una seconda individuazione. Nell'uomo, e forse anche nell'animale, l'individuazione biologica non risolve interamente le tensioni: lascia sussistere la problematica in stato di latenza (*ivi*: 184-186).

Uomo e animale vengono riavvicinati in passi del genere, ma allo stesso tempo l'autore non può mancare di osservare che le caratteristiche descritte si trovano *forse* anche nell'animale (*può darsi* che le abbia anche l'animale), e che, in ogni caso, esse vi si troverebbero *in modo diverso* (apparentemente *più casuale* perché in modo *meno sistematico e continuo*, potremmo anche dire in modo *inessenziale*). Come dirimere la questione? È possibile, a monte, individuare un vero e proprio *filo conduttore evolutivo* nel passaggio tra fisico-vitale-psichico-collettivo, ed è quello per il quale *lo sviluppo procede per rallentamento*, nel senso che ogni fase passa a quella successiva *trattenendo e dilatando* quella precedente, nonché *espandendola in modo precoce* (cfr. Simondon 1964: 164). Questo significa che il susseguirsi delle individuazioni è caratterizzato da un processo di rallentamento, dilatazione e ripresa, e non come semplice complessificazione o passaggio a un ordine di organizzazione superiore: per esempio (cfr. *ivi*: 150), l'individuazione vitale avverrebbe non *dopo* ma *durante* quella fisica, sospendendola nel

momento in cui essa ancora non è pervenuta all'equilibrio stabile, di modo che l'individuo vivente sarebbe nient'altro che il fisico che si amplifica *senza stabilizzarsi*. Il paradigma che sta dietro a questa visione dell'evoluzione naturale è la nozione biologica di *neotenia*, di *ritenzione della gioventù*, per la quale (vale la pena ripeterlo) ci si evolve conservando caratteristiche della gioventù di chi occupa il precedente gradino evolutivo, nel senso che le caratteristiche morfologiche corrispondenti alla gioventù dell'antenato sono conservate e compaiono allo stadio adulto del discendente. Insomma, la neotenia si presenta come un rallentamento generale dello sviluppo che rende possibile lo sviluppo stesso, e viene da Simondon generalizzato come modello all'interno della sua visione del processo naturale come un processo fatto di successivi livelli di integrazione e di individuazione: l'animale è un vegetale neotenco, il vivente in generale un essere fisico incoativo, ma quindi l'uomo è una scimmia neotonica. La complessità di un organismo vivente è direttamente proporzionale alla sua incompiutezza, per così dire⁴⁶⁰.

Simondon, non dimentichiamolo, aveva individuato nell'*disadattamento* la precondizione per dare il via all'ontogenesi, nel senso che solo l'incompatibilità con l'ambiente può portare l'animale a una risposta compensativa in grado di renderlo di nuovo adatto: il punto è che nell'animale questo processo dà vita a *sequenze operative già date*, a istinti, mentre nell'uomo resta *anche* aperto lo spazio tanto per la *reazione organizzata*, quanto per la *riflessione* e per i successivi livelli di individuazione. Insomma, *proprio come* nella prospettiva dell'antropologia filosofica, l'ambito peculiare dell'umano può ritagliarsi solo a partire dalla neotenia (che per l'uomo significa che l'infanzia assume un carattere cronico e permanente, in ragione del rallentamento del processo di invecchiamento e di maturazione dell'organismo) e, più in generale, da una mancanza e un'incompletezza rispetto ai gradini evolutivi «inferiori»: la scala evolutiva è, in questo senso, una *scala discendente*, in cui il cristallo è l'essere più perfetto e più stabile, mentre quello meno perfetto e meno stabile (o, nei termini più propriamente simondoniani, quello *più meta-stabile*, condizione in cui si *eccedono i limiti*, ci si *espande a partire da se stessi*, si è come *tesi, sovrapposti e trattenuti in se stessi* per slanciarsi oltre se stessi: cfr. Simondon 2001: 219) è *l'uomo*. Dicevamo come per Simondon vivere è nascere perpetuamente, ebbene, allora come non considerare il «culmine» del vitale (che sfocia nello psichico prima e nel collettivo poi) quell'essere per il quale *nemmeno la nascita segna la definizione dell'individualità*, perché la nascita rappresenta non il compimento della vita ma la fine del periodo di gestazione, il ponte tra la gestazione intrauterina e quella extrauterina?

Resta aperto un punto, ossia chiarire il ruolo rivestito dalla tecnica in relazione alla vita dell'uomo nella prospettiva simondoniana. Ora, se è certamente troppo ardito attribuire a Simondon l'affermazione per la quale l'uomo è un essere tecnico in ragione anche della sua carenza istintuale (giacché, lo abbiamo notato, egli è anzi convinto che l'uomo non possa rinunciare agli istinti pena rinunciare a qualsivoglia forma di azione)⁴⁶¹, è però vero che egli ha posto tutte le basi per descrivere l'uomo come essere più incompleto (lo ha anzi esplicitamente fatto) e ha colto nella tecnica un fenomeno essenzialmente umano, in grado cioè di caratterizzare l'essere al mondo dell'uomo.

Infatti, egli osserva che l'oggetto tecnico «cristallizza il gesto umano creatore e lo perpetua nell'essere» (*ivi*: 248) e che l'essere tecnico «mediatizza lo sforzo umano» (*ibidem*) conferendogli autonomia, aprendo alla partecipazione e presentandosi come dotato di una inesauribile fecondità, per concludere che «l'uomo non è solo *zoon politikon*, è anche *zoon teknikon*» (*ibidem*), anzi, potremmo dire che è solo in quanto «animale tecnico» che l'uomo è anche «animale politico», perché l'agire tecnico dà all'uomo immagine reale del suo atto, rendendolo disponibile a una costruzione ulteriore che è aperta a tutti i componenti della comunità e – soprattutto – perché la normatività tecnica «modifica il codice dei valori di una società chiusa» (*ivi*: 249), ossia obbliga a modificare la struttura della società per assimilare creazioni sempre nuove, rendendola dinamica e aperta: addirittura nell'invenzione «vi è qualcosa che va al di là della comunità e istituisce una relazione transindividuale» (*ivi*: 250), nel senso che è qualcosa che collega immediatamente gli individui l'uno all'altro senza il bisogno di un'opera di rielaborazione mitologica o simbolica collettiva, perché l'invenzione tecnica irradia attorno a sé l'informazione che mette in comunicazione, fa propagare la creatività senza limiti spaziali o temporali. In altri termini, l'essere tecnico è un vero e proprio *elemento di civilizzazione, di liberazione* e di realizzazione di progresso:

ogni dispositivo tecnico modifica in qualche misura la comunità, istituendo una funzione che rende possibile l'avvento di altri dispositivi tecnici; esso s'inserisce, dunque, in una continuità che non esclude il cambiamento, ma anzi lo stimola, perché le esigenze anticipano sempre le realizzazioni. L'essere tecnico diventa così un fattore di civilizzazione. Del resto, anche se poco integrato nella comunità, un essere tecnico ha il valore che spetta a un oggetto da comprendere; esso esige un tipo di percezione e di concettualizzazione che miri a comprenderlo ricreandolo; l'essere tecnico esiste dunque come un germe di pensiero, dotato di una normatività che si estende ben al di là dei suoi limiti. [...] L'essere tecnico costituisce un mezzo per trasmettere da individuo a individuo una certa capacità di creazione, come se esistesse un dinamismo comune a tutte le ricerche nonché una società degli individui che creano esseri tecnici. [...] La civilizzazione è allora l'insieme dei dinamismi comunitari e dei differenti dinamismi societari, che trovano una condizione di compatibilità nel mondo degli oggetti tecnici (*ivi*: 251).

In questo senso, Simondon (cfr. Simondon 1969: 248) può affermare che attraverso l'oggetto tecnico si crea una relazione interumana che è a tutti gli effetti il modello della transindividualità, nel senso di una relazione che non rapporta gli individui tra di loro tramite la loro stessa individualità (dunque di fatto separandoli gli uni dagli altri) e nemmeno tramite ciò che vi è di identico in ogni soggetto umano, ma tramite quella carica di realtà preindividuale che viene portata all'essere dall'oggetto tecnico, che realizza potenziali e virtualità dell'essere, che porta con sé qualcosa dell'essere che lo ha prodotto. Simondon sostiene che nell'essere tecnico vi è *natura umana*, e anche che l'uomo appare come un *essere incompiuto che la macchina completa* (cfr. Simondon 2001: 261), macchina che rappresenta qualcosa che *solamente l'uomo può pensare e costruire* in quanto non è qualcosa di *dato in natura* (cfr. *ibidem*): in sintesi, l'essere tecnico *esprime la mediazione tra l'uomo e il mondo naturale* (cfr. *ivi*: 262), è la forma in cui si dà il rapporto tra uomo e mondo.

Senza dimenticare che, proprio nel caratterizzare i mezzi tecnici (l'oggetto, l'utensile, la macchina, l'automa, ecc), Simondon evidenzia come una caratteristica peculiare dell'uomo sia quella di essere *capace di conversione*, «nel senso che può cambiare scopi nel corso dell'esistenza» (*ivi*: 255), ossia «può modificare l'orientamento della finalità» (*ibidem*) e quindi anche *acquisire informazione* per porre e risolvere problemi, modificando se stesso (cfr. *ivi*: 256): l'uomo è un *essere dinamicamente illimitato* (cfr. *ivi*: 257), che non è governato da automatismi e da meccanismi funzionali perché in ricerca di soluzioni in modo attivo. L'uomo è, pertanto, un *essere aperto al mondo*, un essere esposto al pericolo perché creativo e gettato nella contingenza, nell'imprecisione e nell'instabilità, come attesta il seguente brano: «l'essere umano è un automa abbastanza pericoloso, che rischia sempre di inventare, e di darsi, nuove strutture. La macchina è un automa superiore all'individuo umano in quanto automa, perché è più precisa nei suoi meccanismi teleologici e più stabile nelle sue caratteristiche» (*ivi*: 258 s.)⁴⁶².

Muovendo da questo orizzonte, l'elemento più interessante della prospettiva di Simondon è quello per il quale la comunità, il vivere insieme da parte degli uomini, il collettivo o transindividuale, nei termini a lui più propri, è considerata il punto di partenza per l'uomo (cfr. Simondon 2001: 177 e 202, dove si afferma che l'essere è relazione prima di tutto), e lo è proprio in ragione di una mancanza, di un'incompletezza che abitano nell'intimo l'uomo, di un'indeterminatezza che altro non è che *la natura stessa*. In altri

termini, ciò che s-muove (e lo fa, nota Simondon, tramite l'e-mozione, vera e propria manifestazione della persistenza del preindividuale nell'essere individuato, del potenziale reale seppur ancor indeterminato) l'individuo proiettandolo oltre se stesso, al di fuori di se stesso, è la natura in quanto indeterminazione, in quanto *carica di indeterminato*, cioè *realtà preindividuale passata attraverso l'operazione di individuazione senza essere effettivamente individuata, pura virtualità ma dotata di realtà effettiva, perché carica di potenziali attualmente esistenti come potenziali, come energia di un sistema metastabile* (cfr. *ivi*: 202). Tutto ciò è interessante, dicevamo, perché sembra costituire il punto di sutura tra il paradigma dell'antropologia filosofica e la posizione critica rispetto a esso, e proprio sotto la lente focale della «questione della comunità»: infatti, per Simondon l'individuo (l'uomo, in questo contesto) ha coscienza di essere *collegato a una realtà che lo supera in quanto essere individuato*, ossia ha coscienza *della propria incompletezza*, che lo contraddistingue in quanto *esistente*:

l'individuo non è che se stesso, ma *esiste* come superiore a se stesso, perché porta con sé una realtà più completa, che l'individuazione non ha esaurito, una realtà ancora nuova potenziale, animata da potenziali. [...] L'individuo non si sente solo in se stesso, non si sente limitato come individuo a una realtà costituita soltanto dal suo sé individuale (*ivi*: 188).

Per Simondon ciò che supera l'individuo è proprio l'elemento comunitario, collettivo, quel *transindividuale* che è tanto esterno quanto interno all'individuo, perché è quell'interno che lo spinge verso l'esterno ed è quell'esterno che lo chiama dall'interno e richiede l'interno, è quel *preindividuale* che rappresenta *il modo in cui la natura si esprime*: la natura «fa sentire la propria voce all'uomo» (se ci è concessa l'espressione) chiamando ad andare oltre di sé in quanto essenzialmente incompleto (si può chiamare *natura* quella «realtà preindividuale che l'individuo porta con sé»: *ivi*: 189). Questa natura è origine di tutte le specie di essere, origine anteriore a ogni individuazione, è vera e propria *realtà del possibile*, paragonabile all'*apeiron* di Anassimandro (cfr. *ivi*: 190): certo, questa natura è la stessa che si manifesta anche al di fuori dell'uomo (abbiamo notato come il meccanismo della *neotenia* venga da Simondon esteso all'intero processo evolutivo naturale), ma resta il fatto che in una prospettiva del genere la comunità viene pensata a partire dall'incompletezza e dall'apertura come condizioni naturali e come *proprium* di quella specie che certo non può per Simondon presentare un'essenza astratta come tratto distintivo, ma che si caratterizza per l'essere la specie che media tramite la tecnica il rapporto tra sé e il mondo (tanto che la tecnica diventa l'esempio più evidente di cosa sia e

di cosa significhi il vivere in comune per l'uomo, cioè dell'uomo come culmine di un'evoluzione all'insegna del ritardo – per così dire – e dunque come essere più in ritardo rispetto agli altri esseri, come essere neotenico per eccellenza – senza che quest'eccellenza significhi una superiorità di ordine ontologico).

3.4. Ulteriori critiche al «paradigma dell'incompletezza»

3.4.1. La complessità della natura umana

La voce di Marchesini, di Fadini e dei postumanisti in generale non è la sola a essersi levata contro il «paradigma dell'incompletezza», in quanto c'è anche quella di chi, come Francesco Ferretti, facendo riferimento alle ricerche della psicologia cognitiva o delle neuroscienze, tenta di opporsi all'idea che «ciò che rende gli umani il prodotto della storia più che della biologia è la loro natura estremamente plastica e adattabile» (Ferretti 2007: 3), una visione che ha avuto il suo momento di fulgore nel periodo illuminista, nel quale possedere una natura plastica e adattabile significava vedere l'uomo e la società non come qualcosa di definito una volta per tutte, ma di aperto e rimodificabile (nel tentativo storico di opporsi a una visione fissista che dava vita a una politica e una società chiuse e autoritarie):

nell'Illuminismo la natura non è vista più come una realtà immobile ma come sistema in continua trasformazione. E anche l'uomo è un essere evolutivo che cambia, ed è caratterizzato in ultima analisi da una sola dote specifica: l'estrema flessibilità, l'estrema plasmabilità, l'estrema adattabilità che ne fa, fra tutti quanti gli animali, quello meno legato a un destino biologico e più capace di costruirsi una storia (Formigari 1981: 10).

L'elemento più problematico di una tale visione, nota Ferretti, è quello per il quale quest'idea di adattabilità viene associata a una corrispettiva indeterminatezza: «se l'essere umano è primariamente il portato dell'educazione e dell'esperienza, allora la sua natura alla nascita deve essere plastica e indeterminata» (Ferretti 2007: 5). Insomma, anche Ferretti rifiuta l'idea di *incompletezza* come chiave di lettura per la condizione umana⁴⁶³, perché troppo legata – a suo giudizio – a una concezione per la quale l'essere umano è completamente determinabile – e determinato – dall'esterno, dal mondo che lo circonda, dalla società, dall'educazione come ciò che *plasma* l'individuo e che lo sottomette: il fatto sociale finirebbe con l'essere considerato autonomo e «secondo tale concezione, biologia e

cultura sono entità autonome e indipendenti che convergono negli umani soltanto a seguito di un processo di *invasione* dell'esterno sull'interno» (*ivi*: 11), un interno visto come flessibile in quanto carente di determinazioni specifiche.

Ferretti parla di *mito* dell'incompletezza, ricollegandolo alla concezione della mente e delle strutture mentali come una *tabula rasa* e del comportamento umano come aperto a un insieme di diversi e imprevedibili esiti, che rende l'uomo artefice del proprio destino: non che l'uomo non sia creativo, flessibile e innovatore, ma è solo a partire da una *mente ricca di determinazioni interne* che tali caratteristiche sono spiegabili, solo – cioè – a partire da un *sistema cognitivo complesso*. Non bisogna, secondo Ferretti⁴⁶⁴, farsi influenzare dall'esigenza di non sposare l'idea dell'esistenza di *una* natura umana *universale* e quindi *uguale per tutti* per salvaguardare l'ideale etico e politico della salvaguardia della differenza culturale, perché «la verità di una ipotesi teorica non può dipendere dalle conseguenze sul piano etico-politico che tale ipotesi potrebbe comportare» (*ivi*: 19).

Secondo Ferretti, «un sistema privo di determinazioni interne non riesce a fare alcunché» (*ivi*: 21), e parlare della mente come di qualcosa di *plastico* senza però specificarne strutture e funzionamento significa tentare di salvare l'idea di incompletezza e di incompletezza ignorando i dati oggettivi delle attuali ricerche scientifiche. Certo, la plasticità cerebrale (in particolare quella delle connessioni intersinaptiche dei neuroni presenti nella corteccia cerebrale)⁴⁶⁵ è un fatto⁴⁶⁶, come è un fatto che rappresenta qualcosa di caratterizzante l'essere umano per il grado con cui in quest'ultimo si presenta, *tuttavia* «non è di per sé una prova dello stato di carenza di istinti dell'essere umano di contro alla ricchezza degli altri animali» (*ivi*: 25) e, soprattutto, «la flessibilità e la creatività degli umani non sono spiegabili nei termini della plasticità e della indeterminatezza del sistema nervoso» (*ivi*: 26 s.), perché anzi si tratta di ribaltare la prospettiva: «la presenza di istinti innati non è in contrasto con la flessibilità e la creatività umana perché un patrimonio innato di istinti è il presupposto (la condizione necessaria) per il darsi di tali capacità» (*ivi*: 27).

Insomma, *non* «potenzialità, *quindi* non specializzazione», bensì «potenzialità, *quindi* specializzazione», nel senso che la flessibilità dipende non da una carenza ma da un'*eccedenza* istintuale⁴⁶⁷: occorre, per fare chiarezza, distinguere tra «la flessibilità intesa come assenza di vincoli nelle risposte» e «la flessibilità intesa come capacità di produrre risposte appropriate ai contesti» (*ivi*: 30), perché solo così si può dare spiegazione di quell'apparente *paradosso* per il quale gli esseri umani mostrano una peculiare flessibilità,

ma in ragione di una dotazione di dispositivi fortemente specializzati, e giungere a parlare di una *flessibilità adattativa*, che in fondo altro non significa se non una *programmazione per l'autonomia*, una *specializzazione nella flessibilità comportamentale* (concetto peraltro già emerso quando presentavamo in precedenza il paradigma dell'antropologia filosofica). La soluzione del paradosso che è l'umano è proprio il paradosso stesso, nel senso che «paradossalmente la flessibilità è una proprietà che alcuni dispositivi hanno per il fatto di essere costituiti da un alto numero di sistemi dominio-specifici» (*ivi*: 31)⁴⁶⁸.

Possiamo, tuttavia, intravedere un aspetto problematico all'interno di una prospettiva del genere: infatti, non si tratta certo di negare che l'essere umano, come ogni altro essere vivente, posseda una qualche dotazione con la quale viene al mondo⁴⁶⁹, ma si tratta di vedere che uso faccia e possa fare di tale dotazione e il significato biologico di tale dotazione. Per esempio, che ne è in una prospettiva del genere dell'ipotesi della fetalizzazione (alla quale, lo abbiamo visto, in ultima istanza ricorre anche Marchesini)? Ma poi, pur ammettendo che il nostro apparato percettivo (cfr. *ivi*: 35-39) svolga un'opera attiva di completamento del dato, di arricchimento dello stimolo nella sua povertà, e che possa farlo in ragione di una specificità di cui è dotato, non si sta affermando che l'uomo *ritaglia attivamente già a livello percettivo il proprio mondo*⁴⁷⁰? Ossia che seleziona da un profluvio di stimoli quelli che sono per lui interessanti, esonerandosi dall'occuparsi di quelli che potrebbero intralciarne in qualche modo l'azione?

Ancora: si dirà che in ogni caso questo lavoro di selezione è un vero e proprio *meccanismo* che non è possibile controllare attivamente (se la mia percezione visiva assegna contorni definiti alle cose non posso certo fare in modo che non sia così, allo stesso modo di come non posso impedire al mio cuore di battere da sé), cosa di cui non si può certo dubitare. *Tuttavia*, non è forse comunque vero che l'uomo è in grado in qualche modo di rinunciare anche al suo *a priori* percettivo, o perlomeno di modificarlo? Non posso negare anche la mia percezione, il mio istinto percettivo? Non posso prendere distanza persino da quanto non sono in grado di modificare e, già per questo motivo, di liberarmi dal suo carattere coattivo? Si prenda uno degli esempi a questo proposito più adottati, quello delle *illusioni ottiche*, che presentano a tutti gli effetti il carattere dell'*inemendabilità*. Ebbene, è certo vero che io *non posso in alcun modo* impedirmi di vedere quello che vedo, ma allo stesso tempo non si può trascurare il fatto che io *posso facilmente* rendermi conto che quello che vedo non è aderente alla realtà, ossia posso svincolarmi dalla «chiusura» nella quale la percezione tenta di stringermi⁴⁷¹.

Questo è, a nostro giudizio, un punto decisamente importante: ammettiamo pure non solo che l'uomo abbia istinti (o, per usare un linguaggio oggi più in voga, *moduli*), ma anche che ne abbia più di qualsiasi altra specie animale, il punto resta però domandarsi che ruolo svolgano nella vita umana tali istinti. In altri termini, un istinto umano è coattivo come un istinto animale? È circolare come un istinto animale? È rigido e imm modificabile come un istinto animale? È una volta per tutte predefinito come quello animale?⁴⁷² Se la risposta a queste domande è no (ed è no, e non può essere altrimenti), perché continuare a parlare di istinti in entrambi i casi?

La risposta ci viene data indirettamente proprio da Ferretti, il quale, «pur considerando il linguaggio il tratto specifico dell'essere umano» (*ivi*: 39), non per questo ritiene che «il suo possesso sia sufficiente a rendere gli umani delle entità speciali nella natura» (*ibidem*), ossia a porli al di fuori della natura: come avevamo già notato, parlare di *specificità* non significa parlare di *specialità*. Ciò, a parere di Ferretti, emerge in modo particolare proprio prendendo in esame il linguaggio come caratteristica eminentemente umana, in quanto (in riferimento alle ormai classiche e magistrali analisi di Noam Chomsky) esso è governato da una struttura non derivabile dall'esperienza e, quindi, a tutti gli effetti da un patrimonio *innato*: il linguaggio non può essere semplicemente visto come qualcosa di acquisito tramite apprendimento, perché risponde a un principio invariante, formale a livello universale, ossia a un *innato schematismo applicato dalla mente ai dati dell'esperienza*. Restano, a questo punto, aperte due questioni: innanzitutto, come si situa questo *a priori* nel contesto evolutivo naturale se appare come qualcosa di intangibile e di una volta per tutte definito?; inoltre, il linguaggio sta all'uomo come un qualunque altro istinto sta a qualunque altro animale?

3.4.2. Pinker e la natura umana

3.4.2.1. L'insensatezza dell'ipotesi della «tabula rasa» nella prospettiva pinkeriana

Per rispondere a queste domande, dobbiamo prendere in esame la posizione di Pinker, il quale analizza la mente umana e il linguaggio rifacendosi anch'egli ai lavori di Chomsky, ma tentando di dare anche una spiegazione in termini evolutivisti del linguaggio, in quanto per Chomsky risulta a tutti gli effetti impossibile spiegare l'insorgere del linguaggio all'interno dell'evoluzione vista come selezione in seguito a piccole e continue variazioni

casuali⁴⁷³, mentre per Pinker esso è figlio di una complessità adattabile per quanto in tempi lenti e in modo graduale, tramite un riaggiustamento di circuiti cerebrali di primati che non avevano prima nessun ruolo nella comunicazione vocale, oltre che dell'aggiunta di nuovi. Pinker⁴⁷⁴, più in generale, intende opporsi a quella che definisce come la dottrina della *tabula rasa*, ovvero «l'idea che la mente umana non abbia una struttura intrinseca e che su di essa la società o l'individuo stesso possano scrivere quello che vogliono» (TR: 15), che sarebbe a tutti gli effetti «divenuta la religione laica della vita culturale moderna» (*ibidem*).

Si può subito notare come per lo psicologo nordamericano la questione non sia solamente teorica, ma soprattutto relativa all'idea che sia possibile *plasmare* liberamente gli individui perché privi di una natura⁴⁷⁵: per chi sostiene la *tabula rasa* la nostra specie non è dotata di «unità psicologica» (*ivi*: 7), e non va sottolineata la «mirabile complessità della mente umana» (*ibidem*), perché – in sostanza – *tutto è figlio dell'apprendimento*. La mente, secondo la tradizione empirista che per Pinker ha aperto la strada alla *tabula rasa*, non sarebbe nient'altro che un foglio bianco scritto dall'esperienza, priva di qualsiasi elemento innato, di qualsiasi dote o capacità che preceda l'esperienza o addirittura la renda possibile⁴⁷⁶. Per questo, l'uomo non sarebbe altro che un prodotto della cultura, della società, nel senso che in una prospettiva simile (cfr. *ivi*: 35-42) gli individui sono soltanto materia indeterminata che il fattore sociale determina e trasforma, essendo stati generalissimi, predisposizioni vaghe e plastiche; gli istinti sono creati dai costumi e non viceversa, perché sono sempre appresi e mai originari; l'uomo è senza natura perché è solo storia, è la propria storia; l'uomo è privo di istinti ed è proprio questo a renderlo uomo, ossia essere che apprende e che diviene; la natura umana è incredibilmente malleabile e adattabile, è la più grezza e la più indifferenziata delle materie prime; per l'uomo idee, valori, atti, emozioni e sistema nervoso prodotti culturali fabbricati, usando tendenze, capacità e disposizioni comunque presenti alla nascita.

Insomma, se si ammettesse una natura umana universale e specifica, per la dottrina della *tabula rasa* si aprirebbero le porte all'intolleranza, al paternalismo, all'assolutismo e al razzismo, mentre mantenendo una concezione aperta di essa si fa di essa qualcosa di inclusivo e non di esclusivo. Pinker (cfr. IL: 421) evidenzia come in realtà sia ben diverso sostenere che *le differenze tra le persone sono innate* e che *le caratteristiche comuni a tutti sono innate* (cosa di cui egli è appunto convinto), anzi, è solo a partire da uno sfondo comune che è possibile pensare davvero la libertà dei singoli, il loro benessere, la peculiarità di ciascuno e di ogni gruppo, e così via.

Da un punto di vista più strettamente scientifico, egli ritiene che le idee provenienti da almeno quattro frontiere della conoscenza (scienze della mente, del cervello, dei geni e dell'evoluzione) stiano ormai abbattendo la *tabula rasa*, che stiano «riempiendo» la mente (cfr. TR: 44-77). La scienza cognitiva (cfr. *ivi*: 44-56) mostra come la mente è radicata nel mondo fisico grazie al riferimento a concetti come informazione, computazione e feedback, e soprattutto rivela che se la mente fosse davvero una *tabula rasa* non farebbe niente, nel senso che deve esserci qualcosa di innato nella mente, fosse anche soltanto i meccanismi che compiono l'apprendimento: l'intelligenza è una forma di elaborazione di informazione e abbisogna, per tale compito, di un macchinario complesso (per esempio, deve esserci qualcosa che vede un mondo di oggetti piuttosto che un caleidoscopio di pixel tremolanti; qualcosa che coglie il contenuto di una frase anziché ripetere a pappagallo la sequenza di lettere che la costituisce; qualcosa che nel comportamento altrui vede dei tentativi di raggiungere degli obiettivi, piuttosto che delle traiettorie di braccia e gambe in convulso movimento). Senza attivazione di un *circuito innato* non può esservi apprendimento, per quanto apprendimento significhi proprio generare da un numero finito di programmi combinatori una gamma di comportamenti infinita: le azioni umane – scrive Pinker – non vengono scelte da un repertorio di reazioni automatiche, *come un pesce attacca un puntino rosso o una gallina siede sulle sue uova*, ma questo – crediamo – è proprio l'elemento discriminante tra uomo e animale, nel senso che è evidente (lo abbiamo già più volte sottolineato) che l'uomo possiede dell'innato, il punto è capire che ruolo esso svolga nella vita umana, nel suo agire. Che, quindi, Pinker sottolinei come la mente sia un sistema complesso formato da parti interagenti, parti modulari nel senso che hanno un compito specifico e che proprio tramite la loro interazione producono il comportamento, e che gli esseri umani si comportano con flessibilità *proprio perché* sono programmati, è certamente utile per spiegare come funzioni da un punto di vista naturale la mente⁴⁷⁷, ma non può certo cancellare il fatto che un modulo per l'uomo non è qualcosa di vincolante. Per esempio, a proposito delle neuroscienze (cfr. *ivi*: 56-61), l'autore sottolinea come apprendere significhi sostanzialmente modificare una qualche area cerebrale e come il cervello non sia indefinitamente malleabile dall'esperienza⁴⁷⁸, ma ci sembra non cogliere un punto che diventa essenziale per comprendere l'essere umano, ossia che – paradossalmente – *la mente umana non si riduce al cervello*, con il che vogliamo semplicemente dire che anche ciò che un cervello non potrà mai essere programmato per fare, lo potrà (o potrebbe) fare una delle protesi escogitate dall'uomo per ampliare le proprie facoltà. Analogamente, non c'è dubbio che la genetica (cfr. *ivi*: 61-69) ci abbia

insegnato che tutto il potenziale di pensiero, apprendimento e sensibilità che distingue gli esseri umani dagli altri animali sta nell'informazione contenuta nel DNA dell'ovulo fecondato, ma appunto si tratta di un *potenziale*, che va espresso, realizzato, attualizzato, o anche solo «attivato» tramite la relazione con l'ambiente a cui è esposto quell'essere aperto al mondo che è l'uomo.

A giudizio di Pinker, natura e cultura interagiscono, ma questo nulla toglie al fatto che esista una «natura umana universale e complessa» (*ivi*: 96), cosa che rende impossibile pensare davvero alla mente come una *tabula rasa*:

abbiamo ragione di credere che la mente sia dotata di una batteria di emozioni, pulsioni e facoltà di ragionamento e comunicazione, e che queste abbiano una logica comune che attraversa tutte le culture. È difficile cancellarle o ridisegnarle da zero, perché sono state modellate dalla selezione naturale nel corso dell'evoluzione umana, e devono parte della loro struttura base (e parte della loro variazione) all'informazione contenuta nel genoma (*ibidem*).

La convinzione dell'autore è, quindi, che «nulla viene dal nulla, perciò anche la complessità del cervello deve venire da qualche parte» (*ivi*: 97), «senz'altro non dal solo ambiente, perché se si ha un cervello è per raggiungere certi obiettivi, e l'ambiente non ha la minima idea di quali essi siano» (*ivi*: 98) e «un'informazione, nel mondo, non ci dice che cosa fare con essa» (*ibidem*). Muovendo da tali considerazioni, egli intende contrastare quella che dipinge come *l'ultima battaglia della tabula rasa*, ossia l'idea che si possa fare riferimento alla *plasticità cerebrale* per spiegare le «infinite capacità» del cervello senza dover credere nell'esistenza di una qualche dotazione innata, idea che per Pinker è come chiamare in causa un colpo di magia.

L'idea di base è che la corteccia cerebrale umana (cfr. *ivi*: 106-130) è, nei suoi primi stadi, equipotenziale, nel senso che le sue diverse zone non hanno già alla nascita visto assegnati dei compiti specifici, per non dimenticare che – più in generale – con la pratica e l'apprendimento alcuni tra i confini delle diverse aree funzionalmente specifiche possono spostarsi⁴⁷⁹. Insomma, l'assegnazione del tessuto cerebrale ai processi percettivi e cognitivi non avviene una volta per tutte e sulla base dell'esatta collocazione del tessuto nel cranio, ma dipende da come il cervello processa l'informazione, quindi il cervello è caratterizzato dal dinamismo in merito all'allocazione del tessuto e riveste un ruolo attivo mentre viene assemblato, attività che può svolgere un ruolo nel processo di assemblaggio stesso. Eppure, secondo Pinker, che il cervello possa avere un ruolo attivo nulla toglie al fatto che in esso si formino delle zone specializzate nell'elaborazione di determinati segnali, e se anche si può ammettere che la corteccia cerebrale è più plastica non si deve

dimenticare che essa non è tutto il cervello: inseriti sotto di essa vi sono altri organi cerebrali che sovrintendono a importanti aspetti della natura umana, e certamente le capacità innate sono distribuite non in una singola zona ma in una *rete di aree*, ma esse sono comunque presenti e localizzate.

D'altronde, osserva Pinker, è inevitabile che vi siano aree del cervello che dipendono più di altre dall'input per avere un corretto sviluppo, perché non è concepibile che l'assemblaggio del cervello sia interamente genetico, almeno per due ragioni. In primo luogo, un gene non può prevedere ogni dettaglio dell'ambiente, ma deve semplicemente specificare un programma evolutivo adattivo che assicuri che l'organismo nel suo complesso funzioni correttamente quando è sottoposto a tutte le variazioni che accadono nel rapporto con l'ambiente (il progetto *non* permette che ambienti variabili modellino organi variabili, *ma* che nonostante ambienti variabili si sviluppino organi costanti e capaci di svolgere il proprio compito). Il fatto, poi, che l'attività cerebrale giochi una parte nello sviluppo del cervello va interpretato alla luce del fatto che ogni cellula cerebrale contiene un programma genetico completo, e dunque (seppur in linea di principio) esiste l'apparato necessario perché l'attività neurale inneschi lo sviluppo di un circuito neurale organizzato a livello innato in una qualunque delle numerose diverse regioni: insomma, non è l'attività cerebrale a scolpire il cervello, ma essa dice al genoma dove debba andare nel cervello un certo circuito neurale. In secondo luogo, il genoma è una risorsa limitata e i piani genetici per un cervello complesso devono essere compresi fino alla dimensione minima compatibile con uno sviluppo e un funzionamento cerebrali corretti.

Il punto su cui insiste Pinker è che pur ammettendo che una zona del cervello (nella fattispecie la corteccia sensoriale primaria) sia particolarmente plastica, resta il fatto che vi sono parti della mente per nulla plastiche, e bisogna abbandonare l'idea che si possa cambiare facilmente ciò che non ci piace di noi stessi o degli altri: il tessuto neurale non è una sostanza magica suscettibile di assumere qualunque forma si desideri, ma semplicemente un meccanismo che obbedisce alle leggi di causa ed effetto, e vi sono parti del cervello che si organizzano senza alcuna informazione dai sensi, mentre anzi sono assai più legate all'informazione genica, come mostra per esempio il fatto (per altro ancora da provare definitivamente) che gli emisferi cerebrali sono geneticamente programmati con grosso modo le stesse capacità, associate a lievi inclinazioni che inducono ognuno dei due a specializzarsi in certi talenti lasciandone avvizzire altri. Insomma, esiste una natura umana complessa, certo non rigidamente programmata, impermeabile all'input, svincolata dalla cultura o corredata di ogni concetto ed emozione fin nei loro minimi dettagli, *ma*

abbastanza ricca da rispondere alle domande del vedere, del muoversi, del pianificare, del parlare, del mantenersi in vita, del dar senso all'ambiente e del negoziare con il mondo altrui. *Non può esservi apprendimento senza meccanismi innati che lo attuino* (il che significa anche, come proprio l'antropologia filosofica voleva, che la cultura è la natura dell'uomo, e che non c'è cultura senza una natura che apre alla culturalità)⁴⁸⁰. Pinker elenca una serie di facoltà che noi possiederemmo in modo spontaneo e non arbitrario:

- Una fisica intuitiva, che usiamo per tener conto di come gli oggetti cadono, rimbalzano e si piegano. La sua intuizione centrale è il concetto di oggetto, che occupa un solo posto, esiste per un lasso di tempo continuo, e obbedisce alle leggi del moto e delle forze. Queste ultime non sono le leggi di Newton, ma qualcosa di più vicino alla concezione medievale di impeto, una "energia" che tiene un oggetto in moto e poco a poco si esaurisce.
- Una versione intuitiva della biologia o della storia naturale, che usiamo per comprendere il mondo vivente. La sua intuizione centrale è che le entità viventi racchiudono un'essenza nascosta da cui ricevono la loro forma e i loro poteri e che ne guida la crescita e le funzioni corporee.
- Un'ingegneria intuitiva, che usiamo per fabbricare e capire utensili e altri manufatti. La sua intuizione centrale è che un utensile è un oggetto con uno scopo, un oggetto progettato da una persona per raggiungere un obiettivo.
- Una psicologia intuitiva, che usiamo per comprendere gli altri. La sua intuizione centrale è che gli altri non sono oggetti o macchine, ma sono animati dall'entità invisibile che chiamiamo mente o anima. La mente contiene credenze e desideri ed è la causa immediata del comportamento.
- Un senso spaziale, che usiamo per orientarci nel mondo e registrare dove si trovano le cose. Esso si basa su una sorta di apparato navigatore, che aggiorna le coordinate della posizione del corpo mentre esso si muove e ruota, e su una rete di mappe mentali. Ogni mappa è organizzata da un diverso quadro di riferimento: gli occhi, la testa, il corpo, o oggetti e luoghi salienti del mondo.
- Un senso del numero, che usiamo per pensare a quantità e somme. Esso si basa sulla capacità di registrare quantità esatte per oggetti in piccolo numero (uno, due e tre), e fare stime relative approssimative per numeri più grandi.
- Un senso della probabilità, che usiamo per ragionare sulle maggiori o minori possibilità che eventi incerti si producano. Esso si basa sulla capacità di registrare le frequenze relative degli eventi, cioè la proporzione di eventi di un certo tipo che si presentano.
- Un'economia intuitiva, che usiamo per scambiarci beni e favori. Essa si basa sul concetto di scambio reciproco, in cui una parte conferisce un beneficio a un'altra e ha il diritto di ricevere in cambio un beneficio equivalente.
- Un database e una logica mentali, che usiamo per rappresentare idee e inferire idee nuove da vecchie. Essi si basano su asserzioni sulla natura e la posizione delle cose e sui modi, tempi, luoghi e motivi dei rapporti fra le persone. Le asserzioni sono connesse fra loro in una rete dell'ampiezza dell'intero cervello e possono venire ricombinate per mezzo di operatori logici e causali come E, O, NON, TUTTI, ALCUNI, NECESSARIO, POSSIBILE e CAUSA.
- Il linguaggio, che usiamo per mettere in comune le idee provenienti dalla nostra logica mentale. Esso si basa su un dizionario mentale di termini

memorizzati e su una grammatica mentale di regole combinatorie, le quali organizzano vocali e consonanti in parole, e parole in proposizioni e periodi, in modo tale che il significato della combinazione può essere computato a partire dai significati delle parti e dal modo in cui sono assemblate (*ivi*: 271 s.).

Ancora, egli riprende strofe di una poesia di Emily Dickinson per abbandonarsi a un appassionato elogio del cervello:

è più vasto del cielo – il cervello – / prova a metterli accanto – / e l'uno e l'altro conterrà sicuro – / e inoltre – anche te – / è più profondo del mare il cervello – / se tieni fisso l'uno all'altro azzurro – / l'uno dall'altro resterà assorbito – / come spugna in un secchio – / pesa il cervello proprio quanto Dio – / tu sollevali insieme – libbra a libbra – / al massimo sarà la differenza / del suono della sillaba – [*The Brain – is wider than the Sky – / For – put them side by side – / The one the other will contain With ease / – and You – beside – / The Brain is deeper than the sea – / For – hold them – Blue to Blue – / The one the other will absorb – / As Sponges – Buckets – do – / The Brain is just the weight of God – / For – Heft them – Pound for Pound – / And they will differ – if they do – / As Syllable from Sound –*] [...]. È vero che, in un certo senso, la scienza ci “riduce” ai processi fisiologici di un organo che pesa un chilogrammo ed è tutt'altro che attraente. Ma quale organo! Nella sua sbalorditiva complessità, nella sua esplosiva computazione combinatoria, nella sua illimitata capacità di immaginare mondi reali e possibili, il cervello è davvero più vasto del cielo (*ivi*: 518).

Eppure, è lo stesso Pinker a notare come «per molti campi del sapere, la mente non ha potuto evolvere una strumentazione sofisticata, il cervello e il genoma non mostrano segni di specializzazione, e la gente non dà prova di nessuna comprensione intuitiva e spontanea né nella culla né dopo» (*ivi*: 272), nonché come – in generale – insegnare non significa scrivere su una *tabula rasa* ma mettere all'opera «una tecnologia che cerca di offrire compensazioni nei campi in cui la mente umana, a livello innato, è scadente» (*ivi*: 274): è in questo tratto, crediamo, che va individuato lo specifico umano (e, forse in un senso più concettuale che materiale lo ammettiamo, anche *la sua natura*), ossia nel fatto che l'uomo è in grado di elaborare cultura proprio per *compensare* delle mancanze (*a posteriori*, se si preferisce), ed è quindi capace di sfruttare gli strumenti che la natura gli mette a disposizione in modo libero, innovativo, per risolvere problemi a cui essi non erano destinati (cfr. *ibidem*). Ma questo significa che la dotazione innata dell'uomo *non è a tutti gli effetti qualcosa che può essere paragonato a un istinto*, come mostra anche il seguente elenco pinkeriano di «famiglie di istinti» che andrebbero associate all'uomo (elenco che si riallaccia a quello sopra riportato):

1. Meccanica intuitiva: conoscenza dei movimenti, delle forze e delle deformazioni che gli oggetti subiscono.
2. Biologia intuitiva: comprensione di come funzionano le piante e gli animali.
3. Numeri.
4. Mappe mentali di grandi territori.
5. Selezione dell'habitat:

ricerca di territori sicuri, ricchi di informazione e di prodotti, generalmente simili alla savana. 6. Pericolo, incluse le emozioni della paura e della prudenza, le fobie degli stimoli come l'altezza, i luoghi chiusi, gli incontri sociali rischiosi e gli animali velenosi e predatori, e la motivazione ad apprendere le circostanze in cui ognuno di questi è innocuo. 7. Cibo: cos'è buono da mangiare. 8. Contaminazione, incluse l'emozione del disgusto, le reazioni a certe cose che sembrano inerentemente nauseanti e le intuizioni sul contagio e la malattia. 9. Il monitoraggio del benessere corrente, inclusi le emozioni di felicità o di tristezza e gli stati d'animo di contentezza o di inquietudine. 10. La psicologia intuitiva: predire il comportamento delle altre persone a partire dalle loro credenze e dai loro desideri. 11. Un *Who's Who* mentale per gli individui, con spazi per la parentela, lo status o il lignaggio, i casi di scambio di favori, le loro abilità e i loro punti di forza, e inoltre i criteri di valutazione di ogni tratto. 12. Il concetto di sé: mettere insieme e organizzare informazioni sul proprio valore per le altre persone, e confezionarne un "pacchetto" per gli altri. 13. Giustizia: sentimento dei diritti, dei doveri e dei meriti, incluse le emozioni di rabbia e di vendetta. 14. Parentela, inclusi nepotismo e distribuzione dei compiti genitoriali. 15. Accoppiamento, inclusi i sentimenti di attrazione sessuale, l'amore e le intenzioni di fedeltà e di tradimento (IL: 413 s.).

Ebbene, tali istinti o moduli sono fino a che punto *chiusi, ermetici e ineludibili*?⁴⁸¹

Se la tecnologia è ciò che viene inventato per «esercitare e stimolare i moduli mentali che furono progettati all'origine per funzioni adattive specifiche» (*ivi*: 420) e la mente è «fatta di moduli computazionali adattati» (*ibidem*) ma sostanzialmente ri-adattabili o in certa misura ri-assemblabili (quando non direttamente in forma mediata, ossia tramite una forma di tecnica in senso ampio), allora questi moduli sono a tutti gli effetti modulari, funzionali in un senso meccanico, sono istinti a tutti gli effetti o sono qualcosa di diverso? Inoltre, abbiamo notato come anche Gehlen evidenziasse che è innegabile che il cervello sia un organo complesso e in tal senso quanto di più lontano esiste dalla a-specificità, ma egli sottolineava anche la necessità di interpretare il significato di questo fatto all'interno dell'evoluzione naturale e di domandarsi in che senso l'uomo fosse un essere a-specifico per quanto alcuni suoi organi potessero essere considerati specifici (perlomeno parzialmente). Ed era proprio in questo contesto che il ricorso all'ipotesi della fetalizzazione giocava un ruolo importante (e abbiamo visto come in fondo tanto Marchesini quanto Simondon la considerino ipotesi valida), che ne è di tale ipotesi – per esempio – nella prospettiva di Pinker? Ancora, non dobbiamo dimenticare che l'autore intende soprattutto mostrare come negare la natura umana sia assai più pericoloso che affermarla, perché anzi solo affermandola è possibile mettere realmente a tacere le voci timorose e ansiose circa la condizione umana:

1) Se le persone sono diverse a livello innato, oppressione e discriminazione sono giustificate. 2) Se le persone sono immorali a livello innato, le speranze di migliorare la condizione umana sono vane. 3) Se le persone sono prodotti della biologia, il libero arbitrio è un mito e non possiamo più ritenere una persona responsabile delle sue azioni. 4) Se le

persone sono prodotti della biologia, la vita non ha un significato e uno scopo superiori (TR: 175).

Ma al di là di una serie numerosa di «universali umani» (cfr. *ivi*: 531-536), è possibile individuare una qualche facoltà che contraddistingue l'essere umano dalle altre specie, dagli altri animali, dagli animali in quanto tale?⁴⁸²

3.4.2.2. *L'istinto del linguaggio come istinto umano?*

Per rispondere a queste domande occorre soffermarsi su quella che per lo psicologo nordamericano è in sostanza la più importante dimostrazione che l'uomo posseda una natura universale e una struttura innata e immodificabile, anzi *un vero e proprio istinto*:

io e voi apparteniamo a una specie che ha una straordinaria capacità: plasmare con estrema precisione gli eventi nel cervello altrui. [...] Si tratta del linguaggio. [...] Il linguaggio non è un artefatto culturale che impariamo così come impariamo a leggere l'ora o a capire come funziona il governo federale. Il linguaggio è invece un pezzo a sé del corredo biologico del nostro cervello. Il linguaggio è un'abilità complessa e specializzata, che si sviluppa spontaneamente nel bambino senza sforzo conscio o istruzione formale, che viene usato senza la coscienza della sua struttura logica, che è qualitativamente lo stesso in ogni individuo e che è distinto da capacità più generali come l'elaborare informazioni o il comportarsi in modo intelligente. [...] Io preferisco usare il termine "istinto", anche se un po' antiquato. Suggerisce l'idea che l'uomo sa parlare più o meno nello stesso senso in cui il ragno sa tessere la sua tela. La ragnatela non è stata inventata da uno sconosciuto aracnide geniale e non dipende dall'educazione ricevuta o da un'attitudine all'architettura e alla costruzione. In realtà il ragno tesse ragnatele perché ha un cervello da ragno, che gli fornisce la spinta a tessere e la competenza per farlo. Anche se ci sono differenze tra la ragnatela e la parola, vi consiglio di vedere il linguaggio proprio come una ragnatela [...]. Il linguaggio non è un'invenzione culturale più di quanto lo sia la posizione eretta (IL: 7-11).

Per Pinker, dunque, il linguaggio è «il prodotto di un istinto biologico ben progettato» (*ivi*: 11) e «i meccanismi di funzionamento del linguaggio sono tanto lontani dalla nostra coscienza quanto per la mosca la ragione per cui si depongono uova» (*ivi*: 13), questo nonostante – lo scrive lo stesso Pinker – la parola non sia come la ragnatela⁴⁸³. Già questa distinzione lascia aperta la domanda se allora si possa parlare di istinto in entrambi i casi, tanto più che egli si rifà ad alcune osservazioni di Charles Darwin, il quale vedeva – però – nella capacità linguistica non tanto un vero e proprio istinto, quanto una *tendenza istintiva ad acquisire un'arte*:

come osserva [...] uno dei fondatori di quella nobile scienza che è la filologia, il linguaggio è un'arte come fare il pane o far la birra [...]. Non è certamente un istinto vero e

proprio, perché ogni lingua deve essere imparata. Differisce tuttavia moltissimo da tutte le arti ordinarie, poiché l'uomo ha una tendenza istintiva a parlare, come vediamo nel balbettio dei nostri bambini; mentre nessun bambino ha la tendenza istintiva a fare il pane o la birra, o a scrivere (Darwin 1966: 105 s.).

Per dimostrare la sua tesi, Pinker intende mostrare come «la lingua, nonostante tutta la sua mancanza di precisi limiti, non è un caos, ma obbedisce a regole e pattern» (TR: 51), cioè intende mostrare l'esistenza di una *grammatica generativa e universale* (rifacendosi, come notavamo sopra, ai lavori di Chomsky), perché tutte le lingue sono «fatte della stessa stoffa» (ivi: 52), che è «incorporata nel circuito neurale» (ivi: 53): l'universalità del linguaggio complesso è a tutti gli effetti, a giudizio di Pinker, «il prodotto di uno speciale istinto umano» (IL: 18), e la sua ubiquità non va interpretata come universalità culturale, ma come effetto del fatto che «la mente contiene il progetto delle regole grammaticali» (ivi: 36). Il che significa: «se il linguaggio è un istinto, deve avere una collocazione precisa nel cervello e forse anche uno speciale gruppo di geni che aiutano a “metterlo a punto”» (ivi: 39).

Secondo l'autore, il linguaggio funziona sostanzialmente tramite un *dizionario mentale* e una *grammatica mentale*, ossia «un dizionario di parole e di concetti» (ivi: 76) e «un insieme di regole che combinano parole per trasmettere relazioni tra i concetti» (*ibidem*). L'idea di fondo (che qui presentiamo in chiave assai semplificata) è che il linguaggio possiede una struttura universale, basta qui pensare al semplice fatto che ogni lingua possiede elementi come i *nomi*, i *verbi* e le particelle varie (preposizioni, proposizioni, articoli, ecc.), e che essi si combinano secondo strutture che presentano elementi costanti in tutte le lingue (come il sintagma nominale, quello verbale, i modificatori, il sintagma preposizionale, quello aggettivale), insomma è come se ci fossero delle *super regole innate* (cfr. ivi: 100-102) per le quali il linguaggio presenta soggetto, verbo, complemento, declinazioni, generi, variamente combinati e variamente presenti, ma secondo tratti universali perché innati (per esempio, un soggetto si combina a un verbo, la struttura della domanda rappresenta l'inversione di quella della semplice affermazione, e così via). Inoltre, esistono dei sistemi di combinazione e di generazione delle parole uguali per tutti perché l'uomo è progettato per essi, come la capacità di creare un verbo a partire da un nome e viceversa, o di modificare un nome in diversi modi aggiungendo suffissi vari (giusto per fare un esempio, da «astrattismo» si può generare «astrattezza», «astrattismo», «astraente», «astraibile», «astruttura», e così via). Per riassumere la struttura unica soggiacente al di sotto di tutte le lingue del mondo e il modo in cui essa vada interpretata, Pinker scrive quanto segue:

le lingue usano un canale bocca-orecchio se gli utenti hanno l'udito intatto (per i sordi, i gesti manuali e facciali sono naturalmente il canale sostitutivo); un codice grammaticale comune, equidistante da produzione e comprensione, permette ai parlanti di produrre qualsiasi messaggio linguistico che essi siano in grado di comprendere e viceversa; le parole hanno significati stabili, legati a esse da una convenzione arbitraria; i suoni verbali sono trattati discontinuamente; un suono acusticamente a metà strada tra *dà* e *fa* non significa qualcosa a metà strada tra il dare e il fare. Le lingue possono trasmettere significati che per il locutore sono astratti e remoti nel tempo e nello spazio; le forme linguistiche sono infinite nel numero, perché sono create da un sistema combinatorio discreto. Le lingue mostrano tutte una dualità di struttura in cui un sistema di regole è usato per ordinare i fonemi, indipendentemente dal significato, e l'altro è usato per ordinare i morfemi all'interno delle parole e dei sintagmi, specificandone il significato. [...] Tutte le lingue hanno un vocabolario che si conta in migliaia o decine di migliaia di voci, divise in categorie a seconda delle parti del discorso, tra cui i nomi e i verbi. Le parole sono organizzate in sintagmi secondo il sistema a X (i nomi si trovano all'interno di N, che si trovano dentro sintagmi nominali, e così via). I livelli superiori della struttura sintagmatica includono i verbi ausiliari che stanno a indicare il tempo, il modo, l'aspetto e la negazione. I nomi ricevono la declinazione e il ruolo semantico dalla voce del dizionario mentale del verbo o del predicato. I sintagmi possono essere spostati dalle loro posizioni nella struttura profonda, lasciando un buco o una "traccia", attraverso una regola di movimento legata alla struttura, formando così domande, proposizioni relative, passivi e altre costruzioni largamente usate. Si possono creare nuove strutture di parole, e modificarne altre, mediante le regole della derivazione e della flessione. Le regole della flessione modificano in primo luogo i nomi, a seconda del caso e del numero, e modificano i verbi a seconda del tempo, dell'aspetto, del modo, della voce, della negazione e della concordanza con il proprio soggetto e oggetto in numero, genere e persona. Le forme fonologiche delle parole sono definite da alberi metrici e sillabici e ordini separati di proprietà come la sonorizzazione, il tono, il modo e il luogo dell'articolazione, e sono poi regolate da norme fonologiche ordinate. Nonostante molte di queste configurazioni siano in qualche senso utili, i loro dettagli, riscontrati in una lingua dopo l'altra ma non nei sistemi artificiali [...], danno la netta impressione che l'istinto umano del linguaggio sia sotteso da una grammatica universale, non riducibile alla storia o all'apprendimento. [...] L'impressione generale è che la grammatica universale sia come il progetto corporeo archetipico che si riscontra in un grande numero di animali di uno stesso phylum. Per esempio, esiste un'architettura corporea comune a tutti gli anfibi, i rettili, gli uccelli e i mammiferi, che consiste in una spina dorsale segmentata, quattro arti dotati di articolazioni, una coda, un cranio e così via. A seconda dell'animale, le varie parti possono essere embrionali o grottescamente distorte: nel pipistrello l'ala corrisponde alla mano, il cavallo trotta sulle dita centrali, nella balena gli arti anteriori sono diventati pinne e gli arti inferiori si sono ridotti a sporgenze invisibili, e i minuscoli martello, incudine e staffa dell'apparato auricolare dei mammiferi sono diventati parti delle fauci nei rettili. Ma, dai tritoni agli elefanti, si può distinguere una topologia comune nella struttura corporea: lo stinco connesso con il femore, il femore connesso con le anche. Molte delle differenze sono causate da minime variazioni del ritmo e del tempo di crescita delle parti durante lo sviluppo embrionale. Analoghe sono le differenze tra le lingue: sembra esistere una struttura comune di regole, di principi sintattici, morfologici e fonologici, con una serie limitata di parametri variabili, come un paradigma di opzioni. Una volta programmato, un parametro può produrre cambiamenti enormi nell'aspetto esterno di una lingua (*ivi*: 228-230).

Insomma, le diverse lingue provengono tutte da un unico ceppo, ossia condividono un'unica struttura, e si differenziano poi in base ai principi della variazione o dell'innovazione, dell'ereditarietà e dell'isolamento (cfr. *ivi*: 235-253). Più in generale, per

Pinker la capacità di apprendere, che sta a monte dello sviluppo del linguaggio, non va spiegata come un superamento della dimensione istintuale, perché anzi «l'intelligenza umana può dipendere dal nostro avere *più* istinti innati rispetto agli organismi semplici, non meno» (*ivi*: 233), o addirittura l'apprendimento stesso è il corrispettivo dell'istinto, ossia è una dotazione naturale funzionale agli scopi che si presentano all'organismo che ne è dotato:

l'apprendimento è un'opzione, come il mimetismo o le corna, che la natura dà agli organismi a seconda dei diversi bisogni – quando qualche aspetto della nicchia ambientale dell'organismo è così imprevedibile che l'anticipazione delle contingenze non può essere programmata. Per esempio, gli uccelli che nidificano sulle strette cenge delle scogliere non imparano a riconoscere la loro prole: non ne hanno bisogno, perché qualsiasi piccola macchia della forma e dimensioni appropriate è sicuramente uno di loro. Gli uccelli che nidificano in grandi colonie, invece, corrono il rischio di nutrire la prole di qualche vicino che si è infiltrato, perciò l'evoluzione li ha dotati di un meccanismo che permette di riconoscere le diverse particolarità dei loro piccoli (*ivi*: 233).

Alla luce di queste ultime affermazioni, possiamo notare che Pinker sostiene l'esistenza di una grammatica universale e innata, che certo viene attivata dall'apprendimento, ma lo stesso apprendimento è in fondo un istinto: l'istinto del linguaggio può essere attivato solo tramite l'istinto dell'apprendimento. Ma sono davvero due istinti? Il meccanismo che permette agli uccelli di riconoscere i loro piccoli è lo stesso che permette all'uomo di apprendere e *modificare* il linguaggio, di reinventarlo ogni volta da capo, come vuole lo stesso Pinker? Se un istinto deve essere attivato dal rapporto con l'ambiente e, soprattutto, con un altro con-specifico («il linguaggio implica per sua natura una condivisione con altre persone. Una grammatica innata è inutile se siete i soli a possederla»: *ivi*: 234), sino a che punto può essere considerato un istinto? Siamo consapevoli che queste sono domande che più volte abbiamo posto nel nostro percorso, ma è solo perché ci sembra che ogni volta che si parla della complessità umana, della sua dotazione innata, della sua completezza, o addirittura della sua istintualità, tali domande restano inevase, senza risposta. Si prenda, per esempio, un'affermazione come la seguente:

benché l'input verbale sia necessario allo sviluppo del linguaggio, un semplice suono non è sufficiente. [...] Se i bambini sanno inferire quello che vogliono dire i genitori, non possono essere dei puri crittografi che cercano di tirar fuori un codice dalla struttura statistica delle trasmissioni: devono somigliare piuttosto agli archeologi che sulla Stele di Rosetta trovarono un brano in una lingua sconosciuta e la sua traduzione in una lingua conosciuta. Per il bambino la lingua sconosciuta è l'italiano (o l'inglese, o il giapponese, o l'inslekampx); quella conosciuta è il mentalese (*ivi*: 270).

Ammettendo pure che l'uomo possieda qualcosa come una *naturale propensione* per il linguaggio, o anche che esso si sviluppi secondo delle strutture universalmente valide, ossia che apprendere un linguaggio significhi decifrare dal mentalese a un altro linguaggio, ciò può davvero significare che il linguaggio sia per l'uomo un istinto a tutti gli effetti? Se esistono dei «geni della grammatica» che codificano proteine, o provocano la trascrizione di proteine che guidano, attraggono o attaccano neuroni a formare reti che devono però poi combinarsi con la sintonizzazione sinaptica che ha luogo durante l'apprendimento, siamo ancora di fronte a un semplice meccanismo innato (cfr. *ivi*: 314-318)? Se il progetto di base del linguaggio è uniforme all'interno della specie, ma lascia pur sempre «moltissimo spazio alle variazioni quantitative» (*ivi*: 321), se il linguaggio umano è *infinito, digitale e compositivo* (ossia è senza limite nelle sue componenti, che si costituiscono scomponendo e ricomponendo elementi discreti in ordini e combinazioni particolari e hanno significati diversi: cfr. *ivi*: 326), come lo si può definire un istinto in senso stretto? Certo, si può dire che esso è il *corrispettivo* di ciò che è per l'animale l'istinto, ma questo non significa affatto che *esso è un istinto a tutti gli effetti*⁴⁸⁴.

Ancora, sostenere che senza un meccanismo innato che apprende nessun apprendimento sarebbe mai possibile, che il cervello umano nella sua complessità sia la ragione ultima della possibilità di imparare dall'esperienza, che l'uomo è flessibile *proprio perché* la mente contiene tanti moduli differenti, ognuno correlato degli appositi comandi per apprendere a modo proprio (cfr. *ivi*: 402-404), è evidentemente qualcosa da prendere in seria considerazione, ma toglie davvero qualcosa al fatto che l'uomo è un essere che può liberamente condurre la sua esistenza, che *deve* farlo, perché le dotazioni di cui è provvisto non rivestono nella sua vita lo stesso ruolo che rivestono quelle di cui è dotato l'animale nella propria? Leggiamo quanto Pinker scrive a proposito del fatto che non si debba considerare il linguaggio come qualcosa di eccezionale all'interno del mondo naturale:

è vero che ha permesso agli esseri umani di diffondersi su tutto il pianeta e provocare grandi cambiamenti, ma non so se sia un'impresa più straordinaria di quella del corallo che costruisce le isole, dei lombrichi che disegnano paesaggi con la terra o dei batteri della fotosintesi che per primi liberarono ossigeno nell'atmosfera, all'epoca una catastrofe ecologica. Perché gli esseri umani parlanti devono essere considerati più singolari degli elefanti, dei pinguini, dei castori, dei cammelli, dei serpenti a sonagli, degli uccelli parlanti, delle murene che danno la scossa elettrica, degli insetti che si mimetizzano sulle foglie, delle sequoie giganti, delle mantidi religiose, dei pipistrelli, o dei pesci di profondità che hanno una lanterna fuoriuscente dalla testa? (*ivi*: 362).

Ebbene, potremmo semplicemente rispondere (senza volere cancellare la necessità di ammirare la natura in tutta la sua ordinata complessità, e senza voler fare dell'uomo un

essere sovranaturale) *perché il linguaggio non è un istinto*, perché l'uomo parla, e proprio per questo *si apre al mondo*, non è chiuso in una *nicchia differenziata* (cfr. *ibidem*), per non dimenticare il fatto che l'uomo sì parla, ma fa anche tutta una serie di altre cose che gli altri animali fanno per istinto (il castoro costruisce dighe? Anche l'uomo, ma il castoro non parla; gli insetti si mimetizzano? Anche l'uomo è in grado di farlo, ma l'insetto non parla; e né il castoro si mimetizza né l'insetto costruisce dighe, ma l'uomo sì, tramite la tecnica) – e si può certo discutere il ruolo che il linguaggio riveste anche nello sviluppo di altre facoltà, ma non si può affermare che anche tutte queste altre facoltà sono istinti. Insomma, il punto ci sembra, nuovamente, il seguente: sia pur ammesso (e abbiamo visto come in fondo anche Gehlen fosse disposto a farlo) che l'uomo possiede un qualche corredo innato; occorre però distinguere allora tra *innato* e *istinto* e, inoltre, occorre domandarsi se l'uomo venga al mondo a tutti gli effetti completo (come l'animale) o se la sua venuta al mondo debba essere letta sotto la lente dell'incompletezza, dell'imperfezione.

E qui è proprio Pinker a recuperare esplicitamente l'idea di incompletezza come chiave di lettura dell'umano (pur nel riconoscimento della complessità e dell'innatezza che lo contraddistinguerebbe), facendo riferimento all'ipotesi del *parto prematuro* e della necessità dell'anno di vita *extrauterino*:

c'è bisogno di tempo per assemblare una macchina complicata [per apprendere il linguaggio], ed è possibile che i piccoli esseri umani vengano espulsi dall'utero prima che il loro cervello sia completo. Un essere umano è, dopo tutto, un animale con la testa ridicolmente grande, e il pube di una donna, attraverso il quale essa deve passare, non può essere più grande. Se gli esseri umani stessero nell'utero per un tempo proporzionale al loro ciclo di vita che potremmo aspettarci estrapolando dagli altri primati, nascerebbero dopo diciotto mesi. [...] Sappiamo che il cervello dei bambini cambia considerevolmente dopo la nascita. Prima della nascita, praticamente tutti i neuroni (le cellule nervose) sono già formati, e migrano verso le proprie posizioni nel cervello. Ma le dimensioni della testa, il peso del cervello e lo spessore della corteccia cerebrale (sostanza grigia), dove si trovano le sinapsi (connessioni fra due cellule nervose) che servono alla computazione mentale, continuano a crescere rapidamente nell'anno successivo alla nascita. Le connessioni a lunga distanza (sostanza bianca) non sono complete fino a nove mesi, e il loro rivestimento di mielina, che serve a indurre velocità, continua a crescere durante tutta l'infanzia. Le sinapsi continuano a svilupparsi, raggiungendo il massimo numero tra i nove mesi e i due anni (a seconda della regione del cervello), quando il bambino ha il cinquanta per cento in più di sinapsi dell'adulto! L'attività metabolica del cervello raggiunge i livelli adulti entro i nove-dieci mesi, e li supera rapidamente, raggiungendo la vetta verso i quattro anni. Il cervello viene scolpito non solo aggiungendo materiale neuronale, ma anche togliendone. Un massiccio numero di neuroni muore nell'utero, e la moria continua per i primi due anni, prima di livellarsi all'età di sette anni. Parte delle sinapsi va fuori uso dall'età di due anni per il resto dell'infanzia e fino all'adolescenza, quando il tasso metabolico del cervello retrocede ai livelli degli adulti (*ivi*: 280 s.).

L'uomo è programmato (per apprendere), l'uomo possiede un istinto specifico: insomma, l'uomo appare come uno tra i tanti animali, forse il più complesso, forse il più aperto all'esperienza e all'adattamento⁴⁸⁵, ma in ogni caso come determinato dalla natura (come accade per tutti gli altri animali) – e tutto ciò impedirebbe ogni teoria della *tabula rasa*. Eppure, l'uomo deve sviluppare i propri istinti⁴⁸⁶, l'uomo viene al mondo come una creatura incompleta, bisognosa perché esposta, che deve fare l'ingresso in una nicchia cognitiva, cioè partecipare (cfr. Pinker 2007: 73) a una sorta di «corsa agli armamenti» non in termini meramente evolucionistici, ma utilizzando il ragionamento causa-effetto e interiorizzando i modelli di funzionamento della realtà al fine di aprirsi al mondo e di manipolarlo a proprio vantaggio:

il nostro *know-how* tecnologico è enorme rispetto agli standard dei mammiferi. Non soltanto utilizziamo attrezzi, cosa che fanno anche altri animali, ma dipendiamo da questi attrezzi, ne sviluppiamo un'ampia gamma. Si tratta di strumenti complessi, composti, fatti da più pezzi e utilizzati come parte di una sequenza di comportamenti complessi continui e coordinati, che possono essere messi a punto in modo flessibile a seconda delle circostanze e possono variare da occasione a occasione. Dunque non soltanto martello, arco, freccia e lancia, ma anche tecniche per poter trasformare la carne e poterla mangiare cucinandola, metodi per trattare le piante, per produrre farmaci e così via. Tutto ciò ci porta a sviluppare quelle che noi chiamiamo “società non sofisticate”, non sviluppate dal punto di vista tecnologico. Gli esseri umani sono insoliti anche dal punto di vista della cooperazione tra non parenti. Si può osservare la reciprocità anche negli scimpanzé e in altri primati, ma i primatologi saranno d'accordo nell'affermare che questo non è assolutamente alcunché di simile a quanto si vede negli esseri umani. Dalla biologia evolutiva teorica sappiamo che la cooperazione tra non parenti è un compito esigente e impegnativo, ecco forse perché è così raro nel mondo animale. Tale comportamento richiede un elevato livello cognitivo, il riconoscimento degli individui, il ricordo delle loro azioni nel passato, richiede emozioni di reciprocità, cioè l'applicazione di una pratica *do ut des* necessaria per la cooperazione tra non simili, associata a emozioni come la simpatia, la rabbia e così via. E poi gli esseri umani sono unici perché possiedono un linguaggio grammaticale, cioè un sistema combinato all'interno del quale una serie finita di simboli viene disposta in un numero infinito di combinazioni, in modo tale che il significato della combinazione sia prevedibile in base al significato dei singoli simboli e in base al modo in cui vengono ordinati. Grazie a questo dono possiamo fornire e condividere un enorme numero di informazioni, come chi ha fatto che cosa, dove, quando e perché. Il linguaggio articolato ci permette di condividere le competenze e negoziare il contratto sociale. Gli esseri umani sono insoliti anche per quanto riguarda la vasta gamma di habitat che hanno occupato. Come ricorda Amber Beer, abbiamo infestato tutti i luoghi abitabili sul pianeta, più il Canada. Questo perché i nostri adattamenti non consistono di pellicce o di altre caratteristiche tipiche di un solo ambiente, ma piuttosto del *know-how* per sopravvivere praticamente in qualsiasi habitat terrestre. Correlato a ciò vi è il nostro essere onnivori estremi: mangiamo qualsiasi cosa. La carne è diventata sicuramente una parte importante della dieta in tutte le società umane, non perché ci siamo specializzati per adattarci a ogni singolo tipo di cibo, ma perché siamo stati abbastanza intelligenti per capire come adattare una pianta o un animale ai nostri bisogni alimentari. Abbiamo inoltre un'infanzia molto lunga. Passiamo gran parte della nostra vita come bambini o a occuparci dei bambini, molto più di qualsiasi altro mammifero o animale. La durata dell'infanzia è sproporzionata rispetto alla durata della vita umana molto più che in qualsiasi altro mammifero. Gli esseri umani hanno cure bi parentali, cioè l'assistenza ai figli ricade su entrambi i genitori. Il fatto che sia il padre che la madre si occupino della

progenie non è un fenomeno unico tra i primati e i mammiferi, ma sicuramente insolito. In conseguenza di questo abbiamo uno schema complesso di sessualità, con negoziati tra i maschi e le femmine nei quali si instaura una specie di patto per l'accesso sessuale e la cura e l'assistenza nell'allevare i bambini. Tutto questo rientra nella nicchia cognitiva. L'infanzia prolungata è come una condizione di apprendistato: prima di entrare nel mondo reale e iniziare la propria carriera riproduttiva è necessario acquisire tutti i modi e i suggerimenti per la sopravvivenza propria e della progenie che si sono accumulati nella propria comunità. Le cure parentali sono probabilmente una conseguenza del protrarsi dell'infanzia, giacché i nostri bambini sono vulnerabili per lungo tempo ed esiste sicuramente un vantaggio nell'avere due genitori piuttosto che un singolo genitore che se ne occupa. La sessualità è complessa e l'accoppiamento a lungo termine è una conseguenza che segue alla necessità della cura dei figli da parte di entrambi i genitori. Infine una dote cospicua nell'uomo, e un aspetto meno coltivato tra i mammiferi, è la divisione fra le culture. Ci sono differenze notevoli tra gli esseri umani semplicemente perché le competenze e le conoscenze che sono acquisite nel corso della vita vengono accumulate e messe insieme all'interno di una comunità, e questo permette a una società di diventare diversa da un'altra in termini di organizzazione sociale e di sviluppo delle competenze a livello locale (*ivi*: 74 s.).

Siamo davvero così lontani dal paradigma dell'antropologia filosofica? Se l'uomo deve sviluppare il proprio istinto in un lasso di tempo esteso in ragione della sua manchevolezza originaria, è ancora un istinto a tutti gli effetti quello che *sviluppa e apprende*, e che sviluppa e apprende in modo creativo, innovativo, libero e relazionale? Se l'uomo dipinto da Pinker è un uomo proteso verso il mondo e che ha un rapporto mediato con esso (di cui la tecnica è espressione, in senso ampio), se l'uomo dipinto da Pinker è un uomo aperto all'azione in quanto inter-azione, che fa di ogni porzione di mondo il luogo del suo agire, che si apre alla pluralità di possibilità in modo creativo in ragione di una non-specializzazione originaria, se l'uomo dipinto da Pinker è l'animale neotenico, parto prematuro costretto a vivere in una nicchia cognitiva extrauterina per ritagliarsi il proprio spazio attraverso un apprendistato, consegnato alla cura di sé e affidato alle cure dei suoi simili, se l'uomo dipinto da Pinker è un uomo che fa della società (alla quale perviene soprattutto grazie al linguaggio) qualcosa che lo esonera dal dover ogni volta ripercorrere le tappe passate, consentendosi una differenziazione delle scelte di vita e delle opzioni culturali, *ebbene se questo è l'uomo dipinto da Pinker* siamo davvero al di fuori del paradigma proprio dell'antropologia filosofica contemporanea? Come abbiamo sin qui sostenuto, crediamo proprio di no, e crediamo di avere mostrato come l'abbandono del *paradigma dell'incompletezza* proprio dell'antropologia filosofica appaia assai più difficile di quanto i suoi oppositori vorrebbero far credere⁴⁸⁷. Non è casuale, d'altronde, il fatto che esso è il vero e proprio *paradigma antropologico dell'Occidente*, come cercheremo ora di mostrare.

PARTE SECONDA. Contributi per una storia filosofica dell'antropologia e una storia antropologica della filosofia

A. L'antichità greco-romana

1. La tragedia greca e la condizione tragica dell'uomo

1.1. L'uomo di fronte alla potenza della natura e la prodigiosa azione della tecnica

Abbiamo notato anche in precedenza come la tragedia (sarebbe meglio dire il tragico in quanto tale) è la superba presa di coscienza dell'uomo di essere finito, ma di essere anche in grado di interrogare l'infinito (e il finito stesso, se stesso in quanto finito): la colpa umana è quella di esistere (di qui il grido di Sileno che Nietzsche fa risuonare nel § 3 de *La nascita della tragedia*: «stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto»: Nietzsche 1993a: 124), quella di non essere nell'indifferenza e nell'indifferenziato, ma di dover agire, di dover decidere, di dover solcare con la sua azione il mondo e di creare così discontinuità all'interno della ciclica e necessaria regolarità della natura. L'essenza del tragico è – per Hölderlin – il mostruoso, il portentoso, *das Ungeheur* (cfr. Giusti 2000: 185-201), l'incontro tra le forze della natura e l'intimità dell'uomo, è il tentativo umano di tornare a casa, di compiere quel *Heimkunft* che non può che avere la forma del ritorno sempre reiterato, perché il proprio, la patria, l'originario e il naturale non sono qualcosa che l'uomo può possedere immediatamente, ma solo *in modo mediato*, solo in un rivolgimento attraverso l'estraneo, il derivato e il culturale: l'origine non è per l'uomo esperibile, dunque, nella sua immediatezza, ma si presenta scissa, lacerata (come scissione e come lacerazione), ed è proprio questo l'elemento tragico dell'esistenza umana (l'esistenza in quanto esistenza tragica, in quanto tragedia), che fa sì che l'origina vada conquistata nel pericolo, nel conflitto, nell'azione e nella decisione.

Come ricorda Natoli (cfr. Natoli 1988: 40-51), tragico è lacerazione, è l'insorgere e l'accadere di una differenza e l'instaurarsi di un movimento che è all'insegna della doppiezza e dell'opposizione perché è *il mondo dell'esperienza* (dell'esperienza umana, del mondo umano), che si apre come *mondo della differenza*, della distanza lacerante tra

cultura e ciò che si pone di fronte alla natura e si distingue da essa, l'uomo appunto. Peter Szondi ricorda (cfr. Szondi 1974: 35-43) alcuni frammenti hegeliani in cui si legge che l'essenza della tragedia «sta in questo, che la natura morale scinde da sé come destino la propria natura inorganica, per non confondersi con essa, e la pone di fronte a sé; e riconoscendo questo destino nella lotta, si riconcilia con l'essere divino, come unità delle due nature»: l'uomo (la *natura morale*, vale a dire l'uomo nel suo esercitare la libera possibilità di agire in comunità) nell'agire si stacca dalla natura inorganica, dal mondo nella sua materialità, e facendo questo pone il mondo come qualcosa che sta di fronte a sé, come qualcosa che in qualche modo va ricompreso, va ri-conosciuto nella sua estraneità (che è, appunto, posta dall'uomo stesso). Questo, tuttavia, significa che l'uomo lotta contro quel mondo che ora vede come altro da sé, come fuori di sé e di fronte a sé, lotta contro quella natura nella quale non voleva riconoscersi e contro la quale aveva agito per affermare se stesso.

Questo significa sfidare il destino, o, meglio, porre il destino come qualcosa che si frappone all'azione dell'uomo proprio tramite il compimento dell'azione, e dare vita a una processualità intrinsecamente tragica: insomma il tragico è l'uscita dalla natura, dall'ordine necessario e del destino per così dire, che finisce con il porre l'uomo solo di fronte a se stesso, alle sue azioni, alle sue violazioni; tragico è l'uomo stesso che agisce trasformando il mondo per avere un mondo, ed è per questo che proprio Hegel poteva scrivere che *Schuld* e *Tun* coincidevano, che per il semplice fatto di agire il *Selbstbewußtsein* diveniva colpa, si poneva come colpa e che a essere colpevole era l'uomo in quanto tale:

la *colpa* non è l'essenza indifferente e ambigua in base alla quale l'atto, effettuato *realmente* alla luce del giorno, potrebbe essere o anche non essere attività del suo Sé – come se all'attività si potesse connettere qualcosa di esteriore e di accidentale che non le appartiene, e grazie a cui, in definitiva, l'attività sarebbe innocente. Al contrario, l'attività è essa stessa questo sdoppiamento del porsi-per-sé e del porre-dinanzi-a-sé una realtà esteriore ed estranea; che vi sia una tale realtà, dipende dall'attività stessa ed è mediante essa. Innocente, perciò, è soltanto la non-attività, cioè l'essere di una pietra, nemmeno quello di un bambino [*unshuldig ist daher nur das Nichttun wie das Sein eines Steines, nicht einmal eines Kindes*] (Hegel 2000: 629)⁴⁸⁸.

Si potrebbe addirittura affermare, dunque, che il tragico è l'esperienza della colpevolezza come esperienza propriamente umana in quanto l'uomo è l'unico essere che agisce (come proprio Gehlen voleva), e che quindi si sdoppia perché agendo pone un'*Entzweiung* che *setzt sich für sich* e che *setzt gegenüber* a sé una *Wirklichkeit* tanto *fremde* quanto *äußerliche*: agire è porre se stessi e porre di fronte a sé la realtà come qualcosa di altro rispetto a sé e al di fuori di sé, ed è in questo sdoppiamento che l'uomo

vive, che l'autocoscienza si riconosce, percependosi come lacerata, come lacerazione, *come tragica. Handeln*, afferma Hegel (seppure in un altro contesto), «turba la quiete della sostanza ed eccita l'essenza, e di conseguenza la semplicità dell'essenza stessa si frantuma e si apre al mondo molteplice delle forze naturali e delle forze etiche [*stört die Ruhe der Substanz und erregt das Wesen, wodurch seine Einfachheit geteilt und in die mannigfaltige Welt der natürlichen un sittlichen Kräfte aufgeschlossen ist*]» (ivi: 957): l'azione è come se scuotesse e muovesse la sostanza pensata nella sua aseità e immobilità, frantumandone (tramite un vero e proprio taglio, una partizione che è quella della decisione) la compattezza e aprendo al contempo all'incontro tra le forze naturali e la stessa azione umana. *Die Handlung ist die Verletzung der ruhigen Erde*: «l'azione è la ferita inferta alla terra quieta» (ibidem). E che questa situazione sia a tutti gli effetti l'instaurarsi del tragico lo testimonia anche il fatto che Hegel sottolinea come sia proprio *die Tragödie* a raccogliere «più strettamente la dispersione dei momenti del mondo essenziale e del mondo agente» (ivi: 963): è proprio la tragedia – intesa qui come linguaggio e rappresentazione artistica – che riesce a ricomporre e a mettere insieme *der wesentlichen und handelnden Welt*, perché essa narra il tragico, lo espone, ossia espone l'uomo nel suo essere esposto al mondo.

Severino, proprio riferendosi alla tragedia greca⁴⁸⁹, sottolinea anch'egli quest'aspetto (cfr. Severino 1989: 146 e 158), ossia il fatto che chi agisce, separandosi e rendendosi autonomo dal tutto, inteso come ciò che tutto chiude e contiene nella sua compattezza, immobilità ed eternità, è *adikia*, nel duplice senso che si separa e ritiene di potersi ergere a tutto (da semplice parte che era), ossia pensa di sostituire ciò a partire da cui si è costituito separandosi. Questa separazione è quella dell'uomo che agisce e cerca – trasformandola e controllandola – di sostituirsi – dopo essersi separato da essa – a quella terra che «produce e nutre tutte le cose e di nuovo accoglie in sé il loro frutto» (Eschilo, *Le Coefore*, v. 128), ed ecco allora che *drasanti pathein* (ivi, v. 313), che chi ha agito è destinato a soffrire, nel senso che una volta infranta l'armonia, una volta scosso e frammentata l'unità del tutto, l'agente (l'uomo) si ritrova esposto e aperto al mondo. Nella prospettiva della tragedia greca, questo separarsi dal tutto e pretendere di controllarlo e anzi di sostituirlo (ossia, il fatto di agire per aprirsi un mondo e di oltrepassare così l'ordine della natura trasformandola e disponendone per i propri scopi) risulta in ultima istanza un inganno, nel senso che – com'è noto – *techne d'anankes asthenestera makroi*, «la tecnica è di gran lunga più debole della necessità» (Eschilo, *Prometeo incatenato*, v. 514)⁴⁹⁰, ma resta sempre il fatto che quest'inganno è voluto da Dio stesso, dall'ordine stesso, dalla

natura stessa (cfr. Severino 1989: 164 s.; Eschilo, *Agamennone*, vv. 176-177 e 218-221 e Eschilo, *I Persiani*, vv. 93-101 e 742).

Di qui il terrore del mortale, che sa che infranto l'ordine si ritrova aperto all'imprevedibile, esposto nella sua nudità, «e il terrore per l'imprevedibile non è indecisione di fronte a due vie, una delle quali porti alla salvezza e l'altra alla perdizione, ma è la sicurezza che sventura e perdizione vengono da entrambe le vie» (Severino 1989: 166 s.): «in nessun modo vi può essere una via d'uscita senza sventura» (Eschilo, *Le supplici*, v. 442), l'unica sicurezza per l'uomo è quella di vivere nell'insicurezza, al di fuori della circolarità e della ripetitività che invece l'animale possiede perché chiuso nell'istinto. Ecco allora che trovarsi nell'indecisione significa essere *amechano* (cfr. *ivi*, v. 379), ossia senza mezzi, senza espedienti, senza la sapienza vincitrice della *techne* e della *mechané*: l'uomo è costretto a decidere per sopravvivere, per affrontare il mondo pur sapendo che ogni sua scelta non gli garantirà quella sicurezza e quella pace che all'animale è donata per natura, dunque è costretto a escogitare e a mettere in atto una *mechané soterias*, un «espediente capace di condurre alla salvezza» (Eschilo, *I Sette a Tebe*, v. 209), senza che però tale salvezza gli possa essere garantita: «l'esistenza è sempre un uscire dall'orbita» (Severino 1989: 175), un andare oltre sé e oltre il tutto che circonda il mortale affinché quest'ultimo possa aprirsi un mondo e aprirsi al mondo, esporsi. *Chi agisce patisce*, dunque, e l'agire in quanto tale è *hybris*, tanto che come ricorda sempre Severino «già il termine *drasas* significa non solo “il colpevole”, ma anche “chi agisce”» (*ivi*: 228): è *hybris* perché è un vero e proprio oltrepassare la propria condizione iniziale, se si vuole un andare oltre alla condizione animale, uno slanciarsi per aprirsi al mondo, il tentativo necessario di sfidare il mondo per sopravvivere. In questa prospettiva diventa più comprensibile anche il grido di Sileno sopra ricordato, che riecheggia proprio in alcuni versi della tragedia greca:

chi vuol vivere oltre il limite giusto / e la misura dimentica, / ceta in sé palese
stoltezza / a mio giudizio. / I lunghi giorni accalcano eventi / più prossimi al dolore / che
alla gioia; né i piaceri vedrai / ove si adunino ancora, / se un uomo trasmoda / al di là delle
proprie forze. / Ma infine a tutti provvede colei che tutti eguaglia, la morte, / quando
dall'Ade emerge la Parca / senza danze senza cetre senza imenei. / Non veder mai la luce /
vince ogni confronto, / ma una volta venuti al mondo / tornare subito là donde si giunse / è
di gran lunga la miglior sorte: / quando tramontano di giovinezza i dolci errori, / chi non
vaga tra dolori infiniti? / Quale pena resta fuori di noi? / Uccisioni, discordie, risse,
battaglie, / odio... e sopravviene in ultimo, da tutti maledetta, / l'impotente l'inaccostabile
l'arida vecchiaia, / ove dei mali tutti i mali coabitano» (Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 1211-
1238).

Se l'agire umano in quanto tale è colpevole e superbo, allora sarà la vita stessa dell'uomo a essere nell'*adikia*, ed è dunque l'agire originario che è la *nascita* a essere la colpa maggiore: l'ingiustizia sta alla radice della vita umana, è *la vita umana*, ma «la vita è *techne*» (Severino 1989: 235), e quindi la colpa è in quel tentativo di delimitare i confini entro cui comprimere ciò che si ritiene indispensabile alla propria vita, allontanando ciò che invece la minaccia (cfr. *ivi*: 230) che è la vita, che è la vita condotta dalla tecnica, ossia *la vita umana*. Insomma, «essendo colpevole [*atimos*], nessuno dei mortali [*outis meroton*] trascorre la via senza affanno» (Eschilo, *Le Coefore*, vv. 1018-1019) «chi mai dei mortali [*broton*] può vantarsi di essere nato da un demone che non infligge sventura?» (Eschilo, *Agamennone*, v. 1341), ed «è necessità che i mortali sopportino le pene che mandano loro gli dèi» (Eschilo, *I Persiani*, vv. 293-295): è però proprio lo stesso dio, la stessa necessità a gettare l'*aner thnatos* nella rete della vita, ingannandolo in modo insidioso (cfr. *ivi*, vv. 93-101), perché lo costringe ad agire e a credere di poter così superare la sventura, mentre è proprio agendo che ci si espone alla sventura, perché ci si espone alla possibilità di aprirsi la via nel mondo, di aprirsi al mondo, e ci si ritrova dunque gettati là-fuori, nell'impossibilità di rinunciare a determinare tramite la decisione le proprie possibilità e di recuperare l'armonia che l'animale possiede per il semplice fatto di vivere⁴⁹¹.

Nei termini che sin qui abbiamo adottato, dunque, tragica è la condizione umana perché all'insegna della tragicità è quell'esistenza esposta di fronte al mondo, priva della sicurezza di cui è dotato l'animale provvisto naturalmente dei mezzi per affrontare il problema della sopravvivenza, e costretta così a elaborare artificialmente la via per uscire da questa condizione, per uscire da uno stato di natura che lo vedrebbe altrimenti soccombere e svantaggiato: tragica è la condizione dell'uomo chiamato ad agire per ritagliarsi attivamente un mondo, a istituire così differenze tramite la decisione, a determinare se stesso come decidente e differenziante, come prima di tutto differenziatesi rispetto al mondo naturale, pur dovendo sempre rimanere in esso e muovendosi in esso, perché se è vero che l'azione umana non può ergersi al di sopra della divinità e, soprattutto, della necessità cui anche gli dèi sono sottomessi, è altresì vero che è la stessa necessità a spingere (ingannandolo) l'uomo a differenziarsi dall'ordine globale della natura, dalla sua necessità (a credere di poterlo fare con somma potenza, nella prospettiva della tragedia greca). In altre parole, è la stessa necessità dell'ordine del tutto (della *physis*) a spingere l'uomo, a necessitarlo, all'azione, alla tecnica, a invitarlo a infrangere l'ordine per determinarsi: è la stessa natura a far sì che l'uomo debba andare contro natura, ma l'essere contro natura risulta illusorio proprio perché è comunque un essere-per-natura (è un essere-

per-natura-contro-natura, se si preferisce), e perché per andare oltre alla natura è necessario muoversi sempre in essa e all'interno dei propri limiti. E la tragedia greca ha colto in modo essenziale queste dimensioni, ha saputo rappresentare l'uomo in quanto di più umano e di più naturale gli compete, ossia l'innaturalità e – se vogliamo – la possibilità dell'inumanità⁴⁹². Per tentare di mostrare meglio questi aspetti, isoliamo due momenti della tragedia greca che riteniamo particolarmente significativi, riferendoci a quelli che forse sono i due poeti tragici per eccellenza della Grecia classica: Sofocle ed Eschilo.

1.1.1. L'uomo e la tecnica: un binomio inquietante

Muoviamo dai seguenti versi dell'*Antigone* sofoclea:

«CORO: Molti sono i prodigi [*ta deinà*] / e nulla è più prodigioso [*deinoteron*] / dell'uomo, / che varca il mare canuto / sospinto dal vento tempestoso del sud, / fra le ondate penetrando / che infuriano d'attorno, / e la più eccelsa fra gli dei, / la Terra imperitura infaticabile, / consuma volgendo l'aratro / anno dopo anno / e con l'equina prole rivolta. / Degli ilari uccelli la specie / e le stirpi delle bestie selvagge / e la prole del mare / accerchia e cattura / nelle spire attorte delle reti / astutamente l'uomo; e doma / con le sue arti [*mechanais*] / la fiera che ha silvestre covile fra i monti / e piega al gioco il collo / del cavallo d'irsuta criniera / e dell'infaticabile toro montano. / E apprese la parola / e l'aereo pensiero / e impulsi civili / e come fuggire i dardi / degli aperti geli e delle piogge. / D'ogni risorsa [*pantoporos*] è armato, né inerme [*aporos*] / mai verso il futuro si avvia: / solo dall'Ade / scampo non troverà; / ma rimedi ha escogitato / a morbi immedicabili [*amechanon*]. / Scopritore mirabile [*sophon*] / d'ingegnose risorse [*mechanoen technas*], / ora al bene / ora al male s'incammina: / in alto nella città [*hypsipolis*] / se conserverà le leggi della sua terra / con la giustizia che ha giurato; / fuori dalla città [*apolis*], / se per audacia [*tolmas*] si macchierà d'infamie. / Non condivida il mio focolare, / non amico mi sia / chi agisce così» (Sofocle, *Antigone*, vv. 332–375).

Sono versi noti e spesso commentati, proveremo a seguire alcune pagine heideggeriane per mettere in luce il tema che sin qui abbiamo affrontato, ossia quello dello statuto dell'uomo rispetto all'animale, del suo posto nella natura e del suo compito in essa (cfr. Heidegger 1968b: 152-211)⁴⁹³. Vale innanzitutto la pena riportare la traduzione heideggeriana dei versi sopra citati (nella traduzione italiana corripettiva):

di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia / di più inquietante dell'uomo s'aderge. / Questi balza sul flutto schiumante / pel vento del sud invernale / e incrocia sulle creste / delle onde furiosamente spalancantisi. / Anche la più sublime delle divinità, la terra, / l'indistruttibile infaticabile, egli l'estenua, / rivoltandola di anno in anno, / passandovi e ripassandovi con i cavalli / gli aratri. / Anche il leggero volitante stormo d'uccelli / egli irretisce e caccia, / e la frotta degli animali di località selvagge / e ciò che si muove e risiede nel mare, / l'uomo sagace. / Con astuzie sopraffà l'animale / che sui monti pernotta ed erra,

/ e al cavallo dalla ruvida criniera / e all'indomito toro / circondando il collo col legno / impone il giogo. / Anche nel risuonar della parola / e nel tutto comprendere leggero come il vento / si ritrova, ed altresì nell'animo / di dominar città. / E anche come sfuggire, ha pensato, / l'esposizione ai darsi / dell'intemperie e degli spiacevoli geli. / Dappertutto aggirandosi, tutto sperando per via, senza scampo, inesperto / perviene al nulla. / Dall'incombere, solo, della morte / con nessuna fuga può giammai difendersi, / pur se a un male tenace gli sia riuscito / abilmente di sfuggire. / Ottimamente esperto, il saper-fare / possedendo al di là della speranza, / cade talvolta in condizione vile / del tutto, altra a eccelsa riesce. / Tra lo statuto fisso della terra / e il diritto giurato dagli dèi prosegue la sua via. / Dall'alto il luogo dominando, dal luogo escluso, / tale egli è, a cui sempre è essente il non-essente, / per amore del rischio. / Non divenga egli intimo del mio focolare, / né delle sue illusioni il mio sapere partecipe sia, / colui da parte del quale si compiono cose siffatte (ivi: 154-156).

L'uomo, scrive Heidegger, è *to deinotaton*, ciò che vi è di più inquietante, *das Unheimlichste*, ed è dunque *es-traneo*, *un-heimisch*, nel senso però che è ciò che non è a casa propria pur essendo a casa, ossia ciò che è implicato nell'esperienza di *Heimwerden*, del *diventare di casa* (cfr. Giusti 2000: 199)⁴⁹⁴, perché – come notavamo sopra – è quell'essere senza patria alla ricerca di patria, espulso dall'ordine del tutto alla ricerca di quell'armonia infranta da cui ritiene di essersi allontanato, alla quale può accostarsi quindi ormai solo in via mediata e derivata. La caratterizzazione dell'uomo come il *deinotaton* è per Heidegger un cogliere l'uomo «nei suoi estremi limiti e nelle scoscese profondità del suo essere» (1968b: 157): per capire in che senso l'uomo sia ciò che vi è di più inquietante fra tutto l'inquietante occorre, a giudizio del filosofo tedesco, intendere il termine *deinon* in tutta la sua ambiguità.

Esso, in primo luogo, designa il terribile, lo spaventoso, ciò che si impone in modo predominante (*l'überwältigendes Walten*), provocando così il timor panico, la vera angoscia, e insieme il timore discreto, meditato e raccolto. Il carattere costitutivo di questo *Walten* è rappresentato dalla violenza e dalla prepotenza, che però è ancora più spaventoso quando è violenza contenuta, prepotenza contratta: «nel suo irrompere questo *Walten* può ritenere in sé la sua forza prepotente. Con ciò esso non diventa inoffensivo, tutt'altro, ma ancor più terribile e remoto» (ivi: 157 s.). In secondo luogo, *deinon* significa il violento, nel senso di colui che «esercita la violenza, che non solo ne dispone, ma che è violento [*gewalt-tätig*], inquantoché l'uso della violenza è il carattere fondamentale non solo del suo agire, ma del suo stesso essere» (ivi: 158).

Nel primo senso, è l'essente nella sua totalità *als Walten*, in quanto ciò che si impone, a essere *das Überwältigende*, ciò che predomina (il predominante), ma lo è anche l'uomo, perché «appartenendo per essenza all'essere, risulta esposto a questo predominante» (*ibidem*). Cionondimeno, l'uomo è anche *deinon* «perché è colui che

esercita la violenza» (*ibidem*), ossia il violento nel secondo senso. Pertanto, l'uomo è situato come violento proprio all'interno di quel più ampio predominante che è l'essente nella sua totalità, ed è quindi doppiamente violento, doppiamente *deinon*, in quanto più *deinon* di ciò che è già di per sé *deinon*, in quanto *deinon* rispetto a ciò che già di per sé si impone come *deinon*:

L'uomo è colui che esercita la violenza non in sovrappiù o in concomitanza con altro, ma unicamente nel senso che a ragione del suo agire violento e in quanto situato in esso usa la violenza nei confronti del predominante. Infatti egli è *deinon* nel duplice senso, originariamente unico, di questa parola; egli è *to deinotaton*, il più violento, in quanto esercita la violenza in seno al predominante (*ibidem*).

Se proviamo a «tradurre» questo nei termini sin qui adottati, il passo citato significa che la natura, l'ordine naturale in quanto ordine di tutto ciò che è, si impone, ossia pone se stesso come ciò al cui interno tutto trova disposizione e collocazione, compreso evidentemente l'uomo: eppure il posto dell'uomo all'interno di questo ordine è peculiare, nel senso che egli è posto come l'agente, come il violentatore di tale ordine, come colui che l'effrange e lo infrange, ma sempre restandovi all'interno perché è da esso che è posto come quel *deinon* più *deinon* dell'ordine all'interno di cui si colloca. L'uomo è chiamato dalla natura a essere contro-natura, più semplicemente, e questo essere contro natura è un essere gettato, un essere esposto, un essere insicuro, un essere che è sempre al di fuori di ogni possibile familiarità con se stesso e con lo stesso ordine che lo circonda e in cui si situa:

noi concepiamo l'inquietante [*das Un-heimliche*] come quello che estromette dalla "tranquillità", ovverosia dal nostro elemento, dall'abituale, dal familiare, dalla sicurezza inconcussa. Ciò che è insolito, non familiare [*das Unheimische*], non ci permette di rimanere nel nostro elemento. Ed è in ciò che consiste il pre-dominante. Ma l'uomo è quanto vi è di più inquietante non soltanto perché svolge la sua essenza in mezzo all'inquietante così inteso, ma lo è perché fuoriesce, sfugge da quei limiti che gli sono anzitutto e per lo più familiari, in quanto, come colui che esercita la violenza, trasgredisce i limiti del familiare, e ciò proprio in direzione dell'inquietante inteso come il predominante (*ivi*: 159).

Pertanto, non solo l'uomo non solo ritrova la propria essenza nel suo essere in un rapporto di non familiarità immediata con ciò che lo circonda e che si impone attorno a lui, ma la ritrova anche nel suo essere un rapporto analogo con quanto egli stesso pone, con quei limiti che sempre pone per trovare familiarità ma che vive costantemente come non-familiari e da trasgredire (in senso letterale), a partire da cui procedere oltre. L'uomo, per riprendere la terminologia delineata in precedenza, è quell'essere *unfertig* che va sempre

oltre i propri limiti (che deve farlo ed è chiamato dalla natura a farlo), e che risulta eccentrico prima di tutto rispetto a se stesso, in questo sta il suo essere *deinotaton* e anche il suo aggirarsi dappertutto *pantoporos aporos*:

la parola *poros* significa: passaggio attraverso..., strada per..., via. L'uomo si apre in ogni direzione la via, si arrischia per tutte le sfere dell'essente, del dominio del predominante, e proprio allora vien gettato fuori da ogni strada. Solo così si schiude tutta l'inquietudine di colui che è il più inquietante; non solo per il fatto che egli sperimenta la totalità dell'essente nella sua inquietudine, non solo per il fatto che qui, proprio *in quanto* violenta, egli si pone da se stesso fuori dalla quiete del consueto; con tutto questo egli non diventa alla fine il più inquietante se non perché, andando così per via senza uscita, viene estromesso da ogni rapporto con la quiete del consueto, e l'*ate*, la rovina, la sciagura, incombono su di lui (*ivi*: 159 s.).

L'uomo è dunque quell'essere che fa esperienza di tutto il mondo, che fa di tutto il mondo il teatro della sua esperienza, che fa del mondo il luogo in cui aprirsi come essere esperiente e alla ricerca dell'espedito che gli permette di aprirsi la via, lui che viene al mondo senza scampo, privo di vie naturali e di sentieri pre-tracciati: questo aprirsi la via è proprio il fare violenza dell'azione, del dare il via alla storia (cfr. *ivi*: 160). Lo attende la sventura perché egli può tutto, crede di poter tutto, tranne sopraffar il destino di morte che inesorabile lo attende, e che lo attende come una punizione proprio perché – lo notavamo prima – il suo essere al mondo come essere agente è la colpa originaria, perché nascere per l'uomo significa essere esposto all'indigenza e al bisogno di incamminarsi lungo una via, di aprirsi con violenza una via, imponendosi dunque a quel più ampio imponente che è il mondo naturale nella sua totalità.

Infatti i versi sofoclei richiamano prima di tutto proprio la violenza che l'uomo compie sulla terra, solcata dall'aratro e dalla sua azione, il cui ordine e la cui regolarità vengono frantumate da quell'essere che si determina proprio tentando di fuoriuscire dalla regolarità dell'ordine del tutto e di instaurare un'armonia mediata e derivata in realtà impossibile da costituire:

la terra rappresenta qui la suprema divinità. Col far-violenza l'uomo disturba la calma della crescita, il nutrire, il generare di questa infaticabile. Nel caso della terra, il predominante non è colui che domina con la ferocia autodistruttiva, ma colei che senza pena né fatica porta a maturazione ed elargisce con la tranquilla superiorità di una grande ricchezza, l'inesauribile librantesi al di sopra di ogni sforzo. In tale dominio irrompe colui che violenta: anno per anno la dirompe con l'aratro, e coinvolge l'infaticabile nell'agitazione del proprio sforzo (*ivi*: 162).

Ma questa irruzione è proprio il tratto distintivo tra uomo e animale, perché se il secondo è chiuso nel proprio ambiente⁴⁹⁵, il primo non solo non vive nella circolarità e

nella inoltrepassabilità di ciò che gli viene dato per natura, ma è anche colui che, agendo, irrompe nel circolo in cui vivono gli altri esseri, slegandoli da quei rapporti e da quella collocazione che la natura ha loro assegnato, e questo Heidegger lo scrive in modo abbastanza esplicito:

l'antistrofe nomina il volo degli uccelli nell'aria, la moltitudine degli animali che si trova nell'acqua, il toro e il cavallo nelle montagne. Il vivente, che come in sogno se ne va di qua e di là vagando nella propria cerchia, che costantemente oltrepassandosi in sempre nuove forme si rinnova pur sempre rimanendo su quell'*unica via* che gli è propria, e non conosce che il luogo ove pernotta ed erra. In quanto vivente egli è inserito nel predominio del mare e della terra. In questa vita che si rivolge in se stessa, non familiare nella propria sfera, nella propria struttura, nel proprio fondamento, l'uomo getta i suoi lacci e le sue reti; egli la strappa al suo ordine e la rinchiude nei suoi steccati e nei suoi stabbi, imponendo a essa i suoi giochi. Prima si trattava di un uscir fuori e di un dissodare, ora di cattura e di soggiogamento (*ibidem*).

Heidegger dice proprio che l'animale conosce una via e quella soltanto, la propria cerchia vitale, nella quale si muove senza potere mai uscire, l'uomo invece è quell'essere per-la-via che esplora innumerevoli vie, che è per-la-via proprio perché non possiede per natura una via che gli è propria ed è così costretto a cercarne una artificiale, a sperimentare per trovarla, senza però poter mai chiudersi in una via. Come a dire che la via-che-chiude o è naturale o non è affatto, e la via-che-chiude segnala proprio il predominare della natura, perché che il vivente sia inserito nel predominare del mare o della terra significa proprio che la natura, come insieme dell'essente che predomina, determina ogni essere a occupare un posto specifico, e questo suo tutto determinare è *deinon*. Ma l'uomo è ancora più *deinon*, sino a essere *to deinotaton*, proprio perché fa violenza e tenta di predominare su quel predominare che tutto determina, che persino determina l'uomo come colui che deve predominare su ciò che tutto predomina, per così dire, ossia come colui la cui natura è di infrangere l'ordine naturale, colui che per avere una natura deve superarla, colui che ha la natura di superare la natura. In altri termini, come abbiamo già più volte scritto, *l'uomo è per natura tecnico, è l'animale artificiale per natura, naturalmente culturale*.

In questo senso, parafrasando quanto scrive Heidegger, l'uomo non inventa il fatto di dover inventare, anche se troppo spesso dimentica il fatto che è per natura che tenta di sopraffare la natura, anche se troppo spesso crede che tutto quell'armamentario (come la parola, l'intelletto, il sentimento, la passione, l'attività costruttiva) che utilizza come strumento di potere, una volta assunto come ciò che ha di più proprio, non faccia parte di quella stessa potenza del predominante a cui appartengono la terra, il mare e l'animale: anzi, così come questi ultimi elementi (la natura esterna, potremmo dire) dominano

tutt'intorno (*umwalten*) l'uomo, trascinandolo, opprimendolo e stimolandolo, allo stesso modo l'armamentario sopra ricordato (la natura interna, potremmo dire per corrispondenza) domina al suo interno e attraverso di lui (*durchwalten*), «in quanto si tratta di ciò che egli, da quell'essente che è, deve assumere in proprio» (*ivi*: 164). Insomma, l'uomo deve assumere su di sé *realizzandoli e attuandoli compiutamente* quegli strumenti che costituiscono il suo *proprium* in quanto lo costituiscono come essere predominante sul predominante, ma spesso dimentica che è appunto lo stesso predominante ad averlo chiamato-condannato a tale ruolo, e rischia così di rendersi ancora più estranea la propria essenza:

fino a che punto l'uomo risulti estraneo alla sua essenza lo tradisce l'opinione che egli nutre di se stesso: di essere colui che ha inventato, che ha potuto inventare il linguaggio e l'intendere, l'arte di costruire e la poesia. Come potrebbe mai l'uomo inventare ciò che domina per entro a lui e sul fondamento del quale soltanto può egli stesso *essere* come uomo? Se credessimo che il poeta faccia qui l'uomo inventore di qualcosa come dell'arte di costruire o del linguaggio, dimenticheremmo del tutto che in questo canto si parla del violento (*deinon*), dell'inquietante. La parola *edidaxato* non significa: l'uomo ha trovato, ma: si è ritrovato nel predominante, e solo in lui ha trovato se stesso: come potenza di un agire siffatto. In base a quanto è stato detto, "se stesso" significa in pari tempo: colui che prorompe e dirompe, cattura e doma. Questo prorompere, dirompere, catturare, domare, non è che il rivelarsi dell'essente *come* mare, *come* terra, *come* animale. Prorompimento e dirompimento si producono solo allorché nel far-violenza, la potenza stessa della parola, dell'intelletto, del sentimento e del costruire risulta dominata. Il far-violenza del dire poetico, del progetto del pensiero, del formare costruttore, dell'azione creatrice di stati, non è l'esercitarsi di poteri che l'uomo possiede in proprio, ma un dominare e accordare le potenze grazie alle quali l'essente si schiude, come tale, per via dell'uomo che entra in lui. Questo aprirsi dell'essente rappresenta la violenza che l'uomo deve padroneggiare onde essere, in questo far-violenza in mezzo all'essente, se stesso, vale a dire se stesso come essere storico (*ivi*: 164 s.).

Quindi l'uomo *ritrova* se stesso come colui che è stato posto dalla natura nelle condizioni di essere se stesso prorompendo e dirompendo, catturando e domando, ossia imponendosi sulla natura stessa, svelandone le potenzialità altrimenti occulte e schiudendo l'essente, e proprio in questo aprirsi al mondo e «attivare» gli enti, per così dire, consiste la storia dell'uomo, l'uomo in quanto essere storico (o, per essere più precisi, l'uomo appare a tutti gli effetti uno strumento che la stessa natura utilizza per svelare le sue possibilità, per schiudere l'essente). Essere storico significa proprio essere per la via, ma alla ricerca di una via, perché ogni via aperta dall'uomo risulterà essere una via senza uscita, manifesterà l'uomo come essere privo di vie di scampo *proprio perché* sempre per la via e come essere sempre per la via *proprio perché* sempre privo di vie di scampo:

l'uomo, procedente in tutte le direzioni, non diventa un essere senza scampo nel senso esteriore che s'imbatta in difficoltà esterne e non possa perciò andare oltre. Anche in tal caso egli può sempre, in realtà, anche frammezzo a queste difficoltà, tirare avanti. La mancanza di scampo consiste piuttosto nel fatto che egli è sempre ributtato sulle strade che egli stesso ha aperte, in quanto si arena sulle sue vie, s'impiglia in ciò che ha dischiuso, traccia in tale viluppo la cerchia del proprio mondo, si irretisce nell'apparenza e così si preclude all'essere. In tal modo si aggira da tutti i lati nella propria cerchia. Egli sa stornare quanto è avverso a questa cerchia, sa applicare ogni talento al posto giusto. Il far-violenza che crea dappprincipio le vie, genera in sé il disordine proprio della versatilità, in se stessa così priva di esito da precludersi da se stessa la via alla riflessione sull'apparenza nella quale tuttavia si aggira (*ivi*: 165).

Heidegger scrive che la violenza è il campo intero della macchinazione (*to machanoen*) affidata all'uomo, e richiama proprio il concetto di *techne*, che è quel *sapere* che si pone nella «prospettiva [*Hinaussehen*] rivolta al di là del sussistente» (*ivi*: 166), e che quindi si proietta oltre al dato, ponendo preliminarmente in opera le possibili determinazioni di ciò che sussiste (ossia progettando diverse possibilità per l'essente ora presente): «sapere è poter mettere in opera [*Ins-Werk-setzen-können*] l'essere come questo o quell'essente» (*ibidem*), è un porre in opera, un *realizzare* (*er-wirken*), un far venire all'apparenza la *physis*, «lo schiudersi imponentesi [*das waltende Aufgehen*]» (*ivi*: 167). È certo vero che Heidegger quando parla del porre-in-opera come dell'«aprente realizzare l'essere *nell'essente*» (*ibidem*) ha in mente soprattutto la cosiddetta «arte bella», ma è altrettanto vero (come il filosofo stesso sottolinea) che il termine greco è sempre *techne*, che rappresenta così l'ambito dell'aprire e del mantenere aperto, e che può caratterizzare il *deinon*, il violentante nel suo carattere più proprio, l'uomo per ciò che di più umano ha, «giacché il far-violenza è un usare violenza contro il pre-dominante: è acquisire all'apparenza, col sapiente combattere, l'essere dianzi precluso, quale essente» (*ibidem*). La *techne* permette di acquisire l'essere tramite l'essente, quell'essente che altrimenti resta precluso perché all'uomo si sottrae: la tecnica porta a svelarsi la *physis* dinnanzi all'uomo, una *physis* che all'uomo è originariamente negata come possesso immediato e che va così conquistata facendo violenza a quella stessa natura che vogliamo svelare. La natura si nega e dunque l'uomo deve violentarla per rivelarla, ma questo atto contro natura è la risposta alla sollecitazione della natura stessa, è la risposta che il *deinotaton* mette in atto a quel *deinon* che è l'essere(la natura) che originariamente si nega, si sottrae (sottrae ma proprio così attrae l'uomo a sé).

Il filosofo tedesco contrappone proprio questi due *deinon*, quello umano, che coincide appunto con la *techne*, e quello della *physis*, della *dike* in quanto «ordine che dispone», che dispone anche della *techne* in quanto ciò che tenta di violentare l'ordine (perché è l'essere *deinon* della *physis* che vuole l'uomo nel suo essere *deinon* grazie alla

techne), e in questo scontro-incontro si ha l'apertura della storia, dell'accadere, l'accadere (*geschehen*) come storia (*Geschichte*), l'insorgere dell'essere dell'uomo, dell'essere-uomo:

così il *deinon* considerato come il predominante (*dike*) e il *deinon* considerato come il violentante (*techne*) si fronteggiano, peraltro non come due cose sussistenti. Questo "essere a fronte" consiste piuttosto in ciò, che la *techne* si erge contro la *dike*, la quale dal suo canto come ordine dispone di ogni *techne*. È questo reciproco esser di fronte che è. Esso è solamente in quanto ciò che vi è di più inquietante, l'esser-uomo, accade, in quanto l'uomo è presente come storia (*ivi*: 168).

Che la tragedia greca abbia in diversi modi sottolineato il primato del fato, della divinità e della necessità del destino rispetto all'agire umano e alla tecnica segnala (nella prospettiva che proponiamo) non solo che ogni atto umano non può disporre della totalità della natura, non solo che ogni atto umano deve pur sempre muoversi all'interno della natura, ma anche e soprattutto che, ancora prima, è la natura stessa ad aver sollecitato l'uomo a oltrepassarla, a inaugurare la storia contrapponendosi a essa. E questa sollecitazione avviene tramite l'esposizione dell'uomo al rischio di non sopravvivere senza violenza, senza irruzione e senza infrazione, ma allo stesso tempo (perché l'esposizione al rischio è il fatto originario, e non la conseguenza di qualche «peccato originale» o di qualche «atto originale») non c'è irruzione e infrazione che fallisca nel sottrarre pienamente al rischio, perché anzi ne apre di nuovi:

nell'arrischiarsi a dominare l'essere, deve altresì abbandonarsi al flusso del non-essente, *mè kalon*, alla distruzione, all'instabilità, all'indocilità, al disordine. Più elevato è il vertice raggiunto dall'esserci storico, più profondamente spalancato è l'abisso aperto alla sua repentina caduta nel non-storico che va sempre più alla deriva in una confusione senza sosta e senza uscita (*ibidem*).

Non pretendiamo di affermare che il testo heideggeriano dica esplicitamente e in modo compiuto queste cose, eppure ci sembra proprio che il pensatore tedesco abbia colto nei versi di Sofocle la necessità umana di oltrepassare la natura per aprirsi al mondo, necessità che è figlia di quello «schiudentesi imporsi» (*ivi*: 169) che è per Heidegger la *physis*, e contro il quale la violenza (in quanto *Übergewalt*, stra-potenza, ultra-violenza, violenza smisurata e oltre misura) umana «deve necessariamente infrangersi» (*ibidem*). *Allo stesso tempo* la natura ci costringe a violentarla e a infrangerci contro il suo ordine se le facciamo violenza, ma meglio sarebbe dire che *proprio perché* è essa a porci come costretti alla violenza che siamo sempre già dentro il suo limite e il suo ordine e quindi destinati a infrangerci contro di essa. Tale destino è il destino del *Dasein*:

questa necessità, questa fatalità dell'infrangersi non può sussistere che in quanto ciò che è destinato a infrangersi si trova costretto in una tale situazione. Ora, è proprio l'uomo a trovarsi costretto in una tale situazione, gettato nella necessità di un tale essere, perché il predominante come tale, per apparire nella sua predominanza, *ha bisogno* di un luogo per la sua apertura. L'essenza dell'essere-uomo ci si schiude solo se è intesa a partire da questa necessità necessitata dall'essere stesso. Esistenza [*Dasein*] dell'uomo storico significa esser posto come il varco in cui la strapotenza dell'essere apparendo irrompe, affinché questo medesimo varco s'infranga alla fine sull'essere (*ivi*: 169 s.).

L'uomo e-siste proprio come colui che nell'aperto, nella fessura dell'essere di cui l'essere stesso ha bisogno per venire alla luce, in quella natura che per l'uomo non è pienezza racchiusa e raccolta in se stessa ma armonia infranta e che l'uomo tenta di recuperare in via mediata, chiamato a esso dall'essere stesso, dalla natura stessa appunto: è la *physis* stessa che «costringendo l'uomo ad andare oltre se stesso, lo lega all'essere onde porlo in opera, e con ciò mantenere aperto l'essente nella sua totalità» (*ivi*: 170). Il rapporto reciproco, d'incontro-scontro, tra *dike-physis* e *techne* è proprio l'evento dell'inquietante (cfr. *ivi*: 172 s.), è l'evento della storia:

l'essere dell'uomo si determina per la sua relazione all'essente come tale nella sua totalità. L'*essenza* dell'uomo si rivela qui come quella relazione [*Bezug*] che in primo luogo schiude l'essere all'uomo. L'essere dell'uomo, in quanto necessità dell'apprensione e del raccoglimento, è essere necessitato alla libera assunzione della *techne*, ossia alla messa in opera dell'essere per via del sapere. È così che c'è storia (*ivi*: 176).

Motivo analogo viene ribadito ulteriormente da Heidegger (cfr. *ivi*: 180) prima di scrivere che «*physis = logos anthropon echon*: l'essere, l'apparire predominante, necessita il raccoglimento il quale possiede l'esser-uomo e lo fonda» (*ivi*: 181): qui, certo, Heidegger intende ribaltare la formula metafisica per la quale *anthropos = zoon logon echon*, ossia l'uomo è quell'essere (quell'animale) che possiede la ragione come una facoltà, come una dote specifica, ma allo stesso tempo egli oppone il *logos* alla *physis*, e caratterizza il primo connettendolo al *krinein* (cfr. *ivi*: 180), al distinguere inteso come *decidere* e come *scegliere*. Questo, ci sembra, segnala proprio il fatto che la natura che l'uomo si trova di fronte è quella di quel *logos* che l'uomo deve assumere su di sé per portare l'essere a manifestarsi, ossia non è l'uomo a possedere il *logos* e a poter così dominare la natura, ma la natura umana è quella di essere posto nella condizione di distinguere, di scegliere e di porre differenze e gerarchie: è il *logos* stesso in quanto ciò che predispone all'apertura dell'essere tramite la decisione a disporre dell'uomo, tanto che l'uomo è il prodotto di questo processo di decisione-apertura (decisione nel senso di *Entschlossenheit*), si costituisce tramite questo processo e durante questo processo (*in quanto* questo processo),

non è un essere in sé già costituito che solo dopo agisce, si apre al mondo, né tantomeno è un essere che possiede come facoltà la ragione. *Apprendosi lo spazio dell'esistenza l'uomo viene al mondo*, la sua natura è proprio quella di essere «posseduto» dalla necessità di questo processo scoprente-decidente, da non essere nulla al di fuori di esso. Ecco perché Heidegger scrive che «rifiutare una tale apertura all'essere non significa per l'esserci che questo: rinunciare alla propria essenza. Questo richiede di uscire dall'essere oppure di non entrare mai nell'esserci» (*ivi*: 183).

Certo, la lettura heideggeriana dei versi di Sofocle è ermeneuticamente ardita, e lo è ancora di più se filtrata attraverso la lente che abbiamo qui adottato, ma la connessione tra la straordinarietà dell'uomo e la *techne* è esplicita *nella lettera* dei versi dell'*Antigone*: Sofocle riconosce proprio che ciò che rende l'uomo la cosa più straordinaria, inquietante e prodigiosa è il suo ergersi all'interno di quell'ordine naturale che già ha i tratti della straordinarietà, tanto che egli è l'essere più prodigioso, perché trasforma il mondo, ne soggioga le forze e tenta di dominare tutto quanto incontra nel suo cammino (restando però sempre condannato alla morte, alla fine di ogni progetto di apertura e di conquista). L'uomo è quindi *deinoteron* perché possiede il dominio sulle *technai*, ma allo stesso tempo possesso porta alla «scoperta della mutua, indissolubile implicazione che nell'uomo connette strettamente – fino a costituirne l'autentico principio di individuazione – forza e debolezza, miseria e grandezza» (Curi 1995: 116). Ancor più: l'uomo viene dipinto come *pantoporos aporos*, privo di scampo ma escogitante sempre diverse vie di scampo⁴⁹⁶, senza via di uscita ma capace di esperire e di percorrere tutte le vie, privo di mezzi ma sempre alla ricerca di nuovi mezzi; non è proprio questo che l'antropologia filosofica ha tentato di mettere in luce, l'uomo come essere incompleto, carente e manchevole perché privo di naturali mezzi di difesa (*aporos*) ma al contempo – anzi proprio per questo – come essere dotato di tutti i mezzi che è in grado di escogitare per uscire dalla sua condizione di indigenza (*pantoporos*), e dunque come essere culturale, costretto a solcare il mondo agendo e trasformandolo tecnicamente (*mechanonen technas*)? Non è l'animale quell'essere *aporos* perché conosce una sola via, quella cui lo costringe l'istinto? Non è l'uomo quell'essere *pantoporos* perché può conoscere tutte le vie che è in grado di scovare e di ritagliarsi, in quanto non chiuso nell'istinto e per questo aperto al mondo? O forse associare questa visione ai versi di Sofocle è decisamente troppo anacronistico e lontano dalla lettera del testo?⁴⁹⁷ È davvero estranea al mondo greco, e in particolare a quello della tragedia greca, la visione dell'uomo come essere esposto al mondo, nudo di fronte a esso, e per questo bisognoso della tecnica per sopravvivere, della tecnica come strumento di

apertura al mondo? Davvero la tragedia greca non ha colto *esplicitamente* nell'uomo l'essere *per natura artificiale*? Per tentare di rispondere a queste domande passeremo ora ad analizzare più da vicino il *Prometeo incatenato* di Eschilo.

1.1.2. Eschilo: Prometeo il salvatore dell'uomo

Prometeo è nome il cui etimo era stato associato al sanscrito vedico *pramantha*, il bastone rotante con quale ci si procurava il fuoco per frizione, ma oggi si ritiene più fedele ricondurlo alla radice indoeuropea *man-*, che risponde a un'idea di pensiero, riflessione o saggezza, di modo che Prometeo sarebbe il «prudente, previdente» in opposizione al fratello Epimeteo, il maldestro, l'irriflessivo, colui che dimentica (cfr. Vernant-Vidal-Naquet 1978: 273; Trousson 2001: 27 e Stiegler 1994: 30): il racconto di Prometeo è il racconto di come l'uomo diventi un essere previdente ed escogitante mezzi in grado di garantirgli la sopravvivenza, è il racconto dell'uomo *come* essere previdente ed escogitante.

Il Prometeo di Eschilo (cfr. Severino 1989: 182 s. e 229) racconta la storia di forze ostili che non vogliono che l'uomo esista, forze cui Prometeo tenta di opporsi nel tentativo di salvare l'uomo, salvataggio che avviene tramite la donazione della *techne*, perché è per essa e tramite essa, mediante l'insieme dei mezzi di cui la stirpe umana si impadronisce, che l'uomo può nascere e vivere come uomo. Prometeo dona all'uomo il *pharmakon*, il rimedio in grado di garantirgli la sopravvivenza, un rimedio che prima di tutto ha il compito di nascondere l'essere mortale dell'uomo all'uomo: «ho impedito che i mortali scorgessero di essere destinati alla morte [*thnetous g'epausa mē proderkesthai moron*]» (Eschilo, *Prometeo incatenato*, v. 248), dice Prometeo, che così pone negli uomini *typhlas elpidas*, «cieche speranze» (*ivi*, v. 250) per poter apportar loro «un grande beneficio [*meg'ophelema*]» (*ivi*, v. 251). Beneficio (*ophelema*) che è proprio quello apportato dal fuoco che Prometeo dona all'uomo (cfr. *ivi*, v. 613): Prometeo dona all'uomo il *pharmakon* in grado di garantirgli la sopravvivenza dotandolo di tutti i mezzi che gli consentono di vivere (senza però poter per questo sfuggire alla morte, perché è breve il tempo che all'uomo è concesso di vivere). Se per Sofocle l'uomo è *aporos* perché non può sfuggire al suo destino di morte, Eschilo ci dice che l'uomo è appunto il *brotos*, il mortale, ma che è proprio per tentare di sfuggire al suo destino incombente che si fa *pantoporos*, esploratore, previdente e progettante, e che questo farsi *pantoporos* è proprio un farsi tecnico, un

utilizzare la tecnica per risolvere quell'esistenza che appare come una vera e propria *aporia* dinnanzi ai suoi occhi: l'uomo deve utilizzare ed escogitare la tecnica per sopravvivere e per vivere, solo così può tentare di sopperire al suo destino sciagurato che lo vede senza scampo perché destinato alla morte, ma questo nel duplice senso che l'uomo non può vivere in eterno e che non può per nulla sopravvivere senza tecnica.

Il *Prologo* della tragedia si apre con i seguenti versi:

POTERE: Ecco l'estrema plaga della terra, / la Scizia solitaria, inaccessibile. / Ora è tua cura ciò che il Padre impone, / Efesto: ora avvincerai il colpevole / a queste rocce ardue sull'abisso / con catene più dure del diamante. / La luce artefice di tutto, il fuoco [*pantechnou pyros*], / il fiore tuo, egli lo ha rubato / e ne ha fatto partecipi i mortali. / Deve agli Dèi pagarti questa sua colpa. / Forse così imparerà ad amarla / la signoria di Zeus. Ed avrà pace / l'amicizia per gli uomini [*philanthropou*], il suo segno. / EFESTO: Potere e Forza, l'ordine di Zeus / per voi si compie. Niente più l'intralcia. / Ma io non oso per violenza avvincere / un Dio che ha la stessa mia origine / a questa trista roccia tempestosa. / Ma trovare il coraggio è necessario. / Rifiutare obbedienza a un Padre, è grave. / [A *Prometeo*.] Figlio di Temide che ispira il giusto, / o sublime, contro volontà, mia e tua, / t'inchioderò con ceppi inestricabili / a questa rupe a cui ignoto è l'uomo, / né udrai la voce né vedrai l'aspetto / di un mortale, ma immobile sarai / alla fiamma del sole balenante, / e il fiore del tuo corpo muterà. / E quando il volto vario della notte / nasconderà la luce sarai lieto, / poi il sole ancora spargerà rugiada / all'aurora, e ti consumerà la pena / onnipresente. Chi ti darà pace / non è nato. Tu hai amato gli uomini [*philanthropou*], / e questo è il frutto. O Dio che non ti pieghi / all'ira degli Dèi, hai onorato / gli uomini come Dèi, contro la legge. / E ora veglierai la triste roccia, / diritto e insonne, senza inginocchiarti. / E leverai al cielo molte grida / per l'angoscia e lamenti senza ascolto (*ivi*, vv. 1-34).

Prometeo, dunque, viene punito per aver *rubato* il fuoco ad Efesto e per averne fatto dono ai mortali, agli uomini, e la sua colpa, il suo segno (ossia ciò che lo contraddistingue e che lo marchia) è quello di *amare gli uomini*, di essere un *fil-antropo*: essere amanti del genere umano significa fare a esso dono dell'arte in grado di garantirgli la sopravvivenza⁴⁹⁸, e significa violare la legge divina, cioè significa voler fare dell'uomo un dio, perché il possesso della tecnica significa il possesso dei mezzi per controllare in modo attivo la propria esistenza, ma significa anche contravvenire a quello che è il dettato del dio, ossia che l'uomo *non possenga mezzi di sopravvivenza*, ma che sia esposto e inerme di fronte alla natura. Prometeo, infatti, è il «detestato / da tutti gli Dèi che varcano la soglia / della reggia di Zeus, / perché amò i mortali [*philoteta broton*] oltre misura» (*ivi*, vv. 120-123), e sa che la propria colpa è quella di avere svelato all'uomo l'esistenza, l'utilità e la necessità della tecnica: «ho spartito / con i mortali un dono degli Dèi: / per questo fui inchiodato al mio destino. / Cercai la scaturigine segreta / del fuoco che si cela nel midollo / della canna, maestro d'ogni arte [*didaskalos technes*], / via [*poros*] che si

apre. Questo fu il peccato / di cui pago la pena / inchiodato e in catene in faccia al cielo» (ivi, vv. 107-113).

L'arte viene qui identificata con quello strumento in grado di aprire la via, è essa stessa la via, e il fuoco è solo la prima delle arti che l'uomo possiede, perché è la maestra di ogni altra arte, è l'inaugurazione di quel percorso che fa dell'uomo l'essere *pantoporos* in risposta al suo essere *aporos* originario e quindi bisognoso di *poros* che ne agevolino l'esistenza. Prometeo è condannato per avere per primo permesso che l'uomo si potesse aprire la via, ma se anche Potere gli dice che «le potenze celesti hanno mentito / chiamandoti Prometeo, “il preveggenete [*promethias*]”, / perché hai bisogno tu, di chi preveda / come uscire da questi nodi esperti [*technes*]» (ivi, vv. 85-87)⁴⁹⁹, egli nondimeno, a proposito di Zeus che ordina la sua punizione, osserva che «eppure credo che un giorno / egli sarà spezzato e ammansito, / spianerà la sua rabbia, verrà incontro / ansioso alla mia ansia, / vorrà con me legarsi d'amicizia [*philoteta*]» (ivi, vv. 187-192): in altri termini, è come se Prometeo, in questo fino in fondo «preveggenete», avesse visto che il volere divino è sì quello di impedire che l'uomo sopravviva, ma che allo stesso tempo è parte dello stesso destino e del volere divino che l'uomo possa trovare i mezzi per superare questa condizione, tanto che Zeus saprà non solo perdonarlo, ma vorrà stringere con lui un legame di amicizia, di *philia*, all'insegna cioè di quello stesso *philein* che Prometeo ha provato e prova verso l'uomo.

Potremmo anche affermare che Prometeo fa dono di se stesso all'umanità, perché grazie a lui l'uomo diventa egli stesso pre-veggenete, pre-vidente e pro-gettante, in grado di sfidare il destino e di tentare di individuarsi e di determinarsi⁵⁰⁰: d'altronde proprio come Prometeo è *deinos* perché trova sempre *poros* anche di fronte a situazioni apparentemente *amechanon* (Potere afferma di Prometeo che «è tremendo [*deinos*], scova la strada [*poros*] anche là dove sembra impossibile [*kath'amechanon*]»: ivi, v. 59), l'uomo dipinto da Sofocle – lo abbiamo visto – è *deinos* perché *pantoporos* e mai *aporos*, perché escogita rimedi anche a morbi *amechanon*⁵⁰¹.

In ogni caso, Prometeo era ben consapevole di cadere nella condanna divina e dunque di violare l'ordine superiore anche a lui, ma non poteva fare altrimenti, altrimenti l'uomo sarebbe stato annientato:

come si assise al trono di suo padre divise i privilegi tra gli dèi, / a ognuno i suoi, distribuì i poteri: / e non contò i mortali, gl'infelici, / ma voleva annientare il loro seme / e seminare un'altra stirpe umana. / Nessuno gli si oppose, tranne me. / Io l'osai. E liberai i mortali / dall'essere dispersi nella morte. / Mi piegano per questo tali pene / dolenti a me, pietose a chi mi vede (ivi, vv. 228-238).

Era quindi necessario aiutare i mortali con il dono (*tout'edoreso brotois: ivi*, v. 251) del fuoco, dalla cui fiamma «molte arti impareranno [*pollas ekmathesontai technas*]» (*ivi*, v. 254), anche se la pena da pagare è senza fine, finché Zeus non deciderà che potrà aver fine – grida Prometeo: «io sapevo questo, tutto questo. / Ho voluto, ho voluto il mio peccato: / e non lo smentirò. Per dare aiuto / a chi moriva ebbi la mia pena» (*ivi*, vv. 265-267), e a nulla serviranno le «parole che curano [*iatroi logoi*]» (*ivi*, v. 378). Era necessario perché gli esseri umani senza tecniche risultavano impotenti, risultavano proprio come il Prometeo condannato, colti dal *kakos*, dal male, e sprovvisti di qualsiasi *pharmakon* per la cura (cfr. *ivi*, vv. 472-475):

PROMETEO: Non è chiusa superbia il mio silenzio, / ma è coscienza che dilania il cuore / quando ripenso come sono offeso. / Chi se non io compì la spartizione / tra i nuovi Dei dèi loro privilegi? / Non li dirò. Direi a chi conosce. / Ma udite la miseria dei mortali / prima, indifesi e muti come infanti, / e a cui diedi il pensiero e la coscienza. [*tan brotois de pemata / akousath os sphas nepious ontas to prin / ennous etheka kai phrenon epebolous*] / Parlerò senza biasimo degli uomini, / ma narrerò l'amore del mio dono. / Essi avevano occhi e non vedevano [*blepontes eblepon maten*], / avevano le orecchie e non udivano [*klyontes ouk ekouon*], / somigliavano a immagini di sogno [*oneiraton morphaisi*], / perduravano un tempo lungo e vago / e confuso, ignoravano le case / di mattoni, le opere del legno: / vivevano sottoterra come labili / formiche, in grotte fonde, senza il sole; / ignari dei certi segni dell'inverno / o della primavera che fioriva / o dell'estate che portava i frutti, / operavano sempre e non sapevano [*ater ghnomes to pan eprasson*], / finché indicai come sottilmente / si conoscono il sorgere e il calare / degli astri, e infine per loro scoprii / il numero, la prima conoscenza [*arithmon exochon sophismaton*], / e i segni scritti come si compongono, / la memoria di tutto, che è la madre / operosa del coro delle Muse. / E aggiogai le fiere senza giogo, / le asservii al giogo ed alla soma / perché esse succedessero ai mortali / nelle grandi fatiche, e legai al cocchio / lo sfarzoso e docile cavallo / fregio d'ogni ricchezza ed eleganza. / E inventai il cocchio al marinaio, / su ali di lino errante per i mari. / Mille cose inventai per i mortali, / e ora, infelice, non ho alcun ordigno / che mi affranchi dal male che mi preme (*ivi*, vv. 435-471)⁵⁰².

Le parole con cui Prometeo descrive la situazione umana prima del suo intervento e della susseguente scoperta di tutte le tecniche sono eloquenti: se lasciati a se stessi gli esseri umani sono infanti esposti al mondo nella loro povertà (proprio come prima osservavamo che nascono prematuramente), spaesati, confusi e incapaci di vedere e di sentire quanto pur hanno sotto gli occhi e sotto'orecchio. Gli esseri umani senza tecnica sono come storditi, incapaci di uscire dall'ambiente in cui vivono perché come incastonati in esso (chiusi nella loro *nicchia*)⁵⁰³, sono come le formiche (*myrmekes*), sono come gli animali, che non hanno bisogno di conoscenza, di pensiero, del numero, perché non sono miseri, ma sono dotati dei mezzi per natura in grado di garantirgli la sopravvivenza e la corrispondenza con il loro ambiente⁵⁰⁴. Prometeo è dunque sì rimasto senza strumenti per

liberarsi dal proprio male, dalla propria condanna, ma ha aperto gli uomini al mondo, gli ha scossi dal loro torpore, li ha resi propriamente umani:

PROMETEO: Più stupirai [*thaumasei*] udendo tutto il resto, / le scienze [*technas*] che trovai, le vie [*porous*] che apersi. / E la più grande: se uno s'ammalava / non aveva difesa, cibo, unguento, / bevanda: si estingueva senza farmaci, / finché indicai benefiche misture / che tengono lontani tutti i morbi. / E ordinai, chiarii le molte forme / della mantica, e primo giudicai / quali vere visioni porta il sogno, / svelai le oscure voci dei presagi, / i profetici incontri sui cammini. / Distinsi chiaro i voli dei rapaci, / quelli fausti e quelli dell'augurio, / e il nutrimento di ciascuno, gli odi, / il loro amare, il loro dimorare; / e la levigatezza ed il colore / delle viscere, se agli dèi gradite, / la forma fausta e varia della bile / e del lobo. Arsi carni avvolte di adipe / e lunghi lombi e guidai i mortali / a una conoscenza indimostrabile, / e aprii i loro gravi occhi velati / ai vividi presagi della fiamma. / Questo io feci. E chi prima di me / scoprì i doni nascosti nella terra, / il bronzo, il ferro, l'argento, l'oro? / Nessuno, lo so bene, a dire onesto. / Sappilo in breve: tutto ciò che gli uomini / conoscono, proviene da Prometeo [*brachei dè mythoi panta synnebden mathe / pasai technai brotoisin ek Prometheos*] (*ivi*, vv. 476-506).

Prometeo ha dunque – fatto *meraviglioso*⁵⁰⁵ – donato agli uomini il *pharmakon* dell'esistenza, la *techne* che gli fa *poros*, che gli fa strada perché gli apre la via perché l'uomo è l'essere originariamente senza via di scampo, l'essere aporetico, perché gli uomini sono fragili e inerti, come sogni, ciechi e impediti (cfr. *ivi*, vv. 547-550). L'uomo è un essere ambiguo, ambivalente, debole ma capace di superare la sua debolezza, capace di superarla solo perché debole, perché chiamato a mostrare la sua forza a partire dalla debolezza e tramite essa, e forte proprio perché originariamente debole ma capace di non restare fermo nella condizione originaria: questo narra il Prometeo di Eschilo, narra una vicenda intrinsecamente ambigua e ambivalente, una vicenda in cui il *dono* (*doron*) è ottenuto tramite il *dolo* (*dolon*), tramite l'inganno, in cui il *pharmakon* donato è tanto *rimedio* quanto *veleno*, perché portatore di una *elpis* che è tanto *speranza* quanto *paura*, perché è apertura all'indeterminato e al da-determinare; l'animale non conosce speranza perché non è scosso dalla rotondità istintuale nella quale vive, non è aperto agli eventi, all'evenire dell'accadere, alla possibilità di scegliere tra il bene e il male, è un essere an-ambiguo, se così possiamo dire, a differenza del'uomo, *affetto da costitutiva ambiguità*⁵⁰⁶. Ambiguità⁵⁰⁷ che rende l'uomo in ultima istanza una sorta di essere ambivalente, oscillante tra divinità e animalità:

i doni prometeici conferiscono all'umanità il suo specifico principio di individuazione: nel non poter più in alcun modo *partecipare* di quanto resterà riservato alla sola divinità, ma al tempo stesso nel poter differenziare il proprio *fare*, orientandolo comunque a un *telos* (interno o esterno al fare stesso), rispetto al mero istinto animale (Curi 1995: 123).

L'uomo dunque non conoscerà mai né la pienezza animale ma nemmeno quella divina, ed è per questo che coro dell'*Antigone* di Sofocle può cantare «ma tremendo [*deinà*] è il potere del destino [*moiridia*]: / non ricchezze non Ares / non torre non scure navi / battute dai flutti / fuggire lo possono» (vv. 951–954), perché per quanto sia qualcosa di spaventoso e di straordinario, all'uomo è sottratta la possibilità di accedere alla pienezza, all'assenza di bisogno e al pieno controllo della sua esistenza (come dicevamo sopra, non può scegliere di non agire per mantenersi in vita e per migliorare le proprie condizioni), cioè l'uomo è costretto a uscire da una condizione originariamente ferina, di confusione, e può farlo solo tramite le arti, attraverso l'azione e la *techne* (cfr. anche Euripide, *Supplici*, vv. 195-218).

Quello di Prometeo è forse il mito per eccellenza, il più fecondo, forse il più rappresentativo di tutto l'Occidente, e anche nel mondo greco ha conosciuto fortuna tanto già prima della tragedia greca quanto dopo di essa; ma la fortuna di questo mito è la fortuna di un'idea, la fortuna di una visione dell'uomo che ha accompagnato sin dagli inizi la riflessione dell'uomo su se stesso e sul suo posto nel mondo. Esiodo e Platone sono due nomi fondamentali nella storia di questa fortuna.

2. Prometeo tra Esiodo e Platone: l'uomo rispetto all'animale

2.1. Esiodo: la mancanza come origine umana

Iniziamo con il riportare le due versioni del mito di Prometeo raccontate da Esiodo, per poi soffermarci su alcuni aspetti⁵⁰⁸:

gli dei tengono nascosti [*krypsantes*] agli uomini i mezzi di vita: se così non fosse, in un sol giorno ti procureresti agevolmente di che vivere magari per un anno e rimanertene in ozio [*aergon*]; e subito al focolare appenderesti il timone, tralasciando il lavoro dei buoi e delle mule pazienti. Ma Zeus li nascose [*ekrypse*], essendo sdegnato nell'animo, perché Pro-meteo, l'astuto, l'aveva ingannato. Per questo, appunto, meditò luttuosi affanni a danno degli uomini e celò il fuoco; ma il nobile figlio di Japeto lo rapì per gli uomini a Zeus, pieno di giudizio, ingannando con una canna cava Zeus che si rallegra della folgore. Sdegnato, gli disse allora Zeus, adunatore di nubi: “O figliolo di Japeto, tu che sei il più ingegnoso di tutti, ti rallegrì di aver rubato il fuoco e di avere eluso i miei voleri: ma hai preparato grande pena a te stesso e agli uomini che dovranno venire. A loro, qual pena del fuoco, io darò un male del quale tutti si rallegreranno nel cuore, facendo feste allo stesso lor male”. Così parlò, poi rise il Padre degli uomini e degli Dei. Comandò all'inclito Efesto che subito impastasse terra con acqua e vi infondesse voce umana e vigore, e che il tutto fosse d'aspetto simile alle dee immortali, e di bella, virginea, amabile presenza; e quindi che Atena le insegnasse le arti [*erga*]: il saper tessere trame ben conteste; ordinò all'aurea

Afrodite di spargerle sulla testa grazia, tormentosi desideri e le pene che struggono le membra; e a Hermes, messaggero Argifonte, di darvi un'anima di cagna e indole ingannatrice. Così parlò, e quelli obbedirono ai voleri del Cronide Zeus. Subito l'inclito Ambidestro plasmò dalla terra, per volere di Zeus, una immagine simile a casta vergine; la glaucopide Atena le annodò la cintura e l'adornò; attorno a lei le Cariti e la Persuasione veneranda le posero sul corpo aurei monili; le Ore, dai fluenti capelli, le diedero una primaverile corona di fiori; e sul corpo Pallade Atena le adattò ogni ornamento. L'Araldo Argifonte le infuse in petto l'indole ingannatrice, le menzogne e gli astuti discorsi, giusto il volere di Zeus dal cupo fragore, e infine le diede voce l'Araldo divino. Questa donna fu chiamata Pan-dora perché tutti gli abitanti dell'Olimpo le donarono doni, rovina agli uomini industri. Ultimato il profondo e difficile inganno [*amechanon*], il padre mandò a Epi-meteo l'inclito Argifonte, veloce messaggero degli dei, a portare il dono, né quegli si diede pensiero che Prometeo gli aveva raccomandato di non accettare mai un dono da parte di Zeus Olimpico, ma di rimandarlo indietro acciocché non ne sopravvenisse male ai mortali. Accettandolo, se ne accorse soltanto quando già aveva il male. Fino ad allora viveva sulla terra, lontana dai mali, la stirpe mortale, senza la sfibrante e senza il morbo crudele che trae gli umani alla morte: rapidamente, infatti, invecchiano gli uomini nel dolore. Ma la donna, levando di sua mano il grande coperchio dell'orcio disperse i mali, preparando agli uomini affanni luttuosi. Soltanto la Speranza là, nella intatta casa, dentro rimase sotto i labbri dell'orcio, né volò fuori, perché prima Pandora rimise il coperchio sull'orcio, secondo il volere dell'egioco Zeus, adunatore di nubi. Ma gli altri, i mali infiniti errano in mezzo agli umani; piena, infatti, di mali è la terra, pieno ne è il mare, e le malattie, a loro piacere, si aggirano in silenzio di notte e di giorno fra gli uomini, portando dolore ai mortali; e questo perché l'accorto Zeus tolse loro la voce. Non si può evitare l'intendimento di Zeus (Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 42-105).

Iapeto allora condusse una fanciulla agire, nata da Oceano, Climene, e salì il letto con lei. E gli generò un figlio di forte mente, Atlante; e generava Menezio d'immensa superbia e Prometeo dal pensiero sottile e balenante, ed Epimeteo dalla mente che sgarra, e che fu all'origine del male per gli uomini che si guadagnano il pane; fu lui che per primo ricevette, forgiata da Zeus, la donna, la vergine. Il superbo Menezio Zeus dal vasto sguardo lo cacciò nell'Erebo lanciandogli un fulmine fumido a causa dell'arroganza e della sovrabbondante potenza. Ma Atlante regge il vasto cielo, per possente Necessità, ai termini della terra, in faccia alle Esperidi melodiose; diritto, sul capo, tra le mani instancabili: questa sorte gli diede nel suo pensiero Zeus. E Prometeo dai consigli sottili avvinse in ceppi insolubili, dolorosi, cacciato a mezzo un pilastro, e gli suscitò un'aquila dalle ali tese, e gli divorava il fegato immortale, che gli ricresceva intero nella notte, quanto l'uccello dalle ali aperte potesse divorare; fu poi il figlio glorioso dell'agile Alcmena a ucciderlo, Eracle, e scacciò dal figlio di Iapeto quel tetro male e lo sciolse dagli affanni, non contro il volere di Zeus Olimpico dall'altissimo pensiero; per quanta già avesse, sulla terra nutrice! Così rendeva alto onore al Figlio suo incomparabile. E per quanto sdegnato, placò l'ira che prima lo teneva, perché aveva contrastato al volere del possente Cronide. Sì, quando, a Mecone, dèi e uomini furono di fronte, lui allora, col suo saggio cuore, offrì e divise un grande bove, ingannando Zeus. Perché di qua pose le carni e le viscere pingui nella pelle grassa, coperte nel ventre bovino, di là posò le ossa bianche del bove, ben disposte, con astuta perizia [*dolios techne*], coperte nel grasso lucente. Appunto allora gli disse il Padre degli uomini e degli dèi: "Figlio di Iapeto, o il più glorioso di tutti i principi, mio caro, come la parte che hai fatto è calorosa per altri!". Così disse motteggiando Zeus, dall'immortale, sapiente consiglio. Qui allora Prometeo, l'accorto, gli disse sorridendo, non dimenticò la sua arte fina: "Glorioso Zeus, il più grande degli dèi generati per sempre, scegli quella che vuoi, ciò che il cuore t'ispira". Parlò con astuzia. E Zeus dall'eterno e saggio consiglio conobbe bene, conobbe l'astuzia. E concepì nel cuore mali per gli uomini mortali; e li avrebbe compiuti. E con l'una e l'altra mano ritolse il bianco grasso e si sdegnò, gli venne ira nel cuore, come vide le bianche ossa del bove, secondo un'arte astuta (per questo le stirpi degli uomini ardono per gl'Immortali sulle are le bianche ossa delle vittime). E gli disse con grande sdegno Zeus che guida le nubi: "Figlio di Iapeto, di sapiente

consiglio fra tutti, mio caro, davvero non ti sei scordato dell'arte tua astuta [*dolies d'ou letheto technes*]!". Così disse nell'ira Zeus dall'eterno, sapiente consiglio e per questo sempre, ricordando l'astuzia, non dava più agli infelici mortali, che abitano sulla terra, la forza del fuoco. Ma lo frodò il buon figlio di Iapeto, rubò il bagliore che si vede lontano del fuoco inconsumabile in una ferula cava. E morse in mezzo al cuore Zeus dall'altissimo tuono, irritò nel profondo il suo cuore, quando egli vide negli uomini il bagliore che si vede lontano del fuoco. E subito in cambio del fuoco operò per gli uomini una sventura. Ed ecco dalla terra l'Ambidestro glorioso plasmò un'immagine di Vergine pudica, per volere di Zeus figlio di Crono. La dea dalla vista azzurra, Atena, l'avvolse e l'ornò d'una veste scintillante... Allora, come fece quell'opera bella ma maligna invece che buona, la condusse dove erano gli altri dèi degli uomini, così fatta bella di eleganza dalla dea dalla vista azzurra, figlia del Possente. Allora lo stupore prese gli dèi immortali e gli uomini mortali, come videro l'inganno arduo, impossibile agli uomini. È da lei la razza delle donne, dell'essere femminile. Sì, rovina è la razza, le generazioni delle donne. Sventura grande, abitano tra i maschi mortali, non compagne della dolorosa povertà ma del fasto sazio... Chi fuggendo le nozze e gli affanni che dà la donna non voglia sposarsi e giunga alla dolorosa vecchiezza, vive solitario e non assistito anche se non è privo del cibo, e quando è spento si dividono il suo possesso lieti eredi; ma chi la sorte lo ammoglia, se ebbe sposa degna, saggia, anche a lui col tempo al bene si contrappone il male; ma chi incappi in una razza maledetta vive con pena incessante nel petto nel cuore nell'anima e il malanno non è sanabile. Così non si può frodare o trascurare il pensiero di Zeus. Neppure infatti Prometeo il benefico, figlio di Iapeto, sfuggì alla sua ira profonda, ma una forte catena di Necessità lo tiene fermo, per quanto di molto sapere (Esiodo, *Teogonia*, vv. 506-616).

Due sono i principali elementi di distinzione rispetto alla tragedia di Eschilo, e sono legati alla presenza nel racconto dei personaggi di Epimeteo e di Pandora. Il primo è il fratello di Prometeo, le cui caratteristiche (che, come ricordavamo in precedenza, sono riassunte nel nome stesso) sono completamente opposte rispetto a quest'ultimo: previdente Prometeo e imprevidente Epimeteo, scaltro e ingannatore Prometeo e ingenuo e ingannato Epimeteo, dotato di conoscenza e di salda memoria Prometeo e inconsapevole e smemorato Epimeteo, acuto e penetrante Prometeo e errante e sbadato Epimeteo, *benefico* Prometeo (come è anche per Eschilo) e *malefico* Epimeteo (nel senso letterale che il primo fa del bene e apporta del bene all'umanità, il secondo del male). La seconda (il cui nome non è esplicitamente menzionato nel secondo racconto) è la punizione che Zeus ordina che sia inviata agli uomini, o, meglio, il tramite della punizione che gli uomini ricevono sotto la parvenza del dono, e che condanna loro a una vita di dolori e di patimenti, a una decadenza rispetto a una situazione originariamente più felice e più armoniosa.

La vicenda, integrando i due racconti, narra della tentata frode di Prometeo, che apparentemente per riconciliarsi con Zeus dopo la punizione alla quale era stato sottoposto (questa è la più significativa variazione rispetto al mito eschileo, giacché qui Prometeo viene prima da Zeus legato e sottoposto alla tortura dell'aquila, e solo dopo avviene il furto del fuoco), cerca di dimostrarsi più sapiente e più previdente del dio, il quale però si accorge subito del tentato inganno, e preso dall'ira decide di punire gli uomini (giacché a

loro che era destinata la parte più ricca e succulenta del bove) privandoli del fuoco (che gli uomini dunque già possedevano, vivendo in una condizione di armonico rapporto con la natura che li circondava). Prometeo, però, sottrae nuovamente e con l'inganno il fuoco a Zeus per donarlo agli uomini, ma il dio se ne accorge presto, e decide di escogitare una punizione ancora più severa per gli uomini (e anche per lo stesso Prometeo, se è vero che egli riappare legato alla catena della Necessità alla fine del secondo racconto), ossia ordina che venga plasmata una figura femminile, Pandora, che agli occhi degli esseri umani appare come foriera di bellezza e di fortuna, mentre in realtà si presenta con un orcio in cui sono presenti tutti i mali e tutte le sventure possibili (come la fatica, il lavoro, il dolore, la malattia, la differenziazione sessuale, che comporta la nascita della donna che per lo più causa affanni, dispiaceri e rovine). La consegna dei mali avviene tramite Epimeteo, lo sbadato, smemorato, non accorto e improvvido, il quale aveva anche subito la raccomandazione del fratello di non accettare doni dagli dèi per evitare sventure al genere umano, ma invano: i mali si diffondono tra gli esseri umani, i mortali; *tutti tranne uno*, la speranza, l'*elpis*, che resta sul fondo dell'orcio.

Come nel Prometeo eschileo, dunque, quello che per l'umanità è un *dono* viene conquistato solamente tramite un *dolo*, un inganno e un furto, come ricordava Nietzsche nel § 9 de *La nascita della tragedia*:

come si potrebbe costringere la natura ad abbandonare i suoi segreti se non contrastandola vittoriosamente, cioè mediante l'innaturale [*wie könnte man die Natur zum Preisgeben ihrer Geheimnisse zwingen, wenn nicht dadurch, dass man ihr siegreich widerstrebt, d. h. durch das Unnatürliche*]? [...] L'uomo, crescendo ad altezza titanica, si conquista da sé la propria civiltà, costringendo gli dèi ad allearsi con lui, perché nella sua propria saggezza tiene in sua mano l'esistenza e i limiti di essa. [...] Il presupposto del mito di Prometeo è lo sconfinato valore che un'umanità ingenua attribuisce al *fuoco*, come al vero palladio di ogni civiltà ascendente: ma che l'uomo disponesse liberamente del fuoco e non lo ricevesse soltanto come un regalo dal cielo, come folgore incendiaria o come vampa scottante del sole, apparve a quei contemplativi uomini arcaici come un sacrilegio, come una rapina ai danni della natura divina. [...] La cosa migliore e più alta di cui l'umanità possa diventare partecipe, essa la conquista con un crimine, e deve poi accettarne le conseguenze [*das Beste und Höchste, dessen die Menschheit theilhaftig werden kann, erringt sie durch einen Frevel und muss nun wieder seine Folgen dahinnehmen*] (Nietzsche 1993a: 141-142).

Ma nel racconto di Esiodo emerge un aspetto in più, ossia quello della colpa intesa come mancanza, come assenza di intelligenza e di accortezza, nel senso che l'umanità viene sottratta a una condizione di pienezza e di assoluta armonia con quanto la circonda in ragione di una «svista», di un errore originario che si configura come un venire a mancare di qualcosa: la differenza tra natura e cultura appare come la conseguenza di un errore che

altera l'equilibrio che regolava il rapporto tra uomo e natura, in cui l'uomo non doveva nemmeno temere la morte, in cui nemmeno percepiva se stesso come distinto dalla natura. Il mondo pre-prometeico e pre-epimeteico è un tutto indifferenziato, in cui manca persino la differenziazione sessuale, è il mondo dell'immediatezza, dell'assenza di mediazione, mentre il mondo che l'uomo si ritrova ad abitare è il mondo della doppia colpa e della doppia mancanza (del debito nel senso del *dovere qualcosa a* e quindi di un mancare rispetto a qualcosa, si pensi al termine tedesco *Schuld*, tanto «colpa» quanto «debito»). Particolarmente interessante è la figura di Epimeteo, assente nella tragedia di Eschilo come notavamo, perché essa rappresenta una costitutiva e originaria «assenza di attenzione», una vera e propria «idiozia primordiale» che è però la sorgente dell'umanità in quanto essa ha di più proprio, della sua specificità e della sua libertà: essere fallibili significa non appartenere al regno dell'infallibile, che è il regno della pienezza, dell'indifferenza, mentre l'uomo è fallibile perché aperto, perché *apprende tramite l'errore*, tramite il *tentare* («sbagliando si impara»), e nulla gli è indifferente, perché aperto al possibile, perché attratto, mosso e stimolato da tutto. L'uomo è tanto prometeico quanto epimeteico, è l'uno in ragione dell'altro (da entrambi i versanti), perché vi è bisogno di previdenza solo laddove essa manca, vi è bisogno di sagacia solo laddove essa sembra essere assente, vi è bisogno di accortezza solo laddove si palesa l'imprudenza: questa è la condizione umana.

Che Esiodo prospetti una condizione umana originalmente idilliaca e caratterizzata sostanzialmente da perfezione, pienezza, armonia e «assenza di ogni mancanza» non deve ingannare, perché – innanzitutto – una tale condizione è mitica nel senso che viene solamente pensata come origine dalla quale si è fuoriusciti, non è una condizione realmente esistente o esistita, per non trascurare il fatto – in secondo luogo – che una tale condizione *non è affatto umana*. Infatti, l'età dell'oro⁵⁰⁹ non è affatto un semplice stato di natura opposto a uno stato civilizzato, perché è la cancellazione della differenza tra essi, è quanto precede la loro differenziazione, o, in altri termini, *non è uno stato umano*, è lo stato che viene pensato precedente all'umanità, e quindi a tutti gli effetti *uno stato animale*: Esiodo sta infatti narrando come sarebbe stato l'uomo se non fosse l'uomo quale in realtà è, sta cioè raccontando come dall'animalità si è differenziata l'umanità.

Un mondo in cui l'uomo trova come prodotti che la natura concede spontaneamente cibo e mezzi di sopravvivenza è un mondo in cui l'uomo non è *in relazione alla natura*, perché coincide immediatamente con essa, si può piuttosto dire che è in relazione con il divino, nel senso che gli dèi proteggono il genere umano garantendogli una vita serena e senza affanni. L'età dell'oro non è l'origine umana, ma ciò che precede essa, è quanto

viene in seguito pensato come irrimediabilmente perso, come qualcosa di dimenticato anche se indimenticabile, ma solo perché è l'origine umana che coincide proprio con una perdita e con una dimenticanza (se si vuole, la perdita del fuoco e la dimenticanza da parte di Epimeteo dell'avvertimento del fratello), e spinge a proiettare in un passato rievocato e richiamato come perduto. Il punto è, per chiarire, che questo stato perduto è la perdita della condizione animale, ma allo stesso tempo è la perdita della condizione divina, potremmo anche dire che è la perdita di qualcosa come una «divina animalità», perché a tutti gli effetti la vita nell'età dell'oro descritta da Esiodo è una vita da dèi perché perfetta, armoniosa e priva di dolore, ma è anche una vita da animali perché si svolge nell'immediatezza e nella circolarità delle azioni:

convinciti che origine comune avevano gli uomini e gli dèi. Dapprima un'aurea generazione di uomini mortali crearono gli Immortali, abitatori delle case d'Olimpo: s'era ai tempi di Crono, quando egli regnava sul cielo. Gli uomini vivevano come dèi, avendo il cuore tranquillo, liberi da fatiche e da sventure; né incombeva la miseranda vecchiaia, ma sempre, fiorenti di forza nelle mani e nei piedi, si rallegravano nei conviti, lungi da tutti i malanni: e morivano come presi dal sonno. Tutti i beni eran per loro, la fertile terra dava spontaneamente molti e copiosi frutti ed essi tranquilli e contenti si godevano i loro beni, tra molte gioie (Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 107-119).

Questa condizione, però, se anche mai lo fosse stata, non è (più) quella umana, perché all'uomo è stato dapprima sottratto il fuoco maestro di ogni arte, ed è dunque stato gettato nudo di fronte al mondo, bisognoso dell'intervento del benefico Prometeo, e in seguito (per colpa del malefico Epimeteo) è stato circondato da mali e sventure: Esiodo sottolinea proprio come l'uomo sia costretto al lavoro e alla fatica (il termine greco *ponos* rimanda a entrambi), come debba lavorare e trasformare la natura per garantirsi la sopravvivenza e il progresso dell'esistenza (sebbene egli sia sostanzialmente contrario a un'eccessiva sofisticazione dei costumi). L'azione dunque appare qui a tutti gli effetti come ciò che contraddistingue la vita umana in tutta la sua duplicità, in tutta la sua apertura al mondo: l'uomo è sventurato, afflitto dai mali, ma allo stesso tempo possiede le capacità per tentare di superare di volta in volta la sventura e il male, la sua prima condanna è proprio quella al lavoro che lo spinge a lottare e farsi attivo per superare la fame, l'indigenza, la povertà, ecc. All'uomo, e solo all'uomo, sono nascosti i mezzi di vita: all'uomo è negata una vita all'insegna dell'immediatezza (come i primi versi del racconto del mito di Prometeo de *Le opere e i giorni* mostrano con chiarezza), egli si ritrova esposto (privo di qualsiasi istinto guida), la natura è a lui nascosta da parte degli dèi (non è dotato per natura dei mezzi per sopravvivere), è costretto a scovarla, è costretto ad essere attivo,

ad agire, a procacciarsi per via mediata ciò che per via immediata gli è sottratto. La natura stessa gli si palesa nella forma della sottrazione, è qualcosa che *va svelato* in modo sempre continuo e ineshausto (per questo la verità è per l'uomo *aletheia?*)⁵¹⁰: la natura umana è quella di non trovare natura se non nella sua assenza, è quella di dovere andare oltre all'immediatezza naturale per trovare e costruire se stesso e il proprio mondo, la propria «natura». In questa «doppiezza» sta l'essere *tra* che contraddistingue l'umano: *tra* la bestia e il dio, con il *tra* risultante da una deviazione originaria, dall'origine come allontanamento, dall'apparizione dell'essenza umana a partire dalla scomparsa («disapparizione») tanto dell'essenza divina quanto di quella animale. Questa, ancora una volta, la duplicità e l'ambiguità dell'essere umano come essere aperto al mondo, come essere manchevole (la cui origine è una colpa, un furto, un inganno, una sbadataggine, una dimenticanza, ecc.) ma proprio per questo come essere pieno di risorse (capace di inganno, di macchinazioni, di escogitazioni, di previsione, di progettazione, ecc.).

Queste ultime caratteristiche, in ultima istanza, sono rappresentate anche da quella *Stimmung* (se così possiamo dire) che Esiodo attribuisce in modo specifico agli esseri umani, ossia l'*elpis*, che rimane nel fondo dell'orcio: resta dunque nascosta al mondo? O piuttosto resta a disposizione degli uomini? Ma se resta nascosta, perché dato che era comunque uno dei mali preparati per l'umanità? E se resta a disposizione, in che senso era un male?

La risposta va cercata nella visione dell'*elpis* come *pharmakon* (Eschilo esplicherà questo tratto rispetto a Esiodo, come abbiamo visto): *elpis* è tanto un bene quanto un male, è tutte e due le cose insieme, è il rimedio al male ma anche ciò che ha causato lo stesso male che vorrebbe curare, proprio come noi comunemente diciamo che la speranza è ciò che alimenta e «tiene viva» la vita ma che al contempo la può alimentare di sogni e irrealtà e che *di-sperare* è qualcosa di negativo, è la fine di ogni speranza che permette di guardare avanti, di guardare al futuro con fiducia. La speranza deve restare nascosta perché è sì un bene a disposizione, ma è un «bene pericoloso», e deve restare nel fondo proprio perché rischia di sovra-esporre l'uomo più di quanto egli già non risulti esposto, è insomma un *male a disposizione in quanto bene*. Viene pensata da Zeus come male, ma un *male necessario al bene*, nel senso che è l'unico rimedio alla situazione *disperata* in cui l'uomo si ritrova, ma è (come anche Eschilo nota) un *rimedio ingannevole*, perché fa credere all'uomo che la sua situazione possa essere in qualche modo abbandonata, superata. Potremmo anche dire che è la punizione estrema di Zeus all'inganno prometeico, perché se gli altri mali lo sono apertamente, la speranza è un male sotto forma di bene (ma al

contempo è anche un bene sotto forma di male, giacché l'uomo riesce ad accorgersi che la speranza è uno «strumento pericoloso» e da «maneggiare con cura»): a inganno Zeus reagisce con inganno, con un inganno ancora più subdolo perché clamorosamente attraente e seducente per l'umano, perché si presenta come *il* rimedio, come *la* soluzione a ogni male.

In questo senso l'*elpis* è qualcosa di *neutro*, di una *neutralità duplice*, cioè di una neutralità che non è tanto *né l'uno né l'altro*, ma *entrambi*, perché è tanto un bene quanto un male, appunto, non semplicemente qualcosa di intermedio e di indeterminato. L'ambiguità dell'*elpis* è data proprio dal suo essere in rapporto al futuro, è espressione di una radicale dimensione di incertezza, che è proprio quella di chi vive in relazione al futuro, aperto al tempo, di chi vive il presente come protensione e ritenzione del passato e il futuro come ulteriore protensione del presente così colto: l'aspettativa, che sia un bene o un male, che sia di un bene o di un male, è qualcosa il cui significato è sempre instabilità, indefinitezza, è un «ardere sulle braci», un «logorarsi», un «consumarsi». *Elpis* è in senso stretto *aspettativa*, *congettura*, *presunzione*, *previsione*, quindi qualcosa che comprime in uno tanto la *speranza* in senso stretto quanto la *paura*; gli immortali, gli dèi, non hanno bisogno di *elpis*, e nemmeno ne hanno le bestie, che non possono sfidare la vita, guardare in faccia la morte, eppure non per questo sono ciechi, perché cieco è solo l'uomo che *si illude con cieche speranze*.

Si ricordi che per Eschilo la speranza è proprio ciò che impedisce la vista della morte, senza certo cancellarla, ma permette all'uomo di soffocare l'angoscia per la propria condizione mortale e di agire concentrandosi sul presente in vista del futuro, di esporsi senza paura in quel mondo oscillante che è il mondo dell'uomo, oscillante perché – in quanto apertura – sempre in bilico tra la riuscita e il fallimento, tra la risorsa e l'aporia, tra la vita e la morte. Certo, anche l'animale cessa di vivere, ma non ne è cosciente (muore nel sonno, come scrive Esiodo dell'uomo nell'età dell'oro), e qui si vede ancora una volta l'ambivalenza di tutto ciò che costituisce l'umano, perché se la speranza nasconde all'uomo la vista della morte, allo stesso tempo gli rivela di essere destinato a essa, gli rivela la sua costitutiva tragicità, per la quale (cfr. Galimberti 2005a: 89 s.) l'uomo è a un tempo aperto al senso e in vista di quell'implosione e di quell'annullamento di ogni senso che è la morte. La nostalgia con la quale Esiodo guarda all'età aurea e all'età pre-prometeica e pre-epimeteica è dunque quella nostalgia con la quale l'uomo guarda l'animale perché in esso vede quell'innocenza che egli sente di aver perduto, di aver perduto perché mai posseduta, perché sente di essere uomo proprio in quanto perdita di tale

innocenza (si ricordi come per Hegel nemmeno un infante è innocente a rigor di termini, perché c'è non-nocenza solo laddove c'è in-azione)⁵¹¹: innocenza che significa anche non-consapevolezza, incoscienza, adesione al presente, chiusura in esso, mentre l'uomo si alimenta di passato e di futuro, è costretto a farlo, è costretto a pre-vedere e a pro-gettare proprio perché espulso dalla coesione con il presente, perché mancante, smemorato, imprevedente (serve memoria solo laddove essa manca, laddove senza di essa non si è in grado di portare avanti la propria vita, c'è pro-meteicità solo laddove c'è epi-meteicità). Questo vivere proiettato nel tempo, questo vivere il tempo in quanto vivere nella proiezione significa proprio vivere nella speranza, nel suo essere attesa e timore insieme, attesa del timore e timore dell'attesa al contempo (perché attendere significa essere consapevoli che il bisogno si presenterà, e con esso la necessità di soddisfarlo e la non garanzia del soddisfacimento, e proprio questo rende l'attesa di per se stessa timorosa), ma anche nel suo essere apertura alle possibilità e possibilità di ogni apertura⁵¹².

L'infrazione dell'armonia segna la fuoriuscita dell'uomo da una condizione di pienezza (tanto animale quanto divina) che è al contempo l'insorgenza dell'uomo, il suo *Entstehen* come vero e proprio venir-fuori (fuori-uscire, star-fuori): l'uomo è l'abbandono di ogni primitiva innocenza, la mancanza di essa, il suo venire a mancare che apre lo spazio all'uomo.

2.2. Platone: l'uomo come essere carente e addomesticabile e il supplemento tecnico

2.2.1. L'uomo senza qualità naturali⁵¹³

Anche in questo caso iniziamo con il riportare la narrazione del mito di Prometeo platonica:

[Protagora a Socrate:] c'era un tempo in cui esistevano gli dèi, ma non esistevano le stirpi mortali. Quando anche per queste giunse il tempo segnato dal destino per la loro generazione, nell'interno della terra gli dèi le plasmarono, facendo una mescolanza di terra e di fuoco, e degli altri elementi che si possono unire col fuoco e con la terra. E quando si trovarono nel momento di farle venire alla luce, affidarono a Prometeo ed Epimeteo il compito di fornire e di distribuire le facoltà [*dynameis*] a ciascuna razza in modo conveniente. Ma Epimeteo chiese a Prometeo di poterle distribuire lui da solo: "Quando avrò finito la distribuzione – soggiunse – tu verrai a vedere". E, così persuasolo, si accinse all'opera di distribuzione. Ad alcune razze diede la forza senza la velocità, e fornì invece le razze più deboli di velocità. Ad altre assegnò armi di difesa e di offesa, mentre per altre ancora, cui aveva dato una natura inerme, escogitò altre facoltà, per garantire la loro salvezza. Infatti, a quelle razze che egli rivestì di piccolezza, diede la capacità di fuggire

con le ali, oppure di celarsi sotto terra; invece a quelle cui fornì la grandezza, diede la possibilità di salvarsi appunto con questa. E anche le altre facoltà distribuì in questo modo, in maniera che si equilibrassero. Ed escogitò queste cose facendo attenzione che nessuna razza si potesse estinguere. E, allorché ebbe premunite le varie razze dei mezzi per sfuggire alle distruzioni reciproche, escogitò un espediente perché si difendessero contro le intemperie delle stagioni che manda Zeus, rivestendole di folti peli e di spesse pelli, capaci di difenderle dal freddo e in grado di proteggerle dalle calure, e tali che, quando si coricavano nei loro giacigli, queste servissero da coltri naturali, proprie a ciascuna di esse. E ad alcune fornì zoccoli ai piedi, ad altre pelli dure e senza sangue. Successivamente, fornì cibi diversi per le diverse razze: ad alcune assegnò le erbe della terra, ad altre i frutti degli alberi, ad altre le radici. E vi sono razze cui concesse di divorare altre razze di animali per nutrirsi; e provvide che le prime avessero una scarsa prole, e che quelle che dovevano essere divorate da queste avessero invece una numerosa prole, assicurando la conservazione della razza. Orbene, Epimeteo, non essendo troppo sapiente, non si accorse di aver esaurito tutte le facoltà per gli animali: e a questo punto gli restava ancora la razza umana sprovvista di tutto, e non sapeva come rimediare [*loipon de akosmeton eti autoi hen to anthropon genos, kai heporei oti chresaito*]. Mentre egli si trovava in questa situazione imbarazzante, Prometeo viene a vedere la distribuzione, e si accorge che tutte le razze degli altri animali erano convenientemente fornite di tutto, mentre l'uomo era ignudo, scalzo, scoperto e inerme [*ora ta men alla zoa emmelos panton echonta, ton de anthropon gymnon te kai anhypodeton kai astroton kai aoplou*]. E ormai si avvicinava il giorno segnato dal destino in cui l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. Allora, Prometeo, in questa imbarazzante situazione, non sapendo quale mezzo di salvezza escogitare per l'uomo, ruba ad Efesto e ad Atena la loro sapienza tecnica [*ten entechnon sophian*], insieme al fuoco (senza il fuoco era infatti impossibile [*amechanon*] acquisire e utilizzare quella sapienza), e la dona all'uomo. In tal modo, l'uomo ebbe la sapienza tecnica necessaria per la vita [*peri ton bion sophian*], ma non ebbe la sapienza [*sophia*] politica, perché questa si trovava presso Zeus, e a Prometeo non era ormai più possibile entrare nell'acropoli, dimora di Zeus; per giunta c'erano anche le terribili guardie di Zeus. Entra dunque furtivamente nell'officina di Atena e di Efesto, in cui essi praticavano insieme la loro tecnica, e, rubata la tecnica del fuoco di Efesto e quella di Atena, la dona all'uomo. Di qui vennero all'uomo le sue risorse per la vita [*euporia tou biou*]. Ma Prometeo, a causa di Epimeteo, in seguito, come si narra, subì la pena per il furto. E, poiché l'uomo divenne partecipe di sorte divina, in primo luogo, in virtù di questo legame di parentela che venne ad avere col divino, unico fra gli animali credette negli dèi, e intraprese a costruire altari e statue di dèi. In secondo luogo, rapidamente con l'arte [*tei technei*] sciolse la voce [*phonen*] e articolò parole [*onomata*], inventò [*eureto*] abitazioni, vesti, calzari, letti e trasse gli alimenti dalla terra. Provvisti in questo modo, da principio, gli uomini abitavano sparsi qua e là [*sporades*], e non esistevano città. Pertanto perivano ad opera delle fiere, giacché erano molto meno potenti [*asthenesteroi*] di esse: l'arte [*he demiourgikè*] che essi possedevano era per loro un adeguato aiuto nel procurarsi il nutrimento, ma non era sufficiente alla guerra contro le fiere. Infatti, essi non possedevano ancora l'arte politica [*politiken technen*], di cui l'arte della guerra [*polemikè*] è parte. Pertanto, essi cercavano di raccogliersi insieme e di salvarsi fondando città; ma, allorché si raccoglievano insieme, si facevano ingiustizie l'un l'altro, perché non possedevano l'arte politica [*ten politiken technen*], sicché, disperdendosi nuovamente, perivano. Allora Zeus, nel timore che la nostra stirpe potesse perire interamente, mandò Ermes a portare agli uomini il rispetto [*aidos*] e la giustizia [*dike*], perché fossero principi ordinatori di città [*poleon kosmoi*] e legami produttori di amicizia [*philiai synagogoi*]. Allora Ermes domandò a Zeus in quale modo dovesse dare agli uomini la giustizia e il rispetto: “Devo distribuire questi come sono state distribuite le arti? Le arti furono distribuite in questo modo: uno solo che possiede l'arte medica basta per molti che non la posseggono, e così è anche per gli altri che posseggono un'arte [*demiourgai*]. Ebbene, anche la giustizia e il rispetto debbo distribuirli agli uomini in questo modo, oppure li debbo distribuire a tutti quanti?”. E Zeus rispose: “A tutti quanti. Che tutti quanti ne partecipano, perché non potrebbero sorgere città, se solamente pochi uomini [*oligoi*] ne partecipassero, così come avviene per le altre arti [*technai*]. Anzi, poni come legge in mio

nome che chi non sa partecipare del rispetto e della giustizia venga ucciso come un male della città”. Così, o Socrate, e appunto per queste ragioni, gli Ateniesi, e anche gli altri, allorché sia in questione l’abilità dell’arte di costruire o di qualche altra arte, ritengono che pochi debbano prender parte alle deliberazioni. E se qualcuno che non sia di questi pochi vuol dare consigli, non lo sopportano, come tu dici: e di buona ragione, aggiungo io. Ma quando si radunano in assemblea per questioni che riguardano la virtù politica, e si deve quindi procedere esclusivamente secondo giustizia e temperanza, è naturale che essi accettino il consiglio di chiunque, convinti che tutti, di necessità, partecipino di questa virtù, altrimenti non esisterebbero città. Questa, o Socrate, ne è la ragione. Ma perché tu non creda di essere ingannato, quando io sostengo che tutti effettivamente ritengono che ogni uomo partecipi della giustizia e di ogni virtù politica, ti porto quest’altra prova. In tutte le altre abilità, come tu dici, se qualcuno sostiene di essere, poniamo, valente nell’arte del flauto o in qualsiasi altra arte, mentre non lo è, tutti lo deridono o si arrabbiano, e i più intimi accorrono e gli danno del pazzo. Invece, quando si tratti di giustizia o di ogni altra virtù politica, anche se tutto vedono che uno è ingiusto, qualora costui dica contro di sé la verità di fronte a tutti: ebbene, ciò che nel caso precedente tutti consideravano saggezza, ossia il dire la verità, in questo caso lo considerano follia; e sostengono che tutti devono comunque dire di essere giusti, sia che davvero siano tali, sia che no, e che è un pazzo chi non simula di essere giusto. E questo nella convinzione che sia necessario che ognuno, senza eccezione, partecipi in qualche modo della giustizia, oppure che non stia fra gli uomini (Platone, *Protagora*, 320d-323c).

Il racconto platonico esplicita in modo chiaro quei tratti che in Esiodo prima e in Eschilo poi non erano stati compiutamente sviluppati: l’uomo si differenzia dall’animale perché se il secondo è stato dotato dalla natura dei mezzi di sopravvivenza, il primo è invece per natura nudo, scalzo, inerme e scoperto; l’uomo è indifeso, non è difeso come l’animale dall’istinto che ne regola il comportamento o da una costituzione organica che gli permette di salvarsi e di proteggersi dai pericoli, non è «naturalmente compensato», bensì necessita della tecnica come forma di difesa, come forma di sopravvivenza. *La tecnica è necessaria per la sopravvivenza dell’uomo*, perché questi si presenta come manchevole e carente rispetto all’animale: le doti naturali umane sono insufficienti ai fini della sopravvivenza, mentre (cfr. Cambiano 1991: 4 s.) l’ordine del mondo animale si realizza sulla base di un’equa e armonica distribuzione di doti fisico-organiche, che pertanto non abbisogna nemmeno di quell’ulteriore arte (l’arte politica) che ha il compito di organizzare e di soprintendere alle diverse tecniche artigianali (che in questo senso sono distribuite analogamente alle capacità animali, nel senso che soltanto alcuni individui o gruppi sociali dispongono dell’una o dell’altra, così come soltanto alcune specie animali hanno la forza o la velocità), nonché di regolare non solo il conflitto tra il gruppo umano e le specie animali ma quello tra i diversi gruppi umani (anzi, senza arte politica l’uomo non è in grado nemmeno di salvarsi nella «guerra contro le fiere») – motivo per il quale essa, unita alla giustizia e al rispetto⁵¹⁴, dev’essere possesso di tutti i cittadini e non soltanto di alcuni, come nel caso delle altre arti.

Nella narrazione effettuata da Protagora vediamo un ulteriore slittamento delle figure di Prometeo e di Epimeteo, perché il primo deve qui intervenire per porre rimedio all'errore e alla dimenticanza del fratello: Prometeo opera per *compensare* l'insipienza e la sbadataggine di Epimeteo (che *pensa dopo*, che ha solo «il senno di poi»), e lo fa donando all'uomo gli *strumenti compensatori* per la sua situazione disagiata e sfavorevole. Proprio in seguito al furto del fuoco (che anche qui appare come prerequisito per ogni altra tecnica successiva), la giustizia e la sapienza politica restano precluse all'uomo, perché Zeus impedisce a Prometeo di accedere alla sua dimora e anzi lo punisce: dovrà allora intervenire direttamente Zeus (in un atto filantropico, ribaltando la visione eschilea) tramite Ermes per donare agli uomini rispetto e giustizia, per rendere possibile la sopravvivenza prima e la convivenza poi, cioè per donare finalmente la *tecnica politica* in grado di garantire la vita in comune del genere umano.

Pertanto l'essere umano appare come una deviazione rispetto all'equilibrio in cui vive l'animale, alla sua tranquillità; l'uomo nasce da una mancanza originaria, dalla dimenticanza di Epimeteo: gli uomini sono i dimenticati dalla natura, appaiono nella dimenticanza che la natura ha di loro, ma sono anche frutto della mancanza intesa come colpa del furto operato da Prometeo, che accorgendosi che essi sono nudi come piccoli e prematuri animali, senza peli e mezzi di difesa, senza qualità specifiche, ruba il fuoco e le arti agli dèi. Ma allo stesso tempo è la natura a volere l'uomo come essere tecnico, e questo appare qui sotto forma dell'intervento benevolo di Zeus, che vuole che gli uomini sopravvivano e si riuniscano, che diano vita alla *polis*, che vivano in essa all'insegna della concordia, della giustizia, del rispetto e della *sophrosyne*, temperanza e giusta misura guidata dalla *phronesis*. È come se la natura avesse sia sottratto all'uomo i mezzi naturali di sopravvivenza e di conduzione dell'esistenza, ma avesse anche insieme dotato l'uomo delle capacità di far fronte a tale condizione, come abbiamo già più volte avuto modo di notare.

L'uomo appare dunque all'origine come una sorta di incidente, come qualcosa di accidentale, di capitato al mondo per caso e dimenticato dagli dèi perché privo di qualsiasi qualità specifica, è una sorta di reietto abbandonato al proprio destino, espulso dall'ordine e dall'armonia che invece spettano all'animale, come si evince anche in un altro luogo platonico in cui appare la figura di Prometeo:

privati della cura [*aperemthentes epimeleias*] del demone che ci possedeva e ci faceva da pastore, essendosi a loro volta rinselvaticate, per la maggior parte, le bestie che erano indocili per loro natura, mentre gli uomini – loro – erano rimasti deboli e indifesi [*asthenei kai aphylaktoi*], venivano da esse sbranati, e in quei primi tempi erano ancora

privi di mezzi e di arti [*amechanoi kai atechnoi*]: era venuto a mancare il nutrimento che si offriva spontaneo, e, d'altra parte, non avevano ancora la scienza [*epistamenoì*] di procurarselo, perché nessuna necessità ve li aveva prima costretti [*dià tò medemian autous chreian proteron anankazein*]. Per tutti questi motivi, si trovavano in grandi difficoltà [*en megalais aporiais*]. È per questo, dunque, che sono stati donati quelli che fin dall'antichità sono chiamati "doni degli dèi", insieme con l'insegnamento e l'addestramento indispensabili [*anankaias didaches kai paideuseos*]: il fuoco da Prometeo, le arti da Efesto e dalla sua collaboratrice, e da altri i semi e le piante. E tutte quante le cose che concorrono a sostenere [*synkateskeuaken*] la vita umana sono nate da questi doni, dopo che gli uomini furono abbandonati dalla cura [*epimeleias epelipen*] degli dèi, come abbiamo appena detto, e dopo che divenne necessario che essi si procurassero da vivere da se stessi e che si prendessero cura di sé [*di'eauton te edei ten ten diagogen kai ten epimeleian autous auton echein*], come l'universo nel suo complesso, imitando e seguendo il quale in ogni tempo, ora in questo modo, allora in quell'altro, viviamo e nasciamo (Platone, *Politico*, 274b-e)⁵¹⁵.

All'uomo è affidata la cura di sé, in quanto ormai irrimediabilmente privato di quella condizione idilliaca in cui ancora viveva nell'età di Crono, età di armonia e di ciclica pace universale (cfr. *ivi*, 269c-273e), corrispondente all'età dell'oro esiodea⁵¹⁶: l'uomo è espulso da essa, espulso anche dal proprio centro, e chiamato a inventare, scoprire, ritrovare, immaginare e macchinare, e a realizzare ciò che immagina, è cioè chiamato a protendersi alla ricerca di espedienti⁵¹⁷. L'uomo espulso dall'armonia universale, l'uomo il cui posto all'interno di essa è stato dimenticato è costretto a stare fuori, all'es-posizione⁵¹⁸, all'ek-sistenza, a trovare il proprio essere al di fuori di sé: la tecnica è espressione immediata di questo suo *essere prostatico*⁵¹⁹, di questo suo non essere nel regno dell'immediato, perché se le qualità animali costituiscono per loro la natura intesa come positiva predestinazione, il dono fatto all'uomo è qualcosa di negativo (è la negatività stessa), è qualcosa che va compensato, tramite l'invenzione, la realizzazione, la produzione di qualità in modo artificiale. Questa espulsione è anche la consegna alla pura contingenza, perché nulla garantisce che l'uomo riesca ad acquisire artificialmente quanto l'animale consegue per natura (anzi, in senso stretto non si tratta nemmeno di un conseguire per l'animale, quanto di un ritrovarsi a essere): l'essere dell'uomo è un essere in pericolo, un essere aperto alla possibilità, ed è proprio per questo che deve intervenire anche la tecnica politica per tentare di permettere all'uomo un'esistenza il più possibile stabile e tranquilla. L'uomo è un essere che deve *sforzarsi* per vivere, e la tecnica è proprio espressione di questo dover *condurre attivamente* la propria esistenza: «resterebbero il congetturare, l'esercitare i sensi nell'esperienza e in una certa pratica, valendoci delle capacità di congetturare [*stochastikes proschromenous dynamesin*], che molti denominano "arti" [*technas*], e che giungono a possedere la loro forza mediante esercizio e fatica [*meletei kai ponoi*]» (Platone, *Filebo*, 55e-56a)⁵²⁰.

L'uomo dipinto dal racconto del *Protagora*, in particolare, è un uomo figlio di due dèi dotati di caratteristiche opposte, proprio perché l'uomo è dotato di queste caratteristiche opposte, è essere ancora una volta ambiguo, anticipatore del futuro, del pericolo, prudente e previdente, inquieto, preoccupato dal futuro, da ciò che accadrà, e al contempo prudente e sensibile ma fallibile e non in grado di prevedere e di pensare fino in fondo il futuro nella sua completezza: tanto Prometeo quanto Epimeteo sono le figure dell'umano, in rapporto al tempo e proteso al di fuori di sé per garantirsi la cura di sé perché mai in pace, condizione esclusiva o degli esseri immortali o degli animali.

L'uomo è tutto in questa irrisolvibile aporia data dall'aver origine nell'assentarsi dell'origine, dall'aver essenza in una mancanza di pienezza e di sicurezza, dall'essere privo di una natura che lo definisce e dall'essere dotato dalla natura della capacità di definirsi. È anche a partire da quest'orizzonte che può essere letta l'aporia del *Menone*:

MENONE – E in quale maniera ricercherai, o Socrate, questa che tu non sai affatto che cosa sia? E quale delle cose che non conosci ti proporrai di indagare? O, se anche tu ti dovessi imbattere proprio in essa, come farai a sapere che è quella, dal momento che non la conoscevi? SOCRATE – Capisco che cosa intendi dire, o Menone. Guarda che argomento eristico adduci: che non è possibile per l'uomo ricercare né ciò che sa né ciò che non sa! Infatti, né potrebbe cercare ciò che sa, perché lo sa già, e intorno a ciò non occorre ricercare, né ciò che non sa, perché, in tal caso, non sa che cosa ricercare (Platone, *Menone*, 80d-e).⁵²¹

È chiaro che quest'aporia è prima di tutto conoscitiva, ed è la prima formulazione di quello che diventerà forse *il vero* e proprio problema filosofico per eccellenza, ossia del rapporto tra «a priorità» e «a posteriorità» nell'esperienza umana: tuttavia, qui vogliamo sottolineare proprio il fatto che l'uomo risulta invischiato in quest'aporia proprio in ragione del suo apparire come colui che è in grado di apprendere in quanto aperto al mondo, come colui che è costretto a fare esperienza per avere un mondo ma che allo stesso tempo possiede le capacità di fare tale esperienza. Un essere per natura oltrepassante la mera naturalità intesa come possesso stabile e già concluso, questo è l'uomo in altri termini, e proprio come l'origine dell'uomo nel mito di Prometeo è legata a una mancanza, a una colpa che è anche dimenticanza, così qui il fatto che l'uomo apprenda risulta legato a una forma di dimenticanza di quanto l'anima già da sempre in qualche modo possiederebbe. Le tecniche (tutte le tecniche in quanto tali) rappresentano il farmaco dell'esistenza per quello che Nietzsche (abbiamo già avuto modo di notarlo) definirà come *l'animale malato*, in quanto la sua anima è vittima di distorsioni:

la stessa grandezza, vista da vicino o a distanza, a colpo d'occhio non ci appare più uguale. [...] E lo stesso oggetto si vede curvo o dritto, a seconda che lo si osservi quando è nell'acqua o fuori, oppure lo si vede concavo o convesso per effetto di un'illusione ottica sui colori, dove è evidente che tutta questa distorsione [*tarachè*] è presente solo nell'anima nostra. Ebbene, è proprio a questo difetto della nostra natura [*pathemati tes physeos*] che l'arte del chiaroscuro aggiunge inganni su inganni [*goeteias*] senza tralasciarne nessuno, e lo stesso vale per l'arte del prestigiatore [*thaumatopoiia*] e di tutti gli altri illusionisti [*mechanai*]. [...] Ora, il misurare [*metrein*], il numerare [*arithmein*] e il pesare [*istanai*] non risultano forse un rimedio efficacissimo [*boetheiai chariestatai*] contro queste illusioni, grazie al quale possiamo far sì che in noi non prenda il sopravvento l'apparenza del più grande o più piccolo, del più numeroso o più pesante, ma, appunto, l'attività del numerare, del misurare e del pesare? (Platone, *Repubblica*, X, 602c-d).

In questo brano emerge, da un lato, la funzione di correzione dell'organo propria di ogni forma di tecnica in senso ampio, ma anche, dall'altro lato, la duplicità in cui vive l'uomo in quanto essere che escogita dei rimedi per la sopravvivenza, giacché la tecnica è qualcosa che inganna e illude, non solo qualcosa che migliora e perfeziona (qui *mechanè* è l'espedito ingannevole, l'astuzia). È, però, proprio in questo senso che l'anima risulta come proiettata al di fuori di sé, e che la vita umana è una vita protesica, legata a protesi, a rimedi che tentano di colmare l'assenza di pienezza in cui l'uomo si ritrova a essere, a esistere:

Theuth disse: “Questa conoscenza, o re, renderà gli Egiziani più sapienti e più capaci di ricordare, perché con essa si è ritrovato il farmaco della memoria e della sapienza [*mnemes kai sophias pharmakon eurethe*]”. E il re rispose: “O ingegnossissimo [*technikotate*] Theuth, c'è chi è capace di creare le arti e chi è invece capace di giudicare quale danno o quale vantaggio ne ricaveranno coloro che le adopereranno. Ora tu, essendo padre della scrittura [*pater on grammaton*], per affetto hai detto proprio il contrario di quello che essa vale. Infatti, la scoperta della scrittura avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei [*dià pistin graphes exothen hyp'allottrion typon*], e non dal di dentro e da se medesimi [*endothen autous hyph'auton*]: dunque, tu hai trovato non il farmaco della memoria, ma del richiamare alla memoria [*oukoun mnemes allà hypomneseos pharmakon eures*]”. [...] Perché, o Fedro, questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura: infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne restano in silenzio; e così fanno anche i discorsi. [...] E una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto [...]. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo, mentre bisogna dedicare altra considerazione al discorso di colui che sa, il discorso vivente e animato, del quale il discorso scritto può dirsi, a buon ragione, un'immagine (Platone, *Fedro*, 274e-276a).

Il brano è celeberrimo, ma quanto qui ci interessa sottolineare⁵²² è che la *techne* della scrittura viene dipinta come un *pharmakon*, come un rimedio, che certo per Platone è un rimedio dannoso, un veleno, ma lo è solo perché è *allo stesso tempo* qualcosa che sembra rendere possibile la vita dell'uomo, che lo proietta al di fuori di sé, e quindi tanto lo

contamina (nella visione platonica) quanto lo espone e lo apre al mondo, a quell'alterità che è il mondo che l'uomo deve ritagliarsi. In altri termini, la tecnica appare qui associata a un'idea di mancanza, di non-pienezza, di apertura e di relazione con l'esterno, è cioè qualcosa che sembra scardinare la logica dell'essere vivente chiuso nella sua perfezione e compiutezza, tant'è che il discorso «perfetto» viene dipinto come «un essere vivente che abbia un suo corpo, sicché non risulti senza testa e senza piedi» (*ivi*, 264c), mentre la scrittura è proprio l'utilizzare testa e piedi altrui, è proprio l'utilizzo di un *supplemento d'organo*, di una *tecnica*. La tecnica appare solo laddove perfezione, pienezza e compiutezza non sono di casa, per così dire, e non laddove non c'è possibilità di modificarsi e di alterarsi, laddove non c'è alcun bisogno di farmaci: «non diresti che quanto più un essere è perfetto, tanto meno tende a trasformarsi o a modificarsi per effetto di altro? E ancora non ti pare che un vivente quanto più è di sana e forte costituzione, tanto meno è suscettibile di alterazione [...]?» (Platone, *Repubblica*, II, 380e).

La tecnica è proprio questo altro che modifica l'uomo, è questo altro che l'uomo necessariamente incontra nel suo rapporto mediato con l'ambiente, ed è qualcosa che Platone ha riconosciuto, perché se è vero che la scrittura viene criticata in quanto tecnica che contamina la naturalità dell'anima, allo stesso tempo essa riappare proprio come qualcosa *di interno* alla vita dell'anima, come sua condizione costitutiva⁵²³ (perché senza tecnica l'uomo è scalzo e inerme, come il mito di Prometeo evidenzia in modo non fraintendibile):

SOCRATE – La memoria che si combina con le sensazioni e le affezioni che esistono in relazione a esse mi sembra, quasi quasi, che scrivano allora dei discorsi nelle nostre anime. [...] PROTARCO – Pare appunto anche a me, e approvo ciò che è stato detto in questo modo. SOCRATE – Devi ammettere, dunque, che anche un altro artefice venga a trovarsi in quel momento nelle nostre anime. PROTARCO – Quale artefice? SOCRATE – Un pittore, che, dopo lo scriba, dipinga nell'anima immagini di ciò che è stato detto (Platone, *Filebo*, 39a-b)⁵²⁴.

La tecnica risulta indispensabile all'uomo, per il quale «non è possibile essere felice e sereno [*makarion eudaimon*]» (Platone, *Epinomide*, 973c), per il quale «non è possibile essere sereno e felice nei limiti di questa vita terrena» (*ibidem*), perché «all'inizio uno vive la condizione di feto, poi il trauma della nascita, quindi ancora l'allevamento e l'educazione [*trephesthai kai paideuesthai*], e tutto ciò, a detta di tutti, avviene a prezzo di innumerevoli sofferenze [*ponon*]» (*ivi*, 973d-974a): «constatiamo che il possesso dei beni necessari lo si conquista per mezzo della tecnica [*ton anankaion ktesin dià technes men apergazomenen*]» (*ivi*, 975c-d), insieme di arti protese a soddisfare i desideri (*pros*

epithymias) umani, a produrre e a fabbricare (*pros genesieis kai syntheseis*), ad aver cura di ciò che viene prodotto e fabbricato (*pros therapeian ton phyomenon kai syntithemenon*), ossia a proporsi come terapia indispensabile per l'esistenza dell'uomo (cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 533b). Questa indispensabilità è anche la ragione dell'esposizione dell'uomo, della sua «contaminazione»⁵²⁵, della sua non perfetta aderenza a se stesso e della sua apertura all'esperienza, all'apprendimento; essere esposti significa essere in pericolo, perché l'uomo non possiede mezzi di difesa naturali come l'animale, e non possiede nemmeno l'istinto allo stesso modo dell'animale, in quanto la sua istintualità può essere *diretta*, controllata, spostata, differita, e così via (dunque non è a tutti gli effetti una vera e propria istintualità):

mi rendo conto che tutta la vita degli uomini dipende da tre bisogni [*chreias*] e da tre desideri [*epithymias*], in maniera tale che se questi sono diretti [*achtheisin*] nel modo giusto [*orthos*] si ha la virtù, se invece lo sono in modo sbagliato [*kakos*] si cade nella condizione opposta. Fra questi bisogni il mangiare e il bere sono avvertiti subito, fin dalla nascita e non c'è essere vivente che non sia attratto per istinto [*emphyton*] alla soddisfazione di essi, tanto è vero che diventa terribilmente irritabile e non vuol sentire ragioni se uno propone un altro comportamento che non sia la piena soddisfazione, in ordine a questi bisogni, di piaceri e desideri e la liberazione da ogni forma di dolore sempre e necessariamente. Il terzo bisogno è, a nostro avviso, anche il più grande; è un amore straordinariamente intenso che, sopraggiungendo per ultimo, infiamma gli uomini di una folle passione: si tratta, insomma, di un istinto che con la violenza di un incendio spinge alla fecondazione in vista della propagazione della specie. Ora, questi tre istinti [*nosemata*, malattie], se si vuole che siano volti [*treponta*] al meglio [*tò beltiston*] – il quale è tutt'altro rispetto a ciò che abitualmente si chiama “più piacevole [*hediston*]” – vanno, nel limite del possibile, trattenuti [*katechein*], ricorrendo a rimedi altrettanto potenti [*megistois peirasthai*] come il timore, la legge e il discorso veritiero [*phoboi kai nomoi kai toi alethei logoi*] (Platone, *Leggi*, VI, 782d-783a).

2.2.2. Platone biopolitico? La necessità dell'immunizzazione

La vita umana è tutta proiettata alla ricerca di *rimedi* in grado di colmare delle lacune, è tutta all'insegna dell'attività e della costruzione del proprio mondo, della riduzione della spinta pulsionale e del profluvio di stimoli: è interessante notare che nell'ultimo passo citato emerge una concezione del ruolo della politica non troppo dissimile a quella gehleniana, e che Esposito riteneva non essere presente nell'antichità, in particolare nella Grecia classica. Segno, forse, che quel paradigma che Esposito prende di mira è radicato in modo ben più profondo nella nostra cultura di quanto egli stesso sembri notare. Tanto più che la tecnica politica emerge nel *Protagora* proprio con funzione analoga a quella che avrebbe per Esposito nella modernità biopolitica: infatti, senza la *mediazione* politica (e

abbiamo visto che la tecnica è associata all'idea di *pharmakon*, di rimedio rispetto a qualcosa dalla quale occorre evidentemente premunirsi, proteggersi, o quantomeno di cui curarsi) la vita dell'uomo risulta impossibile perché gli esseri umani si ritrovano l'uno contro l'altro e l'uno separato dall'altro, e questo proprio perché sono originariamente carenti, mancanti, in difetto, abitati da quel nulla che deve essere riempito con la tecnica, soprattutto con la tecnica politica. Platone nel *Gorgia*, dopo aver sottolineato la funzione salvifica delle arti, «costituite al fine di salvare [*tou sozein eneka pepoientai*] gli uomini» (Platone, *Gorgia*, 512d) dai pericoli, sembra quasi proporre una visione dell'arte politica non troppo lontana dall'idea di *Züchtung*, di disciplinamento e di conduzione, che abbiamo visto essere uno dei capisaldi del sistema gehleniano e che proprio Esposito critica nettamente:

un allevatore [*epimeletes*] di asini, di cavalli e di buoi, che fosse quale fu Pericle, sarebbe o no considerato un cattivo allevatore, se, avendoli presi che non recalcitravano e non tiravano cornate e non mordevano, finì per far fare loro tutte queste cose e renderli selvatici [*agrioteta*]? O non ti sembra che sia un cattivo allevatore, chiunque egli sia e di qualunque animale si prenda cura, colui che, avendoli presi più mansueti [*emerotera*], li restituisca più selvatici di quanto non li avesse ricevuti? [...] Anche l'uomo è un animale, oppure no? [...] I giusti sono mansueti [*dikaioi emeroi*], come dice Omero. [...] Nel saper mutare [*metabibazein*] questi [della *polis*] desideri [*epithymias*] e nel sapere non accondiscendere [*mè epitrepein*] a essi, persuadendo [*peithontes*], e, anche, costringendo [*biazomenoi*] i cittadini [*oi politai*] a fare ciò che li avrebbe resi migliori [*ameinous*]: [...] questa soltanto è l'opera [*ergon*] del buon politico [*agathou politou*] (*ivi*, 516a-517c).

Anche per Platone, dunque, l'uomo è un animale *hemeros*, domesticabile (cfr. Platone, *Sofista*, 222b 7), e la politica ha proprio il compito di disciplinarlo, di mettere sotto controllo la contingenza e l'apertura sconfinata nella quale è gettato l'umano, per mettere ordine e impedire che il caos prenda il sopravvento:

se il primo germoglio di ogni essere vivente promette bene, allora ha grandi possibilità di giungere a buon fine, in ordine al conseguimento della virtù propria della sua natura: e ciò vale sia per le piante che per gli animali domestici e selvatici, e, perché no, anche per l'uomo. Diciamolo pure, l'uomo è un animale domestico [*emeron*] e tuttavia se riceve una corretta educazione [*paideias orthes*] e ottiene buone disposizioni dalla natura [*physeos eutyous*], allora di solito diviene l'essere più civile e divino [*theitotaton emerotaton*] che c'è. Se però non ha goduto di una sufficiente [*mè ikanos*] educazione, o ha avuto una formazione sbagliata [*mè kalos*], allora si trasforma nel più feroce [*agriotaton*] degli animali che la terra abbia mai generato. Ecco quindi il motivo per cui l'autorità che stabilisce le leggi [*nomotheten*] non deve far scivolare in secondo piano, fra i problemi di poco conto, la questione dell'educazione dei giovani (Platone, *Leggi*, VI, 765e-766a).

La funzione della politica per Platone è allora (cfr. Cambiano 1991: 111-115) quella di istituire una situazione priva di conflitti, un ordine, un *kosmos* nel quale si possa

realizzare l'*areté*, e per compiere tale mandato essa deve passare attraverso il disciplinamento dei piaceri e delle emozioni, di ciò che appare come caotico e incontrollato: tale disciplinamento è quel *metrein*, quel prendere le misure per contenere che necessariamente deve essere un'*episteme*, una *techne* (cfr. Platone, *Protagora*, 357b), perché la *techne* ha significato solamente all'interno di un orizzonte in cui una situazione negativa sia trasformabile in una positiva (in cui una mancanza funga da motore del suo superamento), in cui una situazione positiva abbia sempre incombente la minaccia dell'involuzione negativa. È proprio per questo che Platone può scrivere che laddove non c'è malattia (*kakos*) non c'è bisogno di *pharmakon*, e che noi uomini amiamo il bene in quanto legato a un male da superare, noi «che siamo realtà intermedia tra il bene e il male [*metaxy onton tou kakou te kai tagathou*]» (Platone, *Liside*, 220d): le tecniche si muovono in un mondo di conflitti possibili, ossia in un mondo che non è mai tanto disordinato da non poter essere messo in ordine né tanto ordinato da non poter diventare disordinato, ed è proprio in questo contesto che la funzione della tecnica regia, la politica, rivela tutta la sua utilità e la sua importanza, in quanto sovra-disciplinamento che disciplina le altre tecniche, le altre forme di controllo del disordine e della mancanza che l'uomo vive, che l'uomo è. L'arte politica, in altre parole, determina i posti delle varie altre tecniche in un ordine possibile, può farlo perché è una tecnica (qualcosa di attivamente elaborato per far fronte a una difficoltà, a un'assenza) e perché è la suprema tra le tecniche (ordina non solo il disordine esterno all'uomo, non solo anche quello interno, ma persino quello che si potrebbe originare in conseguenza della costruzione di un mondo condiviso, quello della convivenza, tramite la conoscenza del bene e della misura – del Bene come bellezza, proporzione, misura e verità: cfr. Platone, *Filebo*, 64c-65a – e il riferimento a essi).

D'altronde, Platone definisce la *paideia* come «quella determinata formazione che a partire dalla giovinezza conduce l'uomo alla virtù, inculcandogli la brama e il bisogno di diventare un perfetto cittadino, che sappia così comandare come lasciarsi comandare» (Platone, *Leggi*, I, 643e): *paideia* e *trophhé*, educazione e allevamento, sono parenti strette (cfr. Jaeger 2003: 1080 s.), formare l'uomo come cittadino significa educare i suoi istinti, significa allevarlo come un essere virtuoso (cfr. p. e. Platone, *Leggi*, I, 633d-642b, e più in generale i primi due libri, in cui si discute a più riprese il problema dell'astinenza dalle bevande alcoliche), in un processo di disciplinamento che muove sin dalla prima fanciullezza («un uomo che voglia diventare abile in qualsiasi campo, deve darsi da fare fin dalla prima infanzia, per gioco e sul serio, a cominciare dalle specifiche applicazioni della sua arte»: *ivi*, I, 643b). La *paideia* è *buon allevamento*: «il fondamento

dell'educazione consiste in un'equilibrata formazione [*kephalaion dè paideias ten orthen trophen*]» (ivi, I, 643c), la perfetta *areté*, abilità (tanto nel campo tecnico quanto soprattutto nel campo etico e politico) è condizionata (cfr. Jaeger 2003: 1725) dal modo in cui l'uomo «viene su», proprio come accade per una pianta, con la differenza che per l'uomo allevamento significa ridurre la pressione pulsionale per contenerla e disciplinarla in vista del bene comune, in vista del conseguimento della virtù del buon cittadino. Proprio per questo la *paideia* è, per i migliori tra gli uomini, il più alto di tutti i valori ideali (*proton ton kalliston*: cfr. ivi: 1726 e Platone, *Leggi*, I, 644a-b), e la vera *paideia* è quella che si dirige verso la virtù (*pros areten*), intesa come perfezione umana, ossia è il processo di costruzione dell'uomo intero, interamente virtuoso, perfetto cittadino.

La politica, pertanto, appare a tutti gli effetti una tecnica di contenimento e di trattenimento del male, dell'incertezza e del contingente, qualcosa che *forza* gli uomini e li *disciplina*⁵²⁶, che ne contiene e governa il desiderio⁵²⁷, il che era proprio quanto Esposito riteneva fosse stato messo al centro della scena filosofica e politica a partire dall'età moderna, mentre quello che stiamo cercando di mostrare è che mancanza, vuoto da colmare, artificialità, politica e per certi versi persino disciplinamento appaiono intrecciate fin dall'antichità: questo è quanto lo stesso Esposito peraltro riconosce, anche se sembra sottolineare come in epoca antica la mancanza resti qualcosa di «incolmato», come a dire che la *communitas* resterebbe ancora, almeno parzialmente, esposta al suo nulla. In altri termini, Esposito sembra riconoscere che il «paradigma dell'incompletezza» non è un paradigma esclusivamente moderno, però sembra insieme valutare in modo diverso l'incompletezza antica e quella moderna (e anche le corrispettive eventuali forme di disciplinamento e di contenimento del pericolo). Infatti, per Esposito (cfr. Esposito 1999: XXVII) tecnica e politica hanno origine insieme, in quel gesto prometeico con cui il fuoco viene sottratto agli dèi e l'uomo può così ricevere in dono un sapere tecnico necessario alla sua nuda vita: ciò significa (cfr. anche Campbell 2008: 110) non tanto che la politica è una dimensione originaria, quanto che essa ha inizio «con e dentro» la tecnica, risultando secondaria rispetto a qualcos'altro da cui si origina, vale a dire la tecnica. Il politico, pertanto, è a tutti gli effetti un «difetto di origine», origine intesa proprio come quell'assenza, quel continuo venire alla presenza di una presenza mai interamente presente a se stessa, che è una vera e propria frattura, è la co-appartenenza di ciò che è diverso, della contemporaneità di due eventi che hanno pure una temporalità differente (implicando il ritiro dell'origine da qualsiasi pretesa di unità o presenza) – processo a partire da cui proprio la tecnica trova origine. Se a un tale orizzonte appartengono tanto la tecnica quanto

la politica (se, dunque, nel senso sin qui indicato, tanto l'una quanto l'altra sono una forma di mediazione che tenta di sopperire alla mancanza come origine), sino a che punto l'epoca antica è irriducibile alla modernità? Se già con Platone viene definita la politica a partire da un «vuoto», e se è proprio il definire la politica a partire da un vuoto da colmare e da cui immunizzarsi a rendere biopolitica la modernità, sino a che punto si può davvero affermare che l'antichità non era biopolitica?⁵²⁸ Sino a che punto si può pensare una politica immunitaria che non muova dal «paradigma dell'incompletezza»? Soprattutto, è davvero possibile, e se lo è, è auspicabile, una politica non immunitaria (una *politica impolitica*)?

Peraltro, è Esposito stesso ad affermare, recuperando alcune istanze di Machiavelli, che non si tratta tanto di cancellare il conflitto, e dunque tutto ciò che riguarda la sfera immunitaria, bensì di «immaginare un conflitto che non vada né verso la guerra civile né verso il suo totale inglobamento nell'ordine» (Ciccarelli-Esposito 2008: 18)⁵²⁹, e che proprio a tal fine occorrerebbe recuperare (oltre all'antagonismo tra ordine e conflitto in Machiavelli, al pensiero dell'immanenza di Spinoza, all'idea vichiana dei cicli catastrofici nella storia) – corsivi nostri – «il tema della *plasticità dell'uomo* in Pico, l'*apertura* di Giordano Bruno sull'*infinità di mondi possibili*» (*ibidem*). Non solo: domandandosi quale sia la ragione strutturale e costitutiva dell'essere difettivo della modernità, dell'impossibilità di colmare un vuoto iniziale, e individuando nell'autoimmunizzazione rispetto a una tale mancanza originaria il motivo di un tale essere, egli, tra le altre cose, scrive (corsivi nuovamente nostri):

quando i singoli membri di una comunità si assoggettano al potere sovrano, perché si rendono conto di non sostenere più le minacce che essa rivolge a se stessa, si può dire che tale comunità sia stata immunizzata. Naturalmente tale immunizzazione non è affatto definitiva, perché *ben presto il conflitto riprende il suo corso*, vista la sostanziale uguaglianza delle forze, e delle debolezze – che è la condizione fondamentale per l'istituzione del patto sovrano, ma anche la causa principale della sua destabilizzazione. *Questo conflitto è iscritto nel cuore oscuro della comunità*: esso si riferisce a una dono – il *munus* – che passa continuamente dall'uno all'altro e che non appartiene stabilmente a nessuno. La *communitas* viene fondata a partire dal debito ontologico che costituisce il difetto originario, la mancanza d'essere, di coloro che ne fanno parte. I membri di una comunità sono tutti ugualmente 'in difetto', mancano a se stessi – è in questo senso che essi 'delinquono' – come narrano tutti i racconti di fondazione aperti da un delitto, spesso tra fratelli. In queste condizioni, l'identità comunitaria di chi riceve il dono è destabilizzata e fratturata sin dalla sua origine. Ora il sovrano immunizza la comunità dal proprio eccesso comunitario, ma è anche il principale attore di questo eccesso. [...] La mia impressione è che, in un'ottica genealogica, la biopolitica possa essere considerata più antica del Moderno, fino a coincidere con la nascita del politico inteso nella sua valenza conflittuale. Ma essa trova nel paradigma moderno di immunizzazione un passaggio fondamentale [...]. L'immunità è il potere di conservazione della vita. [...] Da questo punto di vista nella modernità la biopolitica sperimenta una intensificazione, e anche una mutazione semantica, che la rende *radicalmente diversa* da quella antica. Nella politica sanitaria in Grecia e in quella agraria a Roma, per esempio, la biopolitica ha una *struttura potenzialmente*

comunitaria, rivolta all'insieme della *polis* o della *civitas*. Nella stagione moderna si determina, invece, una tendenza immunitaria che passa prima per il progetto hobbesiano di salvezza individuale, ma che può, attraverso un processo fortemente discontinuo, pervenire a una sindrome ossessiva di tipo tanatopolitico, in cui la vita di un gruppo sembra protetta dalla eliminazione violenta di un altro, come accade in genere nel razzismo e in modo infinitamente più violento in quello nazista. [...] La democrazia immunitaria è una democrazia che non è più tale. Naturalmente *non penso, in alternativa, a un regime totalmente comunitario*, se si assume il concetto di *communitas* nella sua forma radicale di contaminazione globale – in questo caso sarebbe *necessariamente votata all'autodistruzione*. Ma la democrazia non può essere *nemmeno un regime totalmente immunizzato*, perché in questo caso l'eccesso di sicurezza porterebbe a un blocco totale e dunque, anche in questo caso, all'implosione. [...] Possiamo immaginare una *democrazia a bassa intensità immunitaria* che salvaguardi dal rischio del *munus* assoluto. E viceversa, una democrazia a bassa intensità comunitaria che *protegga dal rischio* di un'autoimmunizzazione suicida. [...] La politica non si dà più nella trascendenza di un ordine governato dall'alto o dall'esterno, ma si rivolge *direttamente alla vita di ciascuno*, alla sua misura immanente. [...] Si tratta di una *democrazia a bassa intensità immunitaria*, le cui forme siano *sempre oggetto di innovazione e di auto superamento*. [...] Ritengo che possa immaginarsi un'immunità, per così dire "positiva", che permetta, da un lato, di *esonere la vita dai pericoli mortali dai quali è insidiata* e, dall'altro lato, di spingerla in una direzione diversa dagli esiti distruttivi verso i quali la trascina la sua tendenza, o tentazione, autoimmunitaria. *Non è detto*, infatti, che il conflitto, che è alla base di ogni definizione della politica, sia assimilabile a uno stato di guerra generalizzato, di stato di eccezione permanente, e che dunque impedisca di per sé la realizzazione della democrazia. Esso può anche essere *produttivo di nuove possibilità e orizzonti* per la democrazia. [...] *La dimensione del conflitto non va cancellata, ma portata su un terreno produttivo e non autodistruttivo*. [...] *È la vita a produrre conflitti e istituzioni*. [...] Pensare la politica a partire dall'idea di nascita non significa rimandare all'origine, ma al contrario stabilire una *dimensione evenemenziale di volta in volta nuova, sradicata da ogni presupposto antecedente*. [...] L'*ordine* va realizzato in base alle emergenze che di volta in volta si manifestano nella vita. [...] *Qui il conflitto non è sinonimo di violenza, ma di produzione di trasformazioni strutturali* (ivi: 20-30).

Oltre a ribadire alcune tra quelli che abbiamo visto essere gli esiti più interessanti delle sue analisi, qui Esposito sembra, in primo luogo, avvicinare «pericolosamente» (dalla sua prospettiva) antichità e modernità, e, in secondo luogo, ribadire il legame tra *communitas* e difettività originaria, sino a recuperare addirittura quel concetto di *esonero* rispetto al quale ha non solo, come abbiamo visto, a più riprese preso le distanze, ma si è anche espresso indicandolo come uno dei dispositivi fondamentali su cui si fonda, di cui si nutre e tramite cui opera il meccanismo dell'immunizzazione⁵³⁰. Dell'immunità non si può, in qualche misura, fare a meno, nemmeno per Esposito, perché la comunità esposta a se stessa è esposta al rischio di non poter più correre rischi, ossia alla morte, all'autodistruzione: «i sistemi immunitari sono necessari. Nessun corpo individuale o sociale potrebbe farne a meno» (Esposito 2008a: 130), *ci si deve pur sempre proteggere, e proteggere da se stessi, dalla possibilità dell'autoimplosione e del suicidio*, e ciò significa dover pur sempre fare ricorso a un *ordine*, al *potere affermativo e produttivo del negativo* (del conflitto)⁵³¹. «Noi viviamo nello scarto tra ciò che dobbiamo e ciò che possiamo fare»

(ivi: 66), ed è la rousseauiana *faiblesse*, la debolezza e la nudità cui ci espone lo scarto che ci abita (che siamo), a renderci comunitari, a esporci al nostro essere paradossale e antinomico che è dunque anche la cifra del nostro essere comunitari: la comunità «è ciò che ci è insieme necessario e impossibile. Impossibile e necessario. Che ci determina nella lontananza o differenza da noi stessi. [...] In una mancanza infinita, in un debito impagabile, in un difetto irrimediabile» (*ibidem*), «non è comunità che *del* difetto» (ivi: 69), del taglio, dello scarto, della ferita, della faglia, dello sfaldamento iniziale, dell'essere altro da sé per essere sé, dell'inappartenenza, dell'improprietà, del ni-ente, di quel «non» che è assenza a se stessa, *manque à être* e *pure manque*, mera mancanza (cfr. *ivi*: 80 s.), di tutto ciò che non può certo essere completamente colmato, ma che cionondimeno deve essere per quanto possibile riempito, sfruttato e contrastato al contempo (sfruttato contrastandolo e contrastato sfruttandolo, contrastandone cioè la deriva distruttiva e totalmente annichilente e sfruttandone la potenzialità affermativa).

La vita, nella prospettiva di Esposito stesso, dunque, pone sempre nuove sfide ed emergenze (nel senso letterale del termine, dell'e-venire), chiama al continuo superamento, alla continua risposta innovativa, muovendo da un *debito originario*, che costringe ad escogitare dei *meccanismi immunitari di esonero* in grado scongiurare i pericoli mortali che la vita stessa presenta e a fare del negativo il vero e proprio motore pro-positivo e produttivo, al fine di *proteggere la vita da se stessa*, ma solo *per poterla affermare in tutta la sua pienezza*. E la politica, in quanto immanente alla vita stessa, in questa prospettiva, è una delle più profonde manifestazioni di un tale processo: siamo davvero al di fuori del «paradigma dell'incompletezza»? Se il «non» è un meccanismo della vita stessa, da cui l'uomo non si può liberare, ma di cui deve anzi sapere sfruttare il potenziale creativo e affermativo, come si può davvero pensare di lasciarsi alle spalle un tale paradigma? Ancora: che cosa significa che la biopolitica antica aveva una struttura «potenzialmente» comunitaria? Che cosa significa davvero che essa era «radicalmente diversa» da quella moderna perché rivolta all'insieme della comunità, se tale comunità restava ugualmente pensata in modo immunitario, se – cioè – trova fondamento nel paradigma dell'incompletezza i cui presupposti, per il filosofo italiano, sarebbero in se stessi in certa misura nichilistici? Basta osservare che «mai nella stagione antica e medioevale la conservazione della vita in quanto tale ha costituito l'obiettivo prioritario dell'agire politico, come avviene nell'età moderna» (ivi: 139)? Basta notare che la libertà «cessa di essere intesa come partecipazione alla conduzione politica della *polis* per riconvertirsi in

termini di sicurezza personale lungo una deriva che arriva fino a noi: è libero colui che può muoversi senza temere per la sua vita e per i suoi beni» (*ivi*: 140)^{532?}

Lo ripetiamo, non intendiamo certo disconoscere le differenze tra la visione platonica, e antica in generale⁵³³, rispetto a quella moderna, ma il punto è cercare di capire se il paradigma di fondo resta immutato nel passaggio dall'antichità alla modernità (oltre a capire se esso si ripropone anche nell'opera di Esposito stesso)⁵³⁴, soprattutto nel momento in cui la deriva immunitaria della politica moderna e contemporanea si costruirebbe anche proprio a partire da una determinata visione dell'uomo, del suo posto nel mondo e della politica, ossia a partire da una visione in cui elementi quali, per esempio, uomo, artificialità naturale, mancanza, supplemento, politica, tecnica sono posti in forte connessione, secondo quanto sin qui visto. Una connessione, questa, che, crediamo, risulta presente, oltre che nella visione esiodea e platonica alla quale abbiamo in queste pagine fatto riferimento, anche nell'opera di Aristotele, del quale andremo a occuparci dopo aver preso in esame il pensiero dei cosiddetti «presocratici» e di altri pensatori dell'età di Platone.

3. La filosofia tra l'epoca pre-socratica e quella pre-aristotelica

La visione dell'uomo sin qui emersa è una vera e propria costante nel pensiero greco, come crediamo possa testimoniare l'esame dell'insieme dei frammenti generalmente raccolti sotto l'etichetta di «presocratici»⁵³⁵.

3.1. L'uomo come lacerazione del divino: la natura nascosta

Gli uomini, scrive Orfeo, sono quei «mortalì dalle molte sofferenze [*polyponois brotoisin*]» (Orfeo, DK 1, A7) che vanno alla ricerca di un *pharmakon* più potente persino di quell'*ananke* che però non conosce nulla di più forte rispetto a sé (cfr. *ibidem*): gli uomini insegnano, apprendono e si addestrano nelle arti (cfr. *ivi*, A9), e se certo ogni tecnica è (come voleva anche Eschilo) di gran lunga più debole della necessità, è anche vero che «sempre, l'arte è molto migliore della forza [*os aiei techne meh'ameinon ischyos estin*]» (Museo, DK 2, B4), è cioè quell'ambito in cui l'uomo può esercitare il suo intuito perspicace e inventare (cfr. Ferecide di Siro, DK 7, A5), per superare le sofferenze e prendere posizione rispetto alla natura.

La tecnica è il vero e proprio specifico dell'uomo, il suo agire può essere addirittura utilizzato come metro di paragone nel tentativo di spiegare l'agire naturale (il sole è come una ruota, la luna come la canna di un mantice, la terra come il tamburo di una colonna: cfr. Anassimandro, DK 12, A21-22, A25 e B5)⁵³⁶: gli uomini sono coloro che badano a se stessi (cfr. *ivi*, A30), che sono costretti a farlo per sopravvivere e che per questo sono affidati alla cura di sé e degli altri, alla vita in comune. L'uomo è quel parto prematuro, quel feto esposto al mondo e senza i mezzi naturali per far fronte all'esistenza, ma è tutto ciò per natura, e per natura la sua esposizione è una vera e propria *co-esposizione*, prospettiva che abbiamo visto essere suggerita da Bolk ma che già in un passaggio attribuito ad Anassimandro possiamo rintracciare (sarà poi Aristotele ad affermare ciò in modo più esplicito, come vedremo):

dice, poi [Anassimandro], che in origine l'uomo nacque da animali di specie diversa, visto che gli altri animali trovano presto il cibo da soli, mentre l'uomo soltanto richiede di essere allevato a lungo [*polychronoiu deisthai titheneseos*]. Proprio per questo l'uomo, in principio, non sarebbe potuto sopravvivere, se allora fosse stato com'è adesso (*ivi*, A10).

Ogni animale trova il proprio cibo presto e senza esigenza di supplementi, di protesi, mentre l'uomo è mancante in tal senso, ma è per questo anche aperto a una pluralità di possibilità, in tal senso è figlio di diverse specie animali, perché grazie alla tecnica e all'azione può compiere mediatamente tutto quell'insieme di operazioni e di atti che gli animali compiono immediatamente e in modo univoco. L'uomo è quell'essere esposto e dunque chiamato a conoscere la «policronia», l'ordine del tempo nel suo fluire, il tempo come fuoriuscita da un ordine che compete in senso proprio solamente all'animale, chiuso (come abbiamo già avuto modo di affermare) in un'armonia che è però al contempo anche una vera e propria gabbia: l'uomo, a differenza dell'animale, vive un'esistenza colpevole perché in debito, perché deficitaria, conosce vita e morte perché esposto al mondo, laddove ha la sua origine lì ha anche la sua colpa, che però non può che essere riscattata se non con la fine dell'esistenza, proprio perché è l'esistenza stessa a essere il debito da pagare, la mancanza da colmare, la colpa da cui riscattarsi, è proprio l'*ek-stare* come espulsione dall'ordine della stabilità e della circolarità a rappresentare l'emergere del difetto e dell'ingiustizia. Che allora si possa interpretare proprio in senso «antropologico» il celebre frammento di Anassimandro per il quale *archè* di ciò che è è l'*apeiron*, in cui l'essente trova *genesis* ma anche dissoluzione (*phthoran*) *katà tò chreon* perché paga «la pena e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo» (*ivi*, B1)? Che Anassimandro

avesse in qualche modo in mente il fatto che l'esistenza dell'uomo avviene a partire da un ritaglio e una selezione di ciò che appare come potenziale e indefinito, privo di limiti e di riferimenti, cioè a partire da un *caos* che è sì disordine ma anche totale dischiusura di possibilità (la radice *cha* rimanda a gruppi di parole come *chasco* e *chaino*, «mi apro», «mi dischiudo»)⁵³⁷ da ridurre e da stabilizzare nel tempo, riduzione e stabilizzazione impossibili però da portare a termine una volta per tutte data la natura aperta sull'*apeiron* dell'uomo? Che quella necessità (*chreon*) che porta l'uomo tanto alla colpa quanto alla sua espiazione sia proprio quella che lo rende un essere bisognoso, necessitato alla mancanza e al tentativo del suo superamento?

L'animale non conosce ingiustizia perché non conosce differenza, nell'animale è insita per natura quell'intelligenza per la quale si conosce il simile, l'uguaglianza della stirpe e del nutrimento (cfr. Epicarmo, DK 23, B3), nonché una specie di giudizio, di gnosi spontanea, naturale e quindi irriflessa, che fa anche sì che un cane creda bello un cane, un bue un bue, un asino un asino e un maiale un maiale (cfr. *ivi*, B4-5): proprio per questo per Senofane i buoi e i cavalli *se* – si badi bene – *avessero quelle mani che solo l'uomo possiede e che gli permettono di compiere le opere (erga) che solo gli uomini possono compiere* dipingerebbero immagini di dèi simili rispettivamente a buoi e a cavalli (cfr. Senofane, DK 21, B14-16). Ma l'uomo conosce anche la differenza, e per questo si differenzia anche da quel dio che tutto domina (*kratein*) senza essere dominato, sommo (*kratistos*) tra tutti perché inferiore a nulla in quanto non costretto al movimento, in quanto anzi non conosce nemmeno l'opposizione tra illimitatezza e limitatezza, tra immobilità e movimento (cfr. *ivi*, A28), determinazioni che il dio precede e che competono invece all'uomo, caratterizzanti la vita dell'uomo, oscillante tra essere e non-essere. Proprio per questo Eraclito può sentenziare che «l'uomo ritiene giusta una cosa, ingiusta l'altra, mentre per il dio tutto è buono, bello e giusto [*toi men theoi kalà panta kai agathà kai dikaia, anthropoi de a men adika ypeilephasin a de dikaia*]» (Eraclito, DK 22, B102), e che «il dio è giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame. Egli subisce mutazioni come il fuoco, quando si mescola con gli aromi, ed è chiamato secondo l'aroma di ciascuno» (*ivi*, B67) vedendo nell'uomo colui che è in grado di istituire le differenze e di farsi così uomo, cioè di non restare nell'indistinzione propria del dio, per il quale essere e non essere possono coincidere, *possono essere la stessa cosa*, mentre ciò non può accadere per l'uomo, se vuole essere davvero umano (vorrebbe altrimenti dire la fine della distinzione tra giustizia e ingiustizia in quanto rinuncia a quell'*intendere* [*phronein*] che è «comune a tutti [*xynon esti pasi*]» – *ivi*, B113 –, ossia al *logos* in quanto universale e comune [*xynos*

gar o koinos] – cfr. *ivi*, B2 – e quindi a quel mondo uno e comune [*ena kai koinon kosmon*] per i desti – cfr. *ivi*, B89).

«Il tutto è diviso indiviso, generato ingenerato, mortale immortale, *logos* eterno, padre figlio, dio giusto [...]: [...] tutto è uno» (*ivi*, B50) e se si assume il punto di vista dell'armonia non-manifesta (cfr. *ivi*, B54) si può cogliere che «ciò che è differente concorda con se medesimo» (*ivi*, B51), ossia quel *kosmos* «identico per tutte le cose» (*ivi*, B30), che però solo la divinità può pienamente cogliere: «la natura umana non ha conoscenze [*gnomas*], la natura divina le ha» (*ivi*, B78), giacché «l'uomo a confronto con la divinità è da considerare puerile, come un bambino a confronto con l'uomo adulto» (*ivi*, B79). L'uomo appare come a tutti gli effetti intermedio tra animalità e divinità: «la più bella delle scimmie è brutta, se messa a paragone con il genere degli uomini. Il più sapiente degli uomini, messo a confronto con dio, risulta essere come una scimmia, e per la sapienza e per la bellezza e per tutte le altre cose» (*ivi*, B82-83).

Galimberti (cfr. Galimberti 1987: 52-59, 198-241 e Galimberti 1999: 61-65) spiega che la divinità è quello sfondo indistinto, riserva di ogni differenza ma incapace di riconoscere la differenza, mentre l'uomo è tale proprio in quanto si staglia a partire da quello sfondo pre-umano abitato indifferentemente tanto dagli animali quanto dagli dèi. L'uomo, osserva Galimberti riferendosi in particolare al *Simposio* platonico, è un simbolo, una metà alla ricerca del completamento, di ciò che le corrisponde, di ciò che è in grado di ricomporre l'unità perduta, la cui perdita però era necessaria perché l'uomo potesse riuscire a uscire dalla condizione animale o divina in cui abitava senza coscienza e senza memoria: laddove la realtà non appare nel suo doppio, non sorge l'interrogazione e il dubbio. E proprio la tecnica sarebbe ciò che dischiude lo scenario delle differenze misconosciute e ignorate dalla divinità, perché l'agire è di volta in volta *determinato*, si rivolge a un oggetto *specifico* e applica *specifiche* competenze per trattarlo: si dà tecnica solo in un orizzonte dove le differenze sono ampiamente dispiegate e determinate nella loro specificità, si dà differenza solamente laddove si dà de-cisione, re-cisione (*Entscheidung* è ciò che opera un taglio, *Scheidung*) che è anche apertura (ogni decisione è *Entschluss*, dis-chiusura, atto di apertura appunto, ri-soluzione che scioglie – ri-solve – la situazione instaurando una differenza e selezionando una possibilità)⁵³⁸.

Vivere nella differenza significa dunque vivere nello spazio aperto del progetto, della temporalità, ed è per questo che Epicarmo poteva sostenere che «la vita degli uomini ha molto bisogno [*deitai*] di calcolo e di numero [*logismou karithmou*]: noi viviamo con

numero e con calcolo: proprio queste sono le cose che servono agli uomini» (Epicarmo, DK 23, B56). Sempre egli stesso aggiungeva:

la ragione [*logos*] guida gli uomini in modo giusto e li salva sempre. L'uomo ha un suo raziocinio [*logismos*], ma c'è anche una ragione divina [*theios logos*]. La ragione dell'uomo deriva [*pephyken*] da quella divina, e a ciascuno fa avere i mezzi [*porous*] che servono alla vita e il suo nutrimento. La ragione divina accompagna tutte le arti [*technais*], insegnando a loro ciò che per loro vantaggio devono fare. Nessun uomo ha mai scoperto un'arte, ma è il dio che le ha sempre scoperte (*ivi*, B57).

La tecnica appare a tutti gli effetti come un dono divino, come la natura che all'uomo è stata destinata, ma che la ragione divina permetta all'uomo di essere *pantoporos* nulla toglie al fatto che, sempre per Epicarmo, «la cosa migliore è avere una buona natura [*physin echein*], la seconda è imparare [*manthanein*]» (*ivi*, B40) e che «al prezzo delle nostre fatiche [*ponon*] gli dèi ci vendono tutti i beni» (*ivi*, B36): il *logos* guida gli uomini, ma non semplicemente in modo naturale e infallibile (l'uomo è assediato dai piaceri come fossero pirati che lo gettano a mare, alle onde fluttuanti e sempre in moto: cfr. *ivi*, B44a), perché c'è bisogno di fatica, di esercizio, di apprendimento, di raggiungere ciò che appare come non dato in modo immediato. «Non è vero che fin dal principio gli dèi hanno svelato [*hypedeixan*] tutto ai mortali, ma gli uomini stessi, cercando [*zetountes*], col tempo trovano [*chronoi epheuriskousin*] ciò che è meglio» (Senofane, DK 21, B18): in queste parole risuona la convinzione che abbiamo visto essere presente nel racconto del mito di Prometeo di Esiodo (e del *Protagora* platonico), ossia che gli dèi abbiano nascosto all'uomo i mezzi di sopravvivenza, e dunque egli deve attivamente scovarli, cercare per trovare, esporsi così al tempo, proprio quel tempo che, con Anassimandro, rappresenta il teatro dell'apertura e della chiusura dell'esistenza, il campo in cui si paga la colpa di essersi ritrovati nella condizione manchevole di chi è costretto a scovare ciò di cui ha bisogno, a svelare possibilità che appaiono nascoste nella natura.

A questo proposito occorre mettere in luce quello splendido e apparentemente oscuro frammento di Eraclito per il quale «la natura ama nascondersi [*physis kryptesthai philei*]» (Eraclito, DK 22, B113). Heidegger, com'è noto, ha cercato di pensare questo frammento in stretta connessione con la questione della verità, dell'*aletheia* (cfr. p. e. Heidegger 1976: 141-157 e 176-192), intesa come quel disvelare che trae fuori la cosa presente dal nascondimento e che ha però bisogno del nascondimento, nel senso che l'*aletheia* riposa nella *lethe*, attinge a essa, posa dinnanzi ciò che da questa è tenuto in serbo, e l'*aletheia* è al contempo un disvelare e un nascondere, non c'è *Unverborgenheit* che non abbisogni di e che non sia al contempo *Verborgenheit*. L'*aletheia* è per Heidegger l'ambito

della *Lichtung*, dello «slargo», della «radura», di ciò che apre-illuminando senza però mai assicurare una piena e stabile luce, perché l'ombra impedisce ogni fissazione e assicurazione ma rende anche possibile l'effusione della luce, il suo illuminare-mostrante: *aletheia* è l'unica modalità in cui l'uomo può rapportarsi a quella natura che gli si presenta nella sottrazione, che gli si mostra nel nascondimento, che gli si palesa nel velamento; alla *physis* appartiene un nascondersi che si dirada per lasciare trasparire la luce (*Licht*), ossia essa appare nella luce di un sottrarsi che nasconde, in una radura (*Lichtung*, appunto) il cui nome è proprio *aletheia*. La *physis*, in generale, secondo Heidegger è pensata da Eraclito (e, più in generale, dal mondo greco «pre-metafisico») come un sempre-perdurante-sorgere (*Aufgehung* oltre che *Entstehung*, un «venire fuori» e un «e-mergere», uno «sporgere che nasce»), come cioè ciò che sboccia da se stesso, aprendosi tramite un dispiegamento che lascia apparire se stesso, per man-tenersi in tale sbocciare e apparire e così perdurare: la *physis* ha il carattere della motilità originaria, per la quale essa viene dall'occultamento (*lethe*) al dis-occultamento (*a-letheia*). In altri termini, *physis* e *kryptesthai* sarebbero in una vicinanza essenziale, perché il sorgere cerca il nascosto, la natura è un dispiegarsi in senso verbale e non una essenzialità statica (*Wesen* e non *Wesenheit*), e proprio in questo suo *procedere* si mostra mettendosi al riparo, si schiude chiudendosi in sé: ma in questo sorgere la condizione umana e quella animale sono la stessa? Heidegger nota come il sorgere dell'animale nello spazio aperto, nella *physis*, rimane in sé chiuso e legato, ossia all'animale non è accessibile la *Lichtung* in quanto tale, l'*aletheia* in quanto tale, il disvelarsi e il nascondersi sono nell'animale uniti, sono irriducibili a quello che sono per l'uomo, per il *Dasein*: l'evento della *Lichtung* è la *Welt*, è *das Welten der Welt*, il *mondeggiare del mondo*, il *farsi mondo del mondo*, ed è proprio l'uomo a essere il luogo in cui «il mondo mondeggia», *aletheia* è proprio il venire al mondo del mondo, l'aprire che nasconde e il nascondere che apre. L'uomo può così conoscere una *Welt*, mentre l'animale, per il quale disvelarsi e nascondersi sono uniti, ossia sono de-differenziati, in-differenziati, è preso nella sua *Umwelt*, chiuso nel cerchio, capace di cogliere e di apprezzare solamente quell'«essente» che la natura ha fatto sì che potesse lusingarlo, essere conosciuto e reso parte del suo stare al mondo. L'animale (in questo come la pianta) è già sempre teso nella propria *Umgebung*, nell'insieme di ciò che lo circonda, che gli si dà tutt'intorno, senza potere interrompere tale tensione e fare così esperienza del *Da*, del «ci» in cui invece l'uomo con-siste e in-siste e-sistendo: proprio per questo l'animale non è mai posto liberamente nella *Lichtung* della *Welt*, non è mai propriamente libero, non conosce la *Freiheit* dell'*aletheia*. Eraclito scrive per questo che «i cani abbaiano contro coloro che

non conoscono» (Eraclito, DK 22, B97) e che «il piacere del cavallo, quello del cane e quello dell'uomo sono differenti. [...] Gli asini sceglierebbero la paglia piuttosto che l'oro, in quanto il foraggio per gli asini è più piacevole dell'oro» (*ivi*, B9): i piaceri sono diversi da specie a specie ma solo nel senso che ogni animale possiede un piacere, mentre l'uomo è aperto alla possibilità della felicità, alla sua ricerca, tanto che «se la felicità consistesse nei piaceri corporei, allora dovremmo dire che sono felici i buoi, quando trovano del foraggio da mangiare» (*ivi*, B4) e che «gli animali, sia selvatici sia domestici, che vivono in aria, in terra e in acqua, nascono, raggiungono la pienezza di vita e poi muoiono, ubbidendo alle leggi divine. [...] Ogni animale che si trascina sulla terra è condotto dalla frusta del dio» (*ivi*, B11). Ma cosa significa che l'*eu-daimonia* sia la possibilità propriamente umana?⁵³⁹

3.2. *L'uomo, la physis, l'aletheia e la techne: l'ominizzazione come apertura alla verità*

Prima di rispondere a questa domanda, occorre (operando un solo apparente allontanamento dal filo conduttore del discorso) capire se sia possibile esplicitare ulteriormente in senso antropologico la relazione tra *physis*, nascondimento e *aletheia* che emerge dai frammenti eraclitei. Muoviamo da alcune considerazioni di Agamben (cfr. Agamben 2002: 60-74)⁵⁴⁰, il quale osserva come l'ambiente animale possa essere al più considerato *offen* (aperto) ma non *offenbar* (apribile, svelabile, svelato, dis-chiudibile): l'animale è *Weltarm* proprio in quanto «dotato di» *apertura senza svelamento*, mentre propriamente «dotato di» *Weltoffenheit* è solamente l'uomo in quanto *Weltbildend, formatore di mondo*: l'aperto è proprio il nome dell'*aletheia*, l'illatenza-latenza dell'essere e della *physis*, è cioè ciò che solamente allo sguardo umano può mostrarsi. L'animale non può vedere l'aperto, e proprio per questo non può nemmeno muoversi nel chiuso *in quanto tale, als nicht-offen*, non può cioè riferirsi nemmeno al velato (alla *Verborgenheit*): esso è escluso da quell'ambito conflittuale tra svelamento e velamento in cui l'uomo invece edifica il proprio mondo, perché quest'ultimo è in rapporto con l'ambiente in cui trova nutrimento, con il suo territorio e con il gruppo dei suoi simili in un modo essenzialmente diverso dal modo in cui l'animale è in relazione con la propria cerchia-vivente, caratterizzata da un muoversi di una *kinesis* conformemente alla quale esso è stimolato, eccitato a dischiudersi in un ambito di eccitabilità, includendo qualcosa di specifico nell'ambito del proprio muoversi. Una tale motilità ed eccitabilità, tuttavia, non potrà mai

condurre l'animale nel libero tale per cui l'eccitante può essere lasciato essere *in quanto* eccitante (nonché prima del suo eccitare o senza l'eccitare): in altre parole, l'animale dipende da qualcosa di esterno, che non vede mai in senso pieno e proprio, anzi non vede mai né il «fuori» né il «dentro», cioè non vede mai svelarsi qualcosa in quanto qualcosa, non vede mai la libera radura in cui gli enti si svelano in quanto enti e nelle loro possibilità.

Ciò significa che l'animale è stordito nel suo ambiente, ed è scosso solamente dal suo disinibitore specifico, dalla sua «marca istintuale», che lo disloca senza però mai mostrargli propriamente il luogo aperto dal dislocamento: l'animale è avvinto e assorbito, è chiuso in un'opacità integrale, trascinato in un'apertura più intensa e trascinante di quella umana *proprio perché non è un'apertura in senso proprio*, in quanto non conosce quell'essere-tenuti-in-sospeso (*Hingehaltenheit*) che sospende, disattiva e fa giacere inattive (*brachliegen*) le possibilità latenti (in sé e nel mondo), ma così facendo le s-copre, le fa cioè cogliere come aperte dinnanzi a sé e come percorribili. Detto altrimenti, ciò di cui l'animale risulta incapace è proprio di sospendere e disattivare la sua relazione con il cerchio dei disinibitori specifici, nel senso che l'ambiente animale è costituito in modo tale che mai in esso qualcosa come una pura possibilità possa manifestarsi: tramite la sua sospensione, invece, l'uomo può afferrare come tale lo stesso stordimento e «superarlo», ossia può cogliersi come posto nell'aperto, nel libero-dell'essere, nell'indisvelato come tale. Questo «campo» è proprio quello della *Lichtung*, apertura a una chiusura, che fa vedere all'uomo l'aperto come qualcosa che si rinchiude, come un non-aperto (un vedere che è dunque sempre anche un non-vedere): il «segreto» del primato della *lethe* rispetto all'*a-letheia*, la non-verità che coappartiene originariamente alla verità, è quell'indisvelatezza che è il non-aperto dell'animale a partire da cui l'uomo si staglia. In altre parole, la lotta irrisolvibile tra latenza e illatenza, velamento e svelamento che definisce il mondo umano è la lotta intestina fra l'animale e l'uomo, ma – allo stesso tempo – è una lotta dell'uomo con se stesso, perché l'animale non solo è «chiuso all'aperto», ma anche «chiuso al chiuso», ossia non coglie quell'illatenza nella quale pur vive incastonato⁵⁴¹. In tal senso Eraclito scriveva che è la *physis* in quanto tale ad avere la tendenza al nascondimento, ma all'animale è precluso qualcosa come il nascondimento in quanto tale, cioè non coglie il fatto del procedere naturale, perché vive in una *naturale* consonanza con essa, guidato da essa e perfettamente aderente a essa, di modo che in senso proprio è *solamente per l'uomo e all'uomo* che la *physis* si nasconde.

Peter Sloterdijk è stato ancora più esplicito nel rintracciare la connessione tra *aletheia* e la «natura artificiale» dell'uomo (cfr. Sloterdijk 2004b: 113-184, 217-238 e 249-

256)⁵⁴². Che l'uomo abbia *Welt* mentre l'animale sia chiuso nell'*Umwelt* significa che l'uomo è chiamato dall'essere alla custodia di esso, che l'uomo deve corrispondere all'essere tramite la custodia: l'uomo custodisce l'essere (la *physis*) come un pastore custodisce un gregge nella *Lichtung*, custodendo il mondo lasciato come condizione aperta, essendo costretto alla custodia, essendo impiegato e utilizzato come custode da parte dell'essere stesso (della natura stessa). L'uomo è tutto ciò in quanto rappresenta un essere prematuro, un paradossale eccesso di immaturità animale: l'uomo è quell'essere che ha fallito nel suo essere animale e nel suo rimanere un animale, cadendo fuori dall'*Umwelt* e conquistando così il mondo nel suo senso «ontologico». L'uomo è nel suo estatico venire-al-mondo, che lo espone al mondo come prodotto di una ipernascita che fa di un poppante un uomo di mondo: è una creatura dell'avvento, un essere al quale qualcosa avviene e che quindi è esso stesso a venire, che viene da «dentro», dall'animale, e la cui comparsa non è quella di una qualunque specie biologica che si mette a scorazzare sotto la luce del sole, perché anzi dove compare l'uomo accade la radura, la *Lichtung*, per i cui abitanti soltanto si può dire che c'è un mondo. In altri termini, l'insorgenza dell'umano e la *Lichtung* si coappartengono radicalmente, nel senso che la luce, tra tutto ciò che è, non è una datità tra le altre, solo l'arrivare nel mondo di un'intelligenza rende possibile il sorgere nel mondo di una luce intelligibile, il sorgere del mondo in una luce intelligibile: l'arrivo dell'uomo è l'aprire gli occhi all'essere e la storia dell'umanità è il tempo della *Lichtung*, il tempo dell'uomo è il tempo del lampo che crea il mondo, che noi non possiamo vedere in quanto tale, poiché, fino a quando siamo nel mondo, siamo nel lampo, siamo tale lampo.

Proprio per questo la verità è ciò che viene all'espressione dopo esser rimasta a lungo inindagata e nascosta, per venire organizzata in un *logos* che indica, riunisce e dimostra⁵⁴³: la verità, l'*aletheia*, è *Un-verborgenheit* perché è l'avvento dell'accrescimento della verità nella visione e nel discorso umani, perché è qualcosa di «conquistato» quando l'essente viene sottratto al nascondimento o all'inespresso, perché è la storia di quella lenta e profonda secessione dalla natura naturale che è la storia dell'uomo (*che è l'uomo*). C'è *aletheia* solamente per quell'animale – l'uomo, appunto – della distanza che, grazie a una speciale evoluzione delle tecniche della distanza, ha potuto costituirsi come un membro di lusso delle comunità naturali dei viventi, animale che non si consacra in tutto e per tutto alla natura, ma che è il genio della deviazione, che si stabilizza in modo del tutto sorprendente anche nel non adattamento, specie eccentrica caratterizzata da un potenziale di dissidenza dalla natura di cui è gravida sin dai primi giorni del suo sviluppo. L'intelligenza umana consiste, e in questa consistenza consiste la verità stessa nella sua

essenza, nella capacità di rendere durevole la sua improbabile forma di vita mediante lo sviluppo di costrutti supplementari, tanto che si può affermare che l'uomo è l'animale che non si dà interamente: egli è quell'essere che per la sua non-abnegazione deve pagare il prezzo di sviluppi che possono anche essere rischiosi, è quella specie paradossale che sogna ciò che non è mai stata, che ha nostalgia per uno stato mai posseduto, per quel paradiso dell'immediatezza che costituisce proprio lo sfondo a partire dal quale ha potuto ritagliarsi e stagliarsi.

La *physis* è quel processo di *naturazione* e di *maturazione* che fa essere ciò che è, che ha il monopolio originario delle produzioni, e che nel proprio procedere fa spazio all'uomo, ma fare spazio significa lasciare come un buco, significa sottrarsi per lasciare essere l'uomo, il quale è come il negatore del monopolio delle produzioni, come il concorrente provvidenziale della natura negli ambiti del fabbricare, del generare e del produrre, tanto da essere chiamato alla creazione della terra, secondo un'espressione di Novalis, ossia a ritagliarsi attivamente il proprio mondo. E se la verità della natura è proprio questo procedere che si sottrae per fare spazio all'uomo, è nell'insorgere e nell'emergere dell'uomo che la verità in senso pieno (la verità della natura, nella natura, la natura come verità) si fa strada, che e-viene come il farsi strada. Sloterdijk a questo proposito è tanto esplicito quanto radicale: l'antropologia va risolta in antropotecnica, perché l'uomo è da capo a piedi un prodotto, e se la *techne* è un modo dell'*aletheuein*, del disvelamento, vale a dire un produrre e un rendere presente l'ente attraverso l'impiego di strumenti logici e materiali⁵⁴⁴, allora la domanda su come è stata prodotta la realtà uomo ha senso solo se viene legata alla domanda sulla «verità» di questo essere, e sull'essere della verità in quanto tale. In altri termini, occorre ripensare in stretta connessione ontologia e antropologia, si tratta cioè di considerare che la situazione fondamentale dell'uomo, il suo essere-nel-mondo, l'esistenza come lo stare fuori nella *Lichtung* dell'essere, rappresenta il risultato di una produzione in senso originario: di un portare-fuori e liberare in una estatica opposizione quell'essere che innanzitutto è protetto e nascosto, in un certo senso «inesistente». La storia dell'ominazione è la storia di una situazione tecnogena, che va dall'esodo dell'uomo dalla natura non diradata alla luce, verso il pericolo che si chiama *Lichtung*: la storia umana è la storia della creazione di spazi nella radura dell'essere, della diradazione della *Lichtung* e della sottrazione-nascondente a ogni nascondimento.

L'uomo, nel suo e-sistere, è per essenza costruttore di mondo (*Weltbildend*, dicevamo sopra), ed è la stessa *Lichtung* a far sì che qualcosa di preumano si apra verso l'uomo, che cioè qualcosa di preumano divenga formatore di mondo, che – ancora –

qualcosa di animale si superi come tale e dall'animalità venga innalzato a un modo di esistere agiato: è la *Lichtung* a far sì che qualcosa che percepisce attivamente, che è determinato dal proprio ambiente e che è estaticamente aperto al fuori, divenga sensibile alla totalità, e si lasci contagiare dalla domanda sulla verità. *Lichtung* e divenire uomo sono due espressioni per dire la stessa cosa, giacché mentre l'uomo diventa uomo, l'essere crea in questo divenire dell'uomo dei luoghi di raccolta, delle *Lichtungen*, dei punti di fuoco, che rappresentano la fuoriuscita dalla gabbia ontologica in cui vive l'animale (il suo ambiente) e l'irruzione nella dimensione ontologica priva di gabbia, il mondo. L'uomo viene al mondo, l'e-vento umano è l'e-venire del mondo, è il fuoriuscire da quel *circum* in cui il vivente è impegnato interattivamente solamente con l'ente più prossimo, da quell'anello che chiude e circonda impedendo una vera e propria apertura del mondo, l'apertura di una porzione di ente più ampia di quella predefinita dalla natura, l'apertura sulla e della totalità dell'ente e dell'essere. L'uomo è estatico proprio perché ha origine nella fuoriuscita dalla gabbia, dalle sbarre della povertà di mondo e dall'inibizione che chiudono l'animale nei suoi confini: l'apertura radicalizzata lo invita alla formazione del mondo e di sé, e non è dunque semplicemente un'operazione propria dell'organismo umano, è l'operazione dello scentramento della natura rispetto a se stessa, il luogo di distinzione tra interno ed esterno della natura stessa (solamente tramite l'innaturale il naturale trova ritagliato il suo spazio più proprio). La *Welt* è l'*Umwelt* a cui sono stati sottratti i limiti costitutivi, è ciò che dà luogo a delle circo-stanze (*Um-stand*) in cui manca il carattere di stabilità e di chiusura, poiché e nella misura in cui esse costituiscono l'orizzonte di ciò che è sconfinato: come per l'animale nei suoi rapporti con l'ambiente ne va del successo della vita (a partire dall'ambito della nutrizione, della riproduzione e della difesa dai nemici), così per l'uomo nei suoi rapporti con il mondo ne va della verità. Intorno all'uomo tutto si fa mondo, si fa il mondo, il mondo diviene, «mondeggia»: *divenire mondo* significa *disvelarsi in un modo portatore di verità*, questa è la *Lichtung*, questa è l'*aletheia*, cioè il rapporto fondamentale dell'uomo con il mondo, il formare il mondo da parte dell'uomo.

L'uomo è, pertanto, un prodotto, mai finito e sempre aperto a ulteriori elaborazioni, un prodotto senza produttore, un prodotto in cui prodotto e produttore si cogenerano nella produzione, non c'è uomo prima del divenire uomo, divenire che è un prendere soggiorno nel mondo, un abitare, un instaurare dimora, un processo di domesticazione in tal senso: il punto di passaggio tra ambiente e mondo è costituito dalla *sfera*, spazio del dispiegarsi della dimensionalità umana, luogo della risonanza interanimale e interpersonale, in cui i

modi in cui gli esseri viventi stanno insieme acquisiscono un potere plastico. Se avere un ambiente significa essere circondato da un anello di fattori significativi e da un insieme di condizioni che permettono la vita organica, se l'essere nel mondo significa emergere nell'aperto-illuminato, occorre allora ammettere una condizione di mondo mediana, un fra, uno *Zwischen* che non è né inclusione nella gabbia dell'ambiente e neppure il terrore più puro del trovarsi nell'indeterminato: il passaggio dall'ambiente al mondo avviene nelle sfere, che hanno lo *status* di mondo-di-mezzo, di apertura mediana, involucri di membrane tra l'interiorità e l'esteriorità, valori medi tra l'impermeabile chiusura dell'animale nell'anello dell'ambiente e la luminosa apocalissi dell'essere, spazio che consente ai suoi abitanti di prendere dimora nella dimensione della prossimità e contemporaneamente nella dismisura dell'apertura al mondo e dell'esteriorità del mondo.

La sfera è, in altri termini, il luogo di incubazione dell'uomo, che trova formazione attraverso l'azione congiunta di quattro meccanismi, da vedere in reciproca correlazione e in circolare rapporto di causalità: i) il meccanismo di insulazione; ii) il meccanismo della liberazione dai limiti corporei; iii) il meccanismo della pedomorfosi o neotenia; iv) il meccanismo della trasposizione. Tali meccanismi sono poi raccolti e compendati da uno ulteriore, quello della cerebralizzazione e della neocorticalizzazione, che sintetizza gli effetti degli altri quattro in un unico organo nato proprio a tale scopo. *Nessuno* di questi quattro meccanismi preso da solo potrebbe motivare l'ominazione e l'entrata nella *Lichtung*, ma è nella loro sinergia che essi agiscono come da ascensore per l'estasi umana.

i) gli esemplari che vivono preferenzialmente ai margini delle comunità producono, soggiornando alle periferie della comunità, l'effetto di una parete vivente, al cui interno si crea un vantaggio climatico per gli individui del gruppo che abitualmente soggiornano al centro: le madri, con i loro piccoli, possono così muoversi in un clima meno minaccioso e in cui le pressioni adattive diminuiscono. Dove diminuisce la pressione selettiva esterna, i criteri per l'ottenimento dei vantaggi diventano interni al gruppo e non solo ereditari: grazie all'insulazione il piccolo si trasforma in bambino, di modo che si possa dispiegare per la prima volta uno spazio madre-bambino, riscaldato in modo partecipativo, esteso temporalmente e tale da rendere possibile l'affinamento evolutivo. Pertanto, la forma di vita che si impone dal punto di vista evolutivo è anche quella più rischiosa, che ha potuto trovare terreno fertile solamente grazie a un sostanzioso aumento di sicurezza⁵⁴⁵: le più alte forme di vita delle società rivestono il ruolo di un vero e proprio «ambiente protettivo», cioè non solo crescono all'interno di una nicchia ecologica, ma producono e organizzano quella stessa nicchia in cui si muoveranno.

ii) con tale meccanismo comincia a tutti gli effetti la storia dell'*homo* in quanto *technologicus*, la storia di quell'animale che prende le cose con la propria mano, con la propria zampa, che si sta trasformando in una mano proprio grazie al suo prendere e maneggiare le cose: non si può presupporre né l'uomo né la sua mano, mano e uomo sono qualcosa di cooriginario, sono la presa di distanza dagli ambienti naturali, sono la liberazione dai limiti corporei. Partendo, infatti, dalle insulazioni spontanee prende forma la presa di distanza dalla natura attraverso l'utilizzo, dapprincipio casuale, poi elaborato e cronico, degli strumenti, che permette di evadere dalla prigione delle relazioni ambientali determinate solo biologicamente, evasione che viene attuata tramite la creazione dello spazio attraverso l'attivazione della mano: la scena originaria della *Lichtung* è la sequenza di atti nel corso dei quali il preominide afferra una pietra, maneggiandola, prendendone contatto per utilizzarla sui fenomeni dell'ambiente circostante, sottomettendoli attraverso dei lanci nella lontananza, o attraverso dei colpi nello spazio circostante. Grazie alla prima «opera di zampa» si apre, nella natura, la nicchia ontologica dell'uomo: la pietra non esprime l'uomo, ma gli dà una *chance* di giungere alla *Lichtung*, perché i primi strumenti portano con sé primitivi valori di verità, cioè i successi e gli insuccessi nel loro impiego. Essi hanno, cioè, un carattere originario che spazializza il mondo, che *eo ipso* forma l'uomo: con la pietra emerge per la prima volta il tratto fondamentale dell'utilizzabilità degli strumenti all'interno del mondo della vita, emerge la tecnica nella distanza (la tecnica della distanza e la tecnica come distanza), che ha effetti retroattivi. Si può addirittura affermare che il divenire uomo accadde sotto la protezione della litotecnica, poiché è con l'impiego delle pietre per lanciare, colpire e tagliare che entra per la prima volta in azione il principio della tecnica, ossia *ciò che ci libera dal contatto corporeo con ciò che abbiamo intorno*: l'uomo *in fieri* non si lascia più limitare dal contatto corporeo, ma lo sostituisce con il contatto della pietra, si protende verso il mondo prendendone le distanze. Se la fuga è evitamento negativo dei contatti corporei indesiderati, la tecnica della pietra è evitamento positivo, un vero e proprio potere, che mantiene uno stretto rapporto con l'oggetto e spiana la strada al suo padroneggiamento: il padroneggiamento delle cose viene percepito così come un'alternativa alla distanza prodotta dalla fuga, la tecnica trasforma lo *stress* in sovranità, sia nell'ambito della prossimità (manipolabile attraverso colpi e tagli), sia – e soprattutto – in quello dei rapporti a distanza. Infatti, diviene possibile lanciare gli oggetti, e i confini dei miei lanci sono i confini del mio mondo: lo sguardo che segue il lancio di una pietra è a tutti gli effetti la prima forma di teoria, il suo germe, tanto che se l'uomo è l'animale che ha progetto (che fa della propria vita un progetto) è perché, attraverso una

competenza presto acquisita e ancorata all'organismo, ha in sé la disposizione ad anticipare i risultati dei lanci. La sensazione di aver colpito il bersaglio, che capita quando il lancio ha successo, quando ha fatto centro, quando il colpo è efficace, è il primo grado di una *funzione di verità post-animale*. La strumentalità, in altri termini, in quanto *evento primario dell'antropogenesi* e in quanto prima produzione ontologicamente rilevante, ossia produzione di un effetto in uno spazio osservabile, è l'apertura della finestra in cui si insinua la verità: per pro-durre, per poter cioè portare avanti e per potere agire, un attore deve avere davanti a sé un'apertura, una specie di spazio di gioco o di finestra, uno spazio di possibilità in cui una modificazione dell'ambiente può venire percepita come l'opera riuscita del proprio agire. Ed è proprio tale apertura a essere prodotta attraverso il lancio della pietra e la tecnica del colpire, subito completata dalla tecnica del taglio e della scheggiatura della pietra, basata sul colpire pietra con pietra: la pietra, da strumento per colpire e lanciare, semplicemente trovato, diventa così uno strumento da taglio, e quindi il primo mezzo di produzione che sia stato prodotto.

Alla luce di ciò, tramite la «triade» del gettare, colpire e tagliare (che chiama in causa operazioni manuale come legare, raschiare, levigare, incidere, ecc.) si apre una finestra in cui le produzioni si realizzano e i prodotti possono *apparire*: in tale apertura, infatti, ciò che è stato prodotto *si manifesta* in un modo completamente nuovo, perché il venire prodotto dai risultati delle proprie azioni è di una qualità fondamentalmente diversa dal divenire visibile del germogliare delle piante o del divenire animale, dal fenomeno del tempo atmosferico, dal saltare fuori della selvaggina o dal manifestarsi delle malattie, è *un produrre attraverso il lavoro*, e tanto in caso di successo come in quello di insuccesso convergono per la prima volta il *factum* (l'azione) e il *verum* (la situazione considerata e giudicata dopo l'azione). Solamente nella *Lichtung*, ambito in cui si osserva il successo della propria azione, la verità e le azioni possono rinviare le une alle altre, possono avere lo stesso valore: l'azione mira al successo e il successo rinvia all'azione che lo ha prodotto. La *Lichtung* è un'opera di pietre che si adattano ad altre pietre, a mani che stanno nascendo e a cose che si possono lavorare o colpire: il fare centro è persino la forma primitiva della frase, in quanto prima sintesi di soggetto (pietra), copula (azione) e oggetto (animale o nemico). *Il taglio penetrante prefigura il giudizio analitico*: le frasi sono *mimesi del lancio, del colpo, del taglio, nello spazio dei segni*, l'affermazione è la trasposizione dei successi nel lancio, nel colpo e nel taglio, la negazione è invece generata dall'osservazione dei lanci che mancano il bersaglio, dei colpi mal riusciti e dei tagli falliti. In altre parole, i più

antichi manufatti in pietra sono tanto strumenti per operare quanto strumenti per indicare: parlano sin dall'inizio del potere che deriva dal poter-stare-di-fronte⁵⁴⁶.

Si apre così uno spazio in cui per la prima volta si possono avere dei risultati, una finestra di azione-risultato in cui i lanci vengono rielaborati e valutati per comprenderne i risultati: nasce qui il legame tra successo e verità, tanto che la *Lichtung* è sin dall'inizio teatro dell'*aletheia* che viene a coincidere con l'*orthoteia*, in quanto spazio di successo in cui diviene osservabile la presa tecnica sulle cose, finestra aperta per osservare i successi prima ancora che per sguardi estatici e meditativi. In questo spazio ciò che è in gioco è, dunque, il carattere di *verità* del colpo andato a segno e il carattere di adattamento delle sintesi operative, e in esso viene guadagnata la possibilità dell'utilizzabilità: è la mano ad aprire originariamente lo «slargo» della *Lichtung*, e a farsi accompagnare dall'occhio che segue le traiettorie dei lanci, facendo sorgere l'orizzonte, ossia facendo sorgere la *Lichtung* come quel dispiegarsi dello spazio nel guardare circospetto. È la conquista di quella distanza dalla natura che permette l'esplosione dell'anello dell'ambiente, andando in direzione dell'essere aperto del e al mondo.

Alla luce di ciò, il poter essere manifesto dei fenomeni, che emergono da un precedente nascondimento e possono ricadervi, nasce dall'antichissimo rivolgersi dell'uomo ancora *in fieri* ai risultati delle sue operazioni del lanciare, del colpire e del tagliare: in esse la verità viene *originariamente* letta come correttezza, manifestandosi nell'andare a segno di un lancio, in una presa appropriata, nell'apertura creata da un taglio nel punto giusto. Solamente nel contrasto con i risultati del proprio fare e produrre lo sguardo si rivolge indietro verso l'orizzonte, che ora è diventato qualcosa di più che un semplice sfondo sul quale si stagliano dei movimenti: l'orizzonte stesso si eleva a tema, come anello irraggiungibile attorno al tutto, esso dà un'ultima sintesi di tutto ciò che c'è e che avviene, è tutto ciò che nessun lancio raggiunge, che nessun colpo danneggia, che nessun taglio ferisce (da qui trae origine anche il concetto di essere, sostanza a un tempo aperta e nascosta, parzialmente irraggiungibile ma alla fine irraggiungibile). Ecco allora che, come dicevamo, il linguaggio può diventare *medium* per la rappresentazione e la presentazione dei successi, forma che – insieme – restituisce i successi ripetendoli e compie il successo discorsivo: a ogni successo raggiunto, detto e memorizzato, a ogni parola che fa centro, che colpisce e taglia, cresce la distanza dall'ambiente e accade l'avvolgimento nella trama della sfera delle cose dette con successo, avviene cioè una sorta di espansione grazie all'esperienza nella e della distanza, l'estasi si eleva facendo aumentare lo spazio di libertà, accrescendo la capacità di mettersi in salvo all'interno di

ripari tecnici e di ricordi dei successi. La durezza viene così lasciata fuori, il mondo è fuori a distanza, e cresce così l'interno, viene affinato e «viziato»: non c'è auto-coscienza, lo abbiamo visto, se non nell'ec-centricità rispetto a se stessi, disponibile solamente per quell'essere – l'uomo – che ha nel prendere le distanze dal mondo la cifra e la modalità fondamentali del suo essere al mondo.

L'uomo nasce *all'aperto*, si rivolge a esso nel suo farglisi incontro come mondo che si schiude, come raccogliersi degli enti tra loro prossimi in un tutto raccogliente, un ambiente può nascere come mondo solo nella misura in cui l'insieme delle realtà circostanti mostra, agli occhi dell'essere umano che sta venendo alla luce, la sua inesauribile pienezza e il suo incredibile poter essere diversamente: il mondo è la circostanza per cui gli uomini capiscono che c'è sempre qualcosa che si aggiunge, qualcosa che eccede ciò che è presente, ciò che è intorno, ciò che è aperto. La *Lichtung*, l'*aletheia*, è proprio il teatro in cui diventa evidente che non tutto è evidente, che la rivelazione non è mai piena, che il sospetto nei confronti di ciò che è nascosto, e non si mostra, non può mai essere del tutto acquietato: *il mondo prende forma come un insieme di evidenza e di nascondimento*, è l'orizzonte degli orizzonti, in cui ciò che ora è presente si separa da ciò che ora è nascosto. L'essere è quell'eccesso che può ancora arrivare, che può ancora essere svelato, che può ancora venire detto, al di là di ciò che finora è arrivato, si è mostrato e si è detto: corrispondere a questo svelamento e al suo eccesso ancora nascosto significa pensare in modo commisurato all'essere, dispiegare ulteriormente ciò che già era lì disponibile. Pensare, dunque, è sempre e soltanto lo spiegarsi della *Lichtung*, è il pensare la condizione umana rispetto all'animale, è il pensare che l'uomo fa di se stesso come colui che prende in custodia l'essere, il proprio essere, ciò che lo circonda, è il pensare se stesso come in rapporto all'*aletheia* proprio in quanto essere umano. L'uomo è posto dinnanzi allo smisurato, essere uomo e *Lichtung* sono la stessa cosa (ma non l'uguale, potremmo dire, *das Selbe* ma non *das Gleiche*), sono qualcosa con origine *tecnogena*: l'uomo non sta semplicemente a mani vuote nella *Lichtung*, ma dispone di pietre e di suoi derivati, di strumenti e di armi, o – meglio – è originariamente un custode vigile privo di mezzi, ma diventa propriamente uomo quando prende qualcosa in mano. *Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique*, sentenza Sloterdijk «correggendo» Heidegger che a sua volta «correggeva» Sartre⁵⁴⁷.

iii) del meccanismo della neotenia abbiamo già avuto modo di parlare: l'uomo possiede una serie di caratteri che si possono comprendere solo come la conservazione di forme giovanili, addirittura fetali, nell'essere adulto (tanto da mantenere, in altri termini,

una morfologia intrauterina nella situazione extrauterina). Ciò significa che il luogo in cui l'uomo viene a essere riveste la funzione di una sorta di *utero esterno predisposto tecnicamente*, in cui i nati, per tutto l'arco della vita, godono dei privilegi dei feti: infatti, crescendo l'intelligenza (probabilmente anche attraverso il continuo apporto nutritivo di proteine animali) aumenta il volume del cervello (oltre ad avvenire una maggiore specializzazione della corteccia)⁵⁴⁸ e dunque il cranio cresce, costringendo alla nascita prematura, di modo che il piccolo d'uomo abbisogna di un vero e proprio prolungamento della gravidanza, di una sorta di «gravidanza protesica», che però, in ragione del mantenimento dell'infantilità sino all'età avanzata, finisce con l'estendersi a tutto l'arco della vita. È come se l'uomo vivesse in un insieme di incubatrici, di nicchie artificiali che sopperiscono alla perdita della nicchia naturale che è stato l'utero materno: l'uomo è chiamato alla cura (di sé e degli altri) per conservare il lusso di colui che è al mondo pur non essendo ancora pronto organicamente e biologicamente per starci. Il futuro, in questa prospettiva, diventa nient'altro che la dimensione in cui si vuole rendere stabile, attraverso delle astuzie tecniche, la realtà improbabile di uno stato biologicamente quasi impossibile: gli uomini sono *a priori* dei conservatori del lusso, sono condannati ad aver cura del lusso perché la loro vita è un lusso, e solo perché sono condannati ad aver cura del lusso il loro essere può venire compreso come tempo, è nel tempo, è *tempo*.

Detto altrimenti, la cura (la *Sorge* heideggeriana) è necessaria per mantenere il lusso della propria esistenza da parte dell'uomo (il lusso è nel poter essere immaturi e nel poter vivere e custodire un passato infantile), cioè gli uomini devono prendere in custodia se stessi, gli altri e le incubatrici culturali in cui avviene la relazione tra di loro: l'uomo deve divenire animale da cura (*Sorge-Tier*), essere vivente che si organizza oggi per il giorno successivo e per quello che viene dopo, poiché già ora (grazie alla possibilità del ritardo, permessa e promessa dall'incubatrice protettiva) vive più nel passato e nel futuro che nel presente continuo dell'animale, animale che da un lato non può più essere e che dall'altro lato continua a rimanere pur sempre su un altro piano. Solo un animale di lusso, un feto adulto, che di notte resta in ascolto nella steppa e meravigliato segue con lo sguardo le stelle cadenti, si trova nell'imbarazzo di doversi assicurare la possibilità di lussureggiare in futuro: la storia è il tempo dei tentativi consapevoli di assicurarsi il lusso e del loro ampio fallimento, è il racconto dell'incessante tentativo umano di ricoprire la propria nudità. L'insieme delle abitazioni, visto sotto quest'ottica, rappresenta prima di tutto una ripetizione delle prestazioni dell'utero in uno spazio pubblico, comune e obiettivo, ossia è un'incubatrice aperta, che può venire costruita e mantenuta solo

attraverso l'utilizzo di mezzi tecnici per la presa di distanza dall'ambiente. Gli uomini, «creature dell'abitare», sono più instabili, più flessibili, più plastici e «più infedeli» di qualsiasi altro animale, ma non per questo sono privi di essenza, anzi è proprio questa la loro essenza: sono essenzialmente viziati ed essenzialmente disposti a difendere il loro essere viziati, a creare attivamente lo spazio dell'abitare, a stare nel mondo in modo estatico, ossia fuori di sé per essere presso di sé. Ma la cultura non è semplicemente una stampella per sorreggere la precarietà dell'uomo, è prima di tutto ciò che esprime i bisogni dell'uomo, la natura dell'uomo, il suo essere-per-la-cura, che certo lo modellano, plasmano e «addomesticano», ma in direzione della civilizzazione, dell'arginamento delle derive guerresche, dissolutive e delle novità troppo sconvolgenti.

iv) corrispondere all'essere e alla *physis* significa, alla luce di quanto sin qui detto, far da differenziale tra ciò che è manifesto e ciò che è nascosto, prepararsi dunque a una continua rivelazione e scoprimento, a occasioni sempre nuove di sospetto, nonché al nuovo nascondersi di ciò che ora è manifesto: l'uomo è sottomesso al fluire del tempo nella misura in cui resta aperto a un accrescimento di realtà che, nel caso diventi più minaccioso, al di là di una misura vivibile, cerca di bloccare, ossia cerca di bloccare il nuovo per ancorarsi al vecchio, a ciò che è sicuro e sempre uguale. Uno degli strumenti più importante in questa difesa dalle novità è (gehlenianamente) l'abitudine, una forma *quasi naturale* del rituale, una forma cioè di stabilizzazione dell'apertura al mondo e di formazione di tale apertura. Proprio in tale contesto opera il quarto meccanismo, quello della trasposizione, che in situazioni di emergenza (esterna o interna), che mettono l'uomo di fronte a tutta la sua nudità, tenta di permettere all'uomo di rifarsi a una riserva di ricordi e di *routine* che permettono una ripetizione, per quanto sempre diversa, della situazione ordinata e integra⁵⁴⁹, di rifarsi a quella che Sloterdijk (a discapito di quanto vorrebbe Esposito) definisce come una vera e propria «immunologia simbolica», senza la quale non è nemmeno pensabile l'esistenza umana all'interno delle sofferenze croniche che costituiscono la sua storia.

Proprio a tal fine, l'uomo si richiama a una qualche situazione passata «rigenerativa», per far sì che le caratteristiche dello spazio precedente vengano assunte nelle situazioni più estranee ed estreme: anche là dove situazioni sempre nuove e d'emergenza chiedono di venire comprese e organizzate, gli uomini si aggrappano di nuovo alle *routine* della situazione precedente, relativamente integra, e le replicano nello spazio estraneo. Proprio per questo ogni abitudine è un *habitus*, un abitare che fa soggiornare in uno spazio primario, un'assunzione di un abito stabile, di un portamento che

rende possibile il com-portamento: abituarsi al nuovo è una trasposizione di abitudini, questo è diventare adulti. Certo, c'è sempre un certo acclimatarsi nel non proprio, quindi una rinuncia parziale alla trasposizione, senza la quale però nessuno è capace di incontrare il nuovo in quanto nuovo, in un'incessante tensione tra tendenze neofile e neofobe. Lo stare al mondo dell'uomo è caratterizzato dall'in-essere, da un abitare (*innan*) internamente (*innen*) il mondo, da un prendere familiarità con il mondo, da un essere soliti abitare il mondo⁵⁵⁰: l'*habitus* dell'uomo è l'abitare, l'aver cura di sé e degli altri, è l'ek-sistere fuori dall'*Umwelt*, es-posti all'aperto e costretti all'edificazione di una *Welt*.

3.3. L'uomo, l'instabilità e il demone: l'instabilità come demone e l'abitare il mondo

Questa lunga digressione ci ha solo apparentemente allontanato dalla visione dell'uomo del «pensiero presocratico e prearistotelico», in quanto abbiamo avuto modo di mostrare il senso profondo per il quale la *physis* sia qualcosa che si nasconde all'uomo, che si dà tramite il nascondimento, chiamando così l'uomo a prendere posizione attiva rispetto a essa e ad aprirsi all'*aletheia*, alla possibilità della verità, a una verità fatta di nascondimenti scoperti sempre ripetuti, che fa dell'uomo quell'essere per la via che cerca per trovare, che cerca di trovare (come voleva Sofocle, lo abbiamo mostrato): «trovare senza cercare [*exeurein dè mè zatounta*], è difficile e raro [*aporon kai spanion*]; trovare cercando [*zatounta*] è facile e agevole [*euporon kai raidion*]; trovare [*zetein*] senza saper cercare [*mè epistamenon*], impossibile [*adynaton*]» (Archita, DK 47, B3). D'altronde, abbiamo già notato come anche Anassimandro sottolineasse la dimensione della cura come dimensione propriamente umana in ragione di un'incompletezza, del difetto con il quale l'uomo viene al mondo, visione che è possibile ricondurre anche a Eraclito e ad altri pensatori: l'uomo è l'unico che conosce parti prematuri di 7 mesi (cfr. Empedocle, DK 31, A75 e A83), «gli uomini incominciano a essere maturi verso il termine del secondo settennio» (Eraclito, DK 22, A18) perché devono completare il loro sviluppo, non venendo al mondo già compiuti (cfr. Ippone, DK 38, A16) e «gli esseri umani di adesso, paragonati ai primitivi, sono come embrioni» (Empedocle, DK 31, A77) e il desiderio (ciò contro cui la lotta è dura e incessante: cfr. Eraclito, DK 22, B85) sorge in relazione alla mancanza di ciò che renderebbe completo (cfr. Empedocle, DK 31, A95). Cura significa anche tentare di contenere il rischio e l'instabilità che caratterizzano lo stare al mondo di quell'essere contingente e aperto alla contingenza e all'oscillazione che è l'uomo: «la malattia rende

cosa dolce e buona la salute, la fame rende dolce la sazietà, e la fatica rende dolce il riposo» (Eraclito, DK 22, B111), «una cosa sola sono anche il bene e il male [*kai agathon kai kakon*]» (ivi, B58), e ciò lo evidenzia proprio quella tecnica che nasce per dare ordine al contingente, come mostra l'esempio della tecnica medica che, tramite il ricorso al *pharmakon*, produce i medesimi effetti, guarigioni e malattie – *agatha kai nosous* (cfr. *ibidem*). L'uomo, in una visione certo più «pessimistica» e che fa riaffacciare la visione immunitaria della politica oggetto di critica da parte di Esposito (sino a prefigurare una vera e propria eu-genetica) ma nei presupposti sostanzialmente affine a quella sin qui prospettata (nonché a quella di Esposito, come abbiamo cercato di mostrare), è quell'essere che ha bisogno di essere sorvegliato, di essere governato, di un governo imposto e che possa dominare su quello spirito di ribellione che caratterizza l'uomo, incapace per natura di salvarsi se nessuno lo governa (*ou pephykenai ton anthropon diasozesthai medenos epistatountos*):

è per natura protervo e pieno di impulsi, desideri e passioni d'ogni genere; perciò ha bisogno di una tale supremazia e coercizione, che imponga moderazione e ordine. [...] L'uomo non deve mai essere lasciato libero di fare quello che vuole, ma deve esserci sempre una direzione e un governo serio e fondato su leggi, al quale ogni cittadino sia sottoposto. Un essere, lasciato solo a se stesso e trascurato, rapidamente scivola nella malvagità o nella inettitudine. [...] L'ordine e la moderatezza sono cose belle [*taxin kai symmetrian kalá*], mentre i loro contrari, il disordine e la simmetria, sono brutti [...] Se nulla di tutto questo dovesse giovare nell'età adulta, sarebbe vano abituarci [*synethizein*] da fanciulli. [...] Né si vede accadere nell'allevamento degli altri animali quanto avviene per l'uomo; ma subito da principio il cucciolo e il puledro si abitua e imparano [*synethizesthai kai manthanein*] ciò che dovranno fare da adulti. [...] In massima parte i desideri umani sono acquisiti e creati dagli uomini stessi, per cui questa affezione richiede anche la massima cura [*pleistes epimeleias deisthai*] e sorveglianza e una disciplina fisica non comune. [...] Fin dalla prima età si deve badare che i fanciulli aspirino a cose buone e rifuggano dai desideri vani e superflui, e così si mantengano sereni e puri da temperanze, e disprezzino quelle cose che lo meritano e coloro che in tali desideri si sono invischiati. [...] In generale, svariato è il genere umano rispetto alla moltitudine dei desideri; e ne è segno evidente la varietà dei cibi; infinita, si può dire, è la quantità dei frutti, infinita quella delle erbe di cui si nutre l'uomo, che inoltre si ciba di svariate carni; tanto che è difficile trovare, tra gli animali terrestri, acquatici e volatili, di quali egli non gusti. E anche ha escogitato svariati modi di cucinarli, e salse d'ogni sapore [...] Uomo leggero e sconsiderato colui che, accingendosi a procreare un figlio e a condurlo alla nascita e all'esistenza, non procuri con ogni zelo che il suo ingresso nell'essere e nella vita avvenga nel modo più felice; mentre un amatore di cani studia con ogni accortezza le condizioni di allevamento, cioè la qualità dei genitori, il loro stato fisico e l'epoca dell'accoppiamento, perché i cuccioli nascano di buona indole; e così anche fanno gli amatori di uccelli. E anche tutti gli altri che vogliono avere razze pregiate di animali, si danno gran cura perché la procreazione non avvenga a caso; invece gli uomini non fanno alcun conto dei loro figli, e non solo nel generarli agiscono a caso e alla ventura, ma anche dopo li allevano e li educano con estrema negligenza. Questa è la causa più grave e più evidente dell'essere i più degli uomini o malvagi o inetti; perché, per la maggior parte, la procreazione dei figli è un fatto casuale e animale (Scuola pitagorica, DK 58, D3 e D8).

L'uomo si abitua, costretto com'è dalla moltitudine di desideri, di pulsioni e di stimoli a cui è sottoposto a da cui è abitato, anzi costruisce persino il proprio desideri, elementi che però ne fanno anche l'essere più aperto alla varietà e alla pluralità, alla differenziazione, ossia l'essere aperto al mondo in quanto mondo, nella sua totalità: l'animale non ha bisogno nemmeno di abituarsi, apprende subito ciò di cui avrà bisogno nel corso della propria vita, l'uomo si abitua, è chiamato alla cura, e come l'animale compie l'azione specifica prefigurata e predeterminata dal suo istinto, così l'uomo si relaziona a se stesso prendendosi cura di se stesso, come Eraclito ha intuito in un frammento davvero profondo e penetrante:

come il ragno, stando nel mezzo della tela, si accorge subito quando una mosca rompe qualche filo della tela e corre velocemente in quel punto, come se sentisse il dolore per la rottura del filo, così l'anima dell'uomo, quando una qualche parte del corpo viene ferita, subito accorre in quella parte, come se non sopportasse la ferita del corpo, al quale essa è connessa in modo saldo e in giusto accordo (Eraclito, DK 22, B67a).

Questa condizione non deve far disperare l'uomo, perché anzi è l'uomo l'unico a possedere la speranza, a poter sperare, a poter andare oltre il dato alla ricerca di ciò che appare come impossibile, come lontano e difficile da trovare: «se uno non spera [*elpetai*], non potrà trovare [*exeuresei*] l'insperabile [*anelpiston*], perché esso è difficile da trovare e impervio [*anexereuneton kai aporon*]» (ivi, B18); la speranza, la cieca speranza eschilea, è proprio ciò che permette di andare oltre il semplice dato, di slanciarsi, pro-gettando-si, verso l'insperabile, verso ciò che appare come privo di via d'uscita, per trovare la via d'uscita a tutto (come voleva nuovamente Sofocle). La speranza è cieca perché fa chiudere gli occhi rispetto alla disperazione e spinge a sperare anche l'insperabile, a cercare anche l'introvabile, a escogitare ogni via d'uscita anche in situazioni che appaiono essere senza via d'uscita, senza scampo. Aveva detto bene e semplicemente Platone: «noi per tutta la vita siamo colmi di speranze» (Platone, *Filebo*, 39e)⁵⁵¹.

Possiamo, a questo punto, tornare alla domanda che avevamo già avanzato: cosa significa che l'*eu-daimonia* sia la possibilità propriamente umana? Per rispondere riprendiamo le considerazioni sin qui svolte intrecciandole con uno dei frammenti più noti e discussi di Eraclito, che recita: «*ethos anthropoi daimon*» (Eraclito, DK 22, B119), solitamente reso con «il demone è per l'uomo il suo carattere morale». Heidegger (cfr. Heidegger 1995: 90-93) evidenziava che *ethos* significasse soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare, un soggiornare che è un aprire che lascia apparire ciò che viene incontro all'uomo, ciò che appartiene all'essenza dell'uomo, il suo *daimon* appunto, qualcosa di in-

solito, di in-abituale, per tradurre il frammento con «il soggiorno (solito) è per l'uomo l'ambito aperto per il presentarsi del dio (dell'in-solito)». Tenere aperto e tenersi aperti per il pensatore tedesco (cfr. anche Galimberti 2005b: 67-71) è quanto rende possibile la natura ek-statica dell'uomo, il suo essere e-sistente, il suo star-fuori all'interno della non-ascosità (dell'*a-letheia*), cioè – ancora una volta – il suo non dipendere dall'*Umwelt* per essere aperto alla *Welt*, per poter trascendere il dato, il suo superare l'ambiente circostante per aprirsi pienamente al mondo (per questo Heidegger può dire che quell'essere che si apre come radura – *lichtet sich* – all'uomo nel progetto estatico, cioè quel progetto gettato che è l'essere destinante l'uomo all'esistenza – vera e propria determinazione dell'uomo nel destino della verità, sua vera e propria sostanza: stare nella *Lichtung* dell'essere è l'esistenza dell'uomo come essenza dell'uomo –, ossia all'assunzione della cura del proprio esserci e dell'essere stesso, è il *transcendens* puro e semplice: cfr. Heidegger 1995: 48-66): questo è il soggiornare umano, l'abitare umano, è un dovere istituire etica, portamento e com-portamento in quanto costretto a far ciò dalla stessa *physis*, dallo stesso essere, da quell'essere e da quella natura che si nascondono dandosi all'uomo, e lo chiamano – lo necessitano – a prendere posizione attivamente, a situarsi nello spazio lasciato aperto dal sottrarsi che dà, dal sottrarsi che fa spazio. Questa è la verità dello stare al mondo dell'uomo, il senso della verità. Per questo Heidegger può sottolineare come l'uomo sia necessario all'essere nel suo manifestarsi (senza l'uomo l'essere non può rendersi manifesto, svelare le sue possibilità latenti) e come la verità sia proprio nella presa in custodia da parte dell'uomo del compito affidatogli dallo stesso essere (dalla stessa natura) tramite la decisione che schiude l'aperto per selezionare il campo del possibile:

l'essere è necessitante in questo senso doppiamente unitario: è ciò che non-lascia-perdere [*das Un-ab-lässige*] e ciò che ha bisogno [*das Brauchende*] in riferimento all'occupazione [*im Bezug*] dell'asilo, e come tale asilo è essenzialmente presente [*west*] l'essenza a cui l'uomo, come colui di cui c'è bisogno [*das Gebrauchte*] appartiene. Ciò che è doppiamente necessitante è, e si chiama, la necessità [*die Not*]. Nell'avvento del rimanere assente della sua sveltezza l'essere stesso è la necessità (Heidegger 1994: 855).

La nostra antica parola “vero” [*wahr*] significa “guardia”, “custodia”. [...] Un giorno impareremo a pensare il termine verità [*Wahrheit*] a partire dalla salvaguardia [*Wahrniss*] dell'essere; e che l'essere in quanto essere-presente [*Anwesen*] rientra in essa. Alla verità come salvaguardia dell'essere corrisponde il pastore, che ha così poco a che fare con la pastoralità idilliaca e con la mistica della natura, da non poter essere il pastore dell'essere che essendo la sentinella del nulla. Le due cose sono una medesima cosa. L'una e l'altra sono possibili solo nella decisione che dischiude l'apertura [*Ent-schlossenheit*] dell'esser-ci (Heidegger 1968a: 324 s.).

L'uomo oscilla tra essere e nulla perché la *physis* si rivela nascondendosi (nel senso letterale di ri-velarsi, dunque), e proprio per questo il suo *demone*, ciò che in qualche modo lo tormenta, lo anima e lo muove, è l'*ethos*, il comportamento, *Verhaltung* che lo contraddistingue dall'animale, che lo costringe a instaurare *abiti*, *abitudini*, ad avere un'etica perché etico è il suo soggiornare in questo mondo come colui che propriamente *abita* il mondo, che è nel mondo e non è semplicemente imbrigliato nell'ambiente specifico. L'animale è protetto e guidato dall'istinto, l'uomo abbisogna di instaurare quella «seconda natura», quella «quasi natura» che è l'abitudine, il comportamento attivo e ripetuto in grado di dar vita a una stabilità artificiale che sopperisce all'instabilità naturale (Parmenide sottolineava la connessione tra *ethos* e *polypeiria*, numerosità delle esperienze raccolte e sedimentate con forza: cfr. Parmenide, DK 28, B7): abitare il mondo, ritagliarsi un mondo a partire dall'enigma muto che è diventato l'ambiente, ossia essere-etico, è per l'uomo il vero e proprio *daimon*, il suo vero e proprio compito, è quel presentarglisi davanti dell'aperto, dell'insolito e del molteplice che chiama alla decisione, alla creazione di ciò-che-è-solito, alla selezione e alla riduzione del molteplice. Queste sono la necessità e la verità umane, ma al contempo naturali in quanto è proprio la natura a determinare l'uomo in tal guisa, nonché ad aver bisogno dell'uomo per «attivare» potenzialità latenti in se stessa, per rivelare tutte le possibilità sopite ma presenti in sé. Solo utilizzando il punto d'appoggio dell'abituale, che conferisce una qualche stabilità e sicurezza, l'uomo può volgersi all'insolito, affrontare il rischio dell'insicuro, rapportarsi in modo costruttivo e formativo all'aperto in cui si trova gettato, davanti cui si trova gettato nella necessità di fare della propria esistenza un pro-getto. L'uomo (cfr. P. A. Masullo 2008: 95) deve rendere etica la propria presenza nel mondo, rendere abitabile il mondo per abitarlo, questo è il suo *daimon*, e proprio per questo è aperto alla felicità come possibilità più propria, nel momento in cui tale abitare è buono, *eu*, si realizza quell'*eu-daimonia* che è la felicità, che è il buono, bello, armonioso ed equilibrato (un equilibrio sempre dinamico e mai semplicemente statico, stabilizzato una volta per tutte, data la natura sempre aperta e «transitante» dell'uomo) stare al mondo dell'uomo, abitare il mondo, soggiornarvi.

Agamben (cfr. Agamben 2001a: 27-29) ricorda come la *maniera* di essere dell'uomo sia in quel *manare* che è un pro-manare, un avere la sorgente del proprio essere in se stessi, un esporsi senza residui nel proprio essere continuamente generati alla propria maniera, un libero uso di sé che non dispone dell'esistere come di una proprietà, e dipinge tale essere come un abito, un *ethos*:

essere generati dalla propria maniera di essere è la definizione stessa dell'abitudine (per questo i greci parlavano di una seconda natura): *etica è la maniera che non ci accade né ci fonda, ma ci genera*. E questo essere generati dalla propria maniera è la sola felicità veramente possibile per gli uomini. [...] L'improprietà, che esponiamo come il nostro essere proprio, la maniera, che *usiamo*, ci genera, è la nostra seconda, più felice natura (*ivi*: 28 s.).

Sempre Agamben, nel pensare il senso dell'*ethos* umano, si rifà esplicitamente al frammento eracliteo 119 sopra citato, e citato dallo stesso autore (cfr. Agamben 2008b: 115-122): pensare quel fondamento negativo che è l'uomo significa per Agamben pensare l'assoluto, termine derivante dal verbo *solvo*, analizzabile in *se-luo*, laddove il gruppo del riflessivo **se* indica ciò che è proprio (il *suus*). Sia ciò che è proprio di un gruppo, nel senso di *con-suetudo*, *suesco* (in greco *ethos* e in tedesco *Sitte*), sia ciò che sta a sé, separato, come in *solus*, *sed*, *secedo*: il verbo *solvo*, pertanto, indica l'operazione di sciogliere (*luo*) che conduce (o riconduce) qualcosa al proprio **se*, cioè al *suus* come *solus*, sciogliendolo – *assolvendolo* – da ogni legame e da ogni alterità. Pensare l'assoluto significherebbe, allora, pensare ciò che attraverso un processo di assoluzione (la preposizione *ab*, esprimente allontanamento, muovere da, rafforza l'idea di un processo, di un viaggio che proviene, che si separa da qualcosa e muove o fa ritorno verso qualcosa) è stato ricondotto a ciò che gli è più proprio, alla sua *solitudine* come alla sua *consuetudine*: l'assoluto implica sempre un viaggio, un abbandono del luogo originario, un'alienazione e un esser-fuori. Se teniamo presente che l'uomo è quell'essere ec-centrico che è fuori di sé per essere presso di sé, si comprende bene in che senso il pensiero dell'assoluto come pensiero del fondamento negativo e dell'improprietà che appropria sia un pensiero che sonda l'essenza dell'uomo: ricordando che il verbo *daiomai* significa «lacerare», «divido» (e che, dunque, *daimon* significa «il laceratore», «colui che scinde e divide»), Agamben traduce *ethos anthropoi daimon* con «l'*ethos*, la dimora abituale, è, per l'uomo, ciò che lacerata e divide»⁵⁵², nel senso che l'abitudine, la dimora in cui già sempre l'uomo è, è per quest'ultimo luogo di una scissione, qualcosa che può afferrare solo ricevendo una lacerazione e uno screzio, luogo in cui può veramente essere non fin dall'inizio, ma solo alla fine, facendo ritorno verso un qualcosa a cui si giunge in realtà per la prima volta. Tutto ciò significa che lo stare al mondo proprio dell'uomo, la sua dimora abituale, è quella scissione che fa sì che egli sia al contempo un essere vivente e più che vivente (dotato di *logos*), un essere naturale e culturale, del suo essere un essere costretto a fare esperienza radicale della propria povertà e della propria negatività in quanto *animale cui non sembra incombere alcuna natura e alcuna identità specifica*, per il quale il negativo ha funzione antropogenetica. L'uomo ha *ethos*, e ciò nel senso che il suo fare (cfr. *ivi*: 131-

133) è in-fondato, non ha fondamento che nel proprio fare (nella propria «violenza», nota Agamben, giacché ogni fare non *naturalmente fondato*, quello umano, ha da porre da sé il proprio fondamento, e proprio in ciò sta il suo essere violento, contro-natura: la violenza umana è innaturale, senza comune misura rispetto a quella naturale, produzione storica dell'uomo; il fondamento della violenza è la violenza del fondamento, del fondare), un fare dunque abbandonato a se stesso e su cui però si fonda ogni lecito fare: l'infondatezza di ogni prassi umana è l'*ethos* umano, il suo demone, ciò che tormenta l'uomo perché lo lacera e lo scinde, lo oppone a se stesso come colui che deve prendere posizione rispetto a se stesso e al mondo. L'*ethos* umano, il proprio dell'uomo, è quel negativo che non è semplicemente un nulla, perché è la prassi, l'azione sociale, la parola umana, insomma tutto ciò che rende possibile il soggiornare il mondo da parte dell'uomo.

Dunque, il frammento eracliteo significa, al contempo, che l'uomo è al mondo come colui che deve attivarsi per costituire il proprio sé, il *proprium*, in quanto non lo possiede, in quanto gettato nell'improprietà e nella mancanza, in quanto soggiornante al mondo come colui che deve ritagliarsi un mondo per avere mondo, e che l'uomo, in questo processo di costruzione del mondo e di sé, istituisce un'etica, dà vita abitudini, assume determinati abiti, ossia si *as-sue*-fa, si fa sé tramite qualcosa che riveste il ruolo di una seconda natura, di una natura artificiale, in quanto egli non possiede una natura già preconstituita, un sé già preformato, non è protetto dalla guida sicura e infallibile dell'istinto (in quanto nudo e mancante deve vestirsi, coprirsi con abiti e con costumi, e assumere un *habitus* e un costume significa non essere s-costumati e assumere un determinato portamento, dunque l'uomo deve com-portarsi, prendere in mano la propria esistenza e condurla attivamente, portarla laddove sceglie di condurla): l'uomo è lasciato *solo* a se stesso, è lasciato solo a dar vita al *se* stesso, vive in una *solitudine* che è la sua *consuetudine* (cfr. Agamben 2005a: 175) e che lo chiama a dar vita a *consuetudini* che lo *assuefina* per donargli un *abito*; la sua esistenza è un compito da *assolvere*, un problema da *risolvere*. L'*ethos* è il demone umano perché l'uomo *abita* il mondo in quanto estraneo all'ambiente, perché si com-porta e lo fa tramite abitudini e costumi, tramite un agire attivo che tenta di costituire quel sé non dato per natura, scrive Agamben:

il più proprio, l'*ethos*, il **se* dell'uomo – del vivente senza natura né identità – è il *daimon* stesso, il puro, indistinto movimento di assegnarsi una sorte e un destino, l'assoluto tramandar-sé senza tramandamento. Ma questo abbandono di sé a sé è precisamente ciò che destina l'uomo alla tradizione e alla storia, restando in esse celato, l'infondato che va a fondo di ogni fondamento, il senza nome che, come non-detto e come in tramandabile, tramanda sé in ogni nome e in ogni tramandamento storico (*ivi*: 183).

In questo senso, ed è qualcosa che proprio il frammento di Eraclito avrebbe già in modo straordinariamente pregnante se non esplicitato, perlomeno prefigurato, etica è l'esistenza umana in quanto tale, l'essere in-demoniato umano è l'essere etico in ragione di una mancanza che sta all'origine, di un'origine configurata come mancanza:

l'uomo non è né ha da essere o da realizzare alcuna essenza, alcuna vocazione storica o spirituale, alcun destino biologico. Solo per questo qualcosa come un'etica può esistere: poiché è chiaro che se l'uomo fosse o avesse da essere questa o quella sostanza, questo o quel destino, non vi sarebbe alcuna esperienza etica possibile – vi sarebbero solo compiti da realizzare. Ciò non significa, tuttavia, che l'uomo non sia né abbia da essere alcunché, che egli sia semplicemente consegnato al nulla e possa, pertanto, a suo arbitrio decidere di essere o di non essere, di assegnarsi o non assegnarsi questo o quel destino (nichilismo e decisionismo si incontrano in questo punto). Vi è, infatti, qualcosa che l'uomo è e ha da essere, ma questo qualcosa non è un'essenza, non è, anzi, propriamente una cosa: *è il semplice fatto della propria esistenza come possibilità o potenza*. Ma appunto per questo tutto si complica, appunto per questo l'etica diventa effettiva. Poiché l'essere più proprio dell'uomo è di essere la sua stessa possibilità o potenza, allora e soltanto per questo (cioè, il suo essere più proprio, essendo potenza, in un certo senso gli manca, può non essere, è dunque privo di fondo ed egli non ne è già sempre in possesso) egli è e si sente in debito. L'uomo, essendo potenza di essere e di non essere, è, cioè, già sempre in debito, ha già sempre una cattiva coscienza prima di aver commesso alcun atto colpevole. [...]. Essendo e avendo da essere solo la sua possibilità o potenza, l'uomo manca in un certo senso a se stesso e deve appropriarsi di questa mancanza, deve *esistere* come *potenza*. [...] L'unica esperienza etica (che, come tale, non può essere compito né decisione soggettiva) è di essere la (propria) potenza, di esistere la (propria) possibilità; di esporre, cioè, in ogni forma la propria amorfia e in ogni atto la propria inattualità (Agamben 2001a: 39 s.)⁵⁵³.

In questo costitutivamente etico prendere posizione rispetto al mondo⁵⁵⁴, un ruolo fondamentale è costituito dalla tecnica, che da Eraclito viene riconosciuto come l'ambito di imitazione della natura nonché dell'agire divino (cfr. Eraclito, DK 22, B10 e C1): l'uomo conosce una pluralità di tecniche che cercano di dare stabilità a ciò che in realtà non resta mai nella medesima condizione (cfr. *ibidem*), tanto che le tecniche appaiono come la vera e propria natura dell'uomo, come suggerito da Empedocle, per il quale (cfr. Empedocle, DK 31, A86), come ricorda Cambiano (cfr. Cambiano 1991: 51) ognuno è *sophos* in quelle attività concernenti la parte od organo del suo corpo nella quale compare la mescolanza degli elementi fondamentali che costituiscono il cosmo (se la mescolanza avviene nella lingua, si è buon retore; se nelle mani, si è un abile tecnico, e così via per le altre possibilità)⁵⁵⁵. Ciò significa che lo stesso motivo che rende conto della diversità delle specie animali, per cui alcune vivono nell'acqua, altre sulla terra e altre nell'aria, cioè la diversa mescolanza degli elementi (cfr. Empedocle, DK 31, A72), rende ragione anche dell'esistenza e della differenziazione delle tecniche: per Empedocle le tecniche sono l'equivalente, sul piano umano, delle possibilità animali (i quali sono, per esempio, armati di corna, di zanne e di pungiglioni: cfr. *ivi*, B82-83; o dimorano in un solo luogo, nelle

acque, o facendo le tane nei monti o volando nell'aria: cfr. *ivi*, B20 e B127), dunque sono la natura umana, rappresentano la capacità (figlia della necessità) umana di escogitare *farmaci*, rimedi alle difficoltà dell'esistenza⁵⁵⁶, di creare opportunità anche e proprio a partire da situazioni sfavorevoli (cfr. *ivi*, B111)⁵⁵⁷, in quanto la stirpe umana è infelice, nata sventurata (cfr. *ivi*, B118, B121 e B124), priva di strumenti atti a garantire la sopravvivenza (cfr. *ivi*, B154)⁵⁵⁸.

Empedocle scrive che «non c'è natura [*physis*] per alcuno dei mortali [...] ma solo mescolanza [*mixis*] e scambio [*diallaxis*] del mescolato [*migenton*]: ma è questo che gli uomini chiamano natura» (*ivi*, B8): la natura per gli uomini non è altro che mescolanza, instabilità, contingenza, l'uomo è per natura un essere non specializzato, non determinato in modo stabile una volta per tutte, e che dunque necessita di supplire alla carente dotazione biologica grazie al supporto dell'artificio⁵⁵⁹. L'uomo ha di fronte a sé una *physis* fatta solo di oscillazione, di incertezza e di mescolanza, proprio per questo non possiede un «capitale fisso» di mezzi di acquisizione e di consumo, ma è nudo e nella necessità di aumentare in modo cosciente l'efficacia della propria dotazione naturale, prolungandosi verso il mondo, *tendendo verso di esso*, in una tendenza nella quale (cfr. Leroi-Gourhan 1994: 233-235) si esprime un movimento di presa progressiva verso l'ambiente esterno e che si carica di tutte le possibilità che si offrono nella mescolanza del mondo: la *physis* per i mortali è mescolanza, diventando ciò che obbliga l'uomo a fare qualcosa per ridurre il disordine e l'imprevedibilità, per trovare una qualche bussola in grado di orientare un divenire che si presenta come caotico e sempre rinnovato.

Proprio in ragione di questa condizione originaria dell'uomo, la tecnica è qualcosa di metodico, che richiede molto tempo e fatica, una lunga esperienza e una profonda conoscenza di tutti gli elementi in ballo (cfr. Policleto, DK 40, A3), imita quella natura che si muove gradualmente quando dà forma alle creature, muovendo la materia inerte per trarne abbozzi inizialmente informi e indeterminati, per poi incidere e modellare (cfr. *ivi*, B1): la tecnica è ciò che permette agli uomini di distinguersi dagli altri esseri, di darsi sovrani, leggi, arti e città, è cioè l'espressione dell'intelligenza (*nous*) che certo è insita in tutti gli esseri viventi, ma che nell'uomo si esprime appunto in modo mediato e non immediato, dando cioè vita a un vero e proprio sviluppo che perfeziona la condizione iniziale fuoriuscendo da essa (cfr. Archelao, DK 60, A4). In tal senso condividiamo con l'animale il provare piacere e fuggire il dolore, fine congenito (cfr. Nausifane, DK 75, B2), ma l'animale può pervenire allo scopo in modo immediato (e dunque non conosce nemmeno lo scopo in senso stretto, e la distinzione mezzo/scopo), mentre l'uomo è

costretto a farlo in modo mediato, artificialmente, agendo e facendo ricorso alla capacità di utilizzare ciò che si trova davanti, mediante gli strumenti adatti, per realizzare lo scopo, che è la struttura della tecnica (cfr. *ivi*, B1), appresa una volta che se ne sono apprese le caratteristiche (cfr. Antifonte sofista, DK 87, B1).

L'uomo, pertanto, deve per necessità attivarsi e costruire il proprio mondo, agire, governare e governarsi, per superare la deficienza con cui si trova al mondo e per supplire a una natura che «spogliata di risorse [*aphormes*], male amministrerebbe molte belle cose» (*ivi*, B14), ossia che senza lo slanciarsi umano oltre il dato non è in grado di attivare fino in fondo tutte le sue potenzialità latenti (*aphormao* è «mi slancio», «mi allontano», composto di *apo*, «lontano da, via, lontano» e di *hormao*, «muovere, mettere in moto, spingere, incitare, eccitare, tendere, essere mossi da un impulso, mirare», da cui il sostantivo *hormé*, «slancio, impeto, violenza, impulso, spinta, sforzo, desiderio, ardore, brama, tendenza, appetito, istinto»: l'uomo si muove lontano da ciò che è semplicemente presente e dato, è in grado di slanciare il proprio desiderio al di là del semplice istinto, è in grado di appetere, di in-tendere e, dunque, di volere in vista di). Gli esseri umani non possono essere inetti (*amechanoi*), perché devono essere abili nel procurarsi risorse per la vita (*biomechanoi*: cfr. *ivi*, B41) e in grado di dar vita a leggi convenzionali che pongono dei lacci alla natura (cfr. *ivi*, B44-A), alla ricerca di quella *omonoia*, concordia, che sola può garantire quel minimo di stabilità di cui l'uomo abbisogna per vivere con sé e con i propri simili:

la concordia riunisce in sé i significati di unione nella mente, comunione, unificazione; dunque, a partire da questo, si estende a città e dimore e a tutte le riunioni, pubbliche e private; abbraccia, poi, anche l'accordo di ogni singolo con se stesso; infatti, uno, se è guidato da un solo pensiero e da un'unica volontà, è in accordo con se stesso, mentre se rimane incerto fra due opinioni, e ha pensieri opposti, è in disaccordo con se stesso; chi si mantiene sempre saldo nel suo intendimento è pienamente concorde con se stesso, chi è instabile nei suoi pensieri e si lascia trascinare ora da un'opinione, ora da un'altra, è insicuro e nemico di se stesso (*ivi*, B44a).

Proprio per questo l'uomo può dirsi *theidestaton*, il più simile al dio, con l'aspetto di un dio, unico tra tutti gli animali (cfr. *ivi*, B48), nonostante il vivere somigli a un'effimera vigilia la cui durata è irrisoria (cfr. *ivi*, B50) e la vita non abbia nulla di elevato, di grande e solenne, ma solo di meschino, di debole, di effimero e di doloroso (cfr. *ivi*, B51): l'uomo possiede l'*elpis*, la speranza, che non è però sempre un bene e può gettare in sventura (cfr. *ivi*, B58) ed è suscettibile di *paideia*, di educazione, proprio come un seme adeguatamente scelto e selezionato e sapientemente coltivato può dare frutti

rigogliosi e sani (cfr. *ivi*, B60), tanto che «ci sono più uomini buoni per cura [*ek meletes*] che non per natura [*physeos*]» (Crizia, DK 88, B9). L'uomo può superare quel tempo in cui la vita era caotica e ferina, asservita alla forza, grazie a *nomos* e *dike*, alla legge e alla giustizia (cfr. *ivi*, B25), ma deve essere disposto alla fatica, pronto a imparare e a dedicare tempo a farlo, giacché il tempo rafforza la capacità e l'arte che viene esercitata con assiduità (cfr. Anonimo di Giamblico, DK 89, 1-2), «l'istruzione richiede natura ed esercizio [*physeos kai askeseos*]» e «bisogna imparare cominciando da giovani» (Protagora, DK 80, B3): «non vale nulla né l'arte senza applicazione, né l'applicazione senz'arte» (*ivi*, B10), *techne* e *melete* sono le due facce della stessa medaglia, espressione del bisogno umano di far fronte attivamente alla propria esistenza. L'uomo deve ricorrere a *nomos* e *dike* perché altrimenti non sopravviverebbe, perché il suo stare al mondo è quello di un essere esposto e «difettoso»:

gli uomini, per natura [*ephyshan*], non possono [*adynatoi*] vivere ciascuno per contro proprio, ma si sono riuniti gli uni con gli altri, costretti dalla necessità [*tei anankei*]; poi, in vista di tale vita, hanno ritrovato [*euretai*] tutti i mezzi e i sussidi tecnici [*technemata*], e non è possibile che essi vivano gli uno con gli altri in assenza di leggi (questa situazione, infatti, costituirebbe per loro un danno maggiore della vita isolata). Dunque, per queste necessità la legge e la giustizia regnano tra gli uomini, e non possono mai essere eliminate: infatti, per natura esse sono fortemente legate. Se ci fosse qualcuno provvisto, fino dalla nascita, di natura tale da essere invulnerabile, immune da malattie e da sofferenze, superiore e adamantino nel corpo e nell'anima, si potrebbe forse ritenere che a una persona simile basti la forza che ha per prevalere (una simile persona, infatti, se disobbedisse alla legge, potrebbe rimanere impunita). Però, non si avrebbe ragione. Infatti, se anche ci fosse una persona di questo tipo, che in realtà non potrà mai nascere, si salverebbe solo in questo modo: alleandosi alle leggi e alla giustizia, cercando di rafforzarle e servendosi della propria forza per favorirle e ottenere ciò che loro soccorre; in caso contrario, non potrebbe reggere. Basterebbe, infatti, che tutti gli uomini, in virtù di un loro buon diritto [*eunomian*], si riunissero insieme come nemici di un uomo siffatto, e allora la massa, per abilità o per forza [*techni dynamei*], avrebbe comunque la meglio e sconfiggerebbe un tale uomo (Anonimo di Giamblico, DK 89, 6).

3.4. L'uomo e la mancanza: la mano e il corpo che si protende verso il mondo

Abbiamo dunque rintracciato una connessione tra imperfezione, incompletezza, e tecnica, sia per quanto riguarda le arti e le pratiche necessarie alla sopravvivenza sia per quelle che riguardano più da vicino il vivere in comune, la tensione verso l'*eu zen*, come esplicherà Aristotele. L'uomo è l'essere più intelligente, il più dotato di *phronesis*, perché possiede le mani, come voleva Anassagora (cfr. Anassagora, DK 59, A102), perché esposto al mondo (e vivere significa essenzialmente soffrire e provare dolore: cfr. *ivi*, A92 e A94) e aperto

alla tecnica, tanto che laddove ci sono esseri umani lì vi sono città, opere della tecnica (*erga kateskeuasmena*), insomma c'è tecnica (cfr. *ivi*, B4), quella tecnica che (ricorda Platone proprio poco prima di citare Anassagora) richiede argomentazioni sottili e conoscenza della natura (cfr. *ivi*, A15): se prendiamo le abilità specifiche una per una siamo assolutamente da meno rispetto agli animali, ma siamo capaci di *empeiria*, di *mneme*, di *sophia* e di *techne*, insieme di elementi che ci permette di sfruttare quegli stessi animali a cui pure sembriamo esseri inferiori, giacché li mungiamo, ne raccogliamo il miele, li portiamo e li guidiamo dopo averli riuniti (cfr. *ivi*, B21b), e così via. Per l'uomo il dato, come abbiamo già avuto modo di notare, non è mai ciò che semplicemente esaurisce la situazione, ma anzi ciò che rimanda a un'ulteriorità, di senso, di significato, di possibilità, insomma che rimanda a ciò che ancora appare nella sua in-espressione, nel suo essere ancora in-es-presso, ed ecco che sempre Anassagora può osservare che «le cose che si vedono sono l'aspetto visibile di quelle che non si vedono [*opsis adelon tà phainonmena*]» (*ivi*, B21). La razionalità impiegata da ogni *technites*, più in generale, somiglia a quella che era stata metaforizzata (cfr. Napolitano Valditara 2001) già da Omero in un'espressione che recitava «*hama proso kai opisso leussein*», ossia «vedere contemporaneamente avanti e indietro», «vedere accostando l'avvenire al passato»: lo scopo è quello di pervenire a un sapere *stabile*, capace di resistere fermo al suo posto (*epistenai*, da cui *episteme*) rispetto al continuo e apparentemente disordinato mutare delle cose, e per ottenere ciò occorre vedere in avanti, pre-vedere per pro(v)-vedere, proiettando su presente e futuro il peso di ciò che si è visto indietro, in precedenti casi simili e che perciò si è stabilmente acquisito, congetturando quanto accadrà sulla base di quanto si sa essere accaduto, prevedendo il nuovo «invisibile» tramite l'individuazione di somiglianze fra esso e il vecchio, noto e visibile. Espressione di questa razionalità è nel mondo greco soprattutto la *techne iatrikè*, la medicina⁵⁶⁰, ma quel che qui ci interessa è sottolineare come proprio nei frammenti di Anassagora sia esplicitato un tale procedere, in quanto la *sophia*, sapere tipico della *techne*, avviene attraverso l'*empeiria* del presente e la *mneme* del passato, e la *techne* è ciò che appartiene alla natura umana, è ciò che lo rende il più intelligente di tutti gli animali grazie all'esercizio della mano che gli permette di prendere le distanze dal mondo, di controllarlo e di manipolarlo, di *prendere in mano la propria esistenza*, di fare del presente qualcosa di già passato e in grado di fungere come punto di appoggio e di slancio verso il futuro, e di superare così una condizione di iniziale inferiorità rispetto agli altri animali, persino di assoggettare questi ai propri scopi.

In altri termini, come evidenzia Cambiano (cfr. Cambiano 1991: 53-55), l'uomo è per Anassagora impotente e indifeso contro gli animali, ma valendosi di *empeiria*, di *mneme*, di *sophia* e di *techne* (si tenga presente la progressione concettuale tra i termini, la *techne* è a tutti gli effetti l'ultimo gradino) riesce a controllarli e a utilizzarli addirittura per la propria sopravvivenza, e ciò significa che le tecniche sono il momento riassuntivo dell'esperienza umana, che accumula con la memoria i propri dati, li costruisce in sapere e li impiega per le esigenze della vita. Come tali, esse permettono di sopperire agli svantaggi iniziali in cui l'uomo viene a trovarsi di fronte alla natura e costituiscono i prolungamenti che egli costruisce per procedere oltre la propria precaria situazione di partenza: tale opera di costruzione è resa possibile (necessaria) dalla stessa struttura biologica dell'uomo, che lo differenzia radicalmente dagli animali, rendendolo più debole ed esposto ma in possesso della mano. L'equipaggiamento biologico-organico, pertanto, si tramuta subito in una qualificazione a livello culturale, e anzi, segnala la linea di demarcazione fra uomo e animali proprio in quanto dotazione naturale (la mano) in grado di farsi artificiale, di contrassegnare l'umanità come artificiale, come dotata di strumenti di orientamento tra le cose già ordinate (di per sé già ordinate in un *kosmos*, ma che all'uomo si presentano come da ordinare). Non è un caso allora che Natoli delinea sia, distinguendo tra animale (come «intricato» nel proprio ambiente) e uomo, la naturale artificialità di quest'ultimo, che svela le possibilità della natura opponendosi a essa e escogita sempre nuove vie d'uscita per districarsi tra le difficoltà dell'esistenza, sia il germe della non distinzione tra scienza e tecnica (o, perlomeno, dell'opposizione a una semplicistica opposizione tra di esse), proprio facendo riferimento ad Anassagora:

la storia evolutiva mostra come l'uomo, in quanto specie e fin dalla sua apparizione, ha soddisfatto i suoi bisogni attraverso l'utilizzo delle cose della natura al modo di utensili. La produzione di utensili segna, infatti, la linea di confine tra le abilità animali e quelle umane. La tecnica non è dunque qualcosa di estraneo all'uomo, ma al contrario, ne è il segno distintivo, il suo tratto *originario* e *originale*. La specie umana, a differenza delle altre specie animali, si è selezionata non solo adattandosi all'ambiente, ma adattando l'ambiente a se stessa, modificandolo a suo vantaggio. L'uomo è il solo animale che è riuscito a sopravvivere, a specializzarsi nelle sue funzioni, a perfezionarsi nel suo essere unicamente attraverso l'"artificio". Tanto basta per poter dire che l'uomo è un animale *artificiale per natura*, quello che, a differenza degli altri animali – o magari solo meglio di essi – ha manipolato la natura piegandola alle sue necessità. E quando dico "manipolare" uso il termine nel senso etimologico di *forzare con le mani*. D'altra parte, che il tratto peculiare della specie umana risieda proprio in questo è cosa di cui si era già accorto l'antico Anassagora quando scriveva che *l'uomo è il più sapiente dei viventi perché ha le mani*. Nel manipolare l'uomo spinge la natura oltre le sue possibilità: la forza e forzandola trae da essa oggetti che essa da sola non avrebbe mai generato. In questo senso la tecnica è quel genere di fare che, appunto, fa essere qualcosa che mai esisterebbe senza un intervento diretto e creativo dell'uomo. Questo tipo di attività viene definita

comunemente *produrre*. E dal momento che il produrre pone in essere un qualcosa di assolutamente nuovo, quel che si produce è effettivamente non naturale, ma, appunto artificiale. Non v'è dubbio che la tecnica è certo un trasformare – nulla si crea dal nulla – ma è anche e soprattutto un portare all'essere. [...] La tecnica è dunque *produzione* nel senso del “trarre fuori”, del “condurre a esistenza” oggetti che non sarebbero mai apparsi in natura senza l'intervento determinato dell'uomo. Se così è, nel produrre l'uomo *denaturalizza* di fatto la natura [...]. L'uomo tramite la tecnica è venuto a mano a mano allentando le catene della necessità che lo costringevano. In questo senso la tecnica è figlia del bisogno e si formula fin dall'inizio come “espediente”, “scoperta” (Natoli 2008: 63 s.).

L'uomo è un animale artificiale, un ente artificiale per natura. Questo fa cadere subito l'opposizione artificio/natura, su cui molte riflessioni sulla tecnica si fondano. L'uomo è un animale artificiale, perché *produce se stesso*, attraverso la sua azione nel mondo. E qui vado a trarre argomento da luoghi molto antichi. Anassagora diceva che l'uomo è intelligente perché ha le mani, in termini diversi l'uomo è intelligente perché è artificiale ed è artificiale perché è intelligente. L'uomo è capace di *techne*, e in greco *techne* non vuol dire solo produzione di oggetti, di manufatti, ma anche “destrezza”, “abilità” e in taluni casi “astuzia”, capacità di saper evitare una difficoltà o trovare anche un modo per dominare profittando dell'ignoranza degli altri. [...] L'uomo è un animale artificiale, questo presuppone la trasformabilità del mondo [...]. Si tratta di togliere di mezzo subito, e direi anche in modo facile, l'alternativa fra scienza e tecnica, riprendendo la formula di Anassagora che l'uomo è intelligente perché ha le mani. Non c'è stata mai una scienza che non sia stata tecnica, non c'è mai stata nessuna rivoluzione scientifica che non sia stata tecnologica e nessuna rivoluzione tecnologica che non sia stata scientifica che non abbia variato i modelli di cognizione. [...] Dal coltello di selce all'informatica, attraverso la tecnica insomma, l'uomo ha definito i modi e le forme della sua sopravvivenza. La tecnica è un modo di stare al mondo contraddistinto non tanto dall'adattamento di sé all'ambiente, come capita in generale nel mondo animale, ma un adattamento dell'ambiente a sé. Non si vuol dire che l'animale non trasformi l'ambiente, ma che nell'animale la trasformazione è guidata in funzione della sua sopravvivenza fisica, che è supportata storicamente, anzi biologicamente molto più dalla natura, mentre l'uomo, è un animale debole. L'animale trasforma la natura tanto quanto basta per trovare il suo *habitat*, l'uomo aveva bisogno di un *habitat* molto più protetto perché l'uomo che nel processo evolutivo era diventato un animale debole dal punto di vista della mera fisicità, della forza, aveva sviluppato una protesi dove la forza gli proveniva dalla capacità di sagomare il mondo rispetto al suo bisogno. La dimensione fondamentale è che nell'uomo la tecnica si lega moltissimo all'anticipazione della propria condizione. Quindi nell'animale prevale l'elemento forte di un'autoconservazione adattativa, mentre nell'uomo è sempre in atto un progetto più ampio rispetto alla sua sopravvivenza. Tutto questo ha prodotto una sempre e costante modulazione del mondo, attraverso la tecnica e un adattamento del mondo a sé (Natoli 2006: 69 s.).

Abbiamo già avuto modo di tracciare, riferendoci alla posizione di Sloterdijk, la connessione tra mano-tecnica-umanità-apertura alla verità e al campo del possibile, vogliamo qui aggiungere, a proposito del rapporto tra manualità e intelligenza, tra tecnica e conoscenza, tra azione e sapere, che la visione di Anassagora (che Aristotele tenterà di capovolgere, lo vedremo) è particolarmente interessante perché (come già peraltro ricordato in precedenza con Popitz) permette di connettere l'evoluzione fisico-psichica con l'esperienza tecnologica segnata cognitivamente tramite l'uso degli utensili e in grado di lanciare l'uomo oltre i confini che gli erano naturalmente dati. In altri termini, quello di

Anassagora appare a tutti gli effetti come un tentativo di pensare la dimensione della corporeità come dimensione primaria, di pensare il corpo come perno del mondo, come ciò grazie a cui ho coscienza del mondo e come apertura originaria al mondo stesso⁵⁶¹: il corpo umano è caratterizzato dall'*intenzionalità*, dal suo es-porsi e attendere dal mondo indicazioni per sé, e questo già a partire dalla sua struttura anatomica, la posizione eretta, che ne fa un qualcosa di *impegnato nel mondo*, cioè qualcosa che non cessa di dirigersi e di progettarsi verso il mondo, il quale si offre al corpo, al contatto con esso, contatto che rende possibile la ri-flessione come accoglimento nello sguardo di quelle fugaci impressioni e di quelle percezioni inavvertite con cui il mondo si offre e con cui il corpo si offre al mondo nel momento in cui le restituisce a esso. Il corpo, come apertura originaria sul mondo, è *trascendenza*, non oggetto raccolto nell'immanenza della sua in-seità, ma immediato sbocco sulle cose, protensione verso le cose, per-seità: da subito il corpo è fuori di sé e aperto al mondo, di modo che dalle cose del mondo nasce la consapevolezza della potenzialità del corpo, nel senso che le cose si rivestono delle sue azioni, nel senso che il mondo è punto di appoggio del corpo, e la cosa si offre come qualcosa di accessibile o di inaccessibile alla sua ispezione. In questo senso il corpo è il ponte tra natura e cultura, è il punto di sutura tra i due poli, giacché nella natura si proiettano le intenzioni corporee, nelle cose della natura il corpo non si ignora, non se ne sta in sé, cosa tra le cose, oggetto tra gli oggetti, ma si conosce agendo come natura acculturata, coltivata, come natura che *abita il mondo*.

Abitare significa, come già in precedenza abbiamo per certi versi indicato, *sentirsi a casa*, sentirsi ospitati da uno spazio che non ignora ma che corrisponde al proprio soggiornarvi, è contrarre quelle abitudini che rendono sicuro l'incedere, il muoversi, il percorrere, la gestualità, la soddisfazione dei propri bisogni, delle proprie aspettative: abitare il mondo significa lasciare che il proprio corpo si protenda verso le cose, lasciarlo rispondere alla loro sollecitazione, facendo in modo che si possano ri-accordare tra di loro le diverse esperienze per dar vita a quel ri-cordo che le trat-tiene e ne rende possibile di nuove, che rende possibile la conoscenza, la sua organizzazione e la sua strutturazione. Il mondo e le cose sollecitano il corpo all'abitare, inviano informazioni su di sé e sul corpo, inviano informazioni su di sé *tramite* il corpo: sono gli oggetti del mondo a indicare al corpo le sue possibilità, è la loro fisionomia ad allontanarlo o ad avvicinarlo, è il loro mistero ad attrarlo. *Le mani* sono negli oggetti che si riescono ad afferrare e in quelli che invece sfuggono; *le gambe* sono nelle cose che si vuole raggiungere e in quelle da cui si vuole fuggire; *lo sguardo* trova le proprie possibilità nella prossimità e nella lontananza

delle cose, nella loro bellezza o ripugnanza. Il mondo è ciò rispetto a cui il corpo si sente potenza operativa, è lo sfondo delle operazioni motivate del corpo, suo punto di riferimento, di slancio, è il luogo in cui il corpo dischiude spazio e tempo come distanza o prossimità delle cose, come impiego di un certo tempo per percorrere lo spazio necessario per raggiungerle: i luoghi dello spazio, per esempio, iscrivono intorno al corpo la portata variabile delle sue intenzioni e dei suoi gesti, si fanno carico dell'intenzionalità corporea che tenta di modellare le cose per cor-rispondere a essa.

L'abitudine è quel sapere che è nelle mani, nelle gambe, quel sapere che si affida solo allo spazio corporeo, dilatando e facilitando le sue possibilità di abitare il mondo, permettendo al corpo di esprimere un accordo tra ciò verso cui tende e ciò che è dato, tra intuizione-intenzione e sua realizzazione: il corpo è il luogo di impressione dello stile, è ciò che si lascia penetrare dall'atmosfera che i gesti hanno creato, che assimila la motilità degli strumenti, il corpo è al mondo come ciò che ha un mondo, come ciò per cui il mondo non è solo luogo che ospita, ma anche e soprattutto termine in cui si proietta, in cui si impegna, senza che però corpo e mondo vengano a coincidere, giacché coappartenenza non significa equivalenza, ma anzi significa quella distanza che si esprime in un'ambivalenza, in uno stretto e serrato dialogo tra alterità che rimandano l'una all'altra senza mai sovrapporsi, che incessantemente si interrogano per risponderci e cor-risponderci, e così via. Nella domanda del corpo c'è un'attesa, e nell'attesa c'è la possibilità che le cose non siano come si attendono, e dalla possibilità negativa nasce per il corpo il suo impegno nel mondo, il suo intervento per modificare la disposizione delle cose che, così come sono, non rispondono immediatamente alle sue aspettative: proprio per questo abitare il mondo significa per il corpo prendere posizione rispetto a esso, prenderne le distanze per realizzarsi, significa soggiornarvi in maniera mediata, giacché le cose sono promesse che diventano realtà solo quando raggiunte, quando viene cioè – al contempo – toccato e superato (quindi conosciuto e lasciato così alle spalle) il loro coefficiente di avversità, la loro resistenza, la loro minaccia o la loro malleabilità, ecc. In altri termini, il corpo abita al mondo alla maniera di ciò che può intervenire e trasformare le cose che dimorano nel loro in sé, per farne degli utensili per sé, può cioè modificare il mondo a propria immagine, liberarsi progressivamente dell'assedio del mondo che è dappertutto utilizzandolo, allontanarsi dalla sua minaccia per renderlo via via più ospitale.

Il corpo, pertanto, interviene nel mondo per quel tanto che il mondo si rifiuta, piegando l'in-seità delle cose, il loro rifiutarsi originario, per verificare così il possibile, ossia ciò che può fare, e in questa verifica dischiude le dimensioni dell'avvenire: se, infatti,

ogni negazione e ogni rifiuto non avessero al di là da sé un futuro come possibile, come evento che viene-incontro e verso cui c'è un protendersi, l'impegno del corpo nel mondo e la trasformazione del mondo da naturale in culturale non avrebbe senso. Essere nel mondo, detto altrimenti, significa per il corpo sfuggire all'assedio del mondo per abitarlo, fuggire dal proprio essere in mezzo al mondo per averlo come luogo di abitazione, ma significa anche fuggire da sé per prendersi cura di sé: il corpo è il luogo e l'oggetto della cura che contraddistingue lo stare al mondo umano, e la sua cura è per sé solo se è per il mondo, cioè solo correndo verso il mondo il corpo si soccorre, giacché il corpo è sempre fuori di sé, intenzionalità, trascendenza, immediato sbocco sulle cose, apertura originaria, continuo progetto, insomma, proiezione futura, *veicolo del e nel mondo*. Ecco, allora, che il corpo può chiamare vicine e lontane le cose che richiedono uno spazio maggiore o minore per essere raggiunte, e confine la frontiera delle sue azioni, inoltrepassabile in base alle esperienze fatte, ritagliandosi uno spazio non posizionale, bensì situazionale, che – cioè – si misura partendo dalla situazione in cui viene a trovarsi il corpo di fronte ai compiti che si propone e alle possibilità di cui dispone: lo spazio è originariamente ritagliato e sistematizzato in un *unicum* come *campo d'azione*, come raccolta della dialettica corporea tra ambiente e azione, tra ambiente come teatro dell'azione e azione come ingresso nell'ambiente, ossia è spazio *esistenziale*, nel senso che disporre del corpo è disporre dello spazio del mondo dove il corpo può agire, significa costruire ordini grazie all'impiego di strutture per adattarsi al mondo. Ecco, allora, che il presente è quella situazione che al contempo vincola il corpo ma gli si offre anche come luogo in cui esercitare l'occasione di essere presso le cose, di proiettarsi oltre esse e trovare il compimento dei sensi che nel presente si decidono, giacché decidere significa proprio impegnarsi oltre il presente che si abita e protendersi in quel tempo virtuale che oltrepassa la puntualità del puro presente, e da cui il presente stesso riceve il suo senso: il futuro è espresso da un duplice non-essere, quello di ciò che si attende e la possibilità di non esserlo, giacché il corpo manca di tutto, è carente nel suo essere esposizione al mondo, e può essere definito solo in relazione alle cose che il mondo gli offre come suo possibile futuro, tanto che protendersi verso il futuro ha per esso il senso di fondersi con ciò di cui manca; la possibilità di mancarlo definitivamente è ciò che rende il futuro incerto e teso il pro-tendersi del corpo, essendo il futuro ciò che non si lascia raggiungere, ciò che scivola nel passato quando si ha l'impressione di raggiungerlo, ciò che de-lude perché il-lude, ventaglio del possibile e non di quell'unica realtà che il possibile diventa quanto viene raggiunto dal presente, e spinto

così verso un definitivo passato, di modo da rendere impossibili tutti i possibili irrealizzati e impercorribili tutti i sentieri che potevano dischiudersi ai lati di quello percorso.

La cifra più eclatante di questo peculiare essere al mondo proprio del corpo (e dunque dell'uomo) è proprio (ed è qui che l'intuizione di Anassagora può essere recuperata in tutta la sua ampiezza e profondità) la mano, strumento principe della pro-tensione del corpo verso il mondo e della sua capacità di trasformarlo, di manipolarlo e, ancor prima, di tastarlo per incontrarlo. Umano, infatti, è quel mondo dove il corpo si sente impegnato, insieme degli oggetti rispetto a cui esercita una certa potenza, che appaiono come cose-utensili, come risposte ai bisogni del corpo (essendo il corpo struttura di bisogni), abbozzo delle sue possibili azioni: il mondo per l'uomo è regione organizzata dall'azione che cerca di soddisfare il bisogno, è centro di riferimento di tutte le cose-utensili e di tutti gli strumenti, ai quali deve dar vita perché non vive nella condizione in cui vive l'organismo animale, in equilibrio tra la stabilità del suo ambiente e l'*a priori* mono-ono dei suoi bisogni e dei suoi istinti. L'animale raggiunge l'equilibrio rispetto all'ambiente quando si adatta per natura a esso, mentre l'uomo quando si costruisce un ambiente, o, meglio, quando si ritaglia un mondo: l'animale e l'uomo sono differenziati rispetto alla differente dialettica che si instaura tra il corpo e l'ambiente, nel senso che l'animale si adatta all'ambiente naturale, mentre l'uomo vi si rapporta per trascenderlo, rifiuta l'ambiente naturale per darsene uno virtuale, che diventa reale tramite la mediazione (il lavoro, lo strumento, l'artificio, la *techne*) che, nell'inadeguatezza del dato, promuove la passione per il possibile. L'uomo è in grado di adoperare la mano, dunque di oltrepassare l'ambiente, di afferrarlo per farlo come esplodere, vale a dire costruendo strumenti non per meglio organizzare l'ambiente, ma per prepararne altri che gli consentano di oltrepassare quello dato: il senso del maneggio è nel riconoscimento, al di là dell'ambiente attuale, di un ambiente possibile, che si profila perché conduce a una catena di strumenti, costruiti l'uno per l'altro secondo quella modalità che, a ogni punto della serie, consente di scoprire una porzione nuova di ambiente, di dilatarlo sino a farlo diventare vero e proprio mondo. Gli strumenti sono proprio ciò che la mano plasma per protendere ulteriormente il suo protendere verso il mondo, sono il *medium* con cui in-tende dar vita alle proprie intenzioni: la mano si allunga verso il mondo per afferrarlo, la possibilità aperta dallo strumento è una possibilità della mano, è la mano che si estende, la tecnica è così il prolungarsi del corpo nella natura, e l'ordine strumentale è l'immagine proiettata nella natura delle possibilità corporee, e il mondo che si produce il suo fedele riflesso.

La mano che tocca il mondo crea una serie di collegamenti tra le cose che, prima dell'azione del corpo, le cose ignoravano, che non esistevano ma erano latenti come possibilità, come ciò che offriva alla mano un mezzo di estensione e di protensione: l'uomo ha la mano libera nel cammino, ed è proprio per questo che il corpo può liberarsi nella manipolazione del mondo, come anche sopra notavamo. È proprio la mano che, prendendo contatto con il mondo e costruendo strumenti, instaura tra il corpo umano e il mondo un ordine di rapporti del tutto sconosciuti agli animali, e rende così possibile il sorgere dello spazio dell'anima, esito della dialettica che il corpo instaura con ciò che lo circonda al fine di darsi attraverso l'azione un mondo stabile: senza la mano libera, quindi, non si può proprio esplorare il mondo, non può esservi sviluppo alcuno, e al contempo lo sviluppo è tutto nel tentativo progressivo di liberare la mano per lasciarla libera di scoprire, di inventare un mondo. La mano è ciò che rende irriducibile la gestualità umana a quella animale: il corpo umano ha la possibilità di trasferire nella mano il campo della sua relazione con il mondo, ed è dunque capace di gesti, avendo esteriorizzato l'ordine degli strumenti, mentre nell'animale utensile e gesto si fondono in un solo organo in cui la parte motrice e la parte che agisce non presentano alcuna soluzione di continuità tra di loro, e anche laddove (come negli animali superiori) un organo simile alla mano sembra essere presente, esso resta incapace di gesti perché ha ancora un ruolo di strumento, ossia la sua azione non è *autonoma* ed *espressiva*, ma *funzionale* e *combinata* con le operazioni del volto. Se la mano non è libera, e non è sciolta dalla sua funzione combinata con la funzione di altri organi per risolvere il problema dell'alimentazione, resta nell'impossibilità di esplorare il mondo e non può nemmeno esservi quella continuità di operazioni che determina lo sviluppo dell'apparato cerebrale. *Senza mano non vi è essere umano, ossia non vi è quell'animale che – a differenza di qualsiasi altro animale – vive in una natura artificiale, ossia è per natura tecnico, vive oltrepassando la situazione iniziale in quanto situazione connotata dalla mancanza e dall'indigenza: tutto ciò è qualcosa che, crediamo, Anassagora aveva intuito e prefigurato.*

3.5. La sofistica: l'uomo come essere convenzionale-artificiale

La centralità delle tecniche per la vita umana è un tema ricorrente nella sofistica, nella cui visione (particolarmente in quella protagorea) l'uomo (cfr. Untersteiner 2008: 21)⁵⁶² conquista le arti necessarie per l'esistenza muovendo da uno stato primordiale in cui la

società è travagliata dalle contraddizioni di una *physis* che lascia gli uomini privi di naturali mezzi di difesa e li rende incapaci di usufruire socialmente delle forze naturali in grado – come il fuoco – di migliorare il tenore della loro vita. È il grande tema, come abbiamo in precedenza visto, del mito di Prometeo, il quale narra di come (cfr. *ivi*: 89-97) l'uomo possieda una *physis* che lo costringe a un miglioramento della *physis* stessa: l'uomo certo partecipa al privilegio del divino, tramite il possesso del *logos* e del *nous*, ma deve, dapprima, conquistare il fuoco e l'esperienza tecnica, «*entechnos sophia*» che produce «*ten perì ton bion sophian*», la sapienza necessaria alla vita e, in seguito, quella *politikè sophia* che rende possibile non solo il dominio della propria singola esistenza, rappresentando il mezzo con cui il singolo provoca la conoscibilità dei possibili modi di sfruttare il mondo circostante (tramite l'unione delle disposizioni di natura originali e della volontà, che permette di trovare i mezzi per vivere), ma il dominio collettivo tanto del mondo quanto della socialità stessa dell'esistenza, grazie alla forza dominatrice di *aidos* e di *dike*, del «pudore» e della «giustizia». Se, dunque, con l'*entechnos sophia* si raffigura l'idea individualistica del *metron anthropos*, il quale si conquista il personale dominio sull'esperienza, con la *politikè sophia* si costituisce il *kreitton logos*, il discorso più forte (che ha più *kratos*) che domina l'*hetton logos*, quello più debole (cfr. Protagora, DK 80, A21), che era proprio dello stadio di *entechnos sophia*.

L'uomo del pensiero sofista riconosce l'esistenza di un ordine divino e naturale, ma si rende conto della necessità di una vita sociale fondata sulle arti e su un principio giuridico: il divino è *physis*, ma per diventare *nomos* ha bisogno dell'*intermediario* di *aidos* e di *dike*, perché l'uomo è come a metà tra il mondo universale della natura nella sua divinità (dato da Zeus) e quello stesso mondo per come si esprime in realtà all'uomo stesso, ossia come conquista della ragione e dell'azione collettiva. *Physis* e *nomos* sono in stretto rapporto: le disposizioni naturali non bastano per la conservazione della specie e per il suo sviluppo, ma abbisognano della sapienza tecnica prima e di quella politica poi (forma più raffinata, anzi forma suprema, di sapienza tecnica), di modo che quanto è *physei*, per natura, è in qualche modo *hetton*, debole, mentre è quanto è *nomoi*, convenzionale e artificiale, a dover essere inteso come *kreitton*, come più forte⁵⁶³. In tal senso, la tecnica *cor-regge* quella natura di per sé debole e in-ferma, procura mezzi e aiuti, spinge all'esercizio, dà vita a ciò che per natura non possiede una propria essenza (come i concetti etici): ciò significa che l'uomo è in grado di *dominare le esperienze*, di rendersi conoscibile il reale, di s-velarlo, cioè di andare oltre la natura, materia scorrevole nella sua immediatezza, per superarne le manchevolezze e dominare le situazioni difficili (cfr.

Untersteiner 2008: 79-85). La *physis* umana (cfr. Jaeger 2003: 525-527) è educabile, su di essa si intraprende un'opera costruttiva che è apprendimento (*mathesis*), insegnamento (*didaskalia*) ed esercizio (*askesis*) che fa dell'appreso una «seconda natura» che modifica e perfeziona la prima (cfr. Protagora, DK 80, B3).

Il frammento forse più noto di Protagora, allora, «*panton chrematon metron estin anthropos, ton men onton os estin, ton de ouk'onton os ouk'estin*» (ivi, B1), può essere tradotto con (cfr. Untersteiner 2008: 65-73 e 115-128, cui ci rifacciamo ma rispetto a cui in parte ci discostiamo) «l'uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà», ossia «l'uomo è dominatore di tutte le esperienze, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono»: ciò che si ri-vela all'uomo esiste, ciò che resta velato neppure esiste, l'uomo è *oros* e *krisis* delle cose (*pragmaton*), limite e giudice (cfr. Protagora, DK 80, A16) di quanto appare come materia scorrevole, come inesausto divenire. Certo, questo prima di tutto in senso gnoseologico («kantiano», potremmo anacronisticamente dire, ed è la dimensione che Untersteiner privilegia), ma in un senso più «ontologico-antropologico», se così possiamo esprimerci, ciò significa che l'uomo è in grado di dominare le cose, di essere criterio di misura di esse, tanto di *chremata* quanto di *pragmata*, di dar loro forma per renderle manifeste, in tal senso di pro-durle, di afferrarle per farle esistere, di renderle conformi a se stesso per farle manifestare e apparire: il mondo della *physis* è quel mondo opaco, potenziale, che l'uomo porta in atto, s-copre, s-vela, grazie al proprio intervento attivo e «misuratore».

Chré designa il bisogno, *chrema* è l'oggetto di cui ci si serve o di cui si ha bisogno, ma anche l'*evento* e, più in generale, lo *scopo* o il *risultato*, di modo da rivestire il significato di tutto ciò che l'uomo può *chresthai*, ottenere in seguito a una decisione, da un avvenimento di fronte al quale egli deve in qualche modo reagire fino a uno scopo in vista del quale dispone il corso delle proprie decisioni e azioni: l'uomo è *metron* delle esperienze proprio in quanto capace di dare la misura all'accadere, di conformare l'evento a quanto egli mira di ottenere da esso, di decidere per dirigere il corso delle cose, di dare una forma al proprio bisogno soddisfacendolo tramite la decisione e l'azione. L'uomo è cosciente dei propri bisogni, è consapevole di sé in quanto essere bisognoso, e proprio per questo nell'evento coglie ciò che rivela il suo bisogno e ciò che si offre come luogo della progettazione, della fissazione di uno scopo da raggiungere come risultato in seguito a una decisione e alla relativa azione, in tal senso Pindaro poteva declamare «*tekmairei chrem'ekaston*» (Pindaro, *Olimpiche*, VI, vv. 73-74), «le azioni e i loro risultati rivelano

l'uomo», cioè (come Untersteiner suggerisce) «l'uomo può dominare le azioni e portarle alla decisione voluta», perché ha dinnanzi a sé l'insieme dei *chremata* come sfera d'azione in cui esercitare un'opera di dominio (interpretativo e pratico). Essere *metron* significa essere norma, ordinatore, dominatore, avere efficacia, adempiere allo scopo, raggiungere la meta, ma rimanda anche all'idea di un prendersi cura di, un proteggere unito a un regnare su (condividendo la medesima radice di *medo*): l'uomo è *metron* perché domina e si prende cura di sé e del mondo, domina perché consegnato alla dimensione della cura, *misurare* è quel prendere le distanze e *mediare* che caratterizza l'apertura al mondo propria dell'uomo. Ogni agire è «metrico» perché agire significa compiere il dominio (*metra*) del *kairos*, del momento opportuno per la intrapresa della decisione e per la presa in mano dello stato di cose che l'evento offre, opportuno perché rappresenta l'accordo della decisione con l'evento stesso (*krr*, radice indoeuropea cui *kairos* rimanda, raffigura un'idea di unione e di armonia, di circolarità perfettamente compiuta: cfr. Natoli 2007: 176), espressione di un'*armonia* che l'uomo instaura proprio tramite l'azione, non possedendola per natura: dare la misura al *kairos* significa cogliere quel momento propizio in cui la situazione si articola collegandosi con il passato e con il futuro, rendendo possibile la configurazione dello scopo e l'azione in vista di esso.

In breve, l'uomo è *metron* di tutto ciò che gli si dispiega dinnanzi perché impone la sua misura e la attua (il suo scopo e il suo modo di pervenire a esso, decidendo e agendo), perché è forza regolativa a cui tutto deve conformarsi, com-misurarsi, perché è tentativo di fissare la mobilità della *physis* risolvendo l'aporia della propria esistenza. In tal senso (cfr. Untersteiner 2008: 239) ogni azione è tragica, perché muove dal riconoscimento dell'inconciliabilità dei dissidi figli del bisogno e dell'oscillazione cui l'uomo è sottoposto, ma pur tuttavia, anzi proprio in ragione della loro presenza da conciliare, è azione, decisione, lotta contro il caos che tenta di instaurare un ordine. La condizione umana, come Prodicò aveva riconosciuto, (cfr. *ivi*, 317-335 e Aristofane, *Uccelli*, vv. 685-687 e 1089-1130), è una condizione di fralezza, di fragilità estrema, giacché gli uomini «vivono in uno stato naturale di debolezza, del tutto simili alle foglie che nascono e muoiono, privi di forza, impasti di fango, turbe prive di vigore, ombre di aspetto, non alati, destinati a vivere un giorno, infelici mortali, creature che hanno la figura di un sogno»: proprio per questo (cfr. Prodicò, DK 84, B5) tutti coloro che misero in luce ciò che di utile per l'uomo valorizzandola (dai ripari all'agricoltura madre di ogni altra arte) esiste nella natura furono considerati dèi e tutto ciò che è utile per la vita dell'uomo fu considerato divino. L'uomo, in confronto agli altri animali, è in una condizione di iniziale svantaggio, in quanto ciò di

cui abbisogna (già a partire dal frumento, dal vino, ecc.) deve procurarselo con il lavoro, coltivando la terra e bagnandola di sudore, mentre gli animali tutto hanno da natura, il lavoro per loro non è necessario, e proprio per questo sono *naturalmente felici*, senza affanni, senza il bisogno di difendersi dai rigori delle stagioni e di trarre dalla terra il cibo, ma proprio per questo anche incapaci di superare, tramite la decisione, il dato, il momento negativo dell'esistenza.

L'uomo, infatti, non è semplice ripetizione della natura, ma va al di là di essa, la trascende, si proietta oltre la natura costituita, è centro di proiezione verso nuove possibilità, centro di attività per l'attuazione di nuovi progetti, e ogni esperienza che si presenta come qualcosa di naturale deve essere perfezionata, ossia superata, sottomessa a una norma etica (a un *metron* che è in se stesso *ethos*, come sinora abbiamo indicato): cifra di questo progettare, di un cercare la via in quanto più vie sono quelle scorte – cercare che significa (cfr. *ivi*, A16-18) imparare (*manthanein*), fare (*prattein*), operare (*ergazesthai*) e produrre (*poiein*) –, è proprio la *techne* che corrisponde all'*umanità che fissa norme e precetti, mettendo in luce ciò che in natura già esiste ma in maniera ancora latente*. Come notavamo già sopra, lo stare al mondo proprio dell'uomo in quanto essere aperto al mondo è uno «stare-svelante», per così dire, anzi un «ek-stare-svelante», conseguente a una condizione in cui le cose non sono date immediatamente ma mediamente, ossia tramite lavoro e cura, fatica e impegno, che porta via via, tramite esperienza, impegno, esercizio, abilità, destrezza, capacità, insomma, tramite *techne* in senso ampio, a scoprire possibilità che la natura offre seppur inizialmente nascoste:

gli dèi non concedono [*didoasin*] agli uomini nessuna delle cose buone e belle [*ton onton agathon kai kalon*] senza fatica e impegno [*ouden aneu ponou kai epimeleias*], ma, se vuoi che gli dèi siano benigni nei tuoi confronti, tu devi onorare gli dèi; se desideri essere amato dagli amici, tu devi fare del bene agli amici; se brami di essere onorato da qualche città, devi giovare a tale città; se pretendi di essere ammirato da tutta la Grecia per la tua virtù, devi impegnarti a far del bene alla Grecia; se vuoi che la terra ti porti frutti in abbondanza, tu devi coltivare la terra; se pensi di dovere arricchirti con gli armenti, devi prenderti cura degli armenti; se aspiri, poi, ad acquisire gloria per mezzo della guerra, e vuoi essere in grado di liberare gli amici e sottomettere i nemici, devi imparare le arti marziali da coloro che ne sono esperti, ed esercitarti a usarle come nel modo dovuto; se, poi, vuoi essere valido anche fisicamente, devi abituare il corpo a sottomettersi alla mente e praticare la ginnastica, con fatiche e sudore (*ivi*, B2).

L'animale vive in una vita chiusa in se stessa lontano da affanni, mentre dio (cfr. Antifonte sofista, DK 87, B10) è *adeetos*, privo di bisogni, e non riceve nulla che sia fuori di sé, nel suo essere tanto infinito quanto inesperto (*apeiros*): solo l'uomo, essere difettoso (il *katà physin* umano è il soddisfare i bisogni, la *physis* umana è il bisogno, senza bisogni

gli uomini non sarebbero altro che sassi e morti, ma proprio perché bisognosi possono essere felici in senso pieno: cfr. Platone, *Gorgia*, 491e-492e), deve selezionare, scegliere e agire, dunque diventare esperto, darsi dei confini, ritagliarsi un mondo, dunque conosce successione temporale, ossia la *physis* come ambito dell'oscillazione tra essere e non-essere, tra presente e passato-futuro, tra un presente che è in quanto non-è, in quanto è quei non-è che sono passato e futuro. L'uomo (cfr. Untersteiner 2008: 362-377) è un essere talmente artificiale da creare tramite una *techne* persino gli dei, qualcosa di meramente convenzionale, frutto di un'attività intellettuale che crea «spiritualmente»: tramite la *techne* l'uomo «comunica» con la natura, la interpreta attivamente, assegnandole un valore relativo perché non immanente alla natura stessa, perché non sostanziale e statico ma aperto e di volta in volta anche modificabile, se è il caso, relatività che impedisce la possibilità dell'armonia, di un ordine una volta per tutte stabilito (proprio perché l'uomo vive come «gettato fuori» da un'armonia che non ha in realtà mai propriamente abitato). Se in generale «il vivere appartiene alla natura e così il morire» (Antifonte sofista, DK 87, B44a), per gli uomini «il vivere dipende da ciò che è utile, la morte da ciò che non giova» (*ibidem*), un utile attivamente procacciato e mediatamente conseguito: la natura è spontanea, mentre il regno della convenzionalità, quello umano, è il regno della costrizione della natura, del suo contenimento e arginamento.

La natura umana è, per Ippia (cfr. Untersteiner 2008: 438-443) dominio delle opposte qualità, nel senso che (motivo che sarà ulteriormente esplicitato da Aristotele, come vedremo) l'uomo può dirigersi verso l'ingiustizia e l'illegalità, dando origine alla peggiore delle situazioni sotto l'aspetto morale, così come verso la giustizia e la legalità: per l'uomo la natura è potenzialità degli opposti, egli può inclinarsi tanto verso il bene quanto verso il male, vive nella radicale possibilità degli opposti caratteri, e proprio per questo per perfezionarsi deve essere capace di resistere alle fatiche, affrontare e dominare le passioni, dominando se stesso per essere utile al resto della comunità. Ciò significa (cfr. *ivi*: 511-514, dove si prende in esame l'anonimo *Peri nomon* del V secolo a.C.), in una direzione che Esposito non esiterebbe a definire «immunitaria», che i *nomoi*, le leggi dello stato, ciò che è convenzionale, culturale, ossia artificiale, si propongono di conservare lo stato stesso, nonché l'esistenza umana, in quanto la loro trascuranza ricondurrebbe gli uomini a una condizione belluina, impedendo la prosperità della comunità, gettandola in una situazione deteriore e contraddittoria, cioè in preda del conflitto.

3.6. Democrito e il rapporto physis-techne nell'uomo

Per chiudere l'analisi di questo capitolo prenderemo in esame i frammenti di Democrito, per il quale l'esistenza umana è, nuovamente, un «ek-stare-svelante», in quanto per l'uomo «la verità sta nell'abisso [*en buthoi hé aletheia*]» (Democrito, DK 68, B117), ed è proprio la natura ad averla lì nascosta, ad averla resa qualcosa di astruso («*natura in profundo veritatem penitus abstruserit*»: *ibidem*), da dover svelare dopo averla scoperta e recuperata dall'abisso: *la natura ama nascondersi all'uomo*, come voleva Eraclito, e proprio per questo l'uomo vive in quella «seconda natura» che è la convenzione, il *nomos* inteso come ambito dell'artificialità e della non-immediatezza, di ciò che è non-*physis*, *parà physin* (cfr. *ibidem*, B9, B125 e A49), di modo che può «per la maggior parte delle cose della vita [...] pilotare il corso degli eventi» (*ivi*, B119), vedendo in avanti, ossia pre-vedendo e prov-vedendo. In questo l'uomo è distinto dall'animale, il quale è invece chiuso nella naturale circolarità dell'istinto, che lo costringe alla ripetizione dell'azione nella sua compiuta perfezione, ma che gli serra anche la possibilità di aprirsi al desiderio, come Democrito riconosce proprio tratteggiando l'origine della tecnica, connessa alla mancanza dell'istinto guida, dunque a una carenza come condizione d'origine:

circa i primi uomini, si racconta che essi conducevano un'esistenza disordinata e selvaggia [*ataktoi kai therioides bioi*], disperdendosi a pascolare e a procacciarsi le piante che ritenevano più adatte al proprio gusto e i frutti che si producevano spontaneamente sulle piante. In quanto erano in costante lotta [*polemoumenous*] con le fiere, l'amor proprio li indusse ad apprendere a soccorrersi reciprocamente [*tou sympherontos didaskomenous*], mentre la paura li indusse ad associarsi; e in questo modo, col tempo, impararono a riconoscersi tra loro attraverso particolari dell'aspetto. La loro voce cessò di emettere suoni inarticolati e senza significato, e a poco a poco apprese ad articolare vere e proprie parole, fino a che essi giunsero a concordare tra loro parole idonee per simbolizzare ogni cosa che conoscevano e alla loro portata. In questo modo, essi determinarono la nascita di espressioni per tutte quante le cose. Poiché tali comunità umane nacquero in ogni luogo della terra abitata, la lingua o il dialetto non potevano essere gli stessi per tutti: infatti, succedeva che ciascuna comunità coniasse proprie parole. Di conseguenza, i caratteri di quei dialetti furono diversi e molteplici, e le prime comunità nate diventarono le capostipiti di tutte le etnie. I primi uomini conducevano un'esistenza gravosa, perché non si era ancora scoperto nulla di ciò che rende più semplice la vita. Per questo motivo, essi erano nudi e senza indumenti, non ancora abituati a vivere in abitazioni e a usare il fuoco; ignoravano perfino che potesse esistere una forma di nutrimento non selvatica [*tous oun protous ton anthropon medenos ton pros bion cresimon euremenou epigono diagein, gymnous men esthetos ontas, oikeseos te kai pyros aetheis, trophes d'emerou pantelos anennontous*]. Infatti, poiché ignoravano l'esistenza di un modo per conservare il cibo che traevano dai campi, non si curavano affatto di fare provviste di frutti in vista di situazioni di bisogno. Per questa ragione, d'inverno molti di loro morivano di freddo e per la mancanza di nutrimento. Tuttavia, non passò molto tempo che questi uomini, avvalendosi dell'ammaestramento tratto da ciò che avevano sperimentato, cominciarono a mettersi al riparo nelle spelonche nel corso dell'inverno, e a riporre in esse i frutti che si potevano conservare [*ek de toutou kat'oliigon hypò tes peiras didaskomenous eis te tà spelaia katapheugein en toi cheimoni*]

kài ton karton tous phylattesthai dynamenous apotithesthai]. Quando, poi, vennero a conoscenza del fuoco e di tutto ciò che rende più semplice la vita, non trascorse molto tempo che scoprirono le arti e tutto ciò che è utile al vivere comune [*gyosthentos dè tou phyros kài ton allon ton cresimon katà mikron kài tas technas eurethenai kài talla tà dynamena ton koinon bion ophelesai*]. Pertanto, in generale, l'insegnamento venne agli uomini dalla necessità, la quale rese noto l'apprendimento a questo essere ben equipaggiato di supporti per tutti i suoi atti in virtù del possesso delle mani, della ragione e di un'anima sagace [*katholou gar panton ton chreian auten didaskalon genesthai tois anthropois, hyphegoumenon oikeios ten ekastou mathesin euphyei zoioi kài synergous echonti pros apanta cheiras kài logon kài psiche anchinoian*] (*ivi*, B5.1).

negli esseri viventi, quelli che più partecipavano della natura terrosa diventarono vegetali e piante, con il capo radicato in giù nella terra; e si distinsero dagli altri animali senza sangue e senza piedi, perché, come questi, non avevano il capo in grado di uscire dalla terra e muoversi. Gli animali che partecipavano in particolare della parte umida, condivisero un'esistenza adeguata alla condizione acquatica e si disposero in maniera analoga ai precedenti. Gli animali nei quali era maggiore la presenza della parte terrosa e del calore ebbero arti adatti per poter vivere sulla terra; invece, a quelli che partecipavano soprattutto della parte aerea e del calore, toccò di diventare volatili, e a taluni di avere immediatamente tutto il corpo eretto; ad altri ancora toccò di avere solamente la testa eretta, a seconda del rapporto interno e della mescolanza. Specialmente l'uomo pare essere partecipe del calore, più di tutti questi esseri viventi, poiché la materia di cui è composto il suo corpo è più pura: e ciò la rende più adatta ad accogliere il calore. Proprio per questa ragione, l'uomo è il solo, tra tutti gli esseri viventi, dotato di configurazione eretta, la quale resta davvero poco a contatto col suolo. E, poi, nell'uomo è defluito un che di più divino, in forza del quale egli partecipa della ragione e della riflessione [*kài logou kài dianoiias*], ed eccelle rispetto a tutti gli altri esseri (*ivi*, B5.2).

semplici e privi di esperienza, i primi uomini non conoscevano alcuna arte [*aplotetos ontes kài apeirias anamestoi oudemian oute technen*], neppure l'agricoltura, e nessun'altra, e ignoravano perfino che cosa fossero la malattia e la morte: cadevano a terra come su un giaciglio e morivano, senza neppure rendersi conto di ciò che accadeva loro. Riuniti in società solamente da affetto reciproco [*phylallelian*], vivevano insieme uscendo a pascolare come le loro pecore, e cibandosi comunemente di frutti dal guscio legnoso di legumi. Si prestavano soccorso reciproco [*allelouis proseboethoun*] contro le fiere e lottavano insieme [*synemachonto*], ma senza indumenti e a mani nude. E proprio a causa di questa loro condizione, ossia perché bisognosi di riparo e di strumenti [*kài skepes kài chrematon ontes epideeis*], a tal punto che non sapevano accumulare in depositi frutti dal guscio legnoso o tenero, ma si accontentavano del cibo che rinvenivano quotidianamente, e parecchi di loro perivano per via del freddo dell'inverno. Tuttavia, in poco tempo li ammaestrò la necessità [*ananken didaskalon*], presero come dimora gli incavi degli alberi, l'addensamento dei boschi, le fessure rocciose e le spelonche, e diventarono capaci di conservare i frutti, distinguendo quelli idonei al deposito e, cogliendoli in una sola volta, li mettevano al riparo nelle spelonche e se ne cibavano nel corso dell'anno. Convivendo in questa maniera, essi, affidandosi alla sorte, conducevano un'esistenza semplice, senza il superfluo e in armonia, senza che tra loro vi fossero sovrani, arconti, padroni, eserciti, violenza o rapina; almeno fino a quando non vennero a conoscenza del fuoco. Essi sapevano vivere soltanto in questa maniera: con affetto vicendevole, in libertà, e limitandosi all'essenziale. Quando diventarono più accorti e lungimiranti [*promethesteroi kài probouleutikoteroi*], scoprirono il fuoco e bramarono avere oggetti più caldi, e questo richiese loro maggiore perizia e li indusse a mutare l'andamento e il destino di quell'esistenza essenziale e libera, mutandola con ciò che adorna il mondo e desta in noi quei piaceri, quelle voluttà e quelle mollezze che ci fanno felici, come se fossimo tutti donne, arricchendoci di mollezza; tutto questo è detto dal poeta "espedito femminile" (*ivi*, B5.3).

Democrito – non solo il più grande studioso della natura tra gli antichi, ma anche e non meno impegnato nelle ricerche in ambito storico, sostiene che la musica è una disciplina piuttosto giovane, e ne spiega la causa asserendo che essa non fu ritenuta indispensabile, e perciò sorse quando si era già giunti a una condizione di agiatezza (*ivi*, B144).

Secondo Democrito l'origine delle arti in senso stretto è posteriore rispetto alla parola e alla vita sociale (che di per sé sono *già* l'ingresso nel campo dell'artificialità, della cultura, giacché i nomi sono significativi in modo convenzionale – cfr. anche *ivi*, B26 –, e se gli animali – e pure gli esseri inanimati – si raggruppano naturalmente con ciò che appartiene alla loro specie, l'uomo si raggruppa in modo non ugualmente immediato: cfr. *ivi*, B164), per quanto utile a quest'ultima e al progresso della civiltà: essa è la risposta dell'uomo all'indigenza e alla necessità, guidato dal suo equipaggiamento (la mano – che permette, seppur nuda, anche di lottare contro le fiere –, la ragione-riflessione e l'anima sagace) che, insieme alla posizione eretta, lo rende unico rispetto a tutti gli altri esseri (viventi e non), in quanto capace di istituire differenze, di distinguere, di riconoscere, di riconoscersi e di riconoscere gli altri, nonché di agire per modificare la propria condizione. Nel terzo dei brani sopra citati emerge una connotazione negativa delle tecniche, in quanto esse avrebbero dato vita a discordia, a sete di miglioramento delle condizioni di vita e a una molteplicità di usi e di bisogni «innaturali» e decisamente superflui (femminili, secondo l'autore), tanto che alcune arti (nello specifico la musica) sarebbero sorte solo una volta che tutti i bisogni primari erano stato già ampiamente soddisfatti: probabile che tali considerazioni riflettessero un uso ritenuto sconsiderato delle arti, di per sé in grado tanto di garantire la sopravvivenza e il progresso dell'uomo, quanto di allontanarlo dalla virtù e dal senso della misura e del limite, sentimento ancora molto forte, com'è noto, nel mondo greco, ma ciò che qui risulta interessante è il legame che fa in ogni caso della tecnica qualcosa di non-naturale, oltre che di naturale. In altri termini, la tecnica appare insieme come naturale e come non-naturale, proprio in quanto luogo di estrinsecazione della paradossalità che contraddistingue l'essere umano, animale per natura mancante di una natura stabile e definita e dunque costretto a superarla prendendo attivamente posizione e distanza rispetto a essa.

Se (cfr. Dumoulié 2002: 42 s.) la ricerca del piacere è il fine dell'*orexis*, cioè del desiderio come aspirazione naturale del corpo, la quale è comune tanto agli uomini quanto agli animali, il bisogno animale è retto dal criterio infallibile dell'istinto, mentre quello umano no (ed è dunque bisogno in senso proprio), vale a dire che per la capacità di saziare immediatamente il proprio desiderio, di conseguire infallibilmente il piacere e l'utile, gli

animali risultano superiori agli uomini, ed è in tal senso che Democrito afferma che «l'animale sa di cosa ha bisogno e di quanto ne ha bisogno; l'uomo, che è indigente [*chrizei*] per davvero, non sa di che cosa e di quanto ha bisogno» (Democrito, DK 68, B198). L'uomo, in altri termini, non conosce per natura la propria misura, non ha *metron* per natura, e proprio per questo deve darsene una artificiale, dare forma e ordine al proprio bisogno, proprio per questo è *metron* di ogni *chremata*: se l'animale «si accontenta» (in senso lato) di ciò che è utile per la propria vita, l'uomo è invece intemperante e, scavalcando i limiti della soddisfazione naturale, finisce per assoggettarsi alla mancanza e all'eccesso, alla cupidigia e alla gelosia, dovendo perciò ritrovare una guida infallibile come l'istinto per vie traverse, in modo mediato e artificiale (anzi, *tentare di trovare*, dato che mai l'ha posseduta e mai la possiederà)⁵⁶⁴. Democrito può dunque notare:

negli uomini, la tranquillità dell'animo nasce dalla misura imposta al piacere e dall'armonia di vita [*euthymie ginetai metrioteti terpsios kai biou symmetrimi*]. Al contrario, l'eccesso e il difetto amano l'instabilità e portano grandi sconvolgimenti nell'animo. Le anime sconvolte dall'alternare di condizioni fra loro decisamente contrarie non sono in grado di essere in equilibrio né ben disposte (*ivi*, B191; cfr. anche B3 e B189).

La vita umana è un continuo oscillare caotico e sempre instabile («il desiderio smisurato [*metro epithumein*] è tipico del bambino, non dell'uomo. I piaceri in tempo inopportuno [*edonai akairoi*] provocano disgusto [*aedias*]; *ivi*, B70-71; «se si oltrepassa la giusta misura [*tò metrion*], le cose più godibili possono diventare le meno piacevoli»: *ivi*, B233)⁵⁶⁵, nel quale per ottenere qualcosa di positivo occorre faticare, mentre si scivola nel turpe in modo quasi automatico: «l'istruzione [*mathesis*] produce [*exergazetai*] buoni risultati [*kalà chremata*] in cambio di fatiche [*ponois*]; invece, le nefandezze [*aischerà*] si realizzano agevolmente [*automata*], senza faticare [*aneu ponon*];» (*ivi*, B182). L'uomo, come dunque proprio il filosofo di Abdera notava, è costretto alla *mathesis* (nonché all'*empeiria*, alla *techne* e a tutto ciò che rende possibile la vita comune, ossia che possiede la *dynamis* atta alla *koiné*) in ragione del suo essere nudo, esposto, per il vivere in condizioni difficili, inferiore agli altri animali seppur dotato dell'equipaggiamento adatto a fuoriuscire da tale stato: proprio in tal senso la natura umana è l'artificio, la cultura, il non-naturale, ciò che costringe l'uomo a farsi pro-meteico e pro-gettante, a farsi sguardo proteso in avanti e volontà che si getta oltre il momento presente, mutando l'andamento del destino e prendendo in mano il corso della propria esistenza per oltrepassare la natura.

Come i frammenti sopra citati esplicitano, secondo Democrito (cfr. Cambiano 1991: 46-50) la vita umana è all'origine priva di ordine, animale, giacché l'uomo isolato e

indifeso soccombeva agli attacchi degli avversari più forti o delle intemperie: tale fase viene superata nel momento in cui l'uomo apprende l'insegnamento dell'utilità, che lo orienta ad aiutare i propri simili, riunendosi e riconoscendosi, ma ciò significa che («immunitariamente», come ormai possiamo esprimerci) la riunione in società fu condizionata dal movente psicologico della paura, dall'esigenza della difesa che induce alla cooperazione e alla solidarietà. Certo, la difesa è nei confronti della natura non-umana, per così dire, ma proprio per il fatto che prima della società non c'è nemmeno il vero e proprio riconoscimento tra gli esseri umani, si può facilmente concludere che prima della costruzione della comunità gli uomini vedevano come possibili pericoli anche quei loro simili che invece in seguito a essa riconoscono proprio come simili. L'uomo «naturale», è questo l'aspetto che qui ci preme maggiormente sottolineare, è privo di vestiti, di abitazioni, è incapace, ignorante, muore senza nemmeno accorgersene, ossia è come incapsulato, stordito nell'ambiente, in un'esistenza ripetitiva e chiusa in se stessa, ma possiede le possibilità per uscire dall'ambiente e aprirsi al mondo: l'uomo ritrova la sicurezza perduta, per così dire, grazie all'insegnamento dell'esperienza, alle scoperte delle tecniche (su tutte quella del fuoco) e di tutto ciò che giova alla vita sociale. La molla di questa elastica fuoriuscita dall'indigenza iniziale è il bisogno (*chreia*), il riconoscimento di esso, il riconoscimento di sé come bisognoso operato dall'uomo: il bisogno è stimolo alle proprietà naturali dell'uomo, alle sue *potenzialità naturali*, e riesce così a trasformarsi in esperienza capace di utilizzare ciò che è utile e necessario per la sopravvivenza prima, di formare nuove abilità, nuovi bisogni e nuovi lussi meno legati all'esigenza di sopravvivere poi (bene o male che sia). Insomma, la *techne* è il frutto dell'umana iniziativa stimolata dalla situazione di bisogno e di pericolo, è il superamento della natura nel suo essere bisogno e pericolo: l'uomo ha in mano le possibilità di governare il proprio destino, di condurre il proprio corso («gli uomini tentano di guadagnarsi la salute dagli dèi tramite gli auspici, senza sapere di possedere in se stessi tale potere [*dynamis*]»: Democrito, DK 68, B234, e, più in generale, è errato attribuire agli dèi ciò che di *meraviglioso* appare nel cosmo: cfr. *ivi*, A75 e A99a), e tale possibilità è naturale, è la natura dell'uomo.

In altre parole, Democrito fonda la nascita delle tecniche sulla natura come spiegazione ultima, nel senso che esse sono espressione delle possibilità coerenti con la natura umana e con quanto circonda l'uomo, insieme che, quando entra in contatto con lo stimolo del bisogno, mediante gli insegnamenti dell'esperienza, rende possibile l'invenzione di strumenti e di tecniche capaci di trasformare la realtà in funzione della sopravvivenza umana e della crescente soddisfazione dei bisogni. Le tecniche, dunque

(come sempre Cambiano intuisce, in modo, a nostro giudizio, molto acuto), superano l'*ambiguità* che caratterizza la natura nei confronti dell'uomo, assoggettandola al potere di quest'ultimo: le acque profonde, per esempio, possono essere (cfr. *ivi*, B172) utili o dannose, ma l'invenzione della tecnica del nuoto elimina il lato negativo delle acque, per metterne in primo piano quello positivo. L'equivalente della necessità che opera nel mondo fisico è all'opera anche come indigenza e bisogno nel mondo umano: ogni tecnica è agganciata alla natura e alla necessità che la domina, nel senso che la natura stessa, operando come bisogno, sollecita la loro formazione, resa possibile, come abbiamo notato, dalla stessa costituzione naturale dell'uomo. Ma ogni tecnica, proprio in quanto «soluzione» di un «problema» naturale (o, meglio, soluzione di quel problema che è la natura umana), è anche autosufficiente dalla natura, indipendente da essa, superiore a essa nel senso che è il suo oltrepasamento: tecnica e natura sono come i due pezzi di un incastro che, nell'uomo, si costituisce come blocco autonomo.

È anche per questo che la *techne* è *mimesis* di tutto ciò che rientra nell'ambito della *physis*, nel senso che la natura non solo causa e stimola l'industriosità umana, ma fornisce anche i modelli per le stesse operazioni delle tecniche, di modo che le arti sono l'equivalente globale delle possibilità animali, secondo un motivo classico greco che anche Democrito non manca di sottolineare: «proprio in forza delle attività più importanti, noi siamo allievi degli animali e, in particolare, dei ragni nel tessere e nel rammendare, delle rondini nell'architettare case, e non meno degli uccelli dal canto soave, del cigno e dell'usignolo nel cantare emulandoli [*katà mimesin*] (*ivi*, B154)», con la sostanziale differenza che, per esempio, se i ragni sono capaci di lanciare il filamento della ragnatela già appena nati, così come le istiche si difendono grazie ad aculei che possiedono per natura (cfr. *ivi*, A150; i leoni nascono in qualche modo già arrabbiati e coraggiosi: cfr. *ivi*, A156; i galli cantano spontaneamente allo spuntar del giorno – cfr. *ivi*, B158 – e la civetta possiede una vista acutissima – cfr. *ivi*, B157 –; l'ape opera come se visse eternamente – cfr. *ivi*, B227, ossia in modo continuo e spontaneo, inconsapevole di sé e di ciò che la circonda)⁵⁶⁶, gli uomini possono giungere a compiere attività simili solamente in modo non immediato, differito. Sempre nell'orizzonte della relazione tra natura e cultura nell'uomo va letta l'affermazione secondo la quale la *didachè*, l'educazione è l'analogo dell'opera della *physis*: «la natura e l'educazione si assomigliano. Infatti, anche l'educazione conferisce nuova forma all'uomo; però, grazie a tale trasformazione, ne modella la natura» (*ivi*, B33), ossia l'apprendimento è per l'uomo ciò che la natura è per il resto del mondo animale (e vegetale), principio di trasformazione e di modificazione, è quella naturale non-natura che

è in grado di rimodificare la natura «plastica» dell'uomo. La vita umana è tutta all'insegna di quella *mathesis* che gli ha permesso di fuoriuscire dall'indigenza primigenia e che gli dà forma, abitudini, comportamenti, abilità, insomma che lo rende culturale e artificiale: «non esiste arte o sapere [*techne oute sophin*] che sia raggiungibile senza apprendimento [*mathei*]» (*ivi*, B59), per questo «una fatica [*ponos*] fronteggiata di continuo è più tollerabile, giacché è diventata un'abitudine [*synetheimi*]» (*ivi*, B241) e «gli uomini che diventano buoni tramite l'esercizio [*ex askesios*] sono più numerosi rispetto a quelli che sono buoni per natura [*apò physios*]» (*ivi*, B242), ossia unicamente grazie alle doti naturali iniziali. L'uomo è a tal punto non-naturale, nel senso precisato, da tentare di rendere abitudine anche quanto accade per caso nella natura a lui «esterna», come mostra (cfr. *ivi*, B151) l'esempio della mula, prodotto non naturale ma frutto di ardito esperimento ardito indebitamente macchinato dall'uomo, il quale tenta di produrre per selezione artificiale il frutto della violenza subita da una cavalla da parte di un asino, cercando di rendere pratica normale tale unione, per poterne sfruttare i vantaggi (pertanto non c'è intervento sulla natura «esterna» che non sia in vista di un suo «inglobamento» nella vita umana, nella sua sfera d'esistenza e d'azione).

L'uomo è «ciò che tutti sappiamo» (*ivi*, B165), ossia è, secondo un motivo già sottolineato e che rincontreremo nel nostro percorso, un essere intermedio tra la divinità e l'animalità, e proprio anche per la sua capacità di ap-prendere da tutto ciò che lo circonda, per farne oggetto di imitazione (proprio per questo «si deve essere buoni o imitare [*mimeisthai*] chi è tale»: *ivi*, B39; ed «è vergognoso imitare [*mimeisthai*] i malvagi e non voler imitare i buoni»: *ivi*, B79), è come un *microcosmo* nel cosmo, tanto che assomma in se l'intera struttura della natura (in lui la natura si esprime in tutta la sua multiformità e complessità, come noterà anche Aristotele):

come nel mondo notiamo esseri che semplicemente signoreggiano come gli dèi, esseri che comandano e che sono al tempo stesso comandati come gli uomini (dal momento che sono dominati dagli dèi e dominano gli altri esseri viventi irrazionali), ed esseri che sono unicamente dominati (come gli esseri viventi irrazionali); allo stesso modo, ciò è riscontrabile pure nell'uomo, il quale è un microcosmo. Alcune facoltà umane, infatti, come la ragione, comandano soltanto, altre comandano e, insieme, sono dominate come la facoltà volitiva, altre ancora sono solo dominate come il desiderio (*ivi*, B34).

La vita dell'anima umana è una vita in cui caos e ordine configgono («per tutti gli uomini, il bene e il vero [*agathon kai alethes*] sono la stessa cosa: il piacere [*edu*], invece, cambia da uomo a uomo»: *ivi*, B69; l'uomo al suo interno trova «una dispensa molto variegata, con molteplici riserve, cioè con mali e malanni»: *ivi*, B149, oltre a quelli che già

riceve dall'esterno: cfr. *ibidem*)⁵⁶⁷, in cui il desiderio tenta di sfuggire al controllo della ragione tramite la volontà, e proprio per questo l'uomo reputa fine della propria esistenza l'instaurazione di quella tranquillità dell'animo che è conseguenza dell'aver instaurato un desiderio retto, un buon desiderio, *eu-thymos*, tramite la selezione (*diakrinein*) dei piaceri, che permette di trascorrere la vita all'insegna di una stabilità (cfr. *ivi*, A1 e A167) che l'uomo sente di aver irrimediabilmente perduto, di non avere anzi mai posseduto. Ma è proprio perché si trova in tale condizione che può progredire, perfezionarsi, sviluppare il proprio stato iniziale in uno via via sempre migliore:

noi troviamo che nella massa del genere umano ogni individuo usando le sue frequenti osservazioni ottiene conoscenze non raggiunte da altri. Per ciò che dice Democrito, l'esperienza e le vicissitudini hanno insegnato questo agli uomini, ed è da questa loro condizione d'esperienza che gli uomini hanno imparato a realizzare le cose che fanno (*ivi*, A171).

Democrito sembra anche notare come lo stare al mondo degli esseri umani è votato alla cura, all'allevamento e all'educazione, cosa che rende la comunità umana irriducibile a quella animale, semplicemente spontanea e inconsapevole nella sua naturalezza, senza che questo significhi che l'uomo non possieda una naturale tendenza ad associarsi (cfr. *ivi*, B158), tendenza però differente da quella animale, giacché l'uomo – appunto – si prende cura della prole più a lungo e deve dedicare molto tempo per l'educazione e la formazione dei figli (cfr. *ivi*, B279-280):

allevare i figli è difficile: chi vi riesce si è sobbarcato il peso della cura da prestare ai figli e di una gran quantità di sofferenze; ma chi non vi riesce, prova un dolore che non è paragonabile a nessun altro. Non mi pare che valga la pena avere figli: infatti, intravedo in ciò una notevole sequela di grandi rischi, oltre che parecchie sofferenze e ben poche soddisfazioni [...]. Avere figli pare agli uomini una necessità dettata dalla natura [*apò physis*] e da un'antica disposizione. Questo pare trovare conferma da quel che appare chiaramente accadere per tutti gli altri esseri viventi: infatti, tutti, in accordo con la natura, hanno figli, senza aspirare a guadagnarci qualcosa. Anzi, quando il figlio viene al mondo, ciascuno soffre, lo alleva [*trephei*] nel modo in cui riesce, e si dedica al di là di ogni limite al figlio, fintanto che è piccolo, e si tormenta per le sofferenze che egli prova. Questa disposizione naturale [*physis*] è propria di tutti gli esseri animati. Tuttavia, negli uomini questo processo è ormai compiuto con consapevolezza, giacché c'è la speranza di trarre qualche vantaggio dalla prole (*ivi*, B275-276 e B278).

In conclusione, la vita umana è caratterizzata dall'indigenza, dalla mancanza e dall'instabilità, che chiamano *necessariamente* l'uomo a prendere le misure e a prendere le distanze dal mondo e da sé per avere un mondo e dar forma a se stesso, a dare *metron* alle cose e a se stesso, ossia chiedono all'uomo di essere fino in fondo se stesso in quanto

essere capace di fronteggiare le avversità (la condizione in cui sembra non esserci alcuna *mechanè* possibile, alcuna via d'uscita, alcuna risorsa a disposizione) e, anzi, di capovolgerle in occasioni per l'azione e la riflessione – in una parola, capace di preoccuparsi di se stesso e del mondo, di avere cura (*epimeleia*) di quanto gli si schiude dinnanzi per avere cura di se stesso e dei propri simili:

occorre prendere coscienza della precarietà e della brevità della vita umana, la quale appare pure intessuta di molteplici disgrazie e bisogni, in maniera tale che ci si deve preoccupare di avere beni propri misurati, e da saper affrontare in giusto modo le sofferenze per la necessità della vita [*ginoskein chreon anthropinen bioten aphauren te elusa kai oligochronion polleisin te kersì sympephyrmenen kai amechanieisin, okos an tis metries te etesio epimeletai kai metretai epì tois anankaiois hé talaiporin*] (*ivi*, B285).

4. L'uomo aristotelico

4.1. Aristotele secondo Gehlen

Gehlen, come abbiamo visto, definisce l'uomo come l'essere in grado di fare esperienza, anzi come l'essere *necessitato* a fare esperienza per aprirsi un mondo e al mondo: uomo esperto è quello che «non è soggiogato dalle più diverse esigenze e richieste di fronte alle quali la vita, o periodicamente o d'improvviso, ci pone, ma se ne dimostra all'altezza affrontando l'intero arco di situazioni della vita» (Gehlen 1990: 33 s.). L'esperienza per Gehlen è quanto dà vita al *potere* inteso come il possesso di una qualche capacità, di un *potere di disporre*, perché è esercizio, selezione e scarto, creazione e costruzione (cfr. *ivi*: 36-38): esperienza è confermare o smentire i nostri abbozzi di progetto circa il nostro possibile, è addestramento e sviluppo in direzioni determinate della nostra plasticità. Aristotele, sempre a giudizio dell'antropologo tedesco, aveva ben colto questa dimensione dell'esperienza come dimensione propriamente umana, tanto da osservare come, per esempio, la centralità che lo stagirita attribuiva alla mano come organo degli organi (soprattutto in legame all'animale umano) dimostra che egli aveva compreso il legame tra immaginazione motoria e sensoria nell'uomo, intreccio di movimenti e percezioni che rende possibile la struttura comunicativa del comportamento umano e l'apertura all'esperienza, al campo del possibile e del virtuale:

lo straordinario livello dell'immaginazione tattile si manifesta nell'uomo proprio quando si tratta di movimenti minuti in cui confluiscono impulsi virtuali minimi dell'immaginazione motoria. Quando il provetto chirurgo riesce a operare senza vedere in cavità del corpo, egli va tastando con la punta della sonda o del bisturi. Qui non c'è solo il fenomeno, già di per sé notevole, che noi, tastando con oggetti senza vita, riteniamo di provare le corrispondenti sensazioni sulla punta dello strumento; quel che è interessante è che sono prefigurate le sensazioni tattili virtuali che *seguirebbero* a virtuali movimenti minuti. Se per esempio, tenendo gli occhi chiusi, accostiamo un oggetto a punta – un coltello – alla pelle della fronte, avvertiamo assai distintamente la sensazione immaginata, che già risponde all'immaginata prosecuzione del movimento. I fantasmi tattili e motori sono altamente sviluppati nel cieco, il quale, da poche prove tattili, e attraverso “progetti motori” e la rappresentazione delle sensazioni che se ne deve attendere, ricostruisce la forma e la struttura superficiale delle cose circostanti (Gehlen 1983: 218 s.).

Inoltre, Aristotele, descrivendo la struttura dell'azione, il rapporto tra facoltà di discernimento e quella desiderante e la decisione come dimensioni propriamente umane, avrebbe tematizzato esplicitamente la possibilità per l'uomo di prendere posizione circa i propri bisogni e interessi, cioè la possibilità di accoglierli e soddisfarli oppure di rigettarli in favore di altri interessi, di condurre se stessi tramite il direzionamento delle proprie pulsioni che è rappresentato dalla volontà consapevole. Elementi, questi, che sono dei veri e propri cardini di tutta la visione antropologica gehleniana:

è d'importanza straordinaria che l'uomo sia in grado di prendere posizione nei propri confronti, e questo fatto ha, a sua volta, parecchi aspetti. Qui, per prima cosa, prendiamo nota del possibile “iato”, lo iato tra pulsione e azione e l'esser-cosciente e l'intelligibilità di ogni pulsione stabilizzata: infatti, soltanto allorché una tale pulsione è sganciata dall'azione, disponibile e intelligibile a se stessa, può esserle opposta un'altra pulsione. [...] Ogni bisogno può essere oggetto della presa di posizione, e d'altra parte ogni pulsione accolta ha la tendenza a *farsi impulsiva*, cioè a estendersi, ad accogliere e a incorporare in sé le energie di altre pulsioni, finché, divenuta solida abitudine, entra nel ritmo dell'organico e non è più possibile incidervi direttamente. Il confine tra pulsione, impulso e abitudine non è affatto un confine oggettivo: si traccia autonomamente, quanto a dire che è “consentita” la transizione dall'una all'altra dimensione. [...] Il prendere posizione circa i propri bisogni e interessi è possibile, da un lato, non appena questi si siano “cristallizzati” e resi intelligibili, coscienti, e non appena siano, dallo “iato”, messi allo scoperto [...]. Queste prese di posizione sono *necessarie*, perché a imporle è la stessa sovrabbondanza delle pulsioni, e perché l'evolversi delle azioni e degli interessi umani nella sua variegata necessaria alla vita non consente che si estenda lo spazio d'impulso di bisogni singoli [...]. Ma tali prese di posizione sono necessarie anche per altri motivi. Solo in esse, infatti, si configura un *contegno*, cioè un sistema di orientamenti dell'aspirare e del tendere che siano esclusivi, reciprocamente fissati, enucleati e disciplinati in e da una precisa situazione di autocontrollo. Ora, tale contegno, è in un senso assai profondo una *condizione* dell'*ordo* vitale nell'uomo, dunque organicamente necessario; e ciò non può meravigliare se si considera biologicamente l'uomo come un essere che agisce [...]. Il “cristallizzarsi” delle pulsioni in situazioni determinate, il loro essere correate [...] equivalgono al loro rendersi intelligibili, al loro prodursi come forze reali dell'interiorità; ma tutto questo comporta al tempo stesso che esse siano esposte alla presa di posizione e che divengano oggetto di *disciplina*, dell'educazione e dell'autodisciplina. L'uomo è compito a se stesso, e ciò vale sino alla responsabilità per le qualità della *physis*. [...] L'uomo può oggettivare a se stesso, cogliere e assumere in stato di estraneazione

movimenti che avvengono in lui involontariamente, cioè impegnarli e condurli avendone divisato il progetto. [...] L'assunzione di un movimento e la possibilità di riprodurlo sulla base del suo esito costituiscono un'azione voluta. [...] Occorre pensare nella stessa misura sia alla particolare capacità dell'uomo di rendersi autonomi i suoi vissuti sensomotori nell'avvertimento della "propria attività estraniata" e alla plasticità straordinaria delle sue possibilità motorie, sia all'esonero dalla situazione, cioè all'*assenza* di legami con i contenuti di situazioni determinate quali si instaurano all'urgere di impulsi (*ivi*: 388 s. e 409).

Insomma, Aristotele avrebbe posto già le basi per la definizione di quella *legge della disciplina* che regola l'intera vita interiore dell'uomo (oltre a quella sociale ed «esteriore»), nel senso che «per l'uomo è necessaria una vita pulsionale cosciente, trattenuta all'interno, giacché essa racchiude la possibilità per le pulsioni di orientarsi, la loro capacità di fare esperienze, di collegarsi tra di loro, di procrastinarsi» (*ivi*: 406). In altri termini, Aristotele avrebbe già colto che la struttura pulsionale umana è plastica, in eccesso, non definita e non specializzata, e come proprio da questo nasce la capacità (l'esigenza) di definire le pulsioni o di reprimerle, di posporle, di revocarle, di volgersi da un obiettivo ricusato a un altro, ecc. A partire dalla necessità della strutturazione delle pulsioni, base di ogni costruzione di abitudini, di posizione di traguardi e di atteggiamenti in generale, si può comprendere il senso della moralità, il senso per cui solamente l'uomo agisce e può essere morale, può avere un'etica (come Aristotele, sempre a giudizio di Gehlen, avrebbe intuito):

le "leggi morali" sono state sempre in qualche modo precarie: da un lato esigevano atteggiamenti imprescindibili ed esclusivi; dall'altro era palese che questi andavano sempre daccapo difesi di contro ad altre pulsioni, dalle quali piuttosto spesso erano sommersi e travolti. È un fatto questo che inerisce peraltro all'essenza della situazione pulsionale umana, anzi alla natura dell'uomo in generale: significa la visione interna di un "essere non definito", che non possiede istinti prefabbricati e adattati e che invece deve elaborare in prima persona la sua vita pulsionale, orientarla, conferirle un carattere permanente, rifoggiarla a struttura di comportamento, e dunque organizzarla in forze e controforze. L'essere-coscienti, l'inibibilità, la capacità di orientarsi e la differibilità delle pulsioni umane appartengono a un medesimo contesto, e una concordanza perfetta sussiste tra questa costituzione interna dell'uomo e la sua esterna situazione: la necessità di agire in direzione del futuro, di là dai limiti dell'adesso, in azioni selezionate e suscettibili di essere insegnate ad altri, le quali divengono esse stesse, necessariamente, dei bisogni, una necessità invero di agire in attività comuni, le cui pulsioni vanno altresì sottoposte a correzioni *reciproche*. Questa strutturazione, questo *dare una forma* alla vita pulsionale sono dunque raggiunti autonomamente, grazie all'eccesso delle pulsioni, il quale ne impone l'elaborazione e la fissazione, non potendo essere messo a partito per l'appagamento di impulsi immediati [...]. Se questa strutturazione riesce, dall'eccesso pulsionale promana un'*energia orientata*, pressoché inesauribile, che viene convertita in attività, in lavoro, e che in primo luogo assolve al compito di conservare in vita quest'essere esposto al rischio; ciò essa fa con una creatività che, dalle modificazioni del mondo secondo prospettive indefinite e aperte, trae motivi per prestazioni *nuove*, sì che i prodotti delle prestazioni dell'uomo possiedono la capacità, del tutto meta-animale, di fungere da materiale per

acquisizioni superiori. [...] L'uomo è un *essere da disciplinare* [...]. Il compito, intimamente connesso con l'esistenza dell'uomo, della strutturazione della vita pulsionale – compito cronico che si ripropone a ogni generazione – è assunto dall'educazione prima e dall'autodisciplina poi, in condizioni sempre nuove e perciò, necessariamente, in sempre nuovi termini. La quintessenza della strutturazione di chiama *moralità*, ed essa, è una necessità biologica che sussiste solamente nell'uomo. Che l'uomo sia un essere che deve disciplinare se stesso riveste un ulteriore significato: lo strutturare e il mettere ordinatamente alla prova le pulsioni hanno un profondo effetto retroattivo sugli strati vitali dell'uomo, o nel senso di una loro dissipazione o invece di una loro disciplina, così che, *nell'uomo la physis diviene un compito* (ivi: 407 s.).

Aristotele, in ultima istanza, avrebbe individuato la differenza essenziale tra uomo e animale, vedendo nel primo l'essere che agisce:

dice Aristotele [cfr. *Etica Nicomachea*, VI, 2]: gli animali non partecipano della capacità di agire. Le loro attività sono ineluttabilmente coronate da successo o sono successi ottenuti per tentativi, non sono progettate né creative: dinamiche solo nel loro svolgersi, statiche nell'esito e "sempre uguali". Manca per contro nell'uomo, di regola, la "pressione della situazione"; se questa però sussiste, il suo comportamento si fa a maggior ragione inventivo, creativo e imprevedibile. L'uomo è esonerato, e ciò in sommo grado dal linguaggio e dai suoi movimenti autonomamente assunti e autonomamente impegnati, da un "minimo motorio" che è proprio di un comportamento in ampia misura puramente simbolico. Anzi, quest'esonero è sempre da vedersi nel contesto dell'intelligenza e dell'azione, come peculiare di un essere che ha da adempiere attivamente i suoi bisogni intervenendo, progettando, pronto a ogni variazione. E a ciò corrisponde una struttura affatto particolare delle pulsioni: i bisogni umani vengono fatti propri attivamente, diventano coscienti, vigili, inibibili e aperti al mondo, cioè suscettibili di evolvere secondo i compiti da affrontare. È questa medesima energia in eccesso, che si palesa come volontà, a progettare e ad agire se volta all'esterno, e a disciplinare, far proprio o inibire, impegnare o rigettare se volta all'interno. Il padroneggiamento dell'eccesso pulsionale è ottenuto a forza, e pertanto l'uomo è fatto per la dimensione creativa, vi è anzi costretto. L'autodominio rispetto alle pulsioni devianti; la riflessione progettante, che a queste pulsioni propone mete diverse, ne modifica l'oggetto con adeguate escogitazioni e apporti e le riorienta combinandole con altre; l'azione ora impegnata e il progetto dell'intelligenza: tutte queste sono regolazioni attive, auto realizzate, operose, dall'esito creativo. Ed è in tutte queste condizioni la differenza dall'animale, il quale resta irretito nel mutare dell'ambiente e non controlla invece in prima persona sull'esperienza (nel senso più ampio) l'evolvere delle sue pulsioni, non avendo pertanto responsabilità (ivi: 415).

Evidentemente non basta che Gehlen abbia ritenuto Aristotele uno tra i suoi «predecessori» per far sì che egli effettivamente lo sia, ma è altrettanto vero che la considerazione che l'antropologo tedesco aveva dell'opera del filosofo greco segnala la possibilità di tracciare delle connessioni tra il «paradigma dell'incompletezza» e la filosofia aristotelica. Ai prossimi paragrafi il compito di portare avanti un tale tentativo.

4.2. L'uomo come essere che fa esperienza

Il primo capitolo del primo libro della *Metafisica* contiene alcune tra le pagine senza dubbio più importanti di tutta la storia della filosofia, della cultura e dell'uomo occidentale. Esso si apre con l'affermazione che *pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*: «tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza» (Aristotele, *Metafisica*, I, 1, 980a 1), ossia *la natura umana* è quella di *tendere, protendere, mirare a, cercare di raggiungere, desiderare* (tutti significati cui rimanda il verbo *orego*) che si dirige verso il sapere, il conoscere in senso generico e aspecifico⁵⁶⁸. Questo ci dice subito che l'essere umano è per natura *aperto al mondo*, e quindi *aperto all'esperienza e all'apprendimento* in modo peculiare rispetto a tutti gli altri animali, come il prosiegua del testo argomenta:

è un fatto naturale [*physei*] che tutti gli animali [*ta zoa*] siano dotati [*echonta*] di sensibilità [*aisthesin*], ma da tale sensibilità in alcuni di essi non nasce la memoria [*mneme*], in altri sì. E appunto perciò questi ultimi sono più intelligenti [*phronimotera*] e hanno maggiore capacità di imparare [*mathetikotera*] rispetto a quelli che sono privi di facoltà mnemoniche [*mè dynamenon mnemonuein*]; e sono intelligenti [*phronima*], ma non hanno capacità di imparare [*manthanein*] tutti quegli animali che non sono in grado di percepire i suoni (come l'ape e ogni altra classe di animali che si trovino in simili condizioni); hanno, invece, la capacità di imparare tutti quelli che sono forniti, oltre che della memoria, anche dell'udito. Nella vita degli altri animali, però, sono presenti soltanto immagini e ricordi [*phantasiais kai mnemais*], mentre l'esperienza [*empeirias*] vi ha solo una limitatissima parte; nella vita del genere umano, invece, sono presenti attività artistiche e razionali [*kai techne kai loghismois*]. E negli uomini l'esperienza trae origine [*gignetai*] dalla memoria, giacché la molteplicità dei ricordi di un medesimo oggetto offre la possibilità di compiere [*apotelousin*] un'unica esperienza. Anzi, pare quasi che l'esperienza [*empeiria*] sia qualcosa di simile alla scienza e all'arte [*episteme kai techne*], ma in realtà l'esperienza è per gli uomini solo il punto di partenza da cui derivano [*apobainei*] scienza e arte: perché l'esperienza crea [*epoiesen*] l'arte, come dice Polo – e dice bene! –, invece la mancanza di esperienza [*apeiria*] crea solo eventi fortuiti [*tychen*]. L'arte nasce quando da una molteplicità di nozioni empiriche venga prodotto un unico giudizio universale che abbracci tutte le cose simili fra loro [*gignetai de techne otan ek pollon tes empiria ennoematon mia katholou genetai perì ton omoion hypolepsis*] (*ivi*, 980a 28-981a 7).

Essere aperti all'apprendimento significa essere in una sorta di posizione intermedia, per la quale (come anche Platone sottolineava, lo abbiamo visto) si è costretti a fare esperienza in quanto si posseggono le capacità di fare esperienza, per la quale cioè avviene quell'apparente paradosso in ragione di cui si apprende qualcosa che in un certo senso già si conosce (cfr. Aristotele, *Analitici secondi*, I, 1, 71a-71b 9): per questo Aristotele si domanda (cfr. *ivi*, II, 19, 99b 15-100b 17) se la facoltà di conoscere i principi sia qualcosa che si sviluppa senza sussistere in noi dall'inizio o qualcosa di innato senza che ce ne accorgiamo e risponde che «non è possibile possedere tali facoltà sin dall'inizio, e non è neppure possibile che esse si sviluppino in coloro che sono del tutto ignoranti e non

posseggono alcuna facoltà» (*ivi*, 99b 31-33). Certo, una tale capacità (*exis*) sembra appartenere anche a tutti gli animali, per i quali però la sensazione è una vera e propria «innata capacità discriminante [*dynamin symphyton kritiken*]» (*ivi*, 99b 35), mentre nell'uomo le impressioni vengono conservate nell'anima sino allo sviluppo del *logos*, conseguenza di quello della *mneme* e dell'*empeiria*, che apre appunto al «principio dell'arte e della scienza [*technes archè kai epistemes*]» (*ivi*, 100a 9): tutte queste facoltà «non ci sono immanenti nella loro determinatezza, né provengono in noi da altre facoltà più produttive di conoscenza, ma vengono suscitate piuttosto dalla sensazione» (*ivi*, 100a 10-11), ossia devono in qualche modo pur sempre essere attivate, per quanto si possa considerarle dotazioni naturali. Il *logos*, pertanto, non è proprio di nessun animale diverso dall'uomo (cfr. Aristotele, *Parti degli animali*, I, 1, 641b 8), ma l'uomo deve «attivarlo», svilupparlo, attivarsi per attivarlo e per svilupparlo, perché se è vero che «la natura non fa nulla di superfluo» (*ivi*, IV, 11, 691b 4) e invano, è anche vero che essa «evita l'infinito, perché l'infinito [*apeiron*] è incompiuto [*ateles*] e la natura ricerca sempre un compimento [*telos*]» (Aristotele, *Riproduzione degli animali*, I, 1, 715b 15-16), e dunque l'uomo deve portare a compimento ciò di cui è stato dotato dalla natura (si può dire che la vera e propria dotazione naturale dell'uomo è il portare a compimento la propria potenzialità a compiersi). L'uomo aristotelico appare a tutti gli effetti come una creatura esposta agli stimoli e che deve in qualche modo selezionarli attivamente e concentrarsi su alcuni a discapito di altri per agire (esonorando, avrebbe detto Gehlen):

di giorno gli oggetti materiali attirano il nostro pensiero [*dianoian*] a tante cose diverse [*pollà*], cosicché non si distingue bene [*eukrines*] ciò che si sente. Inoltre, il pensiero si concentra sulle nostre azioni [*prattein*], dato che siamo più attivi di giorno che di notte: separati dal pensiero, i sensi fanno un lavoro che non arriva alla percezione, secondo il detto «è la mente che vede, è la mente che ode» [...]. Di notte, la vista è inattiva e il pensiero più tranquillo; così il dotto uditivo, che è più aperto, è ugualmente ricettivo dei suoni come di giorno, ma li comunica meglio al pensiero perché questo non è attivo e non è disturbato dalla vista, come avviene di giorno (Aristotele, *Problemi*, XI, 33, 903a 16-26).

Selezionare significa mettere ordine in ciò che appare a prima vista caotico, significa concentrare la vita dell'anima sulla ricerca della stabilizzazione dei suoi contenuti interni per potere fare spazio al *logos*, che è principio d'ordine esso stesso, che è espressione del bisogno d'ordine che per Aristotele l'uomo esprime e sente, perché l'ordine che vede nella natura è lo stesso ordine del quale va alla ricerca in se stesso e per se stesso (evidentemente perché è qualcosa che gli manca, che possiede tramite la sua mancanza, che sente di dovere instaurare):

perché a tutti piacciono il ritmo [*rythmo*], il canto [*melei*] e in generale l'armonia dei suoni [*symphoniais*]? Forse perché i movimenti conformi a natura [*katà physin kinesesi*] procurano un naturale piacere [*chairomen katà physin*]? Lo prova il fatto che ne godono i bambini appena nati. L'abitudine [*ethos*] poi ci fa apprezzare i modi dei canti. Un ritmo ci piace perché ha un numero [*arithmon*] noto e stabilito, e ci fa muovere secondo un ordine [*tetagmenos*]: il movimento regolare è più proprio della nostra natura che il movimento disordinato; per questo è maggiormente conforme a natura [*katà physin mallon*]. Lo dimostra il fatto che salvaguardiamo e potenziamo la nostra natura e la nostra forza quando lavoriamo, beviamo e mangiamo osservando ritmi regolari; il disordine invece la danneggia e ne altera l'equilibrio: le malattie sono cambiamenti nella disposizione fisica, non conformi a natura. Ci piace l'armonia perché è una mescolanza di contrari che sono in rapporto reciproco [*logon echonton*]. Ora, il rapporto [*logos*] è un ordine, il che è gradito per natura (*ivi*, XIX, 38, 920b 29-921a 4).

La vita dell'anima umana è una vita all'insegna della stabilizzazione di contenuti che di per sé appaiono come sempre in movimento e instabili. Aristotele afferma infatti che l'*episteme* altro non è che un *istesin* la *psyche*, un «fermare l'anima», «perché non è possibile percepire né pensare se l'anima è in movimento e si sposta» (*ivi*, XXX, 14, 956b 40-957a 1-2):

per questo i bambini, gli ubriachi e i folli sono incapaci di ragionare [*anoetoi*]: per la grande quantità di calore presente si determina in loro un movimento molto frequente e violento, cessato il quale diventano più sensati, perché il pensiero non è turbato, possono controllarlo meglio. Quelli che dormendo sognano, lo fanno quando il pensiero è fermo, e nella misura in cui è tranquillo (*ivi*, 957a 2-6).

Insomma, «l'intellezione [*noesis*] somiglia più a quiete [*eremesei*] e a sosta [*epistasei*] che a movimento» (Aristotele, *Dell'anima*, I, 3, 407a 34) e «proprio perché il pensiero è in quiete e permane, diciamo che esso sa ed è saggio [*eremesai kai stenai ten dianoian epistasthai kai phronein legometha*]» (Aristotele, *Fisica*, VII, 3, 247b 11-12). L'uomo inoltre, notavamo, possiede il *logos* al fine di stare bene, dell'*eu zen*, e per lui (che ha una «maggiore sensibilità [*euaisthetoterois*]»), una buona e migliore sensibilità perché più ricettivo ed esposto: Aristotele, *Problemi*, VII, 6, 887a 7)⁵⁶⁹ la sensazione ha il ruolo di aprire al mondo, di indicare «molte differenze negli oggetti, donde viene la conoscenza di quanto riguarda la speculazione e la pratica» (Aristotele, *Del senso e dei sensibili*, 1, 437a 1-4) grazie anche (cfr. Aristotele, *Della memoria e della reminiscenza*, 1, 449b 4-30) al ruolo della *mneme*, presente in chi è in grado di percepire il tempo, e – soprattutto – dell'*anamnesis*, della «reminiscenza», che implica uno sforzo attivo per riportare qualcosa al livello della consapevolezza (sforzo per colmare quello che appare come una sorta di «buco»), e che appare anche maggiormente legata alla dimensione del futuro come

aspettativa in quanto connessa al possesso in sé della *dynamis ten kinousan*, della «capacità di suscitare i movimenti» (*ivi*, 1, 452a 11), in modo tale che «la persona possa essere mossa da se stessa in virtù dei movimenti che ha in sé» (*ivi*, 1, 452a 12-13). Questo significa ingenerare la possibilità dell'*attiva ripetizione* dei contenuti mnestici e dei corrispondenti movimenti, significa cioè che si tenta di ricordare solo laddove ciò che si vuole ricordare manca, e lo si fa tramite il ricorso a una serie di movimenti ripetuti, che a loro volta danno vita a una vera e propria abitudine: qui Aristotele (cfr. *ivi*, 2, 452a 26-452b 5) traccia un'esplicita connessione tra una mancanza che apre al ricordo in senso pieno (possesso dell'uomo e non dell'animale) e l'instaurazione di un *ethos* che viene come a colmare questa mancanza, un *ethos* che rappresenta per l'uomo la sua vera e propria *physis* («l'abitudine è come una natura») perché «nell'agire umano la ripetizione genera la natura». L'agire umano è un agire artificiale, dunque, l'esperienza è proprio esperienza di un'apertura al mondo che va a instaurare una natura laddove essa sembra in qualche modo originariamente mancare, e che le cose non regolate dalla natura sono regolate con minor rigore rispetto a quelle naturali significa anche che sono caratterizzate da una maggiore apertura al possibile, tanto che il lavoro di reminiscenza proprio dell'uomo può avvenire in diversi modi, seguendo diverse strade e secondo un movimento «possibile talora e in questa direzione e in quella». Insomma, l'*anamnesis* è possesso specifico dell'uomo, a differenza della *mneme*, in quanto è una specie di *sillogismo*, ossia di inferenza, di illazione, di ricerca, propria esclusivamente di colui che ha la capacità deliberativa, di colui che agisce, dell'uomo appunto, che fissa i contenuti percettivi, li riattiva nella sua mente e li collega attivamente in vista dell'azione, della decisione che dà il via all'azione (cfr. *ivi*, 2, 453a 5-14). Non solo: l'uomo (cfr. Aristotele, *Problemi*, X, 58, 897b 30-32; Aristotele, *Storia degli animali*, I, 1, 488b 25-26 e VIII, 1, 589a 1-2) appare come più debole alla nascita perché non in grado di nutrirsi da solo, perché non immediatamente in grado di badare alla propria sopravvivenza, ma proprio per questo vive nel mondo della mediazione e del differimento che è il mondo temporale, e dunque possiede la memoria che lo apre alla sfera dell'artificiale e del culturale e che gli permette anche di vivere più a lungo e in collettività. Secondo il noto aforisma di Ippocrate «la vita è breve, l'arte è lunga, l'occasione fuggevole, l'esperimento pericoloso, il giudizio difficile [o *bíos brachys, e de techne makré, o de kairos oxys, e de peira sphaleré, e de krisis chalepé*]» (Ippocrate, *Aforismi*, I, 1): potremmo leggerlo come l'affermazione che la vita umana lasciata sola a se stessa è breve e difficoltosa, e l'arte è quel supplemento in grado di distenderla, di protenderla, di «allungarla» per renderla possibile.

«Per ognuno di noi [*ekastois*] l'abitudine [*ethos*] ha una grande importanza [*mega*], e diventa presto una disposizione naturale [*physis*]» (Aristotele, *Problemi*, XXVIII, 1, 949a 27-28)⁵⁷⁰ e «non sarà più spiacevole ciò che diviene abituale» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 9, 1180a 1). L'uomo, alla luce di quanto sin qui mostrato, è l'unico a possedere *techné* ed *epistémè*, che può quindi aprirsi non solo al *ché* (*oti*) delle cose, ma anche al loro *perché* (*dioti*) e alla *causa* (*aitia*), e può possedere la *capacità di insegnare* (*dynasthai didaskein*) in quanto capace prima di tutto di *distaccarsi dal comune mondo delle sensazioni* (*parà tas koinas aistheseis*) grazie all'arte – cosa che appare degna di ammirazione, *thaumazesthai* – (cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 1, 981a 29-981b 15): l'uomo non resta chiuso nella semplice immediatezza della sensazione, ma è in grado di scorgere la connessione e l'unità sottesa a ogni molteplice, e può così agire e pensare, può *provare meraviglia* di fronte al mondo in quanto tale e tentare così di *sfuggire all'ignoranza*, e proprio in questo senso l'uomo ritrova la propria natura nel tendere verso la conoscenza, verso la *sophia* come più alta conoscenza possibile (cfr. *ivi*, I, 2, 982b 10-983a 20). Nella meraviglia filosofica (cfr. Verducci 2003: 40)⁵⁷¹, in particolare, nella *philosophische Verwunderung*, la dinamica istintiva-naturale della curiosità⁵⁷², tutta proiettata in avanti, subisce come un arresto, perché sorprendentemente l'ente, da cui ci si aspettava la temporanea soddisfazione della curiosità, ha rimandato invece un aspetto enigmatico di sé, non immediatamente aggredibile dall'apprendimento spontaneo: il processo di conoscenza pulsionale risulta come bloccato, e si produce un momentaneo stato di *stupor* patologico, sul quale si può aprire lo spazio per l'inversione dinamica della riflessione interrogante. Ma è solo in quanto aperto al mondo e facente esperienza del mondo nell'apertura su e verso di esso, che l'uomo può essere protagonista di una tale dinamica, di una tale relazione con ciò che lo circonda e che gli sta di fronte (anzi, la meraviglia è forse proprio il passaggio da qualcosa come «ciò che circonda» a qualcosa che «sta di fronte», o – meglio – che «si schiude dinnanzi»).

Secondo Galimberti (cfr. Galimberti 1999: 105-109)⁵⁷³ Aristotele può considerare l'esperienza un tratto tipico dell'uomo perché la mancanza di un rapporto organico tra uomo e mondo (in ragione della deficienza di forti vincoli istintuali capaci di legare l'uomo a un ambiente definito come accade per tutte le altre specie animali) fa sì che il mondo sorga per l'uomo come un *ché* di sorprendente, incessantemente percorso dall'imprevedibile e dall'indecifrabile: «non potendo vivere nell'indecifrabilità del mondo, l'uomo tenta *pratiche d'esperienza* con cui costruire una mappa del mondo che renda quest'ultimo percorribile e rispondente alle condizioni minime d'esperienza» (*ivi*: 105).

Pertanto, il nesso tra *memoria, esperienza, scienza e tecnica* esprime il fatto che l'esperienza non può essere presa nella sua singolarità per generare la tecnica, ma deve essere reiterata e diventare memoria delle azioni riuscite che si consolida in *dynamis* di disporre del mondo «costruito attraverso quel processo che dall'*esperire* conduce al *disporre*» (*ivi*: 106), grazie a quelle «procedure di *selezione* e *scarto* dei molti abbozzi di mondo che l'orizzonte del possibile dispiega» (*ivi*: 107), ossia delimitando e ritagliando il proprio mondo a partire da quell'enigma sorprendente e angosciante che l'uomo trova dinnanzi a sé. Scrive sempre Galimberti:

la delimitazione è ciò che consente all'esperienza di approdare alla realtà, scartando tutto il possibile che si è rivelato non praticabile, in modo da raggiungere quella disponibilità del mondo a cui l'esperienza approda rendendo riproducibile, anche a distanza di tempo, ciò che è stato esperito. La disponibilità esaurisce la fase esperienziale risolvendola in capacità tecnica, dove si ribadisce l'esperienza riuscita e si rinuncia alle possibilità rivelatesi impraticabili. Per costruire il reale la tecnica infatti sceglie tra gli scenari possibili, e il mondo che costruisce nasce per elisione dei mondi non accaduti. La sua regola esprime ciò che *non* si deve fare perché accada un mondo compatibile con l'uomo (*ivi*: 107 s.).

Insomma, l'uomo trova di fronte a sé un mondo enigmatico e in ciò tanto attraente quanto inquietante, e deve attivarsi per ritagliarsi il proprio ventaglio di possibilità e stabilizzare il proprio *zen* avendo di mira il ben più elevato *eu zen*. Si presti, tuttavia, attenzione a un punto: la *techne*, lo notavamo poco sopra a proposito di alcuni passi della *Metafisica*, è qualcosa di meraviglioso agli occhi degli uomini (tanto che uno degli esempi di cose «taumaturgiche» fatti da Aristotele è proprio quello degli *automaton*, delle macchine semoventi che venivano utilizzate in teatro costruite da coloro che venivano chiamati *thaumatourgoi*, costruttori di *thaumata*, di cose stupefacenti)⁵⁷⁴, e la filosofia stessa nasce *apò tou thaumaein*, dal meravigliarsi, il quale sorge a sua volta⁵⁷⁵ dagli *apora*, ossia da ciò che sta lungo il percorso dell'uomo impedendogli il passaggio (*poros*): gli ostacoli che l'uomo incontra nel condurre la sua esistenza sono le cose stesse che stanno davanti alle sue mani (*prò cheira*), prima ancora delle questioni più elevate, nel senso che l'uomo tenta di sfuggire all'*agnoia* perché se non conosce le cause di tutto ciò che incontra nel mondo non è in grado di sopravvivere. Questo significa almeno due cose: in primo luogo, l'uomo (come notavamo con Sofocle) è un essere sempre per la via, che incontra ostacoli lungo il suo cammino, che fa del suo cammino il superamento di ostacoli che di volta in volta incontra, e proprio in questo sta il suo essere *deinon* (anzi, *deinoteron*), «terribilità» che si esprime innanzitutto nella creatività e nella potenza della *techne* che appronta per superare tali ostacoli, tanto che – e in secondo luogo – la *techne* è qualcosa di

spaventoso, di angosciante e di maestoso al contempo. Insomma, lo *thauma* che l'uomo prova aprendosi al mondo nella sua estraneità, dovuto al fatto che qualcosa appare connesso causalmente a una serie di fenomeni ma al tempo stesso come originantesi da se stesso (nel senso che gli eventi appaiono tanto più angoscianti quanto più essi sembrano rispondere e corrispondere al già accaduto, ossia quanto più il loro accadere ha a che fare con il già accaduto e quanto più si inserisce nel suo sviluppo)⁵⁷⁶, è proprio lo stesso che prova aprendosi al mondo nella sua familiarità, data dal fatto che egli si riconosce come in grado di controllare e di conoscere ciò che pur gli appare come inconoscibile e incontrollabile, che riconosce nel proprio agire quella stessa inconoscibilità e incontrollabilità che si manifesta nel mondo (che è la manifestazione del mondo). Ancora, è come se l'uomo si meravigliasse del mondo all'atto di aprirsi al mondo, ossia se si meravigliasse dello stesso fatto di aprirsi al mondo (e di potersi meravigliare), se si meravigliasse del fatto che il mondo gli è dato proprio come qualcosa di estraneo e di familiare al contempo: come il sorgere del sole è qualcosa di manifesto ma di cui non si conosce la causa, così l'espedito tecnico è qualcosa che si manifesta senza che se ne riveli il fondamento, la ragione, qualcosa che imita la stessa imprevedibilità della natura e che proprio per questo appare come inserito nel suo circolo e dunque meraviglioso, spaventoso. Potremmo anche dire che lo *thauma* che prova l'uomo è quello di chi dando forma a un oggetto viene scosso *insieme* dal fatto che esso possiede una conformazione propria, qualcosa che appare indisponibile e guidato da un principio «nascosto» e dal fatto che egli è nonostante questo (forse proprio per questo, giacché senza punto d'appoggio non c'è possibile apertura) in grado di formare in modo creativo e innovativo l'oggetto stesso, di inserirvi un principio non più a esso «interno» ma «esterno», sino a scorgere che l'intimo principio del proprio stare al mondo è proprio quello di «principiare» il mondo stesso.

4.3. L'uomo come l'animale mimetico-supplente che agisce: l'umanità intermedia tra l'animalità e la divinità

Abbiamo detto che l'uomo appare come colui il cui operare sembra ricalcare l'operare naturale, colui il quale agire sembra manifestare quella stessa incontrollabilità, inconoscibilità e «gratuità» che l'agire naturale manifesta: l'uomo aristotelico è l'essere

che imita. Aristotele, infatti, nell'individuare le «*aitiai*» «*autai physikai*» «*ten poietiken*», le cause *proprie della natura umana* della poesia, scrive:

la prima causa è questa. L'imitare è un istinto di natura comune a tutti gli uomini fino dalla fanciullezza; ed è anzi uno dei caratteri onde l'uomo si differenzia dagli altri esseri viventi in quanto egli è di tutti gli esseri viventi il più inclinato all'imitazione. Anche si noti che le sue prime conoscenze l'uomo le acquista per via di imitazione; e che dei prodotti dell'imitazione si diletta tutti [*to te gar mimeisthai symphyton tois anthropois ek paidon esti kai touto diapherousi ton allon zoon oti mimetikotaton esti kai tas matheseis poietai dià mimesco tas protas, kai to chairein tois mimemasi pantas*]. [...] La seconda causa è questa. Essendo naturali in noi la tendenza a imitare l'armonia e il ritmo [*katà physin de ontos emin tou mimeisthai kai tes armonias kai tou rythmou*] [...] così è avvenuto che coloro i quali fin da principio avevano per queste cose, più degli altri, una loro disposizione naturale, procedendo poi con una serie di lenti e graduali perfezionamenti [*katà mikron proagontes*], dettero origine alla poesia; la quale appunto si svolse e perfezionò da rozze improvvisazioni (Aristotele, *Poetica*, 4, 1448b 4-24).

L'istinto all'imitazione è la vera e propria specificità della natura umana⁵⁷⁷, ed è ciò che lo apre al mondo, che gli rende possibile la *mathesis*, l'apprendimento, che procede secondo un graduale miglioramento e perfezionamento e che va alla ricerca di quell'ordine che (come notavamo sopra) l'uomo riscontra nel *kosmos* in cui vive e da cui è circondato⁵⁷⁸: l'uomo imita la natura, il suo scorrere regolare e ordinato, cerca di impararlo, cerca di imparare tramite l'imitazione e di perfezionarsi tramite essa. Esiste una precisa connessione tra la capacità di *mimesis* e il *manthanein*, l'apprendere: «perché bisogna fidarsi dell'uomo più che di ogni altro animale? Forse perché, come rispose Platone a Neocle, è il solo animale che sappia contare? Oppure perché è il solo a credere negli dèi? Oppure perché è il più capace di imitare e può per questo imparare?» (Aristotele, *Problemi*, XXX, 6, 956a 11-14). L'imitazione è qualcosa di piacevole per l'uomo, perché quel piacere che deriva dall'osservazione dei fatti naturali e della loro corrispondenza a verità è la stessa soddisfazione ricavata dai ciò che è prodotto dall'uomo, dal risultato dell'agire che imita la natura (cfr. *ivi*, XXX, 7, 956a 22-25).

L'agire e l'apprendere umano, dunque, sono imitativi, ma si deve ricordare che ciò che viene da Aristotele (e dal pensiero greco in generale) con il mondo della *mimesis* è la *techne*: la tecnica è per Aristotele l'ambito dell'agire mimetico, la tecnica è imitazione della natura. Questa convinzione, che diversi passi aristotelici testimoniano⁵⁷⁹, significa non solo e non tanto che l'uomo tenta di riprodurre ciò che la natura produce autonomamente e da sé (per esempio, come una scimmia si arrampica sull'albero così l'uomo può tentare di agire allo stesso modo, come vede una grotta così ne riproduce la figura e la forma, ecc.), ma anche e soprattutto che l'uomo riproduce l'agire da sé che è

proprio della natura, ovvero che ciò che l'uomo tenta di imitare dello schiudersi e del produrre da sé naturali non è altro che gli stessi schiudersi e produrre da sé: ciò significa anche che l'agire (tecnico) umano è esso stesso naturale, è parte dello stesso produrre da sé caratteristico della natura. D'altronde, se la tecnica è mimesi della natura ed è specifica dell'uomo, e se l'imitazione è da considerare la vera e propria natura dell'uomo (quasi un suo istinto, ma un istinto ancora una volta che apre l'uomo al mondo), ecco allora che si può affermare che la tecnica è a tutti gli effetti la natura dell'uomo. Questi aspetti emergono chiaramente in alcuni frammenti del *Protreptico* che consentono anche di mettere in luce un elemento ulteriore:

ciò che si genera secondo natura, si genera in vista di un certo scopo [*eneká tou*], e una cosa prodotta dalla natura ha sempre uno scopo migliore di un'altra prodotta da un'arte. Infatti non è la natura che imita le capacità umane, ma queste imitano la natura, e la capacità esiste per aiutare la natura e completare ciò che essa ha lasciato incompiuto [*mimeítai gar ou ten technen hèn physis allà autèn ten physin, kai estin epì toi boethein kai tà paraleipomena tes physeos anapleroun*]. Infatti alcune cose la natura sembra in grado di compierle da sola, senza aver bisogno di aiuto; altre invece riesce a compierle soltanto con sforzo, oppure ne è del tutto incapace [*tà men gar eoinek autèn dynasthai di' autēs hèn physis epitelein kai boetheias ouden deisthai, tà dè molis kai pantelos adynatein*]. Qualcosa di simile si vede nella generazione degli esseri viventi: alcuni semi germinano senza la minima cura, in qualsiasi terreno siano caduti, altri invece richiedono anche l'abilità dell'agricoltore. Allo stesso modo, alcuni animali riescono a svilupparsi e a raggiungere la loro maturità completamente da soli, mentre l'uomo richiede tutta una serie di arti per la sua conservazione, a cominciare già dalla sua nascita, e in seguito per la sua nutrizione [*paraplesios dè kai ton zoon tà men di'auton apasan apolambanei ten physin, anthropos dè pollon deítai technon pros soterian katà te ten proton genesin kai palin katà ten hysteran trophen*]. Se dunque le capacità umane imitano la natura [*hèn techne mimeítai ten physin*], allora è evidente che anche la caratteristica dei prodotti dell'arte umana di avere uno scopo dipende dalla natura; dovremmo cioè dire che tutto ciò che si genera rettamente nasce in vista di uno scopo [*eneká tou*] (Aristotele, *Protreptico*, B13-14).

L'uomo, pertanto, agisce tecnicamente per natura, il suo agire tecnico che imita la natura è inscritto in quello naturale; inoltre, l'uomo, «il più nobile [*timiotaton*] degli animali esistenti sulla terra» (*ivi*, B16), è costretto a sviluppare le arti per conservarsi, per giungere a maturità, perché è più incompleto rispetto agli altri animali, seppur dotato di quella scintille di divinità che sono il *logos* e il *nous*, e dunque è un vero e proprio essere intermedio tra la perfezione animale protetta dalla guida naturale dell'istinto e quella divina dell'intelligenza pura e in rapporto a nient'altro che a se stessa:

privato della percezione e dell'intelligenza, l'uomo diventa simile a una pianta; se gli si sottrae l'intelligenza soltanto, si trasforma in un animale; se è liberato, invece, dall'irrazionale, ma persiste nell'intelletto, diventa simile a dio. Perché l'intelligenza, che è ciò che ci differenzia dagli altri esseri viventi, si manifesta con pieno diritto soltanto in quella forma di vita che non conosce il caso e ciò che è privo di valore. Certo anche negli

animali ci sono piccole scintille di saggezza e di intelligenza, ma tuttavia essi non hanno minimamente parte della sapienza filosofica. Questa infatti tocca solo agli dèi e all'intelletto degli uomini. Per altro aspetto, l'uomo è largamente superato da diversi animali quanto ad acutezza di percezioni sensoriali e istinti naturali (*ivi*, B28-29)⁵⁸⁰.

Certo, l'animale è più perfetto perché protetto dall'istinto, ma proprio per questo è anche chiuso nella sua circolarità, mentre l'uomo si apre al possesso del *nous* e si differenzia rispetto alla vita animale, nella quale dominano «gli appetiti, gli istinti, i desideri [*orexei kai thymo kai epithymia*]» (Aristotele, *Problemi*, XXX, 12, 956b 35-36), ma allo stesso tempo ha necessità (secondo quel tratto ambivalente che abbiamo già visto emergere nel paragrafo precedente) di sopperire all'assenza di quel dominio che rende anche la vita sicura e inesposta al pericolo e all'imprevisto, al contingente: ecco perché la *techne* appare tanto imitazione della natura quanto un suo completamento, ossia la tecnica è tanto mimetica quanto suppletiva rispetto alla natura, e proprio in questo senso Aristotele scrive che «ogni arte ed educazione intende supplire le manchevolezza della natura [*pasa techne kai paideia to prosleiton bouletai tes physeos anapleroun*]» (Aristotele, *Politica*, VII, 17, 1337a 2-3)⁵⁸¹. L'uomo appare così come l'unico animale a non essere semplicemente guidato dalla *physis* perché in grado di staccarsi da essa, di agire secondo abitudine (*ethos*), ragione (*logos*) e in tal senso *parà ten physin*, contro natura (e proprio per questo può diventare buono e virtuoso), secondo un processo che è però esso stesso *kata physein*, perché è a tutti gli effetti una *symphonia* in cui consuonano *physis*, *ethos* e *logos* (la natura umana è quella di non essere chiuso né nella circolarità dell'istinto naturale ma nemmeno in quella istituita dell'abitudine quando essa si fa coattiva e ripetitiva in modo irrazionale)⁵⁸²:

gli altri animali vivono essenzialmente guidati da natura, taluni, ma entro limiti ristretti, anche dall'abitudine, e l'uomo pure dalla ragione perché egli solo possiede la ragione: di conseguenza questi tre fattori devono consonare l'uno con l'altro. Spesso gli uomini agiscono contro le abitudini e la natura proprio in forza della ragione, se sono convinti che sia preferibile agire diversamente (*ivi*, VII, 13, 1332b 4-8).

Quindi, da un lato «vi è più finalità e perfezione nelle opere della natura che in quelle della tecnica [*mallon d'esti tò ou eneka kai to kalon en tois tes physeos ergois e en tois tes technes*]» (Aristotele, *Parti delle animali*, I, 1, 639b 20), ma dall'altro lato «alcune cose che la natura è incapace di effettuare, l'arte le compie; altre, invece, le imita [*dè e techne tà men epitelei a e physis adynatei apergasasthai, tà dè mimeitai*]» (Aristotele, *Fisica*, II, 8, 199a 15-16): la natura è più perfetta perché lo stesso agire tecnico è comunque parte dell'agire finalizzato proprio della natura, ma ciò non toglie che l'arte si

dimostri in grado di correggere e di sopperire alle mancanze della *physis*. Se la natura è il regno di ciò che accade sempre nello stesso modo, che si ripete costantemente e che tutti fanno non in base al caso (cfr. Aristotele, *Problemi*, XV, 3, 910b 29-31), l'uomo appare come quell'essere che per natura introduce qualcosa di nuovo e di non-naturale nel corso naturale, che produce dall'esterno e non dall'interno, ma che ha al proprio interno il principio produttivo, la capacità di portare le cose all'essere. Infatti, da un lato, Aristotele ritiene che l'agire in base a una causa finale sia chiaramente riscontrabile nella naturalità della costituzione della pianta e in quella dell'agire istintuale animale:

in particolar modo ciò è manifesto negli altri animali che non agiscono né per arte [*technè*] né per ricerca [*zetesanta*] né per volontà [*bouleusamena*]: tanto che alcuni si chiedono se alcuni di essi, come i ragni e le formiche e altri di tal genere, lavorino con la mente o con qualche altro organo. E per chi procede così gradatamente, anche nelle piante appare che le cose utili sono prodotte per il fine, come le foglie per proteggere il frutto. Se, dunque, secondo natura e in vista di un fine la rondine crea il suo nido, e il ragno la tela, e le piante mettono le foglie per i frutti, e le radici non su ma giù per il nutrimento, è evidente che tale causa è appunto nelle cose che sono generate ed esistono per natura (Aristotele, *Fisica*, II, 8 199a 20-29).

Dall'altro lato, però, c'è l'uomo, che sopperisce alla mancanza di quella natura che gli permetterebbe di (obbligandolo a) fare sempre la stessa cosa continuamente, e lo fa tramite il ricorso all'abitudine, che «consiste nel fare qualcosa spesso e continuamente [*tò dè ethos estì tò pollakis kai synechos ti poiein*]» (Aristotele, *Problemi*, XXI, 14, 928b 24-25)⁵⁸³, ossia nel tentare di instaurare in modo attivo e quindi artificiale ciò che le altre specie possiedono immediatamente e quindi naturalmente: d'altronde, «se può sorgere qualcosa senz'arte e senza preparativi [*paraskeues*], ancor più può sorgere con l'arte e l'applicazione [*epimeleias*]; per cui è stato detto da Agatone: *alcune cose si fanno con l'arte, / altre ci sorgono dalla necessità e dal caso*» (Aristotele, *Retorica*, II, 19, 1392b 5-9). Soprattutto, è certo vero che l'uomo possiede un fine specifico naturale e una destinazione propria, ma essi sono qualcosa che deve essere *sviluppato*, conseguenza quindi dell'apprendimento, dell'educazione e del perfezionamento:

la ragione [*logos*] e il pensiero [*nous*] sono per noi il fine della natura [*physeos telos*], sicché verso essi bisogna orientare la formazione e l'esercizio delle abitudini [*oste pros toutous ten genesin kai ten ton ethon dei paraskeuazein meleten*]. [...] Impulso e volontà e anche desiderio si trovano nei bambini subito appena nati, ma il ragionamento e l'intelletto appaiono per natura quando sono già cresciuti [*thymos kai boulesis, eti dè epithymia, kai genomenois euthys hyparchei tois paidiois, o dè logismos kai o nous proiousin enninnesthai pephyken*] (Aristotele, *Politica*, VII, 15, 1334b 15-17 e 23-25).

L'uomo, *zoon phronimotaton* (cfr. Aristotele, *Problemi*, XXX, 3, 955b 4)⁵⁸⁴, è quell'essere per natura contro natura, per natura dunque estraneo alla natura, ed è il più debole, perché ciò che è per natura è bello, forte e completo nel suo vigore, mentre il contro natura è incompleto e debole (cfr. *ivi*, IV, 14, 878a 15-16 e X, 28, 894a 11), e dunque costretto a sgravarsi di pesi tramite la selezione e lo scarto nel suo processo di apertura al mondo: in questo senso Aristotele può scrivere, in uno dei suoi passi più noti, che «se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo e [...] così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi» (Aristotele, *Politica*, I, 4, 1253b 34-1254a 1). Tale passo rivela che la funzione dello strumento è proprio quella dell'esonero per Aristotele, ossia quella di liberare l'uomo dal peso di attività che non gli consentono altrimenti di dedicarsi a tutto ciò che appartiene a una dimensione ritenuta superiore (la vita pratica o contemplativa che sia): l'ambito della tecnica appare a tutti gli effetti (cfr. Aristotele, *Retorica*, I, 2, 1355b 25-40) come la scoperta e il procacciamento di mezzi all'insegna del metodo, scovando tutti quegli espedienti che non sono all'uomo dati dalla natura e per natura.

L'uomo aristotelico è un essere agente, che agisce e trasforma il mondo, che in certa misura lo rende disponibile ai propri scopi, tanto che anche gli animali (soprattutto quelli domestici ma non solo) devono «essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza» (Aristotele, *Politica*, I, 5, 1254b 11-12)⁵⁸⁵. La tecnica non è nient'altro che l'agire in vista di uno scopo, l'agire pianificato: «la tecnica consiste nel concetto dell'opera, concetto che sussiste senza la materia. Infatti, qual è la tecnica, tali sono i suoi prodotti» (Aristotele, *Parti degli animali*, I, 1, 640a 32-34), nel senso che ciò che è essenziale nel processo della *techne* è il *logos* inteso come il concetto dell'essenza di ciò che si vuol ottenere, che viene formulato all'inizio del processo e rispetto al quale il processo intero è finalizzato⁵⁸⁶. Tutto ciò viene altrove sottolineato da Aristotele nei seguenti termini:

le “produzioni” [*poiēseis*] procedono o da un'arte o da una potenza o da un pensiero [*e apò technes e apò dynameos e apò dianoias*] [...]. I prodotti dell'arte [*apò technes*] dobbiamo sottolineare che essi sono quelle cose la cui forma [*eidōs*] risiede nell'anima dell'artista [*en ten psyche*] (e chiamo forma l'essenza di ciascuna cosa particolare e la sostanza prima [*tò ti en einai ekastou kai ten proten ousian*]) [...]. Il procedimento [*kinesis*] che mira a conseguire [*eschaton poiein*] [...] si chiama “produzione” [*poiēsis*]. [...] Nei processi di generazione e nei movimenti bisogna distinguere una fase cogitativa da una fase produttiva: la fase cogitativa [*noēsis*] è quella che procede dal principio [*arches*] e dalla forma [*eidōs*], quella produttiva [*poiēsis*] ha,

invece, come punto di partenza il compimento [*teleutaiou*] della fase cogitativa (Aristotele, *Metafisica*, VII, 7, 1032a 27-28, 1032a 35-1032b 2, 1032b 10 e 15-17)⁵⁸⁷.

Può pianificare solamente un essere non chiuso nella circolarità dell'istinto, nella sua coattività, ossia un essere capace di prendere le distanze dal mondo e da se stesso per elaborare un piano d'azione, in ultima istanza un essere progettante in quanto unico in cui «compaiono la speranza e l'aspettativa del futuro [*elpidi kai prosdokia tou mellontos*]» (Aristotele, *Parti degli animali*, III, 6, 669a 20-21), che è proprio quanto Aristotele non manca di notare: l'uomo è proteso al futuro perché è bisognoso, manchevole sempre di qualcosa, come sottolinea il verbo *prosdeo*, composto da *pros* che indica un senso di ulteriorità e di finalità verso cui ci si protende e da *dèo*, che indica il «mancare», l'«avere bisogno», ma allo stesso tempo anche il «bisogna», l'«è necessario», ossia tanto l'ambito di ciò che manca e di cui c'è bisogno quanto quello di ciò che è da farsi per superare la mancanza e il bisogno (così come in italiano diciamo «bisogna fare», e non solo esprimiamo un dovere ma indichiamo anche un bisogno che lo ha originato, e «necessità» è sì quanto non può essere smentito e non-può-non-ac-cadere, ma anche un bisogno primario, un'urgenza da soddisfare).

L'uomo agisce protendendosi verso il futuro per soddisfare il proprio bisogno, perché il desiderio ha sempre la forma della mancanza, della manchevolezza, della deficienza, dell'indigenza e dell'incompletezza, ossia dell'*endeia* (cfr. Aristotele, *Problemi*, XXII, 3, 930a 29)⁵⁸⁸, e prova il bisogno proprio perché è sempre manchevole di qualcosa che è al di là del presente, del dato e dell'istante. Altrove, Aristotele scrive che l'*orexis*, il desiderio, comprende in sé tanto l'*epithymia* quanto il *thymos* e il *boulesis*, ossia tanto l'appetito quanto l'impulso e la volontà (cfr. Aristotele, *Dell'anima*, II, 3, 414b 1-2) e questo perché il desiderio è presente solamente laddove c'è la sensazione, e quindi il dolore e il piacere (cfr. *ivi*, II, 2, 413b 23-24): il desiderio è proprio «l'appetito [*orexis*] di ciò che piace [*edeos*]» (*ivi*, II, 3, 414b 6), e per questo Dumolié sostiene che Aristotele afferma l'unità dell'*hormé*, dell'appetito come «un'unità dello stimolo desiderante ontologicamente confermata dal suo obiettivo, che è sempre un bene, o, meglio, per l'uomo, il Bene» (Dumolié 2002: 41). Secondo l'autore francese, questo significa che lo stagirita aprirebbe nella metafisica occidentale «la prospettiva di una concezione nuova del desiderio, non fondata sulla mancanza o il bisogno, bensì sull'affermazione di una potenza in movimento» (*ibidem*)⁵⁸⁹. Ora, al di là del fatto che abbiamo appena visto come la concezione del desiderio come una mancanza sia ben presente anche in Aristotele, crediamo che sia una chiave di lettura più feconda quella per la quale i due aspetti vadano

legati insieme, ossia mancanza e affermazione sono le due facce della stessa medaglia che caratterizzano lo stare al mondo di quell'essere che è al contempo manchevole ma (proprio per questo) volto all'affermazione di sé e al superamento della mancanza. D'altronde, Aristotele afferma sì che «il piacere rende perfetto il vivere a cui tendono gli uomini. È logico quindi che tendano anche al piacere, poiché esso a ciascuno rende perfetto il vivere, che è cosa desiderabile» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 4, 1175a 15-18), ma allo stesso tempo il vero e proprio piacere conforme alla natura umana nella sua perfezione appare essere quello che permette di superare l'imperfezione che caratterizza il desiderio e che conduce a una dimensione in cui la natura non è manchevole, ma colta nella sua pienezza: infatti, i piaceri conformi a natura umana sono quelli «senza dolore e desiderio [...] che si giovano del fatto che la natura non manca di nulla [*ouk endeous*]» (*ivi*, VII, 12, 1152b 37-1153a 1), ma in generale «l'attività si compie nei desideri della disposizione e della natura, cui manchi qualcosa» (*ivi*, 1152b 35-36). In altri termini, proprio perché la natura umana è manchevole è possibile e necessario che l'uomo ricerchi un piacere perfetto e chiuso nella sua autosufficienza, ed è proprio per questo che Aristotele scrive che «la felicità è un'attività [*energeia*], ed è evidente che l'attività è in divenire [*ginetai*] e non si trova a essere [*hyparchei*] come un possesso stabile [*ktemà*]» (*ivi*, IX, 9, 1169b 30-31): l'uomo non conosce stabilità, e il proprio bene, il proprio piacere e la propria *eudaimonia*, il proprio «buon demone», è qualcosa che va conquistato, sempre ricercato, tramite l'azione e l'attività. All'uomo non può competere quell'autosufficienza e quella somma beatitudine che invece spettano agli dèi:

in ciò che riguarda la felicità non può esservi nulla di incompiuto [*ateles*]. Ma una tale vita sarà superiore [*kreitton*] alla natura dell'uomo; infatti non in quanto uomo egli vivrà in tal maniera, bensì in quanto in lui v'è qualcosa di divino [...] L'attività del dio [*tou theou energeia*], che eccelle per beatitudine [*makarioteti*], sarà contemplativa [*teoretikè*]. Quindi anche tra le attività umane quella che è più congenere a questa, sarà quella più capace di render felici. Prova di ciò è anche il fatto che gli altri esseri viventi non partecipano della felicità, poiché sono completamente privi di questa attività. Invece per gli dèi tutta la vita è beata, e per gli uomini lo è in quanto vi è in essi un'attività simile a quella; ma nessuno degli altri esseri viventi è felice, perché non partecipa per nulla alla speculazione. [...] Essendo uomini, però, si avrà bisogno anche della prosperità esteriore; infatti la natura non è sufficiente per l'attività contemplativa, bensì occorre che anche il corpo sia sano e si abbiano il cibo e le altre risorse (*ivi*, X, 7, 1177b 26-29 e X,8, 1178b 22-29 e 1178b 33-1179a 1).

Questo è *to anthropoesthai*, il vivere da uomo: l'essere aperto alla possibilità della felicità ma non poterla mai davvero pienamente e perfettamente raggiungere, l'essere in qualche modo intermedio tra la perfezione animale che non ha bisogno della felicità e

quella divina della somma beatitudine e felicità. Possiamo aggiungere un ulteriore aspetto, che crediamo evidenti come l'uomo sia un essere aperto al mondo in ragione di un'aspecificità che è insieme la ragione della pluralità delle sue possibilità, delle sue scelte, e degli stimoli che riceve in generale. Aristotele, infatti, a proposito del piacere per l'uomo scrive che «poiché la miglior natura né la miglior disposizione sono eguali per tutti né appaiono essere tali, neanche tutti cercano lo stesso piacere, benché tutti cerchino il piacere» (*ivi*, VII, 13, 1153b 28-30), e questo proprio perché mentre l'animale, chiuso nella naturalità dell'istinto e dello stimolo proprio della specie cui appartiene, non conosce che un tipo di attività e un tipo di piacere, l'uomo è aperto a una pluralità di piaceri (nonché di stimoli, di impulsi e di attività):

sembra che per ciascun essere vivente ci sia un piacere a lui proprio, come v'è pure una funzione a lui propria: essa infatti è in rapporto alla sua attività. E ciò può apparire evidente a chi esamina ciascun essere: infatti diverso è il piacere del cavallo da quello del cane e da quello dell'uomo; così come giustamente Eraclito dice che un asino preferirebbe della paglia piuttosto che dell'oro; infatti per gli asini il cibo è più piacevole dell'oro. Dunque i piaceri degli esseri di specie differente differiscono per specie e sembrerebbe logico che quelli della stessa specie siano identici. Invece, per ciò che riguarda gli uomini, i piaceri differiscono non poco. Infatti le stesse cose dilettono gli uni e addolorano gli altri e ad alcuni sono dolorose e odiose le cose che ad altri sono piacevoli e amabili (*ivi*, X, 5, 1176a 4-12)⁵⁹⁰.

Siamo «per natura piuttosto inclinati ai piaceri [*autoi mallon pephykamen pros tas edonas*]», e proprio «perciò siamo portati istintivamente [*eukataphoroteroi*] più all'intemperanza [*akolasian*] che non alla temperanza [*kosmioteta*]» (*ivi*, II, 8, 1109a 14-15), ma se pure la natura ci conduce istintivamente verso la prima noi possiamo volgerci verso la seconda, oltrepassando così la mera sfera dell'istintualità: infatti (cfr. *ivi*, II, 3, 1104b 35-1105a 10), il piacere appare come qualcosa di connaturato a tutti i viventi, è un sentire connaturato alla nostra vita, ma il selezionare di volta in volta il piacere da conseguire e il dolore da rifuggire richiede l'esercizio della virtù e dell'arte. Proprio per questo l'uomo è costretto a scegliere, dunque ad agire, cosa che all'animale è preclusa: scrive infatti Aristotele (*ivi*, VI, 2, 1139a 19-26), «tre sono nell'anima gli elementi da cui dipendono l'azione [*praxeos*] e la verità [*aletheias*]: il senso, l'intelletto, l'appetire [*aisthesis nous orexis*]», e tra essi «il senso non è principio di nessuna azione [*oudemias archè praxeos*]: ciò è evidente dal fatto che le bestie [*theria*] hanno il senso, ma non partecipano della capacità di compiere un'azione [*praxeos mè koinonein*]», giacché «il proponimento è un appetire deliberatamente [*proairesis orexis bouleutikè*]» e bisogna perciò «che la razionalità sia vera e l'appetire sia retto, se si vuole che il proponimento sia

buono e che l'una affermi e l'altro segua le stesse cose [*ton te logon alethe einai kai ten orexin orthen, eiper e proairesis spoudaia, kai te auta ton men phanai ten de diokein*]. In tal senso, il processo cogitativo-produttivo sopra ricordato è analogo a quello cogitativo-etico⁵⁹¹, proprio perché il punto di partenza fondamentale è la struttura progettante caratteristica dell'uomo in quanto essere agente, perché se l'anima muove tramite la scelta e il pensiero (cfr. Aristotele, *Dell'anima*, I, 3, 406b 25) ciò significa che muove attraverso quell'intelletto che agisce in vista di qualcosa (cfr. *ivi*, II, 4, 415b 15-16), possesso proprio solo dell'uomo. L'analogicità dei due processi è evidenziata proprio dallo stesso Aristotele:

il principio dell'azione è il proponimento (causa motrice [*kinesis*], non causa finale [*eneka*]), mentre del proponimento lo sono l'appetire e il ragionamento mirante a uno scopo [*orexis kai logos o eneka tinos*]; perciò il proponimento non può esistere senza intelletto e razionalità [*nou kai dianoias*], né senza disposizione etica [*ethikes*]: infatti nell'azione non vi può essere la buona condotta [*eupraxia*] e il suo contrario senza la razionalità e il costume [*dianoias kai ethous*]. La razionalità poi non muove di per se stessa [*d'autè kinei*], bensì in quanto ha uno scopo ed è pratica [*eneka kai praktikè*]. Essa poi è il principio anche dell'attività creatrice [*tes poietikes archei*]: infatti, chiunque crea, crea per qualche scopo [*eneka*] e ciò che egli fa non è il fine in sé, bensì solo in relazione ad altro e a causa di altro [*ou telos aplos, allà pros ti kai tinos*]. Nell'ambito dell'agire invece la cosa è diversa: infatti la buona condotta è il fine [*eupraxia telos*] e a ciò tende l'appetire. Quindi il proponimento [*proairesis*] può dirsi o intelletto appetitivo [*orektikos nous*] o appetito razionale [*orexis dianoetikè*], e siffatto principio è l'uomo [*poiaute archè anthropos*]. Il proponimento non può poi mai rivolgersi al passato [*gegonos*] [...]; infatti neppure si delibera sul passato [*peri tou gegonotos*], bensì sul futuro e sul possibile [*peri esomenou kai endechomenou*], mentre il passato non ha la possibilità di non essere accaduto (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139a 31-1139b 9).

Pertanto, tutta la facoltà *logistikón* dell'anima che ha a che fare con enti contingenti e che possono essere diversi da quello che sono (contrapposta in tal senso a quella *epistemica* che si occupa degli oggetti necessari) è quella preposta alla scelta dei mezzi idonei a raggiungere i fini che il desiderio pone: l'uomo è un animale calcolante, anche in questo senso è *logos echon*, è l'*archè* delle azioni in quanto capace di prefiggersi uno scopo, ossia di progettare⁵⁹², e di aprirsi così al possibile, al futuro e al contingente, giacché «deliberiamo [*bouleuometha*] intorno a quelle cose che, oltre a esser compiute da noi [*ginetai di'emon*], non avvengono sempre secondo una norma costante [*mè osautos d'aeí*]» (*ivi*, III, 3, 1112b 3-4). «Ogni deliberazione [*bouleusis*] è una ricerca [*zetesis*]» (*ivi*, 1112b 23) e il principio (*archè*) dell'azione (*praxeos*) è «la conclusione del ragionamento [*noeseos teleuté*]» (Aristotele, *Etica Eudemia*, II, 11, 1227b 34)⁵⁹³: agire significa mirare a qualcosa, progettare qualcosa con il ricorso al ragionamento, individuare il fine da raggiungere e i mezzi atti al suo raggiungimento e agire di conseguenza, ed è lo stare al mondo proprio dell'essere umano.

Infatti, «all'uomo è concesso di generare delle essenze», e di conseguenza «tende a produrre le azioni che fa in base a dati principi», ossia «l'uomo è creatore delle sue azioni» (Aristotele, *Grande etica*, I, 11, 1187b 5-9), ed è libero, perché «dipende da noi l'essere buoni e cattivi» (*ivi*, 1187b 20), ossia non è legato alla costrizione e alla necessità come succede per gli esseri inanimati e per gli altri animali, in quanto nel momento in cui la causa della produzione e dell'azione è interna all'uomo, non vi è costrizione (cfr. *ivi*, I, 15, 1188b 1-14), ossia vi è *dianoia*, consapevolezza, e *logos*, ragione: «l'appetizione si trova anche negli altri animali, il proponimento invece no; poiché il proponimento è accompagnato dalla ragione, mentre la ragione non si trova in nessuno degli altri animali» (*ivi*, I, 17, 1189a 2-4)⁵⁹⁴. Agisce solo quell'essere che vive nell'ambito dell'indeterminatezza, della possibilità dell'errore (cfr. *ivi*, 1189b 23-30)⁵⁹⁵, ma che proprio per questo è anche aperto alla possibilità del successo, dell'autodeterminazione: «il proponimento risiede nell'ambito dell'azione, e in quelle azioni che dipende da noi fare e non fare, e il farle in questo modo oppure non in questo modo, e di cui possiamo sapere la causa» (*ivi*, 1189b 6-9), proponimento che – a differenza dell'impetuosità e del desiderio – non appartiene a nessuno degli altri animali (cfr. Aristotele, *Etica Eudemia*, II, 10, 1225b 27), perché essi non sono in grado di proporsi qualcosa dopo avere esaminato cos'è peggio e cos'è meglio (cfr. *ivi*, 1226b 15-22)⁵⁹⁶.

L'uomo è l'unico animale agente per natura. La natura è «ciò che accompagna ogni essere sin dalla nascita» e «ciò che sorge in noi quando si lascia procedere regolarmente lo sviluppo» (*ivi*, II, 8, 1224b 33-35), e il suo essere agente è naturale in quanto espressione del generare e principiare che la natura assegna a ogni specie, ma è anche qualcosa di sovra-naturale perché rappresenta un'eccezione e un'unicità all'interno del mondo della *physis*, è il marchio della contingenza e dell'indeterminazione ma anche della libertà e dell'apertura tanto alla virtù quanto al vizio:

tutte le sostanze sono per natura dei principi [*ousiai katà physin archai*], per cui ciascuna di esse può anche generarne molte del proprio genere, come per esempio l'uomo genera degli uomini, l'essere vivente in genere dei viventi, e le piante delle piante. Inoltre l'uomo, solo tra tutti i viventi, può anche essere principio [*archè*] di determinate azioni [*praxeon*]; infatti di nessuno degli altri animali possiamo dire che agisce [*prattein*]. Tra i principi si dicono principi in senso proprio quelli da cui prendono inizio i movimenti [...]. L'uomo è principio di un certo movimento: infatti l'azione è un movimento. [...] Le cose che derivano da principi mutevoli possono anche essere contrarie, e tra le cose che dipendono dagli uomini ve ne sono molte di siffatte, ed essi sono principi di conseguenze siffatte. Perciò è evidente che tutte le azioni di cui l'uomo è principio e artefice [*archè kai kyrios*] possono sia esserci sia non esserci, e che dipende da lui che ci siano o non ci siano le cose di cui egli è artefice dell'esserci o del non esserci. Egli è dunque responsabile

[*aitios*] delle cose che sta in lui il fare e non fare [*poiein e mè poiein*]: e le cose di cui egli è responsabile, dipendono da lui (*ivi*, II, 6, 1222b 15-1223a 9)⁵⁹⁷.

L'uomo è in quanto agente l'animale *sagace, perspicace*, capace di ben congetturare, ossia dotato dell'*eustochia*⁵⁹⁸, dell'abilità di afferrare al volo qualcosa che non è evidente, più in generale della capacità di raggiungere il fine che ci si era proposti: tale termina indica una procedura, razionale ma non computazionista-algoritmica, di soluzione di problemi in condizioni di incertezza, di assenza di una regola che assicuri in un numero finito di passi il buon esito dell'operazione prefissata. La parola *eu-stochia* è, infatti, composta dall'avverbio *eu* («bene») e dal verbo *stochazomai* («mirare», «tendere a», «cercare di»), e indica dunque la capacità di portare a buon fine un'attività: *stochos* è originariamente il bersaglio, e il verbo *stochazomai* significa proprio il puntare un bersaglio prendendo la mira, per poi lanciare e tirare contro di esso, analogamente all'italiano *mirare*, che ha acquistato il significato astratto di tendere verso un obiettivo, cercare di ottenere o di raggiungere qualcosa, di tentare di, indipendentemente dall'effettiva realizzazione dello scopo cui si mira. Questo significato astratto slitta in uno più strettamente cognitivo, che rimanda a un cercare di capire, un supporre e a un fare congetture in situazioni di incertezza e di difficoltà, situazioni in cui si trova coinvolto l'essere che agisce, che deve agire.

Che l'uomo sia l'essere agente significa anche che, come notavamo già nel precedente paragrafo e in modo analogo all'uomo gehleniano, egli deve sopperire all'assenza di una natura che ne precodifica i comportamenti tramite l'istituzione di quella seconda natura che è l'abitudine, l'*ethos*, che è più «malleabile della natura», anche se cerca di imitarne la stabilità, sopperendo all'assenza di stabilità naturale che contraddistingue l'uomo tramite l'instaurazione di quella artificiale:

è più facile a mutarsi l'abitudine della natura; per questo appunto anche l'abitudine è difficile a mutarsi, perché assomiglia alla natura, come dice anche Eveno: *Resta la pratica a lungo seguita / e all'uomo finisce per esser natura* [*raon ehos metakinesai physeos; dià gar touto kai tò ethos chalepon, oti tei physei eoiken, osper kai Euenos legei "phemì polychronion meleten emenai, phile, kai dè / tauten anthropoisi teleutosan physin einai"*] (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII, 10, 1152a 30-33).

In altri termini, l'uomo è *l'animale etico* perché, prima ancora di essere colui che agisce bene o in vista del bene, è l'animale il cui soggiorno nel mondo è etico in quanto non immediatamente naturale, artificiale, costituito da abitudini e dal comportamento attivo (nello stesso senso in cui abbiamo in precedenza commentato Eraclito, DK 22,

B119), dalla determinazione di sé tramite le proprie azioni (a livello etico in senso stretto ma anche a livello dianoetico e poietico, perché senza istruzione o esperienza l'essere umano non ottiene nulla, non sviluppa nulla):

poiché la parola ἥθος, come indica il nome, trae la sua provenienza da ἔθος, l'abitudine [*ethizetai*], che non è innata [*mè emphyton*], si forma a poco a poco perché l'attività umana si muove spesso in una direzione; la qual cosa non vediamo negli esseri inanimati [*apsychois*] (infatti neppure se si getterà diecimila volte una pietra in alto, essa potrà compiere questo movimento senza una forza che la spinga) (Aristotele, *Etica Eudemia* II, 2, 1220a 36-1220b 5).

Essendo la virtù [*aretas*] di due specie, l'una dianoetica [*dianoetikes*] l'altra etica [*ethikes*], quella dianoetica deriva per la maggior parte dall'istruzione [*didaskalias*] la sua origine [*genesin*] e il suo sviluppo [*auxesin*], per cui ha bisogno di esperienza [*empeirias*] e di tempo [*chronou*], quella etica invece deriva dall'abitudine [*ethous*], da cui trae anche il suo nome [*ἔθος*], che è poco differente da quello dell'abitudine [*ἥθος*]. Da ciò è evidente che nessuna delle virtù etiche sorge in noi per natura [*physei*]; nulla infatti, tra le cose che vi sono in natura [*ton physei onton*], prende un'abitudine diversa [*allos ethizetai*]; come per esempio la pietra che è portata per sua natura al basso non potrebbe abituarsi a sollevarsi in alto, neppure se qualcuno l'abituasse lanciandola in su migliaia di volte, né il fuoco potrebbe tendere al basso, né alcun'altra delle cose che sono portate a un modo per natura potrebbe abituarsi a un altro modo. Non è dunque né per natura [*physei*] né contro natura [*parà physin*] che le virtù [*aretai*] sorgono [*enninontai*] in noi, bensì esse nascono in noi, i quali, atti per natura [*pephykosi*] ad accoglierle [*dexasthai*], ci perfezioniamo attraverso l'abitudine [*teleiomenois de dià tou ethous*]. Inoltre, in tutte le cose che sorgono in noi per natura, noi ne portiamo prima la potenza [*dynameis*], e in un secondo momento la traduciamo in atto [*energeias*], come è evidente in ciò che concerne i sensi [*aistheseon*] [...]; invece le virtù noi le acquistiamo se prima ci siamo esercitati [*energesantes*], come accade anche nelle arti [*allon technon*]. Ciò che infatti dobbiamo fare [*poiein*] quando le abbiamo imparate [*mathontas*], ciò lo impariamo [*manthanomen*] attraverso la pratica [*poiountes*], come per esempio costruendo case diventiamo architetti e suonando la cetra diventiamo citaredi. Così altrettanto compiendo cose giuste diventiamo giusti, compiendo cose moderate, diventiamo moderati, facendo cose coraggiose, coraggiosi. [...] Inoltre, a causa dei medesimi atti e attraverso gli stessi, ogni virtù o sorge o perisce; infatti dal suonar la cetra derivano sia i buoni sia i cattivi citaredi. Analogamente accade anche agli architetti e a tutti gli altri artefici [...]. Così accade anche per le virtù [...]. Parimenti accade sia degli appetiti sia delle ire. [...] E insomma da attività simili [*omoion energeion*] derivano diverse disposizioni [*exeis*]. Perciò bisogna esercitare [*apodidonai*] le nostre attività [*energeias*] in maniera ben determinata: a seconda delle loro differenze, infatti, derivano le diverse disposizioni [*exeis*]. Quindi non v'è poca differenza nel fatto che subito da giovani si sia abituati [*ethizesthai*] in un modo, oppure in un altro, bensì ve v'è moltissima, anzi ciò è del tutto essenziale [*mallon de to pan*] (Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a 14-1103b 25).

Quindi la nostra natura è quella di essere portati allo sviluppo di qualcosa che non è affatto naturale in senso stretto, anzi è l'opposto della natura per come essa si presenta nel resto del mondo: l'uomo è esercizio, apprendimento, costume, azione, attività, acquisto, sviluppo, esperienza, aperto al mondo e al tempo, nonché al possibile, agli estremi e agli opposti, è un animale paradossale, che può essere tanto virtuoso quanto vizioso, tanto

giusto quanto ingiusto, tanto divino quanto bestiale, ma proprio per questo è responsabile di ciò che fa e di ciò che è, sceglie il proprio percorso e conduce attivamente la propria esistenza. L'essere intermedio proprio dell'uomo (cui abbiamo sopra già accennato) emerge molto bene in un passo decisivo della *Politica* (e sul quale ritorneremo a partire da un versante opposto in seguito), in cui leggiamo:

per natura [*physei*] dunque vi è in tutti la tendenza [*hormè*] verso questo tipo di comunità [*koinonia*] e il primo che l'ha realizzata è stato causa dei maggiori beni. Infatti, mentre l'uomo che ha realizzato i suoi fini [*teleothen*] è il migliore degli animali [*beltiston ton zoon*], quando invece è senza leggi e senza giustizia [*kai choristheis nomou kai dikes*] è il peggiore di tutti [*cheiriston pantou*]. E la più pericolosa è l'ingiustizia armata: l'uomo nasce con [*phyetai echon*] le armi [*hopla*] adatte alla saggezza [*phronesei*] e alla virtù [*aretei*], sebbene possa usarle per scopi del tutto contrari a esse. Per questo senza virtù [*aneu aretes*] l'uomo è il più empio e il più feroce [*kai anosiotaton kai agriotaton*] degli animali, dedito soltanto ai piaceri d'amore e del cibo [*kai pros aphrodisia kai edonen cheiriston*] (Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a 29-37).

L'uomo, pertanto, nasce con le armi per giungere alla saggezza, alla virtù e alla vita in comune all'insegna della legge e della giustizia, ma nulla garantisce che ciò accada, proprio perché l'uomo è aperto alla possibilità, alle possibilità tanto dell'ordine quanto del disordine: l'uomo possiede per natura delle disposizioni (quindi naturali) per andare oltre il semplice dato naturale, per realizzare tendenze che possono sì essere naturali, ma che devono in ogni caso essere attivamente (ossia culturalmente, artificialmente) realizzate. In questo senso, osserva Francesca Piazza (cfr. F. Piazza 2005: 107 s.)⁵⁹⁹, nell'uomo natura e cultura non vanno solo e soltanto viste come contrapposte (stabilità, immutabilità, fissità VS variabilità, mutevolezza, instabilità), perché la natura è assolutamente monolitica, sempre uguale a se stessa e immodificabile solo nell'ambito di ciò che non può essere diversamente da com'è, che *non* è l'ambito in cui si ritrova ad agire e a esistere l'uomo, gettato nel pieno della contingenza, e in questo lontano da quella divinità di cui pur possiede la scintilla: «sebbene forse presso gli dèi ciò non accada, presso di noi ci può essere qualcosa che sia per natura [*physei*] e tuttavia del tutto mutevole [*kineton mentoi pan*] ma lo stesso si dà di ciò che è per natura [*physei*] e ciò che non è per natura [*ou physei*]» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 7, 1134b 28-30). Questo brano ci dice come per ciò che riguarda l'umano i confini tra naturalità e artificialità sono sottili ma presenti, perché – da un lato – l'artificialità è qualcosa di naturale per l'uomo, ma insieme – dall'altro lato – pur in questa commistione di natura e di artificio la distinzione tra ciò che accade per natura e ciò che accade non per natura è ben presente, ed è manifestata proprio dall'agire dell'uomo, il che è dimostrato proprio dal fatto che il passo sopra citato prosegue

facendo riferimento a ciò che viene prodotto *kai nomikon kai syntheke*, «per legge e convenzione» (*ivi*, 1134b 32), per spiegare l'insieme di ciò che appare mutevole e non naturale pur all'interno di una natura che è variabilità (regolata). Insomma, per l'uomo la natura non è quella invalicabile e sempre ripetitiva in cui l'animale guidato dall'istinto vive, ma è quella per la quale deve agire e prendere distanza dal mondo e da se stesso per aprirsi un mondo e determinare così se stesso, senza però che questo significhi che il suo agire in quanto tale è naturale, perché anzi è non-naturale, a ogni livello, tanto che «per esempio per natura [*physei*] la mano destra è migliore, benché sia possibile a tutti [*endechetai pantas*] divenire ambidestri» (*ivi*, 1134b 34-35). Ancora: abbiamo appena notato come l'uomo possenga per natura la disposizione alla giustizia, ma ciò nulla toglie al fatto che anche in tale ambito sia possibile contrapporre la naturalità all'artificialità caratteristiche di ogni dimensione dell'umano:

delle norme di giustizia, poi, quelle fondate sulla convenzione [*katà syntheken*] e quelle fondate sull'utilità [*sympheron*] sono simili alle misure [*metrois*]: infatti non in ogni luogo sono eguali le misure per il vino e per il grano, bensì dove si comprano sono maggiori, dove si vendono sono minori. Parimenti anche quelle norme di giustizia che non sono naturali, ma umane, [*mè physikà all'anthropina*] non sono le stesse ovunque [*ou tautà pantachou*], perché neppure i governi sono gli stessi, benché uno solo sia ovunque il migliore per natura [*katà physin e ariste*] (*ivi*, 1134b 35-1135a 5).

Pertanto, l'uomo possiede per natura caratteristiche naturali ma da realizzare, sono naturali in quanto possibilità inscritte – per così dire – nel corredo naturale degli animali umani e in quanto rappresentano il fine verso il quale tendere per realizzare e compiere pienamente la natura umana. Anche le bestie (*theriai*), oltre ai bambini, possiedono le «disposizioni naturali [*physikà exeis*]» (*ivi*, VI, 13, 1144b 8), ma senza possesso, anzi *sviluppo*, del *nous* e del *logos* non si ha mai azione, cioè non si rende virtù (quindi artificio) un qualcosa che pure appare come naturale in quanto disposizione (cfr. *ivi*, 1144b 9-14): l'uomo è aperto alle possibilità, alla scelta tra valori e forme di vita diverse e anzi opposte. L'uomo è il più empio e selvaggio tra gli animali senza virtù proprio perché è l'unico a poter essere vizioso, tanto non-virtuoso quanto virtuoso: «non chiamiamo moderati gli altri animali all'infuori dell'uomo, per il fatto che in essi non v'è la ragione con cui esaminare e scegliere il bene» (Aristotele, *Grande etica*, I, 21, 1191b 18-20). Allo stesso tempo, però, quando l'uomo si abbandona completamente alla parte animale che ha in sé, si rende simile alla bestia (pur manifestando – seppur in modo estremo – proprio in questo la sua umanità): «la bestialità è una sorta di vizio eccessivo. Quando infatti vediamo qualcuno del tutto vizioso, diciamo che egli non è neppure un uomo, ma una bestia, in

quanto questa è una specie di vizio di bestialità» (*ivi*, II, 5, 1200b 9-12). Proprio come, però, nel momento in cui l'uomo si eleva all'opposto dell'animalità egli non può essere detto umano, ma divino, nonostante non si possa parlare di virtù divina, perché appunto così come il vizio è solamente umano (e dunque quando abbandonato al vizio l'uomo è il peggiore tra gli animali), altrettanto accade per la virtù (e dunque quando estremamente virtuoso l'uomo è il migliore degli animali, l'animale divino). In altri termini, proprio perché è solo l'uomo a essere aperto tanto al vizio quanto alla virtù, allora egli è l'unico a poter essere tanto animale nella sua non-umanità quanto divino nella sua non-umanità, e un essere intermedio tra animalità e divinità, capace di toccare entrambe i poli e di accostarsi a essi (senza però mai poterli pienamente raggiungere e fare propri, giacché un uomo vizioso è pur sempre peggiore di ogni altro animale, e non soltanto bestiale, e un uomo virtuoso è pur sempre migliore di ogni altro animale e divino ma non dio, giacché la virtù non è qualcosa che lo riguarda – così come il vizio non è qualcosa che riguarda l'animale)⁶⁰⁰:

la virtù opposta al vizio della bestialità non ha un proprio nome, ma è una virtù di tipo superiore all'uomo, per esempio eroica e divina. Ma questa virtù non ha nome, perché la virtù non appartiene a dio. Dio infatti è superiore alla virtù e non è buono nel modo della virtù; se lo fosse, la virtù sarebbe qualcosa di superiore a dio. Perciò la virtù che si oppone al vizio della bestialità è senza nome. Ma ciò che solitamente si contrappone a essa è la virtù divina e sovraumana; come infatti il vizio della bestialità oltrepassa l'uomo, così è anche della virtù che gli si contrappone (*ivi*, 1200b 12-19)⁶⁰¹.

Se, come dicono, si diventa dèi per eccesso di virtù, è chiaro che di tal natura dev'essere la disposizione che si contrappone alla bestialità; infatti come di una bestia non v'è né vizio, né virtù, così è di un dio, bensì la disposizione di questo sarà qualcosa di più prezioso della virtù, quella della bestia sarà di genere diverso del vizio. E giacché è cosa rara l'essere un uomo divino, [...] così anche l'uomo bestiale è raro tra gli uomini (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII, 1, 1145a 23-30)⁶⁰².

L'uomo, dunque, è né bestia né dio perché sempre potenzialmente entrambi e mai attualmente uno dei due: è l'essere responsabile in quanto agente, agente tramite l'imitazione della natura e il soccorso a essa, è tutto ciò per natura, ossia è per natura artificiale, per natura culturale, privo della guida sicura della natura istintuale e aperto al mondo e all'azione – è, in ultima istanza, l'animale naturalmente convenzionale. Che la tecnica sia, nella visione aristotelica, per l'uomo qualcosa di naturale lo evidenzia in modo ulteriore il fatto che (cfr. Aristotele, *Del cielo*, I, 3, 270b 19 e Aristotele, *Metafisica*, XII, 8, 1074b 10-12) credenze, saperi (compresa la filosofia stessa parrebbe) e le arti in generale sono state più volte scoperte e perfezionate da parte del genere umano, per poi andare perdute con la dissoluzione della civiltà che le aveva generate, per essere poi nuovamente scoperte e così via: ciò accade perché, scrive lo stagirita, è naturale «che lo stesso bisogno

[*chreian*] insegni [*didaskein*] i mezzi necessari per soddisfarlo, mentre, quando già ci sono questi, è logico [*eulogon*] che si sviluppi tutto quanto contribuisce alla raffinatezza e al superfluo» (Aristotele, *Politica*, VII, 10, 1329b 27-30). L'uomo possiede dei bisogni che devono essere soddisfatti, e appare come la condizione naturale quella di farlo escogitando dei mezzi, di ricorrere alle arti, alla tecnica e all'azione in generale, ma ciò significa che è proprio della natura dell'uomo quella di civilizzarsi, di acculturarsi, di sviluppare mezzi di sopravvivenza e anche di raffinamento degli usi e dei costumi (sino a giungere al superfluo, all'innecessario). Nel primo libro della *Metafisica* viene da Aristotele descritta, com'è noto, la gerarchia dei saperi, e si muove dal presupposto che prima di tutto l'uomo ha dovuto elaborare (grazie a un'attività *euristica*, di attiva ricerca) quei saperi (empirici e tecnici) necessari alla vita (*tanankaia*), per poi dedicarsi via via alle cose più piacevoli e fini a se stesse, alla conoscenza delle cose più elevate, necessaria alla vita buona e bella, alla felicità (cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 1, 981b 15-25). Tutto ciò che l'uomo ha elaborato o scoperto, pertanto, risponde a una necessità, risponde alla natura umana, che dapprima si libera dei bisogni più impellenti, poi si dedica a ciò che è più piacevole, sino ad aprirsi a ciò che appare come fine in se stesso: Aristotele descrive un processo di graduale apertura al mondo, che ha come punto di partenza il fatto che l'uomo non può sopravvivere (e quindi poi nemmeno ben-vivere) se resta nella condizione in cui per natura si ritrova, in-esperto e in-sipiente, ossia se resta chiuso in se stesso e nella sua insufficienza rispetto a se stesso. La *sophia* è qualcosa cui l'uomo è costretto, nel senso che aprirsi al mondo è la natura umana, l'artificialità è la dimensione naturalmente umana, *far luce* su ciò che circonda l'uomo è per lui l'unica vera via di rendere familiare quel caos angoscioso che lo circonda.

Tali aspetti possono essere ancor meglio evidenziati prendendo in esame il dialogo *Sulla filosofia*, in cui si può leggere:

fu chiamata sapienza [*sophia*] come se fosse una sorta di chiarezza [*sapheiá*], sul presupposto che rende chiara ogni cosa [*saphenizousa panta*]. E questo chiarore [*saphes*] è stato così chiamato in quanto, a causa della luminosità e della luce [*phaos kai phos*], è alquanto luminoso [*phaes ti*], per il fatto di portare alla luce [*phos anein*] le cose che sono nascoste [*tà kekrymmena*]. [...] I superstiti dei cataclismi, non avendo da dove trarre il nutrimento [*mè echontes othen traphosin*], erano costretti dalla necessità a escogitare ciò che era finalizzato al loro bisogno [*epenooun hyp'anankes tà pros ten chreian*]: sia il macinare il grano con la mole, sia il seminare, sia qualunque altra operazione di questo genere, e chiamarono sapienza [*sophian*] un tale escogitare [*ten poiauten epinoian*], che faceva reperire ciò che è utile per le necessità della vita, e sapiente chi l'aveva escogitato [*ten eis tà anankaia tou biou tò lysiteles exeuriskousan, kai so phon ton epinenoekota*]. Di nuovo [*palin*] escogitarono le arti [*epenoesan technas*], come afferma il poeta, con le ispirazioni di Atena, arti che nel loro istituirsi non si arrestavano alla sola necessità per la

vita [*ou mechri mones tes eis ton bion anankes istamenas*], ma procedevano anche fino a ciò che è bello e concernente la città [*tou kalou kai asteiou proiousas*]. E questo, di nuovo, chiamavano sapienza [*sophian*], e sapiente [*sophon*] chi faceva ritrovamenti [*euronta*], come i versi “un sapiente costruendo ha messo assieme [*erare tekton*]”, “ben conoscendo per le ispirazioni della sapiente Atena”. Perché, a motivo dell’eccellenza delle invenzioni riferivano al Dio il loro escogitare [*dià ten hyperbolon ton eurematon eis theon tas touton epinoias anepheron*]. In seguito volsero lo sguardo alle cose politiche [*tà politikà pragmata*] e reperirono le leggi e tutto ciò che compone le città [*exeuron nomous kai panta tà synistonta tas poleis*]. E, di nuovo, chiamarono sapienza [*sophian*] il risultato di questo escogitare [*epinoian*] (Aristotele, *Sulla filosofia*, B8).

La *sophia* è, dunque, in generale quell’*episteme* che *phos agousan*, che porta alla luce, tutto l’ambito dell’umano inventare (*exeurisko*) ed escogitare (*epinoeo*), ossia tanto di quel pensare produttivo (*ex-cogitare, aus-denken*) che trova il mezzo e il modo per, che scopre, rivela, fa rivelare e ottiene, che a partire dal dato e dalla sua iniziale opacità fa risultare fuori (*ek*) qualcosa di utile e di significativo, che incontra gli eventi e riesce a guadagnare qualcosa da essi, quanto di quel complesso di attività riconducibili al *nous* e alla *noesis* (dal percepire al vedere, dallo scorgere all’accorgersi, dal conoscere e riconoscere al pensare, dal meditare al riflettere, dal ragionare al comprendere e capire, dal trovare pensando all’essere saggio e assennato, dal proporsi, prefiggersi e progettare, all’in-tendere, ritenere, considerare e giudicare) e in grado di imporsi sopra (*epi*) le cose, sopra gli eventi. L’uomo porta alla luce, rivela, escogita, inventa, tiene a memoria, a mente, pensa, trattiene le cose passate e si protende verso quelle future, e questo è qualcosa di affine al divino (cfr. anche *ivi*, B27): tutta la vita dell’uomo è dunque rivolta a scoprire nel mondo possibilità nascoste, perché la natura – lo abbiamo visto – all’uomo si nasconde e nasconde i mezzi naturali per la sussistenza e il miglioramento della sua condizione, costringendolo ad aprirsi un mondo e al mondo. L’uomo è per natura spinto a trascendere la natura, ogni volta di nuovo reinventa le arti (e la sapienza più in generale) se necessario, perché è la sua natura quella di doverle inventare e di saperle inventare, di dare sfogo al proprio bisogno tramite ciò che è in grado di fare chiarezza, di schiarire l’orizzonte offuscato e confuso mostrandone e rivelandone i volti nascosti e occulti: dalla macinazione del grano alle virtù politiche, dall’arte necessaria alla sopravvivenza alla conoscenza della natura, dalla poesia alla meditazione sulle cose divine, ultramondane e completamente immutabili (*kai hyperkosmia kai ametableta*), tutto rivela l’uomo come *sophon*, come colui che fa chiarezza sulle cose, che fa luce su ciò che lo circonda per orientarsi attivamente nel mondo e prendere posizione rispetto a esso (che fa ingresso nella *Lichtung*, secondo quanto abbiamo già in precedenza indicato), cioè come – in sintesi – essere naturalmente artificiale e convenzionale.

4.4. Due esempi di convenzionalità umana: il commercio e gli strumenti del discorso

4.4.1. La moneta: «naturale convenzione»

Per Aristotele (cfr. Aristotele, *Politica*, I, 8-10, 1256b 26-1258b 9) del procedere secondo la natura, che provvede all'esistenza dei beni necessari al nutrimento e alla sussistenza di ciascuna specie, fa parte anche l'acquisizione dei prodotti della terra e degli animali, ossia esiste un'*arte di acquisizione naturale* per coloro che devono amministrare la casa o lo stato, ossia esiste una *techne* (*ktetikos*, acquisitiva) *katà physin*. Già questo, evidenzia che la dimensione tecnica appare a tutti gli effetti come qualcosa di *connaturato* all'uomo, come la vera e propria dimensione naturalmente umana. Ma Aristotele spiega che esiste anche una forma di acquisizione (*chrematistiké*, crematistica, che concerne le cose, le ricchezze) che va considerata a tutti gli effetti non per natura, contro-natura, derivante esclusivamente dalla sfera dell'*empeiria* e della *techne*: qui la tecnica appare come qualcosa che nega la natura, che va contro la natura.

L'artificialità è quel luogo di sutura tra naturale e innaturale, tanto che può essere al contempo considerato qualcosa che accade secondo natura quanto qualcosa che ha luogo contro natura, e ciò significa che è una vera e propria «innaturale naturalità» o «naturale innaturalità». Spieghiamo: Aristotele spiega che ogni oggetto di proprietà ha due usi, entrambi appartenenti all'oggetto ma non allo stesso modo, ossia il primo in modo proprio, il secondo in modo improprio, e fa l'esempio della scarpa che può essere utilizzata come calzatura (uso proprio) che come mezzo di scambio (uso improprio). Il punto è che questa distinzione tra un uso proprio (quindi *naturale*) e un uso improprio (quindi *innaturale*) è sempre interna alla sfera dell'artificiale, giacché la scarpa è qualcosa di attivamente prodotto dall'uomo in vista del soddisfacimento di un bisogno, ossia è qualcosa che di per sé è già non-naturale, frutto di un'operazione di artigianato, di un lavoro. L'uso improprio di un oggetto come merce di scambio, tuttavia, viene caratterizzato come esso stesso naturale, in quanto si muove dal fatto naturale (*katà physis*) per il quale gli uomini hanno di alcune cose più del necessario, di altre meno: in altri termini, anche lo scambio è qualcosa di naturale, anche l'uso improprio di un oggetto è naturale, sebbene in modo diverso da come è naturale il suo uso proprio, e sempre tenendo conto che entrambi sono comunque qualcosa di interno alla sfera del culturale, artificiale, convenzionale. Questo

intreccio apparentemente contraddittorio o confuso segnala proprio il fatto che l'uomo aristotelico è un uomo che si trova per natura a vivere nella sfera della non-naturalità: l'uomo (potremmo dire per tentare di chiarire) non agisce mai *innaturalmente*, giacché egli *agisce per natura*, ma agisce sempre *contro-natura*, e ciò significa che agisce *contro-natura per natura*.

Nella prospettiva aristotelica vi sono delle attività *più vicine* a natura e altre *meno vicine* a essa⁶⁰³, ed è in questo senso che egli distingue tra ciò che è secondo natura e ciò che non lo è, ed è in questo senso che può considerare la crematistica che va alla ricerca del mero accumulo di ricchezze qualcosa contro-natura (giacché, come notavamo, la crematistica che intende semplicemente completare l'autosufficienza voluta dalla natura è a tutti gli effetti naturale), ossia qualcosa che non ha un fine e si concentra sui mezzi (finiti) per raggiungerlo, perché piuttosto il suo unico vero fine è l'accumulazione illimitata di mezzi fini a se stessi, è l'eccesso: per Aristotele, «nessuno strumento [*organon*] di nessun'arte [*technes*] è illimitato [*apeiron*] né per numero [*plethei*] né per grandezza [*megethei*] e la ricchezza [*ploutos*] è un insieme di strumenti [*organon plethos*] adatti all'amministrazione della casa e dello stato [*oikonomikon kai politikon*]» (ivi, 1256b 35-39)⁶⁰⁴, e ciò spiega l'innaturalità della crematistica, perché essa è contro natura non tanto perché è una tecnica, ma perché è una *tecnica non-naturale*, ossia è una tecnica che cerca di accumulare una quantità illimitata di strumenti, cosa che appare impossibile agli occhi di Aristotele, quindi contro-natura⁶⁰⁵.

Per Aristotele, dunque, non è tanto la tecnica ad apparire come qualcosa di innaturale, bensì la tecnica che crede di poter raggiungere ciò che in natura proprio non è dato e non può assolutamente essere dato, e se certo quest'aspetto segnala quella che forse è la più grande differenza tra il mondo greco e il mondo moderno-contemporaneo, resta tuttavia il fatto che per Aristotele la dimensione tecnica e convenzionale è a tutti gli effetti la dimensione umana, e che – inoltre – l'uomo può in ogni caso tentare persino di agire in modo innaturale, giacché la stessa crematistica è qualcosa che l'uomo tenta di portare avanti. Potremmo anche dire che proprio nel momento in cui l'uomo (e questo Aristotele lo riconosce, lo riconosce anche solo per il fatto di prendere in esame la crematistica «cattiva» per criticarla) tenta di agire in modo innaturale, ossia perseguendo qualcosa che da un punto di vista strettamente naturale appare come impossibile, egli mostra di essere in grado di distaccarsi dal dato naturale, di essere portato per natura a farlo, di essere libero proprio per questo, e quindi esposto all'errore, al rischio e al fallimento del suo scopo. Proprio nell'agire in modo pienamente innaturale viene alla luce la condizione umana:

Aristotele vede che l'uomo è per natura tecnico, e quindi a tutti gli effetti esistono delle arti naturali, ma essere per natura tecnico significa essere in un rapporto mediato con la natura, in un rapporto di negazione nei suoi confronti nel tentativo di affermarla, e quindi anche esposti all'innaturalità in senso pieno, tanto che esistono delle arti innaturali.

Detto in modo apparentemente banale, l'animale non conosce arte innaturale per il semplice fatto che non conosce arte, è chiuso nella sicurezza dell'istinto che gli impedisce di distanziarsi dalla natura e quindi di tentare persino l'impossibile: è come se Aristotele dicesse che la natura ha fornito all'uomo i mezzi per governare da sé la propria esistenza, dicendogli di governarsi da sé, aprendolo quindi anche alla possibilità di fare un cattivo uso dei mezzi a disposizione o di indirizzare verso il peggio il governo di sé. Certo, questo non significa che l'uomo (tantomeno per Aristotele) debba tentare persino l'innaturale per mostrare che egli è in grado di prendere le distanze dalla natura (anche se la storia sembra essere andata in questa direzione), ma semplicemente che in una *possibilità* del genere prende forma in modo estremo, in tutta la sua problematicità, la libertà umana, la naturale libertà umana⁶⁰⁶.

Che l'uomo possa prendere una strada sbagliata (innaturale, restando ad Aristotele), in altre parole, non significa che la natura gli impedisca di prendere una strada propria, ma significa anzi che la natura ha fatto dell'uomo l'essere «per strada», ossia per la via e quindi (come notavamo a proposito di Sofocle) sempre di fronte a ostacoli (che incontra o che egli stesso si pone e frappone lungo il cammino) e sempre nella possibilità di inciampare o prendere la via errata: per riprendere il duplice significato del verbo «errare», potremmo dire che solo chi erra (vaga) può errare (sbagliare), e che al contempo solo chi erra (sbaglia) può errare (vagare).

Ciò lo si vede molto bene prendendo il caso della moneta, che per Aristotele nasce nel momento in cui l'importazione e l'esportazione di beni cominciò ad avere per protagoniste terre lontane tra loro, cosa che rendeva impossibile trasportare facilmente tutto ciò che serviva alle necessità naturali e che veniva utilizzato per il baratto: la moneta appare come il frutto di un *accordo necessario* (di una *sin-tesi*, secondo l'espressione aristotelica *synethento*: cfr. *ivi*, 1257a 36), ma anche come un mero non senso (*leros*), una semplice convenzione legale (*nomos*) con niente di naturale (*physei d'outhen*), proprio perché essa può tanto essere utilizzata come strumento per lo scambio di beni necessari, quanto per l'accumulo di mezzi di scambio fini a se stessi (ossia per l'accumulo della moneta stessa). Ma sia che essa venga utilizzata in modo, per così dire, naturale, sia che venga utilizzata in maniera completamente innaturale, essa resta a tutti gli effetti qualcosa

che manifesta l'artificialità intrinseca a tutto il vivere umano, una convenzionalità che però ha anche i tratti della naturalità, nel senso che è uno dei tanti esempi di come l'uomo debba fronteggiare le difficoltà e i bisogni che naturalmente incontra (con cui la natura si rivela e si mostra ai suoi occhi)⁶⁰⁷ in modo creativo e innovativo, ossia escogitando mezzi ed espedienti in grado di rispondere in modo efficace alle sempre nuove sfide poste dal mondo e anche da se stesso⁶⁰⁸.

Quest'aspetto emerge bene in quei passi dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele prende proprio in esame la moneta (Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 5, 1133a 15-1133b 28). Lo stagirita spiega come la comunanza d'affari (*koinonia*) sorga laddove vi sono arti diverse che devono entrare in relazione per scambiarsi i loro prodotti o le loro prestazioni, e devono dunque pareggiare (*isasthenai*) la differenza riguardante il loro operato: le cose oggetto di scambio reciproco (*symbleta*) devono rendersi permutabili (*allagê*), scambiabili appunto, e proprio a tal fine sorse la moneta (*nomisma*), che funziona come un intermediario (*meson*) che misura ogni cosa (*panta metrei*), mettendo in relazione (per esempio) calzari e case o cibo, per dire quanti calzari ci vogliono per ottenere una casa o del cibo. La moneta, dunque, rende possibile scambio (*allagê*) e rapporto (*koinonia*), equiparando cose di per sé non pari (*mè isa*), è cioè quella misura comune e universale di cui c'è bisogno per comprendere sotto di sé tutte le singole misure, è il metro comune di riferimento attraverso cui porre in relazione le diverse misure, le diverse quantità e i diversi bisogni: la moneta sorge come mezzo di scambio (*hypallagma*) per i bisogni (*chreias*) per convenzione (*katà syntheken*), e proprio per questo – argomenta Aristotele – viene detta *nomisma*, cosa legale, perché non sorge per natura (*ou physei*) bensì per legge (*nomoi*), e sta in nostro potere il mutarla e il renderla fuori uso (*eph'emin metabalein kai poiesai achreston*). La moneta è dunque qualcosa che sorge per *nomos*, per convenzione, per legge posta attivamente dall'uomo, non è qualcosa di naturale, ma è qualcosa che – equiparando e mettendo in relazione le diverse *technai*, le diverse abilità, prestazioni, prodotti e rispettivi bisogni – rende possibile la società stessa: senza la reciprocità (*antipeponthenai*) istituita dalla moneta non può esservi società (*koinonia*) alcuna, perché se il bisogno (*chreia*) è ciò che la sostiene (*synechei*) – in quanto se non c'è reciproco (*allelon*) bisogno non c'è scambio, non c'è relazione, non c'è interrelazione – senza qualcosa che instauri un pareggio (*isasthenai*) non si possono mettere in relazione i bisogni e dunque neanche gli uomini. Inoltre, la moneta garantisce la possibilità di scambi futuri se ne sorgesse il bisogno, garantisce a ognuno la possibilità di acquistare ciò di cui necessita disponendo di essa, di modo che Aristotele può ribadire la sua importanza ai fini della vita sociale, la sua

indispensabilità, e la sua convenzionalità – in quanto principio di simmetria e di uguaglianza, che supera quella che appare come un’impossibilità naturale generando una proporzionalità ipotetica ma non per questo irreali, tutt’anzi (giacché è qualcosa di supposto come posto a fondamento, e che rende peraltro possibile per l’uomo quella naturalità che è per Aristotele la vita in comune)⁶⁰⁹:

conviene che ogni cosa sia valutata [*panta tetimesthai*]: infatti così vi sarà sempre scambio [*allagè*] e, se vi è scambio, vi è anche vita sociale [*koinonia*]. La moneta [*nomisma*] quindi, come una misura [*metron*], serve a pareggiare [*isazei*] le cose, rendendole commensurabili [*symmetra*]: infatti se non vi fosse scambio [*mè allages*] non vi sarebbe vita sociale [*koinonia*], non vi sarebbe scambio [*allagè*] se non vi fosse eguaglianza [*isotetos*], non vi sarebbe eguaglianza [*isotes*] se non vi fosse commensurabilità [*symmetrias*]. Invero, è impossibile [*adynaton*] che oggetti tanto differenti [*diapheronta*] diventino [*genesthai*] proprio commensurabili [*symmetra*], ma per l’uso corrente [*chreian endechetai*] ciò può verificarsi in misura sufficiente [*ikanos*]. La moneta [*nomisma*] dev’essere quindi qualcosa d’unico ed essere ciò per via di una convenzione legale [*ex hypotheseos*]: per questo in greco essa è detta “cosa legale” [*nomisma*]: ed essa rende tutte le cose commensurabili [*panta poiei symmetra*]: tutto infatti può misurarsi con la moneta [*metreitai panta nomismati*] (*ivi*, 1333b 15-24).

4.4.2. L’ordine del discorso: la necessità dell’artificio

4.4.2.1. L’irrinunciabilità del principio di non-contraddizione

La convenzionalità e l’artificialità proprie dell’umano trovano espressione anche a un altro livello, quello della definizione delle procedure discorsive, degli elementi del discorso razionale e delle sue strutture⁶¹⁰. Aristotele, lo abbiamo notato già in precedenza, afferma la dotazione del *logos* nel sottolineare il fatto che l’uomo non è, come gli altri animali, guidato dalla *physis*, cioè dall’istinto (e in minima parte dall’abitudine, che nell’uomo è decisamente più presente insieme alla ragione): «gli altri animali vivono essenzialmente guidati da natura, taluni, ma entro limiti ristretti, anche dall’abitudine, e l’uomo pure dal *logos* perché egli solo possiede il *logos*» (Aristotele, *Politica*, VII, 13, 1322b 4-5). Aristotele – nel mostrare l’impossibilità (*adynaton*) che «la medesima cosa [*tauton*] sia e non-sia [*einai kai mè einai*]» (Aristotele, *Metafisica*, IV, 3, 1005b 24) «in un solo e medesimo tempo [*kath’ena kai ton auton chronon*]» (*ivi*, XI, 5, 1061b 36-37), ossia nel mostrare la validità del principio *firmissimum*, del «principio più saldo di tutti [*bebaiotate d’archè*]», «quello a proposito del quale è impossibile [*adynaton*] cadere in errore [*diapseusthenai*], giacché esso è necessariamente [*anankaion*] quello che è il più noto

[*gnorimotaton*] e che non è fondato su ipotesi [*anhypotheton*]» (*ivi*, IV, 3, 1005b 12-15), cioè il *principio di non contraddizione* – afferma (e proprio per dimostrare la necessità di tale principio) che se il nome avesse infiniti significati (cioè se ognuno avesse un proprio – *idion* – significato per ogni nome) scomparirebbe il *logos* stesso, ogni possibilità di discorso, di ragionamento e di razionalità:

non si potrebbe evidentemente fare alcun ragionamento, giacché non avere un solo significato equivale a non avere significato alcuno, e se i nomi non hanno significato alcuno, viene di fatto soppresso ogni scambio di pensiero non solo con gli altri [*dialegesthai pros allelous*], ma, a dire il vero, anche con se medesimi [*pros auton*]; difatti è impossibile [*endechetai*] possedere un pensiero [*noein*], se non si pensa una cosa sola, e se pur ciò fosse possibile, allora a questa cosa non si potrà assegnare che un solo nome (*ivi*, IV, 4, 1006b 6-11).

Sopprimere ogni scambio di pensiero e il non poter fare alcun ragionamento non sarebbe l'annuncio della fine della specie umana, di quella specie che ha il linguaggio (che è qualcosa di più della semplice voce, della *phoné*, che pure già presuppone la significatività dei suoni e l'associazione con un'immagine mentale, in quanto suono proprio dell'essere animato: cfr. Aristotele, *Dell'anima*, II, 8, 420b 5-35) proprio per comunicare le proprie intenzioni, le proprie emozioni, per comunicare il giusto e l'ingiusto (cfr. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a 8-15)? Per Aristotele, alla luce di ciò, rinunciare ai principi della logica significa rinunciare a farsi capire, significa rinunciare a ragionare e ad argomentare, *significa la fine di ogni scambio di pensieri, dunque di ogni linguaggio, dunque del linguaggio, dunque dell'esistenza sociale dell'uomo, dunque dell'uomo: significa la sua scomparsa*. Non solo: per Aristotele la rinuncia ai principi della logica, in quanto rinuncia al linguaggio in quanto tale, significa la rinuncia al poter scambiare pensieri con se stessi, cioè al pensiero, quindi alla propria coscienza come consapevolezza del proprio pensiero cosciente, vale a dire – in ultima istanza – la rinuncia a se stessi. Pertanto, sembrerebbe che senza la logica non esisterebbe l'uomo in quanto tale, né il singolo né la specie. Per lo stesso motivo la filosofia si differenzia dalla dialettica per il diverso grado del suo potere (*donameos*), ossia per la sua maggior capacità di controllo del discorso e di dominio dell'argomentazione, di dar vita a regole stabili e rigorose in grado di rendere possibile il discorso vero, il discorso secondo verità e che ha per oggetto la verità (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 2, 1004b 17-24): la filosofia regola la disputa, canonizza la dialettica, precisa le condizioni dell'interrogare e del rispondere, ponendo i principi assoluti del sapere, mettendo ordine (istituendo l'ordine razionale) all'interno di quel mondo dell'esperienza che si apre come mondo della differenza, della differenziazione,

della dischiusione della pluralità che è anche l'apertura di quell'orizzonte di senso che si pone al di là del vero e del falso perché *li consente*. Vero e falso enunciano situazioni stabili, ponendo condizioni rigide e regole di affermazione, ma è il sistema delle relazioni tra i termini in gioco a decidere di volta in volta del vero e del falso, ciò che invece non è mai davvero enunciabile nella forma di una proposizione è la condizione di ogni vero e di ogni falso, la condizione – cioè – dell'affermazione come tale (che al più può essere solo indicata, esposta, come forma presente in ogni determinazione che consente al vero di poter essere vero e al falso di essere falso, ossia di potere entrambi essere affermati come tali nella loro forma logica): il vero è vero solo in relazione al falso, e il falso è falso solo in relazione al vero, e lo spazio di tale relazione è lo spazio comune a partire dal quale possono apparire il vero e il falso, spazio che si situa al di là di ogni asserzione e di ogni giudizio.

Questi aspetti possono essere riscontrati proprio in alcuni momenti della riflessione aristotelica. Nel *Dell'espressione*, infatti, (dove si definisce il discorso come significativo non alla stregua di uno strumento naturale ma convenzionale – quindi artificiale – in quanto i nomi, simboli delle affezioni dell'anima, di quelle affezioni la cui espressione nella *Politica* tanta importanza riveste per la vita sociale, sono suoni di voce significativi per convenzione), emerge come «vero» e «falso» possono darsi solo all'interno di una ragione *già codificata* rispetto all'indeterminatezza di senso che costituisce l'orizzonte del mondo, ragione codificata che decide e prende posizione in merito all'ordine dei significati, risolvendo l'enigmaticità dell'apertura tramite la soppressione di ogni ulteriorità di senso e determinando l'apertura stessa all'interno di un certo impianto di significati. Questo lavoro si rende necessario, perché, proprio come vuole Aristotele, «quelli che, comunque, intendono avere tra loro comunanza di linguaggio [*logou koinonesein*] devono pur comprendersi tra loro su questo punto» (Aristotele, *Metafisica*, XI, 5, 1062a 10-11), ossia, prima di tutto, su quel principio «a proposito del quale non è mai possibile cadere in errore, ma di cui, al contrario, sempre e necessariamente si è portati ad affermare la verità» (*ivi*, 1061b 34-35), giacché – prosegue Aristotele – «se questo non si verifica, come mai si potrà svolgere tra loro un discorso che sia comune [*koinonia pros allelous logou*]?» (*ivi*, 1062a 11-12). Rinunciare alla logica, più in generale, significherebbe dare ragione a coloro che distruggono interamente la possibilità del ragionamento, che «eliminano completamente ogni possibilità di stabilire un dialogo [*dialegesthai*]» (*ivi*, 1062b 10)⁶¹¹.

4.4.2.2. *L'uomo sin-fonico: la pluralità di voci da com-porre*

Vediamo più da vicino alcuni passaggi che ci permettono di evidenziare la dimensione naturalmente artificiale del discorso per Aristotele (con particolare attenzione ad alcuni brani *Dell'espressione*), dove lo stagirita chiarisce in che senso parla di *phonaí semantikaí*:

i suoni che sono nella voce [*ta en te phonê*] sono simboli [*symbola*] delle affezioni che sono nell'anima [*en te psyche pathematon*], e i segni scritti [*ta graphomena*] lo sono dei suoni che sono nella voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia, suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti, già identici per tutti [*on mentoi tauta semeia proton, tautà pasi pathemata tes psyches, kai on tauta omoiomata pragmata hede tautá*]. [...] Il falso e il vero [*pseudos kai alethes*] consistono nella congiunzione e nella separazione [*synthesin kai diairesin*]. In sé, i nomi e i verbi assomigliano dunque alle nozioni, quando queste non siano congiunte a nulla né separate da nulla; essi sono per esempio i termini: uomo, o: bianco, quando manchi una qualche precisazione, poiché in tal caso non sussiste ancora né falsità né verità. [...] Il nome è così suono della voce [*phonè semantikè*], significativo per convenzione [*katà syntheken*], il quale prescinde dal tempo e in cui nessuna parte è significativa, se considerata separatamente. [...] Per convenzione, in quanto nessun nome è tale per natura [*katà physin*]. Si ha un nome [*onomaton*], piuttosto, quando un suono della voce diventa [*genetai*] simbolo [*symbolon*], dal momento che qualcosa viene altresì rivelato dai suoni inarticolati [*agrammatoi psophoi*] – per esempio delle bestie [*therion*] – nessuno dei quali costituisce un nome. [...] Il discorso definitorio del caso di un nome è identico al discorso definitorio del nome, ma si differenzia da quest'ultimo, per il fatto che il caso, unito a è, o a era, o a sarà, non indica alcunché di vero oppure di falso, mentre il nome, quando sia unito in uno di questi modi, indica sempre verità o falsità. [...] Verbo, d'altra parte, è il nome, che esprime inoltre una determinazione temporale; le sue parti non significano nulla separatamente, ed esso risulta sempre espressione caratteristica di ciò che si dice di qualcos'altro. [...] I verbi, come tali, detti per sé, sono dunque nomi e significano qualcosa (chi li dice arresta infatti il suo animo, e chi ascolta acquieta il proprio), ma non significano ancora se questo qualcosa è o non è. In effetti, l'essere o non essere non costituisce un segno dell'oggetto, neppure quando tu dica per sé, semplicemente come tale: ciò che è. Ciò che è, difatti, in sé non è nulla, ma esprime ulteriormente una certa congiunzione, che non è possibile pensare senza i termini congiunti. Il discorso è suono della voce, significativo [*phonè semantiké*], in cui una delle parti, se separata, risulta significativa, così come lo è un termine detto, non già come un'affermazione. Con ciò voglio dire, che uomo, per esempio, significa qualcosa, ma non che questo qualcosa è o non è; vi sarà invece affermazione o negazione una volta aggiunto un altro termine. Tuttavia, una sola sillaba del termine uomo non ha alcun significato. Neppure nella parola topo, difatti, risulta significativa la sillaba "po": si tratta, piuttosto, in tal caso, di un semplice suono [*phoné*]. [...] Ogni discorso [*logos*] è poi significativo [*semantikos*], non già alla maniera di uno strumento naturale [*organon*], bensì, secondo quanto si è detto, per convenzione [*katà syntheken*]. Dichiarativi [*apophantikos*] sono, però, non già tutti i discorsi, ma quelli in cui sussiste un'enunciazione vera oppure falsa. Tale enunciazione non sussiste certo in tutti: la preghiera, per esempio, è un discorso, ma non risulta né vera né falsa (Aristotele, *Dell'espressione*, 1-4, 16a 3-17a 4).

La lettera [*stoicheion*] è una voce indivisibile [*phonè adiairetos*]; non però una voce indivisibile qualunque, bensì quella che per propria natura può divenire elemento di una voce composta [*ex hes pephyke synthetè ginesthai phoné*]: voci indivisibili ne emettono anche le bestie [*theria*], ma nessuna di queste voci è una lettera come io intendo. [...] Il

nome è una voce significativa composta [*syntheté*]; non contiene idea di tempo; nessuna delle parti che lo compongono, presa per se stessa, ha significato. [...] Il verbo è voce significativa composta [*syntheté*]; contiene idea di tempo; nessuna delle parti che lo compongono ha significato per se stessa [...]. Il discorso [*logos*] è una voce significativa composta [*syntheté*], di cui alcune parti hanno significato per se stesse (Aristotele, *Poetica*, 20, 1456b 22-1457a 24).

Lettere [*stoicheia*] e principi attivi della voce articolata riteniamo che siano quelli da cui in modo originario le voci si compongono [*synkeintai*], e non la voce nella sua generalità [*all'ou tò koinon hé phoné*] (Aristotele, *Metafisica*, III, 3, 998a 23-25).

Ciò che viene espresso, in parte si dice secondo una connessione [*katà symploken*], e in parte senza connessione [*aneu symplokes*]. Da un lato, si dice secondo connessione, per esempio: uomo corre, uomo vince; d'altro lato, si dice senza connessione, per esempio: uomo, bue, corre, vince. [...] Ciascun termine, in sé e per sé, non rientra in alcuna affermazione [*kataphasis*]; un'affermazione si presenta invece, quando tali termini si connettono tra loro [*symploke*]. Pare infatti, che ogni affermazione debba essere o vera o falsa; per altro, nessuno dei termini, che si dicono senza alcuna connessione, per esempio uomo, bianco, corre, vince, è vero oppure falso (Aristotele, *Categorie*, 2-4, 1a 15-2a 10).

Aristotele muove dal presupposto che il mondo di cui facciamo esperienza è lo stesso per tutti, e che dunque anche i contenuti dell'anima sono gli stessi per tutti, per quanto poi essi possano essere espressi in modi diversi, di modo che la realtà dei fatti risulta essere indipendente da tali forme espressive, perché è semplicemente così come essa è:

L'oggetto del sapere potrà sembrare anteriore alla scienza, dato che per lo più, quando noi scopriamo le varie scienze, già preesistono i loro oggetti. In realtà, pochi o punti sono i casi in cui si possa veder sorgere l'oggetto del sapere simultaneamente alla scienza. Oltre a ciò, una volta che sia eliminato l'oggetto del sapere, viene a esserlo altresì la scienza, mentre l'eliminazione della scienza non elimina l'oggetto del sapere: se non sussiste l'oggetto del sapere, difatti, non sussiste neppure la scienza (poiché ormai non sarà più scienza di nulla), mentre nulla impedisce che, pur non sussistendo la scienza, sussista cionondimeno l'oggetto del sapere. [...] Una volta eliminato l'animale, non sussisterebbe più la scienza, ma potrebbero sussistere pur sempre molti oggetti del sapere. [...] Pare che l'oggetto sensibile debba essere anteriore alla sensazione. In realtà, una volta eliminato l'oggetto sensibile, viene a essere eliminata altresì la sensazione, mentre la caduta della sensazione non porta con sé la caduta dell'oggetto sensibile. [...] L'eliminazione dell'oggetto sensibile elimina pure la sensazione. Per contro, la caduta della sensazione non porta con sé la caduta dell'oggetto sensibile: quanto infatti si sia tolto di mezzo l'animale, la sensazione risulta eliminata, ma l'oggetto sensibile [...] continua a sussistere così come avviene per tutti gli altri oggetti sensibili. Inoltre, la sensazione si presenta simultaneamente a ciò che è dotato della facoltà di sentire, perché animale e sensazione si presentano simultaneamente; per contro, l'oggetto sensibile è già anteriore alla sussistenza della sensazione [...]. L'oggetto sensibile risulterà sussistere anteriormente alla sensazione (*ivi*, 7, 7b 24-8a 10).

È evidente che i fatti sono quelli che sono, anche se un uomo non ha affermato qualcosa e un altro uomo non l'ha negato. Non è infatti per la circostanza di essere stato negato, oppure affermato, che un qualcosa sarà o non sarà, e che un avvenimento si verificherà dopo diecimila anni, piuttosto che non in qualsiasi altro momento di tempo (Aristotele, *Dell'espressione*, 9, 18b 36-19a 1).

In altri termini, la realtà è la stessa per tutti, le conseguenti sensazioni e contenuti di esperienza anche⁶¹², ma ciò può essere espresso in suoni e in lettere diverse, ed è proprio in tal senso che Aristotele ritiene che gli elementi del linguaggio sorgano *convenzionalmente*, grazie a un'attiva donazione di senso e di significato a ciò che di per sé è privo di articolazione e di significato, la quale rende possibile la felicità, lo stare bene, ossia la vita propriamente umana, in quanto permette l'espressione dei contenuti dell'anima e la reciproca comprensione (cfr. Aristotele, *Dell'anima*, II, 8, 420b 20-23). A essere convenzionali, dunque non secondo natura e artificiali⁶¹³, non sono, però, solamente gli elementi del discorso, ossia l'espressione dei contenuti dell'anima tramite suoni e segni, ma anche il discorso stesso nella sua capacità di affermare il vero e il falso, giacché Aristotele sottolinea a più riprese come il vero e il falso come condizioni di possibilità di ogni discorso si diano solamente all'interno della connessione dei termini, ossia della loro congiunzione o della loro separazione, che sono anch'esse qualcosa di non naturale, di istituito, di scelto e di codificato (nome e verbo di per sé non significano nulla, sono ancora al di fuori della sfera del significato del discorso in senso proprio, il significato pieno emerge solo nella loro relazione, nella connessione tra essi secondo regole definite). Infatti, vero e falso sono tali solamente all'interno del discorso apofantico, dichiarativo, giacché vi sono diversi tipi di possibili discorsi e di possibile espressione dei contenuti dell'anima, ciascuno con un insieme di regole diverse e a se stanti. Come voleva Heidegger, infatti, parlare di *logos* significa prima di tutto parlare della possibilità di rendere manifesto ciò di cui si discorre all'interno del discorso, ossia parlare di un lasciar vedere qualcosa (*phainestai*), di un rendere accessibile ciò intorno a cui si discorre, ma non tutte le forme di discorso possiedono lo stesso modo di mostrare e di rendere accessibile, anzi non tutte le forme di discorso mostrano nel senso del lasciar vedere, del lasciar percepire, del fare corrispondere la cosa con l'asserzione, dell'adeguare l'oggetto all'affermazione su di esso, del manifestare semplicemente ciò che si intende in quanto tale (non tutte le forme di discorso mostrano nel senso del mostrare, potremmo anche dire).

Il codice razionale (suggerisce acutamente Natoli), congiungendo e separando, fissa i significati e pone le condizioni per stabilire la corrispondenza tra cose e concetto, ma questo significa che esiste qualcosa che precede la distinzione tra stato di cose e concetti, che insieme li pone e li distingue, consentendo il confronto e la possibile adeguazione, la proporzione e la determinazione secondo il vero e il falso, tanto che la dimensione del significato è ben più ampia di quella del giudizio: esiste una modalità semantica al di là del

vero e del falso, ossia esiste un orizzonte preliminare di senso, un sistema generalizzato di segno che si costituiscono come contrassegno del mondo e che precedono la forma della ragione come ambito entro cui si instaura la distinzione di vero e falso. In altre parole, il mondo si apre originariamente come orizzonte del senso, e il vero e il falso si istituiscono a tutti gli effetti come prese di posizione specifiche in relazione a gruppi determinati di significati: dunque il vero e il falso corrispondono a un'assunzione prospettica, a una presa di posizione che implica una selezione, condizione preventiva per la delimitazione del vero e del falso.

Il punto è che l'orizzonte di senso può aprirsi solamente di fronte a quell'essere che è per natura aperto al mondo, esposto all'incertezza e al rischio e dunque costretto a sviluppare il *logos* come propria natura e – al contempo – come sforzo estremo attraverso cui far fronte all'enigma, alla plurivocità di significati possibili: dalla polisemia del mondo alle asserzioni incontrovertibili su di esso, proprio come si passa dalla pluralità degli stimoli e delle pulsioni all'azione determinata tramite la selezione e la scelta. La natura all'uomo si nasconde, si mostra nascondendosi, appare come qualcosa di polisemico e di polimorfico, in essa i segni, le possibilità e gli stimoli, sovrabbondano rispetto alle capacità che il pensiero logico-rappresentativo ha di porre ordine, c'è un volume di senso superiore rispetto a quello costituito dai significati istituiti nella sua rappresentazione. L'uomo aperto al mondo è aperto al senso, alla pluralità dei sensi e costretto anche alla selezione dei significati tramite cui ritagliarsi un mondo, la possibilità di una vita in comune e – prima ancora – della propria sopravvivenza.

L'animale invece (cfr. Giusti 2000: 79), essendo a contatto immediato con il suo ambiente, non ha davanti a sé quello spazio di articolazione necessario per la voce: il suono è *voce della natura*; nell'uomo, invece, la voce non esprime direttamente il suo ambiente, ma rimanda ad altro, a qualcosa che non è più natura, che è *oltre* natura, e che quindi chiama anche in causa una convenzionalità, un essere *katà syntheken* e non semplicemente *katà physin*, e questo qualcosa è proprio il linguaggio nella sua articolatezza e nella sua struttura (razionale in particolare). Il linguaggio umano può essere «voce della coscienza»⁶¹⁴, in esso la coscienza esiste e si dà realtà aprendosi al mondo, perché il linguaggio umano è *voce articolata*, è articolazione della possibilità della sospensione del mondo e sul mondo, superamento del vivere tesi nell'ambiente. Il linguaggio non può essere inarticolato, giacché se fosse *immediatamente* la voce dell'uomo, come il raglio è voce dell'asino e il frinito voce della cicala, l'uomo non potrebbe fare esperienza del mondo, di ciò che è oltre il semplice vivere nella circolarità dell'ambiente: articolare

significa istituire una discontinuità rispetto al dato naturale, rispetto a quel naturale che si presenta come non-dato, come dato da superare; l'uomo per sapere deve dire, deve esporsi dicendo a ciò che non sa, così come per esprimere se stesso deve spingersi-fuori, verso ciò che non è se stesso, e-mettendo la voce articolata, ritagliandosi il linguaggio, sprovvisto com'è di una «voce naturale», come accade per gli altri animali. Se ogni animale ha il suo suono, che scaturisce immediatamente da lui, l'uomo si ritrova a essere, unico, senza voce propria nel coro infinito delle voci animali, ma proprio per questo può mettersi all'ascolto, aprirsi al mondo per provare a pensare e a parlare, ad articolare il proprio spazio ritagliandosi le proprie possibilità espressive muovendo dalla molteplicità di suoni che ascolta e che riproduce, sino a rendersi capace di far proprio ogni suono e ogni canto animale (tramite l'*imitazione*), per poi dare attivamente forma a quello proprio.

I suoni degli animali sono inarticolati, costituiti da una medesima e unica voce, che può anche variare per tono, intensità, volume e durata, ma non per la composizione di voci diverse, per la combinazione di più voci in sé distinguibili, *significative*: ogni specie può certo emettere suoni propri e caratteristici, ma tali che la natura del suono è sempre la stessa, e che al più possono manifestare la presenza della cosa (di qualcosa di minaccioso e di incombente), ma mai per indicare la sua *assenza*, perché ciò presupporrebbe la capacità di distaccarsi dal proprio ambiente e dalla propria natura immediata in favore di un'attiva in-tenzionalità verso le cose. È proprio per questo che l'uomo ha diversi tipi di voce o, meglio, ha diversi tipi di linguaggio, diverse modalità espressive, diverse forme di articolazione, ed è anche l'unico che in senso stretto può divenire muto o balbuziente, mentre ogni altra specie animale al più possiede una voce, un suono naturale proprio e specifico:

perché è soprattutto l'uomo a emettere diversi tipi di voce [*phonas*], mentre gli altri animali solo una, se sono della stessa specie? Anche l'uomo ha una sola voce [*phoné*], ma parecchi linguaggi [*dialektoi*]. E perché questa voce è diversa, mentre non lo è negli altri animali? Forse perché gli uomini possono pronunciare molte lettere, mentre gli altri animali non ne pronunciano nessuna, o pronunciano due o tre consonanti? Insieme con le vocali, queste formano il linguaggio [*dialekton*]. La parola articolata [*logos*] non consiste nell'indicare qualcosa con la voce, ma con le sue modulazioni, né è solo una comun azione di dolore o di gioia. [...] Perché l'uomo è il solo animale che può diventare balbuziente? Forse perché può diventare anche muto, e la balbuzie è una forma di mutismo? [...] Oppure perché l'uomo è partecipe piuttosto della parola [*logou*], mentre gli altri animali hanno solo la voce [*phones*]? (Aristotele, *Problemi*, X, 38-40, 895a 4-18)⁶¹⁵.

L'uomo è una sorta di essere «polifonico» che deve darsi un'unica voce, tramite il linguaggio articolato secondo regole definite e condivise, per potersi parlare l'un l'altro, per potersi guardare l'un l'altro in viso e parlare faccia a faccia (l'uomo è perciò l'unico

animale a possedere un viso in senso stretto: cfr. Aristotele, *Storia degli animali*, I, 8, 491b 9-10)⁶¹⁶ e dare vita a una comunità, per stare bene e andare alla ricerca della felicità, e che per fare questo deve istituire un codice in grado di fissare i significati, di deciderli. Non è un caso, infatti, che Aristotele, argomentando a proposito della necessità o meno della veridicità dei giudizi sugli stati di cose e osservando che «i discorsi sono veri analogamente a come lo sono gli oggetti» (Aristotele, *Dell'espressione*, 9, 19a 33), colleghi il suo discorso a quello della necessità o meno degli eventi, ossia a quella dimensione del contingente che è anche (e soprattutto, lo abbiamo visto) la dimensione in cui ha luogo ogni decidere e agire umano:

noi vediamo che gli eventi futuri prendono principio dalle deliberazioni e dalle azioni, e che in linea generale agli oggetti che non sempre sono in atto tocca indifferentemente il potere di essere o di non essere; per tali oggetti entrambe le cose sono possibili, sia l'essere che il non essere, cosicché risultano possibili sia il divenire che il non divenire (*ivi*, 7-11).

Detto in altre parole, è come se quell'ambito di oscillazione tra essere e non-essere che riguarda ciò che è oggetto della decisione umana sia proprio lo stesso che l'uomo ha di fronte nel momento in cui deve dar forma al linguaggio e al discorso (e questo perché ogni discorso verte prima di tutto proprio su ciò che l'uomo si trova di fronte, che è appunto il mondo nella sua sconfinata apertura), di modo che il linguaggio stesso assume la forma di una stabilizzazione di quell'oscillazione e di selezione sia dei significati che degli eventi da significare (e della modalità con cui significarli). Come l'azione chiama in causa la decisione che può avere luogo solamente di fronte a possibilità opposte l'una rispetto all'altra, così il linguaggio chiama in causa la definizione istitutiva che può avere luogo anch'essa solamente di fronte all'aperto, al contingente, alla pluralità e all'indeterminatezza (che è tanto quella degli eventi e del mondo «esterno», quanto quella del mondo «interno», ossia della plurivocità di voci e di linguaggi possibili all'uomo e all'uomo soltanto). È proprio per questo che Heidegger può connettere la tesi fondamentale sull'essenza dell'uomo, ossia che l'uomo è *formatore di mondo* (*weltbildend*) con la caratterizzazione aristotelica del *logos*: rimandando al prosieguo del lavoro la spiegazione più articolata del senso di questa tesi heideggeriana, possiamo qui però notare come per il filosofo tedesco vadano collegati il fatto che l'animale è caratterizzato dal vivere semplicemente nel proprio cerchio ambientale, in quanto mancante della possibilità di apprendere in quanto (*als*) ente ciò in cui e per cui agisce, alla sua impossibilità di

percepire qualcosa in quanto qualcosa, ossia di avere una condotta rispetto alle cose (e non un semplice comportamento), e dunque di avere il *logos*, di essere aperto a esso.

Insomma, per Heidegger il fatto che l'animale sia chiuso nel suo ambiente fa sì che gli sia precluso il mondo nella sua apertura, tanto che esso è a tutti gli effetti *alogon*, giacché il *logos* non è come tutti gli altri *organismi naturali* che forniscono, posti in attività, obbligatoriamente una prestazione, ma è qualcosa che appunto avviene in modo convenzionale, che cioè funziona non secondo *physis*, che non è *physei* bensì *katà syntheken*, come notavamo sopra: per il filosofo tedesco nessuna parola del linguaggio è ciò che è in virtù di una connessione puramente fisica, in virtù di un processo naturale, così come accade invece nell'animale, laddove un semplice grido viene provocato da una qualche condizione fisiologica, giacché la parola è un *simbolo*, non qualcosa che semplicemente indica, non semplici rumori (*psophoi*), non semplici emissioni fonetiche vocali (*phonê*) alle quali manca il significato (il suono di per sé è nient'altro che un fatto fisico che per l'uomo è carico di significati ulteriori, non-fisici, oltre-fisici, oltre-naturali: a essere con-venzionale è la con-nessione tra il suono emesso pronunciando la parola *casa* e tutto il carico di significati e di rimandi – emozioni, pensieri, storie, ecc. – che a esso può venire associato, in quanto tale carico *non è dato in natura*, suono e significato non sono *collegati in maniera immediata e naturale*)⁶¹⁷. Il nostro linguaggio è convenzionale perché fondato sulla genesi attiva di sim-boli, di emissioni di voce dotate di significato⁶¹⁸ che contengono nel senso che tengono insieme qualcosa con qualcos'altro, che uniscono e congiungono, che cuciono e adattano elementi diversi l'un l'altro: in tal senso, il *sim-bolo* non può che essere l'esito di una *sin-tesi*, di un *con-venire* che tiene assieme al contempo coloro che convengono e che sintetizzano⁶¹⁹, tutti elementi che mancano all'animale, che pure produce suoni: la parola umana ha proprio questo di particolare, che non solo tiene insieme il suono fisico e il suo significato «spirituale», che non solo tiene insieme significati o elementi diversi al di sotto di uno stesso segno, ma che anche tiene insieme tra di loro gli stessi esseri umani, che permette l'intendere come tendere-l'uno-verso-l'altro.

Inoltre, nota sempre Heidegger⁶²⁰, c'è linguaggio soltanto presso un ente che per sua essenza trascende, e questo è per lui il senso della tesi aristotelica secondo la quale il *logos* (che, si ricordi, è proprio ciò che definisce l'uomo nella sua specificità) è *katà syntheken*, dato che il *logos* non è *physei*, non è un prodotto di un qualche accadimento e decorso fisico, ma ha la sua *genesis* in qualcosa di completamente diverso, che non è *physei*, bensì artificiale, convenzionale, culturale: l'uomo è colui che trascende la natura in direzione dell'artificiale, e l'universo linguistico (nell'ampio e fondamentale senso del

logos) è proprio uno degli ambiti (forse il più eminente, data la sua essenzialità per l'uomo) in cui tale essenza umana si manifesta⁶²¹.

4.5. *L'uomo tra perfezione e imperfezione*

Abbiamo sin qui affermato che nella visione aristotelica dell'uomo egli è un essere per natura tecnico in ragione di una necessità che lo spinge a elaborare attivamente delle forme di sopravvivenza e di perfezionamento della propria vita in risposta a una situazione che lo vede deficitario rispetto alle altre specie animali: per esempio, mezzi di nutrimento (*trophēn*), armi (*opla*) e arti meccaniche (*technas*) sono qualcosa di indispensabile per la soddisfazione delle esigenze dell'uomo, giacché, più in generale, «la vita ha bisogno di molti strumenti [*pollon organon deitai tò zen*]» (Aristotele, *Politica*, VII, 8, 1328b 7), tutto ciò che è utile (*chresimon*) è un *organon* (cfr. *ivi*, VII, 1, 1323b 8-9) e noi usiamo le cose «come se tutto esistesse per nostro scopo [*chrometha os emon eneka panton hyparchonton*]» (Aristotele *Fisica*, II, 2, 194a 34-35). L'uomo, come abbiamo detto, sarebbe un essere intermedio (nella sua imperfezione) tra la perfezione animale e la perfezione divina. Si tratta ora di approfondire tale aspetto, mostrando come per Aristotele la natura, che nulla fa invano e anzi ha di mira il bene e la perfezione di ogni ente, ha messo l'animale nelle condizioni di non dovere andare alla ricerca di armi e di mezzi di sopravvivenza, nonché come il divino sia qualcosa di perfetto in quanto non bisognoso di nulla e di nessuno.

In un passaggio molto significativo dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele scrive:

la sapienza [*sophia*] può dirsi insieme intelletto [*nous*] e scienza [*episteme*], ed essendo come a capo delle scienze, sarà la scienza delle cose più illustri [*timiotaton*]. Sarebbe assurdo infatti se qualcuno credesse che fosse la più eccellente [*spoudaiotaten*] o la politica [*politiken*] o la saggezza [*phronesin*], a meno che l'uomo non sia l'essere migliore [*ariston*] del mondo [*kosmoi*]. Infatti come una cosa è salutare e buona per gli uomini, un'altra per i pesci, mentre ciò che è bianco e ciò che è diritto è sempre lo stesso, così anche la sapienza [*tò sophon*] tutti devono dire che è la stessa [*tautò pantes*], mentre la saggezza [*phronimon*] è volta a volta diversa [*eteron*]. Infatti si può chiamare saggezza il vedere [*theoroun*] il bene [*tò eu*] nelle cose particolari [*perì autò ekasta*] e in queste ci si rimette all'uomo saggio. Perciò anche alcuni animali [*therion*] si dice che siano saggi [*phronimá*], se appaiono avere [*echonta*] una facoltà di provvedere alla loro vita [*ton auton bion dynamin pronoetiken*]. Ed è chiaro anche che la sapienza [*sophia*] e la scienza politica [*politikè*] non possono essere la stessa cosa. Infatti, se si chiamasse sapienza quella che riguarda il nostro utile [*perì tà ophelima tà autois*], vi sarebbero molte sapienze. Infatti intorno al bene di tutti gli esseri viventi [*perì tò apanton agathon ton zoon*] non v'è una sola sapienza, bensì sapienze diverse per ciascuno, come non c'è una sola scienza medica per tutti gli esseri. E non importa per nulla che l'uomo sia il migliore degli esseri viventi

[*beltiston anthropos ton allon zoon*]; infatti vi sono altre cose molto più divine dell'uomo per natura [*anthropou alla poly theiotea ten physin*], come le splendidissime luci di cui si compone il mondo [*ex on o kosmos synesteken*]. Da ciò che si è detto è chiaro che la sapienza [*sophia*] è insieme scienza e intelletto [*kai episteme kai nous*] delle cose più eccelse per natura [*ton timiotaton te physei*] (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 7, 1141a 18-1141b 3).

La *phronesis*, si ricordi, riguarda le cose umane, ossia ciò intorno a cui è possibile deliberare, quindi quelle che possono essere altrimenti da come sono: in questo brano essa viene subordinata alla *sophia* che ha per oggetto le realtà più divine, più degne, più elevate, ossia quelle immutabili. Aristotele ritiene che la *phronesis* non possa essere paragonata alla *sophia* proprio perché la prima non è qualcosa di costante, di sempre uguale a se stesso, tanto che⁶²² esistono diverse «prudenze» tante quante sono le specie animali, nel senso che ciascuna specie va alla ricerca, *tramite un istinto naturale*, di ciò che le è utile, che concerne la sua vita propria. In questo senso, allora, per Aristotele l'uomo non fa eccezione, giacché anch'egli ricerca ciò che è suscettibile di assicurargli i beni maggiori, ossia va alla ricerca della conservazione della sua esistenza biologica, evitando ciò che rischia di danneggiarlo e di farlo soffrire. Eppure, già a questo livello ancora «inferiore», l'uomo si differenzia dall'animale per il fatto di essere maggiormente differenziato, perché (come spiegavamo già prima) se è vero che ci sono tante saggezze quante specie animali, è anche vero che ogni specie possiede una saggezza (ogni tipo di pesce conosce una cosa salutare), tranne quella umana, che possiede a sua volta diverse saggezze in quanto diversi sono i piaceri che prende di mira, diverse sono le situazioni in cui deve scorgere il bene di volta in volta particolare. Proprio per questo l'uomo resta il migliore tra gli animali, dotato anche della scienza politica, ossia dotato della capacità di dirigere la propria vita e di scegliere: se anche l'animale possiede una facoltà di provvedere alla propria esistenza, questa è comunque qualcosa di naturale e di circolare, di coattivo, mentre nell'uomo (come abbiamo visto) si esprime in una differenziazione e in una pluralità di opzioni possibili che vanno di volta in volta scelte, giacché l'uomo è l'animale aperto al mondo, e proprio per questo il migliore tra gli animali (con il quale condivide la ricerca del bene di e in una parte del mondo, ma è l'estensione del mondo – in senso pratico ma non solo – oggetto e teatro della ricerca a rappresentare il *quid* distintivo).

Ma non per questo è l'essere migliore al mondo, il migliore tra tutti gli esseri del mondo: da una parte, pertanto, l'uomo è il migliore tra gli animali, ma dall'altra parte non è ciò che di migliore vi è nell'universo. Andremo meglio specificando il senso in cui l'uomo è migliore dell'animale nonostante (proprio in ragione) di una maggiore fragilità, per ora ci interessa sottolineare come l'uomo sia migliore perché egli *ha da essere buono*,

perché è *capace di civilizzazione*, ma è anche capace – lo notavamo sopra – di malvagità, ossia l'uomo può porsi ai due estremi dei valori morali, è caratterizzato da una *indeterminazione morale* che gli conferisce appunto la supremazia ontologica sugli altri animali. Non solo, l'uomo – differenza dell'animale – è caratterizzato dal «concernimento»⁶²³, nel senso che il modo in cui egli è al mondo è caratterizzato dal fatto che il mondo lo concerne, che tutto il mondo lo concerne (tutto il mondo nel suo insieme guarda all'uomo e, insieme, l'uomo guarda al mondo nella sua totalità, nel suo insieme, ossia si guardano l'un l'altro insieme, si corrispondono nel loro essere in relazione, riallacciandoci all'etimo di *cum-cernere*), non come somma di elementi, ovviamente, ma come totalità data tutta insieme, come totalità che si apre dinnanzi all'uomo, di modo che tanto il firmamento quanto gli oggetti manipolati lo ri-guardano, che il mondo – prima ancora di essere luogo od oggetto di conoscenza o di azione – è quell'orizzonte nel quale appare qualsiasi luogo o qualsiasi oggetto, che fa da sfondo a tutto ciò che concerne l'umano. Che tutto il mondo concerna l'uomo significa anche che niente lo interessa in modo specifico, ma che è tutto (il tutto e tutte le cose) a essere interesse della sua cura, della sua curiosità, della sua tensione verso il mondo stesso: tutto concerne l'uomo, nulla incombe su di lui in modo specifico tranne l'intera vita e l'intero mondo. La vita concerne l'uomo prima ancora di ogni scelta, perché è quello spazio in cui si situa ogni scelta, quello spazio che non possiamo scegliere di non scegliere perché è il *suo proprio spazio*, che si estende a tutto il mondo e non è circoscritto al cerchio istintuale-ambientale che governa – in cui si muove – l'animale. È proprio questa «corrispondenza» (che è, però, lo spazio preliminare che orienta e fa da sfondo a ogni possibile corrispondere o adeguare) tra uomo e mondo a essere la ragione profonda della superiorità umana sugli animali: *tutto* concerne l'uomo, ma tutto concerne *l'uomo*.

Eppure, lo notavamo, esistono delle realtà che non solo vengono dipinte come più vaste, più stabili, più inglobanti, e così via, dell'uomo, ma anche – e soprattutto – come *migliori*:

si conviene generalmente che la felicità è il maggiore e il migliore dei beni umani. Dico umani, perché la felicità potrebbe appartenere anche a qualcuno degli esseri superiori, come alla divinità. Quanto invece agli altri animali che sono per natura inferiori agli uomini, essi non partecipano per nulla di questa attribuzione. Non possono essere infelici infatti il cavallo, l'uccello, il pesce, né alcun altro essere che per la sua stessa denominazione non partecipa nella sua natura ad alcunché di divino, ma che vivono più o meno bene secondo qualche altra partecipazione di beni diversi. [...] Dei beni gli uni sono praticabili da parte dell'uomo, gli altri non sono acquistabili. Intendiamo con ciò che, come alcune cose non partecipano affatto del movimento, così accade per i beni: e questi per la

loro natura sono certo la cosa superiore. E alcuni sono praticabili, altri lo sono solo per esseri superiori a noi (Aristotele, *Etica Eudemia*, I, 7, 1217a 21-35).

L'uomo, in base alla sua indifferenza e alla sua apertura al mondo (indifferenza nel senso che nulla per lui è originariamente nel mondo privo di interesse, che non-fa-differenza per l'uomo una via piuttosto che un'altra, quindi proprio nel senso opposto rispetto al dis-interesse, perché anzi che tutto il mondo concerna l'uomo significa proprio che l'essere dell'uomo è in senso profondo un *inter-esse*, un essere fra le cose del mondo come ciò che lo concerne), può essere felice (deve esserlo, è il suo fine, la sua opera, la sua perfezione), e per questo è superiore all'animale (che, protetto dalla *physis*, *non ha bisogno* di essere felice per vivere, ma proprio per questo può solo sopravvivere e non bene-vivere, stare bene), ma non può godere di una felicità piena, perché ci sono beni che non può conseguire, che possono essere invece conseguiti da una qualche realtà a lui superiore. In altri termini, vi sono realtà che non partecipano al movimento, e per le quali l'eccellenza non si presenta sotto forma di un bene che va posto come fine dell'azione, e realtà che partecipano a un movimento, che in ogni caso va considerato più eccellente di quello dell'uomo; ossia, vi è una specie di realtà per la quale l'eccellenza non riguarda minimamente il movimento, cioè un tendere verso un qualche bene (piuttosto, esse stesse *sono* il bene), e ve ne è un'altra per la quale il movimento è migliore di quello umano, che tendono a un bene ancora superiore a quello verso cui può tendere l'uomo tramite l'azione⁶²⁴.

Ebbene, più in generale, in base a quale criterio Aristotele ritiene che vi siano cose nel cosmo migliori di quell'essere migliore di tutti gli altri esseri mondani che è l'uomo? La risposta è che tali realtà sono più permanenti e «inglobanti» dell'uomo, ossia *meno in azione*, dunque più mondane (cosmiche), maggiormente legate a esso, inglobate in esso nella sua perfetta circolarità: Aristotele costruisce una gerarchia secondo la quale le realtà immobili sono le migliori, una gerarchia alla cui sommità troviamo quelle realtà indenni dal movimento. Il valore degli esseri, in altre parole, è in ragione inversa del movimento che loro compete: meno una cosa è mobile, migliore essa è. Aristotele, infatti, scrive:

gli enti fuori del cielo non sono fatti [*pephyken*] per essere nel luogo [*en topoi*], né li fa invecchiare [*geraskein*] il tempo [*chronos*], né si dà alcun mutamento [*metabolè*] in nessuno degli enti posti al di là dell'orbita più esterna, ma, inalterabili [*analloiota*] e sottratti a ogni affezione [*apathe*], trascorrono essi tutta l'eternità [*apanta aiona*] in una vita che di tutte è la migliore [*aristen zoon*] e la più bastante a se medesima [*autarkestaten*]. Anche questo nome di *aion* si direbbe pronunciato dagli antichi quasi per divina ispirazione: si dice infatti *aion* di ciascuno l'ultimo termine che circoscrive il tempo di ogni singola vita, al di fuori del quale non c'è più nulla secondo natura. Parimenti, anche il

termine perfetto di tutto il cielo, che contiene e abbraccia la totalità del tempo e l'infinità di esso, anche questo si dice *aion*, e prende questo nome da essere sempre [*aiei einai*], immortale e divino. È di lassù che dipende, per gli uni più manifestamente, per gli altri meno visibilmente, anche l'essere e la vita di quant'altro esiste. [...] Sempre il principio divino primo e supremo è di necessità sottratto a ogni mutamento [*ametableton anankaion*] [...] Non c'è infatti un altro ente a esso superiore che possa imprimergli il movimento – questo sarebbe infatti più divino di esso –, né ha in sé nulla di vile, né è in difetto di alcuno dei beni a esso propri (Aristotele, *Del cielo*, I, 9, 279a 18-35).

Gli enti superiori sono dunque quelli inalterabili, sempre uguali a se stessi, sottratti a ogni mutamento e a ogni trasformazione, autosufficienti, rinchiusi nella loro immobile perfezione, nella loro eterna immobile perfezione che è la loro natura: la vita migliore è quella di chi nulla patisce e nulla agisce, di chi non deve mai fuoriuscire da se stesso perché non è in difetto di nulla, perché non manca di nessun bene e può così trascorrere l'eternità autofruendosi, per così dire⁶²⁵, chiuso nella sua assenza di bisogno che lo rende bastante a se stesso e sempre uguale a se stesso⁶²⁶. Pertanto, perfezione e assenza di bisogno, e conseguente assenza di azione, vengono a coincidere, e per quanto l'uomo (lo abbiamo visto) sia migliore di tutti gli animali, nondimeno egli è colui il quale agisce, che è aperto all'azione (costretto a essa) in modo peculiare, ossia è in tal senso l'essere più imperfetto, stretto tra la perfezione degli astri e degli altri esseri mondani, che – seppur per ragioni diverse, ma in ogni caso per ragioni naturali, ossia per costituzione della loro *physis* in quanto tale – sono chiusi nella perfezione di chi non agisce, o agisce meno dell'uomo, diversamente dall'uomo, e quindi in senso stretto non agisce:

l'ente che si trova nella condizione più perfetta [*arista*] possiede il bene senz'alcuna attività [*aneu praxeos*], mentre quello più prossimo a esso giunge a possederlo grazie a un'attività di poca entità, e una sola, quelli più lontani invece per mezzo di attività via via più numerose [*dià pleionon*], come nel caso dei corpi umani l'uno è sano anche se non fa alcun esercizio, l'altro se appena compie brevi passeggiate, laddove un terzo ha bisogno della corsa, della lotta, e di altri esercizi atletici. Un altro infine, anche sottoposto a fatiche immani, non potrebbe mai conseguire questo bene, ma solo uno diverso. Ed è difficile raggiungere il fine nella maggior parte dei casi, o anche spesso: per esempio è pressoché impossibile gettare diecimila volte l'astragalo così che cada sul “Chio”, mentre una o due volte è già più facile. E viceversa, quando si debba fare questa cosa qui in vista di quest'altra, e questa seconda in vista d'una terza, e questa in vista di un'altra ancora finché si tratta d'una o di due è facile che si riesca, ma quanto più la serie s'allunga, tanto più la cosa diventa difficile. Si deve perciò ritenere che anche l'attività degli astri sia suppergiù come quella degli animali e delle piante [*kai ten ton astron praxin einai toiauten oia per e ton zoon kai phyton*]. In questo mondo è l'uomo che può svolgere il maggior numero di attività [*pleistai praxeis*]: molti sono infatti i beni che egli può conseguire [*pollon ton eu dynatai tychein*], e perciò molte sono le azioni che compie [*pollà prattein*], e alcune anche in vista di altro [*allon eneka*]. L'essere che si trova nella condizione più perfetta [*arista*] si può dire invece che non ha alcuna necessità d'azione [*outhen dei praxeos*], perché è esso l'“in vista di cui” [*esti autò tò ou eneka*], mentre l'azione [*praxis*] ha sempre [*aei*] luogo fra due termini [*en dysin*], quando vi sia cioè l'“in vista di cui”, e ciò che si fa in vista di esso [*kai ou eneka e kai tò toutou eneka*]. Gli altri animali [*allon zoon*] dispongono invece di

attività meno numerose [*elattous*]; quella delle piante [*phyton*] poi è minima [*mikrá*], e si può ridurre a una sola [*mia isos*] (*ivi*, II, 12, 292a 22-292b 9).

Più si è perfetti più si è immediatamente aderenti al bene, al proprio fine, e dunque meno c'è bisogno, meno necessità di agire, di muoversi da se stessi verso il fine stesso, di fuoriuscire da se stessi, dalla propria aderenza a se stessi, per protendersi verso il fine nella distanza che da esso separa, di duplicarsi rispetto a se stessi⁶²⁷. Piante, animali e astri hanno la stessa (in)attività, differentemente dall'uomo che è l'essere maggiormente all'opera. L'uomo agisce, e proprio per questo è intermedio, tanto perfetto quanto imperfetto, e non solo tanto perfetto rispetto all'animale e quindi a esso superiore quanto imperfetto rispetto alle realtà incorruttibili e quindi a esse inferiore, ma anche tanto perfetto quanto imperfetto rispetto all'animale stesso, proprio come per il fatto di agire è aperto tanto al bene quanto al male, ed egli solo può essere virtuoso o vizioso (cosa che, si ricordi, esulava anche dalle possibilità divine). In altri termini, l'uomo risulta essere un essere intermedio e paradossale, tanto perfetto quanto imperfetto, perfetto in ragione della sua imperfezione (giacché è superiore rispetto agli animali proprio in ragione della sua capacità di agire, di trascendere il dato e di aprirsi al mondo che è anche la cifra della sua imperfezione tanto rispetto all'animale chiuso nella naturalità dell'istinto quanto rispetto ai corpi celesti chiusi nella circolarità della loro perfezione eterna, incorruttibile, immutabile e inesposta) e imperfetto in ragione della sua perfezione (essendo l'essere agente e quindi perfetto rispetto agli animali è però imperfetto tanto rispetto alle realtà divine ed eterne quanto rispetto a quelle mondane, entrambe non agenti e – seppur in sensi e per ragioni diverse, ma ugualmente *katà physin* così come l'uomo è *parà physin katà physin* – immobili in loro stesse e nella loro circolarità). Non solo: l'uomo è anche, in un certo senso, più perfetto anche rispetto alle realtà divine, in quanto può perfezionarsi, può essere felice, in quanto tanto all'animale quanto al divino (seppure, lo ripetiamo, in due sensi diversi) è preclusa la via della felicità, è negata la sua possibilità: ciò che è già-perfetto non può perfezionarsi, mentre ciò che è imperfetto ma può proprio per questo mettersi in cammino verso la perfezione è in quanto tale sempre-in-cammino-verso-di-essa, può averla come fine, come meta verso cui tendere in modo inesausto, per vie sempre rinnovate e tramite mezzi ogni volta rielaborati. Essere sempre in attività è in tal senso sintomo di imperfezione, è condizione in cui ci si perde nella serie di mezzi, come una catena che dovrebbe portare verso il fine ma può finire con l'incatenare impedendo il suo raggiungimento, ma allo stesso tempo è anche la forma in cui la vita si presenta in modo eminente, più rigoglioso potremmo anche dire, più ricco e sfumato.

4.6. L'incompleta complessità dell'uomo aristotelico: neotenia e comunità

In ragione di quanto appena sottolineato, Aristotele dipinge l'uomo come essere più perfetto rispetto a piante e animali, nonché più complesso, ma questo non deve far dimenticare la duplice imperfezione che abbiamo sin qui ravvisato (tanto quella rispetto alle realtà divine, quanto quella rispetto alle altre specie terrestri stesse)⁶²⁸. La natura aristotelica, è noto e lo abbiamo già visto, è una natura che agisce finalisticamente, che raggiunge il proprio *skopos* come *telos*, come termine e compimento se nulla la ostacola nel suo percorso (cfr. Aristotele, *Parti degli animali*, I, 1, 641b 24-26), e proprio per questo è il regno della bellezza, della circolarità perfetta, ed è qualcosa di *taumaturgico*, di meraviglioso (cfr. *ivi*, I, 5, 645a 15-30). In tal senso, la natura raggiunge sempre, quando non ostacolata, la propria *entelechia*, il proprio compimento, cioè porta a compimento la propria opera in quanto la conduce al proprio fine e alla propria fine⁶²⁹: «infatti l'opera [*ergon*] è fine [*telos*], e l'atto [*energeia*] si identifica con l'opera [*ergon*], e perciò anche il nome stesso di atto [*energeia*] deriva da opera [*ergon*] e tende allo stesso significato di atto compiuto e perfetto [*entelecheia*]» (Aristotele, *Metafisica*, IX, 8, 1050a 21-24). Il fine della natura in generale è quello di dotare ogni specie degli strumenti (organi) in grado di svolgere quelle funzioni necessarie al mantenimento in vita della specie stessa, ossia di ordinare le diverse parti dell'organismo in un tutto complesso e finalizzato al mantenimento del tutto stesso: l'organo è funzionale in modo strumentale all'attività da compiere, e non viceversa⁶³⁰, ed esiste una vera e propria analogia che fa sì che per una stessa funzione la natura elabora (porta a essere, fa sviluppare) diversi organi, basti pensare – per esempio – alla respirazione, che può avvenire tramite i polmoni o tramite le branchie (cfr. Aristotele, *Parti degli animali*, I, 5, 645b 5-20). Occorre a questo punto domandarsi come prenda forma questo principio per quel che riguarda l'essere umano, che abbiamo detto essere parte della natura ma in un modo particolare e unico per certi versi.

L'uomo (cfr. *ivi*, II, 7, 653a 25-653b 5), fra gli animali, ha il cervello più grande in rapporto alle sue dimensioni (nonché la testa maggiormente coperta di peli, proprio per difendere il cervello), e in ragione di ciò possiede posizione eretta, unico fra gli animali; il suo cervello ha un numero maggiore di suture craniche rispetto a quello degli altri animali ed è caratterizzato dalla solidificazione tardiva dell'osso attorno alla testa, fatto unico (perlomeno negli animali sanguigni)⁶³¹. Tutti gli animali (cfr. *ivi*, II, 9, 655b 5-15)

possiedono parti dure al fine di difendersi, ogni animale ha un'arma di difesa specifica (unghie, zoccoli, artigli, corna, becchi, denti: «la natura non concede a uno stesso animale più di un mezzo di difesa efficace»: *ivi*, III, 2, 663a 16-17), l'uomo no (in quanto dotato di una composizione meno terrosa), ma è (cfr. *ivi*, II, 10, 656a 4-15) maggiormente articolato e complesso rispetto agli altri animali, in quanto non solo deve vivere, ma vivere bene, valorizzare la vita: l'uomo può partecipare al divino, e la sua parte superiore è orientata verso la parte superiore dell'universo (ossia ha, appunto, posizione eretta)⁶³², perché «la natura colloca ciò che è più nobile nelle parti più nobili, se non lo impedisce qualcosa più importante» (*ivi*, III, 4, 665b 2-22).

L'uomo sembra, dunque, da un lato essere più indifeso, privo di organi atti a servire come strumenti di offesa e di difesa, e, dall'altro lato, è un essere più complesso, che *in luogo di* altre dotazioni che le altre specie animali possiedono⁶³³, è dotato di dotazioni proprie, come le mani, o la lingua e i denti finalizzati allo sviluppo del linguaggio articolato⁶³⁴. La natura aristotelica è nient'altro che un globale *movimento compensatorio*, che cerca di distribuire in modo equilibrato facoltà, dotazioni organiche, armi di difesa, funzioni organiche, parti del corpo e così via (cfr. *ivi*, IV, 6-8, 682a 35-684b 1; 11, 691b 5-25; 12, 692b 15-20 e 695a 1-15). Ciò vale, appunto, anche per l'uomo, a proposito del quale Aristotele scrive:

L'uomo, in luogo degli arti e dei piedi anteriori, ha braccia e le cosiddette mani [*cheiras*]. Infatti è l'unico degli animali ad avere posizione eretta [*orthon*], giacché la sua natura e la sua essenza sono divine [*tò ten physin auton kai ten ousian einai theian*], e la funzione di ciò che è massimamente divino consiste nel pensiero e nell'intelligenza [*ergon dè tou theiotatou tò noein kai phronein*]; ma assolverla non sarebbe facile se il corpo gravasse pesantemente da sopra, poiché il peso impaccia il pensiero e la percezione comune. Così, aumentando il peso corporeo, è necessario che il corpo si curvi verso terra, e allora la natura, per sostenerlo, ha provveduto i quadrupedi dei piedi anteriori in luogo delle braccia e delle mani. Infatti tutti gli animali che camminano devono necessariamente avere i due piedi posteriori; questi poi sono diventati quadrupedi non potendo la loro anima sopportare il peso del corpo. Tutti gli altri animali, in confronto all'uomo, sono simili a nani [*nanode*]. È proprio del nano l'aver la parte superiore grande, quella che sopporta il peso e provvede alla locomozione invece piccola. La parte superiore è il cosiddetto tronco, che va dalla testa fino all'orifizio di uscita del residuo. Ora negli uomini questa parte è proporzionata a quella inferiore, e negli individui perfettamente formati essa è molto più piccola; nei neonati, al contrario, la parte superiore è grande, quella inferiore piccola, e perciò vanno carponi, non potendo camminare. All'inizio anzi non si muovono neppure carponi, ma stanno immobili. Tutti i neonati sono infatti nani [*nanoi eisi tà paidia panta*]; ma procedendo verso la maturità, le parti inferiori si accrescono. [...] Tutti gli animali sono meno intelligenti [*aphronestera*] degli uomini. E anche fra gli uomini, come i bambini in rapporto agli adulti, così anche gli individui maturi conformati come nani, se pure presentano qualche altra facoltà eccezionale, tuttavia risultano deficienti quanto all'uso del pensiero (*ivi*, IV, 10, 686a 26-686b 26).

È proprio in questo contesto che appare il celebre elogio aristotelico della mano (tanto che la mano, la sua liberazione, appare come il vero e proprio fine cui è conformata tutta la complessa struttura del corpo umano, in connessione con la statura eretta), che intende prendere le distanze dalla prospettiva di Anassagora (e che ribadisce d'altronde la convinzione aristotelica che sia la funzione a formare l'organo e non viceversa):

stando naturalmente in posizione eretta, l'uomo non ha alcun bisogno di gambe anteriori, e invece di esse la natura lo ha provvisto di braccia e di mani. Ora, Anassagora afferma che l'uomo è il più intelligente degli animali grazie all'aver mani [*dià tò cheiras echein phronimotaton einai*]; è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente [*dià tò phronimotaton einai cheiras*]. Le mani sono infatti uno strumento [*organon*], e la natura [*physis*], come farebbe una persona intelligente [*anthropos phronimotatos*], attribuisce sempre ciascuno di essi a chi può servirsene; giacché è più conveniente dare flauti a chi è già flautista, che non attribuire l'arte del flauto a chi possiede flauti. La natura attribuisce ciò che è minore a ciò che è maggiore e più importante, non il più nobile e il maggiore al minore. Se dunque questa è la via migliore, e la natura nel campo delle possibilità realizza quella migliore [*physis ek ton endechomenon poiei tò beltiston*], allora non è che l'uomo sia il più intelligente grazie alle mani, ma ha le mani grazie all'esser il più intelligente degli animali. E il più intelligente dev'essere colui che sa opportunamente servirsi del maggior numero di strumenti [*phronimotatos pleistois an organois echresato kalos*]; ora la mano sembra costituire non uno ma più strumenti [*ouch'en organon alla pollà*]: in un certo senso essa è uno strumento preposto ad altri strumenti [*organon prò organon*]. A colui dunque che è in grado di impadronirsi del maggior numero di tecniche [*pleistas dynamoi dexasthai technas*] la natura ha dato [*physis apodedoken*], con la mano, lo strumento in grado di utilizzare il più gran numero di altri strumenti [*epì pleiston organon chresimon*]. Quanto a coloro che sostengono che l'uomo non è costituito [*synesteken*] bene [*ou kalos*], anzi peggio di tutti gli altri animali [*allà cheirista ton zoon*] (dicono infatti che non ha protezione per i piedi [*anhypodeton*], è nudo e sprovvisto di armi da combattimento [*kai gymnon kai ouk'echonta oplon pros ten aleken*]), il loro discorso non è corretto. Gli altri animali hanno un solo mezzo di difesa, e non è loro concesso di sostituirlo con un altro, anzi devono dormire e fare qualsiasi altra cosa tenendo sempre, per così dire, le scarpe ai piedi, cioè senza deporre la corazza che hanno sul corpo, né possono cambiare l'arma che gli è toccata in sorte. All'uomo, invece, sono concessi molti mezzi di difesa [*pollas tas boetheias echein*], ed egli può sempre mutarli [*metaballein*], adottando inoltre l'arma che vuole e quando la vuole [*oplon oion an bouletai kai opou an bouletai echein*]. La mano infatti può diventare artiglio, chela, corno, o anche lancia, spada e ogni altra arma o strumento: tutto ciò può essere perché tutto può afferrare e impugnare [*panta dynasthai lambanein kai echein*]. Anche la forma della mano è stata dalla natura congegnata in questo senso. Essa è articolabile e divisa in più parti, perché nella divisione è implicita anche la capacità di coesione, mentre la prima non è implicita nella seconda. Ed è possibile servirsene come di un sol organo, di due o di molti. Inoltre le articolazioni delle dita sono perfettamente adatte alla presa e alla pressione. Un dito, corto e grosso anziché lungo, è sito lateralmente; se questo dito non fosse posto lateralmente, la presa non sarebbe possibile, tanto quanto non lo sarebbe se non vi fosse affatto la mano. Esso infatti esercita dal basso in alto quella pressione, che le altre dita esercitano dall'alto in basso: e proprio così dev'essere, se il pollice ha da stringere fortemente come una forte morsa, in modo da eguagliare da solo la pressione delle altre dita. Ed è corto perché sia forte e perché a nulla servirebbe una sua maggiore lunghezza. Anche l'ultimo dito, correttamente, è corto, mentre il medio è lungo come il remo centrale nelle navi, perché è soprattutto necessario che gli oggetti che vengono presi per servirsene siano tenuti stretti all'altezza della loro circonferenza centrale. Perciò il pollice viene detto "il dito grande", pur essendo corto, giacché gli altri sarebbero praticamente inutili senza di esso. Anche

l'assetto delle unghie è stato ben congegnato. Mentre negli altri animali esse sono utilizzate anche per impieghi particolari, negli uomini servono solo da protezione: fungono infatti da tegumento per l'estremità delle dita. Le braccia si flettono in senso inverso a quello degli arti dei quadrupedi, sia per avvicinare il cibo alla bocca, sia per gli altri usi. [...] Per i non polidattili, gli arti anteriori tendono non solo a servire per la locomozione, ma anche a surrogare le mani [...]. L'uomo è l'animale che ha, in rapporto alle dimensioni del corpo, i piedi più grandi; e ciò ben a ragione, perché esso è l'unico a stare in posizione eretta, sicché occorre che i piedi, se han da reggere in due tutto il peso del corpo, siano lunghi e larghi. Ed è anche razionale [*katà logou*] che, quanto alla grandezza, la situazione delle dita dei piedi sia contraria a quella delle dita delle mani: la funzione di queste consiste nell'afferrare e nello stringere, sicché devono avere dita lunghe (la mano infatti prende gli oggetti con la sua parte flessibile), mentre la funzione dei piedi è di assicurare la stabilità della marcia, sicché bisogna considerare la parte indivisa del piede equivalente alle dita della mano. [...] Quanto alle unghie, le dita dei piedi ne sono fornite per la stessa causa che quelle delle mani: le estremità devono essere particolarmente protette per la loro fragilità (*ivi*, VI, 10, 687a 5-690b 10)⁶³⁵.

La definizione della mano come *strumento degli strumenti* ricorre più volte anche nel *Dell'anima*, in connessione con l'idea che addirittura l'anima sta al corpo come il tatto sta agli altri sensi, nonché, a quella per la quale senza tatto non può esservi essere animale in quanto tale: senza tatto non può esistere animale, sensazione, e siccome l'uomo è quello meglio dotato del tatto è anche il più intelligente («il tatto nell'uomo è il senso più perspicuo: rispetto agli altri sensi l'uomo rimane indietro a molti animali, ma il tatto lo possiede incomparabilmente più perspicui degli altri. Per questo è anche il più intelligente degli animali»: Aristotele, *Dell'anima*, II, 9, 421a 20-23)⁶³⁶: la mano, cifra di questa maggiore sensibilità e apertura, appare come lo strumento compensatorio che la natura ha fornito all'uomo per sopperire alla sua inferiorità rispetto alle altre specie animali, strumento tanto grandioso che tutte le altre dotazioni di cui sono forniti gli altri animali sembrano essere a loro volta compensazioni per la mancanza di esso. Nei passi sopra citati, Aristotele si oppone in maniera esplicita alla visione della condizione umana come caratterizzata da un'inferiorità naturale rispetto alle altre specie, dalla quale l'uomo si riscatterebbe mediante le *technai* (da quelle meccaniche all'organizzazione politica), mettendo in risalto ed esaltando la propria capacità di superare i limiti imposti dalla *physis* grazie alle tecniche della ragione e al progresso storico-politico (una visione che abbiamo visto essere ben presente nell'epoca che precedeva Aristotele). Ciò smentisce quanto abbiamo sin qui tentato di mostrare? Nega quel legame che stavamo tentando di rintracciare tra naturalità della tecnica per l'uomo e mancanza che lo costituirebbe, inferiorità rispetto al resto del mondo naturale?

Innanzitutto, dobbiamo sottolineare che Aristotele sostenga esplicitamente che la condizione naturale dell'uomo è quella di sviluppare la tecnica, e anche che (lo abbiamo visto in precedenza) in tal senso la tecnica nasca per soddisfare i bisogni che per natura

l'uomo prova, che la natura ha assegnato all'uomo, per così dire: in questione, pertanto, non sembrerebbe essere né l'idea della naturale artificialità umana, e nemmeno quella della tecnica come risposta a un bisogno, a una necessità, a una mancanza, *ma* come andrebbe interpretata tale condizione umana rispetto a quella delle altre specie viventi, animali in particolare. Anzi, l'esaltazione della «proteiformità» della mano altro non è che la sottolineatura della naturalità della tecnica per l'uomo, tanto che l'arte sta all'uomo come la dotazione naturale sta all'animale: «come i tuffatori vengono talvolta provvisti di strumenti per la respirazione, in modo da poter restare più a lungo sott'acqua aspirando l'aria da sopra la superficie con lo strumento stesso, così la natura ha dato agli elefanti un naso di dimensioni tali da avere una simile funzione» (Aristotele, *Parti degli animali*, II, 16, 659a 9-13).

La mano è per Aristotele lo strumento degli strumenti, lo strumento della strumentalità, perché può farsi qualsiasi strumento, perché in grado di protendersi prendendo la forma di qualsivoglia strumento: la mano è come l'anima, e come l'anima è in un certo senso tutte le cose che sono (cfr. Aristotele, *Dell'anima*, III, 8, 431b 21), così la mano è tutte le cose, è la possibilità di tutte le cose, la possibilità delle possibilità. L'uomo possiede il tatto migliore, e senza di esso non vi è presenza al mondo, non vi è anima, sottolinea a più riprese Aristotele: dunque l'uomo è l'unico essere a essere davvero nel mondo, la finezza del suo tocco implica (cfr. Bague 2009: 259 s.) anche una finezza maggiore del suo essere sveglio, nel senso che nell'uomo veglia e sonno si distinguono in modo più netto rispetto a quanto accade per gli altri animali. L'animale, per quanto sveglio e attivo (chi ha anima, ossia ha percezione, *aisthesis*, può possedere sonno e veglia, può essere desto e dormiente, mentre una pianta no, perché è come all'interno di un sonno privo di risveglio, dunque non di un vero sonno: cfr. Aristotele, *Riproduzione degli animali*, V, 1, 778b 25-779a 5)⁶³⁷, è comunque come dormiente in rapporto all'uomo: è come stordito (è caratterizzato dalla *Benommenheit*, dirà Heidegger – cfr. Heidegger 1992b –, ossia dall'essere preso e come incapsulato nel proprio circolo ambientale funzionale), incapace di essere affetto da tutte le cose, dalla presenza di tutte le cose, è come insensibile pur essendo più acuto dell'uomo rispetto agli altri sensi presi separatamente⁶³⁸.

La mano è, pertanto, ciò che meglio rappresenta l'uomo perché l'uomo è colui che si impadronisce delle tecniche, che crea e utilizza strumenti, che prende attivamente posizione rispetto al mondo instaurando un rapporto mediato con esso; intelligenza e tecnicità proprio per questo vanno di pari passo, perché solo un essere aperto al mondo sviluppa un rapporto mediato con esso, mediato sia da un punto di vista più strettamente

pragmatico, sia da quello più astratto e, per così dire, spirituale. Ed è proprio perché l'uomo possiede la mano che non si può assolutamente dire, per lo stagirita, che egli è inferiore a tutte le altre specie animali: l'animale superiore è l'animale più complesso e l'animale che possiede per natura la migliore dotazione ai fini del vivere e – nel caso dell'uomo – del ben vivere. L'uomo ha la mano che si può articolare e tutto può afferrare, impugnare, prendere e utilizzare, mentre l'animale possiede semplicemente un unico mezzo di difesa che non può in alcun modo sostituire o modificare: proprio per questo, però, Aristotele evidenzia proprio come il tratto distintivo tra uomo e animale stia nel fatto che mentre il secondo è chiuso al mondo, impossibilitato a uscire dal circolo funzionale nel quale la sua natura e il suo istinto lo costringono, il primo è invece aperto al mondo in ragione di quella che appare a tutti gli effetti come un'a-specializzazione, e dunque, in questo senso, come un'imperfezione, un'incompletezza, un'indeterminatezza.

Infatti, è certo vero che Aristotele nega che l'uomo sia nudo e indifeso⁶³⁹, perché anzi possiede la migliore arma di difesa, migliore perché è un'arma versatile, che può prendere tutte le forme che l'uomo vuole *per il fatto che non possiede una forma propria*: l'uomo è più complesso, certo, ma questa complessità significa anche che egli è non pre-determinato dalla natura o dall'istinto, non è chiuso nell'impossibilità di mutare la propria condizione e la propria situazione, ma anzi è costretto a farlo, costretto cioè a ritagliarsi attivamente le proprie possibilità a partire da un ventaglio di opzioni pressoché illimitato, o perlomeno vastissimo e ingovernabile in tutta la sua ampiezza. Ma non solo la dotazione specifica e complessa dell'uomo è in realtà a-specifica, plastica e indeterminata (come proprio anche Gehlen, per esempio, nota): per potere operare e difendere l'uomo, la mano deve *protendersi*, deve come fuoriuscire da sé per farsi altro da sé, ossia l'uomo è certo superiore, più intelligente e meglio dotato rispetto agli altri animali, ma allo stesso tempo senza dei punti di appoggio esterni sul mondo la sua superiorità è nulla, senza protesi in grado di fare come da cassa da risonanza della potenza della mano tale potenza resta come muta. È, quindi, anche in questo senso che nonostante Aristotele rifiuti esplicitamente l'idea di un'inferiorità umana rispetto alle altre specie animali, tale superiorità assume comunque la forma di una a-specificità, di un'insufficienza rispetto a se stessa (dunque di una mancanza), di un'indeterminatezza e di un'incompletezza (quelle stesse che, lo abbiamo visto, permettono ad Aristotele di affermare che solamente l'uomo può essere vizioso e virtuoso, che può aspirare alla felicità). Certo, Aristotele ci invita a tenere sempre ben presente che non bisogna dimenticare come nell'uomo superiorità e inferiorità siano da tenere sempre collegate, nel senso (sin qui già esplicitato) che l'uomo è imperfetto proprio

in ragione della sua perfezione intesa come perfezionabilità (e viceversa, è perfezionabile proprio in ragione della sua imperfezione) e che è inferiore (vive al di fuori di ogni «armonia prestabilita») proprio in ragione della sua superiorità (apertura alle possibilità).

D'altronde, è Aristotele stesso a evidenziare come certamente gli animali siano nani in confronto all'uomo, ma anche come tutti i neonati siano simili a nani, che però con il passare degli anni crescono e maturano: certo, dicendo questo Aristotele ha in mente un processo fisiologico e la conformazione del fisico, ma non soltanto, se è vero che evidenzia anche (ed è un motivo che ricorre più volte nelle sue opere) che i bambini sono meno intelligenti degli uomini, nel senso che certo anch'essi sono dotati del *logos* e di tutto ciò che configura l'essere umano in quanto tale, ma senza che tutto ciò sia già stato sviluppato. Dunque, se l'animale è un nano come il bambino, il primo resta però sempre nano, mentre il secondo no, e proprio in questo sta la superiorità dell'uomo, ma anche la sua inferiorità: infatti, se l'animale viene al mondo completo, l'uomo (il bambino) viene al mondo incompleto, con delle caratteristiche non già sviluppate ma da sviluppare. In tal senso, tutto l'insieme delle dotazioni che caratterizzano l'uomo e lo rendono superiore a tutti gli altri animali non sono un possesso stabile e già acquisito, bensì (lo abbiamo già notato) qualcosa che va sviluppato, attivato se si preferisce. A proposito del linguaggio, per esempio, Aristotele nota:

il linguaggio [*dialektos*], che è un modo in cui si manifesta la voce, si altera apparentemente con molta facilità, e arriva alla perfezione con molta difficoltà. Ne è un indizio il fatto che rimaniamo muti per lungo tempo dopo la nascita: all'inizio non siamo affatto capaci di parlare, e solo più tardi cominciamo a balbettare. [...] Nessun altro animale parla eccetto l'uomo, che pure comincia a farlo tardi (Aristotele, *Problemi*, XI, 1, 898b 30-899a 3).

Proprio per questo l'uomo è l'unico animale a potere diventare balbuziente (o muto): egli non possiede il linguaggio già dalla nascita, e dunque può tanto svilupparlo in modo efficace quanto in modo incompleto e imperfetto. Scrive infatti lo stagirita:

perché l'uomo è il solo animale che può diventare balbuziente? Forse perché solo lui partecipa della parola [*logou koinonei*], mentre gli altri animali hanno solo la voce [*phones*]? Chi balbetta parla, certamente, ma non riesce a connettere le parole [*logon de ou dynantai syneirein*]. [...] Perché, fra gli esseri dotati di voce, nell'uomo essa raggiunge la perfezione [*teleioutai*] più tardi che in ogni altro? Forse a causa delle sue molteplici differenze e forme [*pleistas diaphoras kai eide*]? Gli altri animali non articolano nessuna lettera o poche. Ora, ciò che è multiforme e molto diversificato [*poikilotaton kai pleistas echon diaphoras*] ha bisogno di moltissimo tempo per perfezionarsi [*ananke en pleistoi chronoi apoteleisthai*] (*ivi*, XI, 55 e 57, 905a 20-34)⁶⁴⁰.

L'uomo dunque deve raggiungere la perfezione, la sua apertura al molteplice, al differenziato e al campo del possibile significa che muove da una incompletezza iniziale, da una situazione che richiede un completamento, uno sviluppo, un perfezionamento: imperfezione e apertura, incompletezza e perfezionamento, mancanza e pluralità delle possibilità, sono tutti elementi che vanno di pari passo, e che in nessun modo si escludono l'un l'altro. L'uomo è il più complesso animale proprio perché possiede una complessità da sviluppare, perché possiede una dotazione da perfezionare, a cui dar forma attivamente, tramite il costante e sempre rinnovato esercizio, nell'incertezza circa il conseguimento del risultato finale: l'uomo nasce imperfetto, quindi mancante rispetto all'animale, ma proprio per questo può raggiungere (per quanto tardi) la sua perfezione in modo innovativo e creativo, ossia attivo. È lo sviluppo delle potenzialità umane a essere il vero e proprio *katà physin* per l'uomo, il completo e non immediato padroneggiamento di tutta la dotazione che la natura ha fornito all'uomo (a partire anche dalle mani e dai piedi, giacché i più piccoli non possono camminare) è la vera e propria natura umana (cfr. *ivi*, XI, 27 e 30, 902a 5-35 e 902b 16-21)⁶⁴¹. Un *katà physin* che è il punto di sutura tra incompletezza e completamento, potremmo anche dire.

Aristotele, infatti, scrive che «gli altri animali nascono coi denti o l'analogo dei denti, salvo che accada qualcosa contro natura [*parà physin*], perché vengono al mondo più compiuti dell'uomo [*geneseos tetelesmena tou anthropou mallon*]; l'uomo invece, salvo che accada qualche cosa contro natura [*parà physin*], non ne ha quando nasce» (*ivi*, II, 6, 745b 10-14), oppure – ancora – che «appena nati i piccoli di tutti gli animali, ma soprattutto di quelli che generano prole incompiuta [*atele*], sono soliti dormire» (*ivi*, V, 1, 778b 21-22) e che i bambini «trascorrono dapprincipio nel sonno più tempo degli altri animali, perché vengono al mondo più incompiuti di tutti gli altri animali compiuti [*atelestata gennatai ton tetelesmenon*]» (*ivi*, 779a 24-26): se l'essere *parà physin* dell'animale è il venire al mondo *a-telos*, l'essere *katà physin* dell'uomo è invece proprio il venire al mondo *a-telos*, non compiuto, incompleto, e questo proprio per quella natura che opera come un buon amministratore (*oikonomos agathos*), non scartando nulla da cui è possibile produrre qualcosa di utile per la specie (cfr. *ivi*, II, 6, 744b 16-17). Lo stesso utilizzo della mano (insieme a quello dell'intelletto, che è sì un organo, e un *organo naturale*, ma il cui uso va imparato, ossia un organo da sviluppare, da portare a compimento) è qualcosa di appreso, nel senso che non il bambino non è in grado di padroneggiarla sin dalla nascita, ed essere aperti all'apprendimento significa anche, all'estremo opposto, essere aperti al suo contrario, alla dimenticanza, all'instupidimento,

per così dire (l'uomo è un essere aperto e plastico, che seleziona le proprie possibilità, dunque si struttura e struttura in modo graduale, ma ogni scelta del reale implica uno scarto del possibile, una riduzione della plasticità iniziale, una minor apertura)⁶⁴²:

perché da vecchi si è più assennati [*mallon noun echomen*], ma da giovani si impara più velocemente [*thatton manthanomen*]? Forse perché il dio [*theos*] ci ha dato due strumenti interni, con i quali possiamo utilizzare quelli esterni: al corpo ha dato la mano e all'anima ha dato l'intelletto [*somati men cheira, psiche dè noun*]? L'intelletto è un dono naturale [*ton physei*] che è per noi come uno strumento: le nostre conoscenze e le nostre abilità pratiche [*allai epistemai kai technai*] sono opera nostra [*hyph'emon poieton*], mentre l'intelletto ci appartiene per natura [*ton physei*]. Dunque, come noi non utilizziamo al meglio la mano appena nati, ma quando la natura l'ha perfezionata [*physis auten epitelese*] (la mano sa svolgere nel modo migliore il proprio compito col procedere dell'età), allo stesso modo non disponiamo subito dell'intelletto, che ci appartiene per natura [*ton physei*], bensì quando siamo vecchi, quando cioè si completa definitivamente il suo sviluppo [*apoteleitai*], se non subisce un danno invalidante, come avviene per gli altri doni della natura. L'intelletto si sviluppa in noi più tardi rispetto alle capacità della mano, perché anche gli strumenti della mente si sviluppano più tardi di quelli della mano. La scienza [*episteme*] è uno strumento dell'intelletto (gli è utile come gli *auloi* all'auleta), mentre strumento della mano sono molte cose naturali [*pollà ton physei onton*], e la natura viene prima della scienza, come pure le cose che ne derivano [*physis autè te epistemes proteron, kai tà hyp'outes ginomena*]. È naturale che in noi si formino per prime le capacità di usare quegli strumenti di cui possiamo disporre per primi, perché ne acquistiamo la padronanza usandoli; la stessa relazione esiste tra lo strumento per ciascuna cosa e questa cosa. Inversamente, la relazione degli strumenti tra di loro è la stessa di quella tra gli strumenti e le cose. In conclusione, questa è la ragione per cui le nostre capacità intellettive si manifestano meglio quando siamo vecchi. Da giovani invece impariamo più velocemente, perché non sappiamo ancora niente. Quando possediamo delle conoscenze, non possiamo più apprendere allo stesso modo, ma possiamo attenerci a quelle che abbiamo (*ivi*, XXX, 5, 955b 22-956a 7)⁶⁴³.

L'uomo è come vuoto, come un vaso da riempire, una *tabula rasa* in cui tutto il mondo può imprimersi, ma, appunto, questo significa che è pieno del suo vuoto, che è dotato della capacità di riempirsi, di ritagliarsi gradualmente un mondo, di padroneggiare ciò di cui abbisogna per vivere e per bene vivere. L'uomo vive nella dimensione della mediazione, tutto gli è strumento, tanto l'intelletto quanto la mano, ma tale strumentalità, tale sfera della mediazione, è allo stesso tempo la sua natura: ancora una volta, natura e artificio, immediato e mediato, innato e appreso, e così via, sono poli che nell'uomo si incontrano e sono compresenti, come due facce di una stessa medaglia, che non possono essere semplicemente separati e opposti. L'uomo deve svilupparsi, *quindi* è incompleto; l'uomo è incompleto, *quindi* può svilupparsi. L'uomo appare a tutti gli effetti come incompleto, come affetto da imperfezioni⁶⁴⁴ e ritardi, come un essere dallo sviluppo ritardato, ma proprio per questo è aperto alle differenze, alla varietà, alla cura di sé e degli altri (tanto che quest'ultima si protende lungo tutto l'arco dell'esistenza):

perché l'uomo può nascere già zoppo, più che tutti gli altri animali? Forse perché gli altri animali hanno le zampe robuste? I quadrupedi e gli uccelli le hanno ossute e nerborute; gli uomini, invece, carnose, e per la loro fragilità esse si storpiano più facilmente col movimento. Oppure perché l'uomo è il solo animale in cui varia il periodo di gestazione, da sette a otto o dieci mesi? Negli altri animali il tempo necessario per la completa formazione del feto è uno solo, senza ritardi; negli uomini invece i ritardi si accumulano in un lungo periodo, con la conseguenza che le estremità (del feto), muovendosi, si fratturano per la loro fragilità, con maggiore frequenza per la maggior durata della gestazione (*ivi*, X, 41, 895a 20-30).

L'uomo partecipa di tutti i generi: è sia uniparo, sia di scarsa prole, sia, qualche volta, multiparo, ma per sua natura è soprattutto uniparo. È multiparo a motivo dell'umidità e del calore del corpo (la natura del seme è infatti umida e calda), a motivo invece della grandezza è di scarsa prole e uniparo. Per questo è l'unico animale cui accade di avere irregolari i tempi di gestazione. Tutti gli altri animali hanno in effetti un unico tempo, mentre gli uomini ne hanno di più. Nascono infatti sia di sette, sia di dieci mesi, sia secondo i tempi intermedi. I nati di otto mesi vivono, ma in minore quantità (Aristotele, *Riproduzione degli animali*, IV, 4, 772b 1-11).

L'uomo viene alla luce incompleto [*ateles*], e per questo l'ombelico è umido e sanguinolento. Che alcuni animali vengano al mondo completi [*teteleiomena*], altri no [*atele*], è dimostrato dal fatto che alcuni hanno subito le risorse per vivere [*semeion oti tà men euthys dynatai zen*], mentre i bambini hanno bisogno di cure [*tà dè paidia epimeleias deitai*] (Aristotele, *Problemi*, X, 46, 896a 16-19).

Sembra che la natura tenda a provvedere gli animali di un senso di cura per i figli: negli animali inferiori questo è presente solo fino alla produzione della prole, in altri anche fino al suo compimento, in quelli più intelligenti fino al loro allevamento, in quelli poi che partecipano di più dell'intelligenza, come negli uomini e in alcuni quadrupedi, anche nei riguardi dei figli adulti si ha un rapporto di affinità e di affetto (Aristotele, *Riproduzione degli animali*, III, 2, 753a 8-13).

In passi del genere emergono molto bene tutta una serie di aspetti che sin qui abbiamo già, per versi diversi, avuto modo di evidenziare. L'uomo⁶⁴⁵ è il luogo in cui il fenomeno della vita si presenta in modo più netto, più differenziato⁶⁴⁶, ed è proprio per questo che a lui è riservata la piazza d'onore all'interno della natura: egli è l'animale più perfetto (cfr. Aristotele, *Riproduzione degli animali*, II, 4, 737b 25-27), possiede la *natura più perfetta, più compiuta* (*echein ten physin apotetelesmenen*: Aristotele, *Storia degli animali*, IX, 1, 608b 7). Ma, attenzione, ciò nel senso che possiede la natura più compiuta perché in lui la natura (nella sua generalità, la natura di tutte le cose) si manifesta nel modo più compiuto, più elevato, nel modo migliore: si potrebbe anche dire che l'uomo ha, è dotato, della perfezione della natura, senza però possederla, giacché è la natura che si afferma nell'uomo a essere perfetta, e non l'uomo in sé. Certo, l'uomo è superiore a tutti gli animali in ragione della sua conformità a natura, in quanto cioè più naturale degli animali, in quanto egli è il luogo privilegiato dell'auto-affermazione della natura, *tuttavia*

ciò non vuol dire che sia egli stesso perfetto, completamente compiuto, anzi si può dire che la natura si afferma nell'uomo in modo più elevato per il fatto che egli risulta in grado persino di imitarne il procedere, il variare, il tentare e il produrre, e può essere in grado di tentare ciò solo in ragione di un'apertura figlia di un'incompletezza, di una qualche imperfezione. L'uomo è quel nano che si eleva e cammina, si apre al mondo, all'intero cosmo, mentre l'animale resta nano, ed è proprio per questo che è nell'uomo che la natura rivela tutta la sua perfezione, la sua varietà, la sua tensione verso il meglio: la più elevata naturalità dell'uomo (che è poi nient'altro che la più elevata naturalità della natura rispetto a se stessa) si traduce in una più alta conformità dell'uomo alla natura nella sua totalità, nella sua capacità di tutto imitare, di tutto cogliere, di tutto ricevere, di rispondere a tutto. L'uomo si eleva *nella* natura e *non al di sopra* di essa, e in tal senso è il più conforme all'universo, è il più divino degli animali grazie al *nous* e alla mano, che sono appunto prodotti naturali, i più elevati prodotti naturali perché permettono all'uomo di fare di tutto il mondo un luogo abitabile, il punto di appoggio per la propria azione. L'universo è variegato così come lo è l'uomo: la stazione eretta (cui la natura ha destinato l'uomo, costruendo sapientemente il suo corpo in funzione di essa) libera l'uso della mano, organo non specializzato e dunque universale (anzi, *multiversale*, dovremmo forse dire), organo che simbolizza l'universalità dell'uomo che corrisponde all'universo e ne manifesta la perfezione, ma che manifesta anche la libertà umana, la libertà rispetto a qualsiasi contenuto determinato, ossia l'apertura al possibile.

Apertura che significa essere non fissati a periodi determinati, come esemplifica il fatto che la stagione dell'amore è la meno determinata per l'uomo, addirittura inesistente perché protratta a qualsiasi periodo dell'anno: l'indeterminazione è l'assenza di una determinazione fissata dalla natura, che però permette una nuova determinazione, una scelta libera (anche, nella fattispecie, in merito al periodo della vita e del momento dell'anno migliori in cui generare: cfr. *Politica*, VII, 16, 1335a 28-38), di modo che mentre l'animale riceve dalla natura delle tendenze che si manifestano con il carattere della permanenza, l'uomo decide la durata di ciò che ha intrapreso come una scelta deliberata, come ciò che si è riproposto di fare. Certe specie (cfr. *Storia degli animali*, IX, 1, 610a 3-4) sono ostili per natura ad altre specie, ossia sono in uno stato di guerra permanente? L'uomo *può* trovarsi in guerra, ma non lo è sempre, perché è colui che sceglie riflessivamente, ed è costretto a ciò biologicamente, non è cioè assegnato alla regolarità dei ritmi naturali, che al massimo riguarda determinati aspetti della sua fisicità, della sua corporeità, ma non la sua vita interiore. L'uomo, in altri termini, non è fermo, fissato, nel presente, ma è capace di

avere accesso alla dimensione non presente, alla dimensione di ciò che non è presente, tanto al passato quanto al futuro, è in rapporto a quel niente che è il futuro come ciò che ancora non è e che è il passato come ciò che non è più (cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 10, 218a 2 e 12, 221b 31), ossia è pro-meteico, è per natura (*physei*) proteso in avanti, vede in anticipo (*prooran*) ciò verso cui si rivolge, ciò verso cui si muove (cfr. Aristotele, *Problemi*, X, 15, 892b 4-14)⁶⁴⁷, giacché il movimento è in avanti (cfr. Aristotele, *Parti degli animali*, II, 10, 656b 30-31), come lo è d'altronde già in parte anche la percezione (cfr. *ivi*, 656b 23-24). L'uomo è dunque in grado di reagire al futuro in quanto tale, al futuro pensato come quel niente che non è ancora nel campo del presente ma che potrà esserlo, che lo sarà: vive in una temporalità propria, possiede come delle stagioni interne, che non seguono l'ordine della successione naturale, ma un ordine alternato, proprio, che non corrisponde alla catena naturale, all'incatenamento naturale.

La vita dell'uomo si svolge al futuro, anche nel senso che egli accede alla propria natura alla fine di un processo, che perviene al suo pieno sviluppo solamente attraverso una durata, ossia che è l'animale incompiuto, come nota proprio Aristotele: l'uomo è il solo animale presso il quale il modo di locomozione non è dato «al debutto»; il suo cervello impiega più tempo a seccarsi, condensarsi e raffreddarsi, tanto che (lo notavamo in precedenza) le suture craniche restano presenti e che l'osso del cervello si solidifica molto tardivamente; l'uomo è, soprattutto, il solo animale che ha bisogno di un lungo periodo di cure prima di poter condurre autonomamente la propria esistenza, tanto che alla nascita è incapace di nutrirsi da solo e completa la propria formazione più lentamente (cfr. Aristotele, *Problemi*, X, e 9, 891b 25-28 e 58, 897b 30-33)⁶⁴⁸. Tutte caratteristiche che già in precedenza abbiamo individuato come neoteniche: Aristotele caratterizza, dunque, esplicitamente l'essere umano come neotenico, come parto prematuro; potremmo anche dire (certo in modo anacronistico), che definisce già *in nuce* l'ipotesi della fetalizzazione bolckiana che rappresenta una delle ipotesi fondamentali dell'antropologia filosofica.

Bisogna sempre, però, tenere ben presente che se è proprio la presenza di un ritardo, di un differimento e di uno scarto tra l'origine e la pienezza della maturazione a interdire l'automaticità dello sviluppo e il suo pervenire irresistibilmente e inesorabilmente a un fine prefissato, è pur sempre essa a far sì che tale sviluppo segua traiettorie meno lineari, che veda quindi una differenziazione maggiore, ossia è pur sempre tale presenza (la presenza di un'assenza, come notavamo in precedenza a proposito del rapporto tra Epimeteo e Prometeo) a fare dell'uomo un essere massimamente variabile, aperto al mondo e alle possibilità (nonché a farne, come abbiamo peraltro già avuto modo di notare,

il vivente in grado di vivere più a lungo: cfr. anche Aristotele, *Riproduzione degli animali*, IV, 10, 777a 31-778a 9). L'uomo è il meno immobile, il meno chiuso nel proprio stato, il meno omogeneo rispetto a se stesso, ed è il più complesso in quanto dotato di differenziazione maggiore, e proprio per questo può vivere bene (*eu zen*: cfr. Aristotele, *Parti degli animali*, II, 10, 655b 37-656a 6): l'uomo è l'animale presso il quale la natura si è diffusa con il maggior grado di profusione, proprio per questo (lo notavamo sopra) possiede anche una maggiore varietà di gusti e di piaceri, di linguaggi, di sistemi di scrittura, e così via. L'uomo, situato entro diverse possibilità, è l'animale neutro, può pendere da un lato all'altro, situato nel mezzo degli estremi (questo anche già a livello biologico, in quanto egli risulta collocato a cavallo tra due generi – uniparo e multiparo, come notavamo)⁶⁴⁹, capace di vivere in comunità ma anche da solitario (cfr. Aristotele, *Storia degli animali*, I, 1, 487b 33-488a 7), intermedio tra animale e dio: l'uomo è a tutti gli effetti un *milieu* dove gli estremi sono in qualche modo compresenti, come possibilità (si pensi anche all'esempio succitato dell'ambidestria)⁶⁵⁰, ed è proprio per questo che prima scrivevamo che solo l'uomo può essere bestiale, mentre la bestia no, che solo l'uomo può essere davvero inumano.

Particolarmente interessante è il legame che Aristotele traccia tra la neotenia e il bisogno di cure che caratterizza l'essere umano (e che abbiamo visto essere prospettato anche da Anassimandro): che l'uomo sia un essere che viene al mondo incompiuto significa che egli non può sopravvivere da solo, ma che può sopravvivere solamente con l'aiuto dei propri simili, che ogni essere umano può sopravvivere e bene vivere solamente all'interno di quel luogo della reciprocità che è la *polis*, la comunità. Come notavamo già, seppur di sfuggita, in sede di definizione dell'orizzonte concettuale che fa da sfondo al nostro lavoro, l'individuo umano è insufficiente a se stesso, e proprio in tal senso va vista la *naturalità della politica* nella prospettiva aristotelica: sottolineare il carattere politico della nostra specie significa «mettere a nudo l'incastro tra trascendentale ed empirico, tra individuazione organica e psichica che caratterizza i *sapiens*» (Mazzeo 2007: 135): «l'uomo è *zoon politikon*, come diceva Aristotele, *physei*: per necessità di nascita, egli deve completare nel grembo sociale quel processo di maturazione che le specie inferiori hanno in gran parte dietro di sé non appena vedano la luce» (Melandri 2004: 743). L'uomo, in altri termini (cfr. Cavarero 2003: 190-208) è animale politico in quanto caratterizzato da una pulsione aggregativa ontologicamente (ossia naturalmente) fondata, che rende il singolo né autosufficiente né autonomo, che gli assegna uno statuto di dipendenza, che rende possibile il compimento solamente all'interno della *koinonia*

politike: l'uomo non può essere senza gli altri, nell'altro trova quel che gli manca, grazie a quel *logos* che è esso stesso comune, ma che non fa *eo ipso* la comunità politica, essendo essa funzionale, cioè rendendosi disponibile come strumento in grado di garantire la corrispondenza tra il registro del *logos* e il registro della pulsione aggregativa che fa dell'uomo uno *zoon politikon*, corrispondenza cui la natura ha destinato l'uomo (come compito da compiere e non come dato già acquisito). Sulla base della «visione neotenuca» dell'uomo diventa possibile anche rileggere alcune tra le righe più celebri del pensiero aristotelico e dell'intera filosofia occidentale:

la comunità [*koinonia*] che risulta di più villaggi è lo stato [*polis*], perfetto [*teleios*], che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa [*autarkeias*]: formato bensì per rendere possibile la vita [*tou zen eneken*], in realtà esiste per render possibile una vita felice [*tou eu zen*]. Quindi ogni stato [*polis*] esiste per natura [*physei*], se per natura esistono anche le prima comunità [*protai koinonai*]: infatti esso è il loro fine [*telos*] e la natura è il fine [*physis telos estin*]: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo [*geneseos telestheises*], noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre, ciò per cui [*eneka*] una cosa esiste, il fine [*telos*], è il meglio [*beltiston*] e l'autosufficienza è il fine e il meglio [*autarkeia kai telos kai beltiston*]. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale [*ton physei polis esti*] e che l'uomo per natura è un essere socievole [*anthropos physei politikon zoon*]: quindi chi vive fuori della comunità statale [*apolis*] per natura e non per qualche caso [*dià physin kai ou dià tychen*] o è un abietto [*phaulos*] o è superiore all'uomo [*kreitton e anthropos*] [...]. È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più [*mallon*] di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo [*maten*] e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola [*logon*]: la voce [*phonè*] indica [*esti semeion*] quel che è doloroso e gioioso [*luperou kai edeos*] e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola [*logos*] è fatta per esprimere [*epi to deloun esti*] ciò che è giovevole e ciò che è nocivo [*tò sympheron kai tò blaberon*] e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto [*kai tò dikaion kai tò adikon*]: questo, infatti, è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione [*aisthesin echein*] del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori [*agathou kai kakou kai dikaion kai adikou kai ton allon*]: il possesso comune di questi [*dè touton koinonia*] costituisce la famiglia e lo stato [*oikian kai polin*]. E per natura [*physei*] lo stato è anteriore [*proteron*] alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto [*olon*] dev'essere necessariamente anteriore alla parte [*proteron anankaion tou merous*]: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra [...]: ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità [*ergoi kai dynamei*], sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente [*autarkes*], ogni individuo separato [*choristheis*] sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno [*deomenos*], non è parte dello stato [*meros poleos*], e di conseguenza è o bestia [*therion*] o dio [*theos*]. Per natura, dunque, è in tutti la spinta [*hormè*] verso siffatta comunità, e chi per primo la costituì [*protos systesas*] fu causa di grandissimi beni [*megiston agathon aitios*] (Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252b 29-1253a 31).

La natura, dice Aristotele, è il compimento dello sviluppo, e l'uomo ha la propria natura nella *polis*, nella vita comunitaria e sociale, nella vita in comune: quando l'uomo realizza la *polis* sta realizzando sino in fondo la propria natura. La *polis* è qualcosa da realizzare, ed è proprio la natura a spingere l'uomo a farlo, a far sentire all'uomo il bisogno e la tendenza verso la *koinonia*, in quanto egli viene al mondo incompleto, ancora non sviluppato, mancante di qualcosa, non autosufficiente, non bastando a sé medesimo. La comunità è qualcosa che va istituito (tanto che ne esistono diverse forme, così come esistono diversi modi di ricercare la felicità da parte dell'uomo)⁶⁵¹, pur essendo natura per l'uomo, tanto che il primo a metterla in moto, a darle vita, è da ricordare come benefattore: l'uomo può certo scegliere di vivere come apolide, ma un tale uomo non è un vero uomo, è un animale o un dio, proprio perché (come abbiamo a più riprese sottolineato) l'uomo vive la propria natura nella necessità di istituire attivamente ciò a cui essa lo ha pur finalizzato⁶⁵², e quindi vive nello spazio intermedio tra due poli opposti, nell'aperto del contingente. La comunità è ciò che l'uomo ricerca per procacciarsi l'utile, ciò di cui abbisogna per la vita, ciò che non mira però né all'utilità di un semplice gruppo di individui (naviganti, soldati, commercianti, ecc.) né al semplice bisogno del momento, ma che invece subordina i singoli interessi all'utile collettivo e di tutta la vita (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 9, 1160a 9-25): per questo l'uomo dà forma alla comunità per soddisfare un bisogno, una sua tendenza naturale, perché senza l'altro che si prende cura di lui alla nascita egli non è in grado di sopravvivere, e senza l'altro (un altro che è l'intera comunità) che si prende cura dei suoi bisogni una volta in vita egli non potrà mai vivere bene.

Solamente l'uomo può sentire il bisogno, perché mancante, perché non chiuso nella perfezione animale o divina, e per questo non si può essere amici del dio, gli dèi (proprio come gli esseri inanimati) non sono nemmeno in grado di corrispondere all'amicizia (cfr. Aristotele, *Grande etica*, II, 11, 1208b 27-35), dacché «dio è indipendente e non ha bisogno di nessuno» (*ivi*, II, 15, 1212b 36), e «al dio nulla è utile» (e per questo non conosce nemmeno il *kairos*, il momento opportuno, perché il dio non agisce: Aristotele, *Analitici Primi*, I, 38, 48b 37), mentre l'uomo abbisogna dell'altro persino per conoscere se stesso, per vedere la propria faccia, riflettendola in quello dell'altro (che a sua volta si conosce riconoscendosi nel viso altrui, e così via), non è capace di vedere da sé come egli stesso è fatto (cfr. Aristotele, *Grande etica*, II, 15, 1213a 20-25)⁶⁵³: è proprio per questo che l'uomo apolide è un dio, perché rinnega la sua natura bisognosa di essere umano⁶⁵⁴.

Oppure è una fiera, una bestia, perché anche la bestia vive nell'assenza di bisogno, nell'assenza dell'esposizione, protetta dalla circolarità del suo istinto, della sua natura.

Certo, Aristotele (lo abbiamo già accennato) nota per certi versi anche gli animali conducano una forma di esistenza in comune, anzi per certi versi può sembrare che essi siano persino più comunitari dell'uomo, perché lo stagirita (cfr. Aristotele, *Storia degli animali*, I, 1, 487b 33-488a 7) nota come gli animali cooperano per un fine comune in modo simile e come fa l'uomo (per esempio le api o le formiche), ossia mediante una divisione dei compiti e l'assunzione di ruoli differenti all'interno dell'organizzazione sociale complessiva, ma l'uomo – diversamente dall'animale – è in grado di «dualizzare» la propria condotta, ossia di darsi tanto alla vita comunitaria quanto alla vita solitaria. Come conciliare una tale affermazione con quella per la quale l'opzione per la vita solitaria, se portata sino in fondo, è un'opzione per una forma di animalità selvaggia?

Per Aristotele⁶⁵⁵ animali e uomini condividono l'impulso naturale all'accoppiamento in funzione della riproduzione, della persistenza della famiglia e, meno direttamente, della specie (cfr. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252a 26-30), ma per l'uomo l'accoppiamento non è temporaneo e casuale, bensì riflette un impulso a stabilire una comunione duratura con persone affini in vista dei bisogni della vita, facendo emergere la divisione dei compiti all'interno già della stessa famiglia (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 12, 1162a 16-19): il punto decisivo è che l'uomo realizza la propria politicità attraverso scelte consapevoli, non per semplice istinto, come fanno invece gli altri animali, e questo vuol dire che la sua politicità non è naturale nel senso di essere un dato biologico (l'uomo non si apre al con-vivere «come per le bestie, col fatto di prender cibo nello stesso luogo»: *ivi*, IX, 9, 1170b 14), ma solo nel senso che risponde pienamente alla sua natura, la quale subirebbe un'amputazione se egli, come singolo, non potesse stabilire rapporti di interazione con i suoi simili. In questo senso, che Aristotele sottolinei che l'uomo ha dinanzi a sé anche la possibilità di una vita solitaria, manifesta proprio il fatto che l'uomo non possiede la politicità come un semplice dato naturale, ma come un compito (che può anche non essere portato a termine, sconfinando nell'animalità selvaggia), nonché quello che la socialità non è un mero istinto che ingabbia il singolo, perché per quanto certamente il tutto (la comunità intesa come organismo) sia superiore alla parte (l'individuo come singolo organo), resta pur sempre vero che il singolo sceglie di far parte della comunità e di sviluppare la propria natura (la comunità umana è fatta comunque pur sempre di individui peculiari e irriducibili l'uno all'altro nella loro libertà, non di enti semplicemente omogenei nella loro funzionalità): se la politicità fosse considerata solo dal

punto di vista della capacità di cooperare con efficacia con i suoi simili, l'uomo risulterebbe essere un animale non più ma meno politico delle altre specie «comunitarie» (api, formiche, e così via), sia perché può abbandonare l'opzione della socialità per quella della vita solitaria, sia perché ci sono, per esempio, contrasti, deviazioni individuali, e così via, fra gli uomini che sono un elemento di disturbo che è assente nelle organizzazioni animali.

Potremmo anche dire che all'interno della comunità umana c'è relazione e attività anche quando (forse proprio quando) vi sono contrasti e difficoltà da dirimere, ed è proprio per questo che essa si differenzia da quella animale, e per quanto lo «stato di natura» possa essere visto anche nella prospettiva aristotelica come uno stato di sopraffazione reciproca nei confronti dei propri simili, cionondimeno lo stabilirsi dei rapporti di giustizia alla base della *polis* non sono il risultato di un semplice accordo, di un artificio, o, meglio, sono frutto di un artificio naturale, di un agire che non è in contrasto con la vera naturalità dell'uomo, ma che anzi fa venire meno il contrasto fra *nomos* e *physis*: l'uomo possiede la predisposizione naturale alla giustizia⁶⁵⁶ e alla vita in società (naturale anche in quanto legata a un bisogno da soddisfare e all'incompletezza con cui viene al mondo), che trova concreta attuazione, realizzazione ed estrinsecazione tramite l'istituzione delle leggi e della costituzione, della città in tutta la sua struttura e la sua organizzazione, arginando i suoi impulsi ferini (che se restano liberi portano l'uomo alla bestialità di chi vive isolato, come *idiota*, e pensa solamente a se stesso e al proprio utile) grazie a quella che abbiamo visto essere anche per Aristotele un'arte, una *techne*, ossia la politica⁶⁵⁷.

Più in generale, la dimensione relazionale (e non semplicemente aggregativa, potremmo anche dire) che caratterizza la *koinonia* umana è legata al possesso di quello strumento, di quella facoltà che per Aristotele riveste un ruolo fondamentale nello sviluppo della *polis*, ossia del *logos*: esso, possesso esclusivo dell'uomo, è strettamente legato alla possibilità di vivere in comunità, ne è anzi una vera e propria preconditione. Infatti, il *logos* è certo parola, linguaggio, ragione, intelligenza, e così via, ma è prima di tutto quell'*in comune* che caratterizza gli esseri umani, è ciò che permette a essi di mettersi in rapporto l'uno con l'altro (abbiamo già notato come *logos* sia anche il calcolo, la proporzione, il rapporto): la «*polis* logica» è certo una «*polis* verbale», ma è prima di tutto una «*polis* relazionale», razionale in quanto relazionale, una «*polis* r(el)azionale». È proprio per questo che a definire la *polis* come specifico modo di vita umano è quel *logos* che permette di dichiararsi (di segnalarsi) l'un l'altro non semplicemente il piacevole e il doloroso, bensì l'utile e il dannoso, il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, tutto ciò che

riguarda la felicità, il vivere bene, secondo virtù, in vista del meglio. L'uomo, lo ricordavamo sopra, è l'unico a possedere un viso perché può guardare davanti a sé ed emettere la voce in avanti: gli uomini possono guardarsi in faccia e dichiararsi, raccontarsi, esprimersi, ossia manifestare i propri bisogni, il meglio per loro, ciò che ritengono essere giusto, possono parlarsi l'un l'altro in modo franco e diretto – *parresiastico*⁶⁵⁸.

In tal senso, vivere in comune significa parlarsi l'un l'altro, significa essere in rapporto l'uno con l'altro, esporre se stessi ed esporsi all'esposizione di sé da parte dell'altro, dunque esporre le proprie ragioni, i propri sentimenti, le proprie aspettative, ecc., e anche lasciarsi affettare da ciò che gli altri dicono di sé per ricercare il meglio. La stessa *polis*, in quanto spazio in cui l'uomo ricerca il proprio bene, la realizzazione della propria essenza, è un vero e proprio spazio di non-specializzazione, è la ricerca del regime maggiormente capace di assicurare la non-specializzazione essenziale all'uomo: gli uomini possono parlarsi l'un l'altro, devono farlo per vivere in comune, e dunque possono persuadersi l'un l'altro, ossia convincersi a comportarsi altrimenti, a rimodificare il proprio agire, e questo può capitare solamente per quell'essere non pre-determinato e non-specializzato, quale è l'uomo. L'uomo vive e agisce nella *polis* perché mosso da una mancanza, da una necessità, da un'incompletezza: l'uomo è l'animale maggiormente all'opera proprio perché privo di opera specifica.

4.7. L'opera in-operosa dell'uomo

L'uomo, lo abbiamo visto, è in certa misura *a-telos*, ma non per questo è *a-ergon*, ossia è certo incompleto, ma ciò non significa che non possieda un'attività propria, un'opera che lo caratterizza: eppure, la sua *ergon* è caratterizzata dalla non specializzazione, la sua opera propria è l'improprietà, è un non-essere-già-in-opera che lo rende sempre-all'opera, ossia, in modo apparentemente paradossale, l'uomo non è certo *a-ergon*, ma trova *ergon* nel non averne una già definita, quindi in una certa forma di *a-ergon*.

4.7.1. L'impotente potenza del pensiero

Per spiegare quest'ultima affermazione⁶⁵⁹, prendiamo le mosse da un passo aristotelico in cui il filosofo pone il problema di una definizione dell'opera dell'uomo (*to ergon tou*

anthropou) nel contesto della determinazione del bene supremo come oggetto dell'*episteme politike*, ossia della felicità, per la cui definizione Aristotele comincia proprio l'indagine sull'opera dell'uomo:

come per l'auleta, per lo scultore e per ogni artigiano, e, in generale, per tutti coloro che hanno un'opera [*ergon*] e un'attività [*praxis*], il buono [*tagathon*] e il bene [*to eu*] sembrano consistere in quest'opera, così dovrebbe essere anche per l'uomo, ammesso che vi sia per lui qualcosa come un'opera propria [*ti ergon*]. Oppure si dovrà dire che per il falegname e il calzolaio vi sono un'opera e un'attività, per l'uomo invece nessuna, ma che è nato senz'opera propria [*argos*]? O piuttosto, come sembra esservi un'opera propria dell'occhio, della mano, del piede e insomma di ogni membro, così oltre a tutte queste si deve ammettere un'opera propria dell'uomo? E quale sarebbe dunque questa? Non già il vivere [*to zen*], giacché questo è comune anche alle piante, mentre invece si ricerca qualcosa che gli sia proprio. Bisogna dunque escludere [*aforisteron*] la nutrizione e la crescita [*ten threptiken kai auxetiken zoen*]. Seguirebbe la sensazione [*aisthetiké*], ma anche questa appare esser comune [*koinè*] al cavallo, al bue e a ogni animale. Resta [*leipetai*] dunque una vita attiva propria di un essere razionale [*praktiké tis tou logon echontos*]. E di essa si distingue ancora una parte obbediente alla ragione, un'altra che la possiede e ragiona [*dianooumenon*]. Potendosi dunque considerare anche questa in due maniere, bisogna considerare quella in reale attività [*kat'energeian*]: questa infatti sembra essere superiore. Se propria dell'uomo è dunque l'attività dell'anima secondo ragione [*ergon anthropou psichés energeia katà logon*], o non senza ragione [*mè aneu logou*], e se diciamo che questa è l'opera del suo genere e in particolare di quello virtuoso [...], noi supponiamo che dell'uomo sia proprio un dato genere di vita, e questa sia costituita dall'attività dell'anima e delle azioni razionali [*psichés energeia kai praxeis metà logou*], mentre dell'uomo virtuoso sia proprio ciò, compiuto però secondo il bene e il bello [*eu kai kalos*], in modo che ciascun atto si compia bene secondo la propria virtù. Se dunque è così, allora il bene proprio dell'uomo è l'attività dell'anima secondo virtù [*tò anthropinon agathon psichés energeia ginetai kat'areten*], e se molteplici sono le virtù, secondo la migliore e la più perfetta [*katà ten aristen kai teleiotaten*]. E ciò vale anche per tutta una vita completa. Infatti come una sola rondine non fa primavera, né un solo giorno; così neppure una sola giornata o un breve tempo rendono la beatitudine o la felicità (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 7, 1097b 25-1098a 20).

Interrogarsi sull'*ergon* dell'uomo significa interrogarsi sull'*en-ergon* propria dell'uomo, ossia sulla sua *energeia*, sul suo essere in opera, sulla sua attività propria, significa cioè tentare di definire la sua natura e la sua essenza propria (in vista della definizione della sua felicità e della sua politica): può essere in questione l'*energeia* dell'uomo perché l'uomo si presenta come il vivente senz'opera, cioè privo di una natura e di una vocazione specifica. Se mancasse di *ergon* propria, l'uomo non avrebbe nemmeno un'*energeia*, un essere in atto che potrebbe definirne l'essenza, ossia sarebbe un essere di pura potenza, che nessuna identità e nessuna opera potrebbero esaurire. Certo, qui Aristotele sembra rifiutare una tale possibilità, e giunge ad affermare che esiste un'opera propria dell'uomo, che è l'agire secondo ragione e secondo virtù, il conformare la propria anima al bene e al bello nella ricerca di una felicità che sia piena e costante, che si estenda quanto si estende la vita. Ma il problema è proprio stabilire in che senso si possa parlare di

vita per l'uomo: la vita umana può essere definita solamente in senso «esclusivo», cioè che esclude gradualmente le forme di vita che non sembrano essere proprie dell'uomo per isolare il concetto di vita «più umano» (cfr. Aristotele, *Dell'anima*, II, 2, 413a 20-413b 10), e mettendo da parte la vita vegetativa e quella sensitiva «resta» quella secondo *logos*, l'esercizio e l'*energeia* del *logos*.

Ma come può quest'opera essere assegnata rispetto alle singole attività umane? Se etica e politica per gli uomini sono definite dalla partecipazione all'attuazione della potenza vitale razionale, in quale opera specifica deve estrinsecarsi tale partecipazione? Soprattutto, in che senso la potenza razionale può trovare un'attuazione specifica e propria? Aristotele scrive:

il pensiero è l'essere la cui natura è di essere in potenza [...]. Quando il pensiero è diventato in atto ciascuno degli intellegibili, nel senso in cui colui che sa è detto tale in atto (e questo avviene quando può passare all'atto da sé), resta anche allora in qualche modo in potenza, non certo però com'era prima di avere appreso e trovato: e può, allora, pensare se stesso (*ivi*, III, 4, 429a 21-429b 9).

Il pensiero è l'attività propria dell'uomo perché altro non è che l'esperienza del carattere potenziale della vita e dell'intelligenza umana, giacché pensare significa essere affetti dalla propria ricettività, dal proprio essere esposti, e far esperienza, in ogni pensato, di una pura potenza di pensare, della pura possibilità.

Ciò significa che quando Aristotele nega che l'uomo sia *argon* sta semplicemente affermando che egli in nessun modo può essere *inattivo*, ma non sta affatto negando che la sua opera, la sua attività propria sia non specifica: l'opera dell'uomo è, anzi, l'essere sempre in atto come potenza di ogni possibile attualità, l'uomo non è mai non-in-atto, e proprio per questo non può essere in nessun modo *argon* (se possiede un'*ergon* la pianta, l'animale, tutto ciò che vive, come potrebbe l'uomo essere non in opera?), e proprio però perché è sempre-in-atto non può possedere un'opera propria in senso specifico che non sia un'opera sempre aperta, sempre protesa al compimento e all'attuazione (la felicità o dura tutta una vita o non è affatto, dice Aristotele). E il pensiero è proprio l'emblema dell'essenza dell'uomo, perché è la potenza sommamente potente in quanto è sempre in-potenza, è sempre impotente: l'uomo, pensando, può dire «io posso» senza riferirsi ad alcuna certezza né ad alcuna capacità specifica, eppure dicendolo impegna e mette in gioco interamente se stesso, si misura con l'esperienza più esigente, quella della potenza, della propria potenza come potenza dell'impotenza. Avere una potenza, infatti, significa avere una facoltà, una *hexis* (da *echo*, «avere»), un abito, è avere qualcosa che attesta la presenza

di ciò che manca all'atto, ossia avere una privazione (*steresis*): «a volte il potente è tale perché ha qualcosa, a volte perché ne manca. Se la privazione [*steresis*] è in qualche modo una facoltà [*hexis*], il potente è tale, o perché ha una certa facoltà, o perché ha la privazione di essa» (Aristotele, *Metafisica*, V, 12, 1019b 5-8), come, per esempio, tanto un bambino quanto un architetto hanno la potenza di costruire una casa, ma in sensi evidentemente diversi (l'uno deve passare attraverso un'alterazione, ossia l'apprendimento, l'altro deve semplicemente mettere in atto ciò che già possiede). Eppure, entrambi sono definiti nel loro essere potenti da un'assenza, da un'impotenza: il bambino è potente nel senso che non-può-ancora-attuare (ossia non è ancora in grado di costruire), l'architetto lo è nel senso che può-non-attuare (può non costruire pur essendone in grado).

La potenza, in tal senso, è definita essenzialmente dalla possibilità del suo non-esercizio, allo stesso modo in cui la *hexis* è definita dalla disponibilità di una privazione, dalla presenza di un'assenza: non è vero, osserva Aristotele opponendosi ai Megarici (cfr. *ivi*, IX, 3, 1046b 29-35) che la potenza esiste solo nell'atto, altrimenti non potremmo considerare architetto l'architetto anche quando non costruisce, né chiamare il medico il medico nel momento in cui non sta esercitando la sua arte. Occorre capire *in che modo* esiste la potenza, il suo modo d'essere, che è quello della *hexis*, della signoria su una privazione: vi è una forma, una presenza di ciò che non è in atto, e questa presenza privativa è la potenza, tanto che Aristotele può scrivere che la *steresis* è come una forma (*eidos ti*), qualcosa di visibile, di reale (cfr. Aristotele, *Fisica*, II, 1, 193b 19-20). La potenza esiste solo nell'atto che la realizza esclusivamente in quanto potenza naturale, che pertiene agli elementi e agli animali alogici, ma così non può essere per l'uomo, non è per l'uomo: l'uomo è il signore della privazione, perché più di ogni altro vivente egli è, nel suo essere, assegnato alla potenza, consegnato e abbandonato a essa, in quanto ogni suo poter agire è costitutivamente un poter non-agire, ogni suo conoscere un poter non-conoscere.

Aristotele definisce apertamente la coappartenenza costitutiva di potenza (*dynamis*) e impotenza (*adynamia*), laddove scrive che «l'impotenza è una privazione contraria alla potenza. Ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso» (Aristotele, *Metafisica*, IX, 1, 1046a 29-31): l'*adynamia* non è assenza di ogni potenza, ma potenza di non passare all'atto (*dynamis mèn energein*), ogni potenza umana è specificamente ambivalente nella sua struttura originaria, perché si mantiene in rapporto alla sua privazione, è sempre (rispetto alla stessa cosa) potenza di essere e di non essere, di fare e di non fare, tale relazione costituisce a tutti gli effetti l'essenza della potenza. «Ciò che è potente [*to dynaton*] può [*endechetai*] non essere in atto [*mèn energein*]. Ciò che è potente

di essere può tanto essere che non essere. Lo stesso, infatti, è potente e di essere e di non essere [*to auto ara donato kai einai kai mè einai*]] (ivi, IX, 8, 1050b 10-12): *dechomai* significa «accolgo», «ricevo», «accetto», «ammetto» (anche nel senso di ospitare e di albergare), di modo che potente è ciò che accoglie e lascia avvenire il non essere e questa accoglienza del non essere definisce la potenza come passività e passione fondamentale. Proprio in questo duplice carattere della potenza si radica il problema della contingenza e della possibilità di non essere (per Aristotele il contingente è *to endechomenon*)⁶⁶⁰.

Non è casuale che gli esempi aristotelici per spiegare il senso della potenza e della potenza-di-non siano tratti spesso dall'ambito delle *technai*, giacché sono proprio esse a rivelare l'apertura al campo del possibile e del contingente che è poi quanto caratterizza l'uomo (come essere tecnico in senso ampio, appunto): potenziale è poter-essere, è avere davanti a sé la possibilità di essere, e in tal senso l'uomo è l'animale sommamente potenziale, perché ha di fronte a sé anche la possibilità di non-essere, l'impossibilità di essere, anzi è proprio essa a spingerlo all'essere, a fare delle proprie innumerevoli possibilità qualcosa che, tramite la selezione, il ritaglio e lo scarto, è in grado di passare all'atto, che si attua. L'uomo è il vivente che esiste in modo eminente nella dimensione della potenza, del potere e del poter non: ogni potenza umana è, cooriginariamente, impotenza; ogni poter-essere o fare è, per l'uomo, costitutivamente in rapporto alla propria privazione. Solo di qui può aver origine la smisuratezza della potenza umana, tanto più violenta ed efficace rispetto a quella degli altri esseri viventi, che possono (lo abbiamo visto) soltanto la loro potenza specifica, possono cioè soltanto questo o quel comportamento iscritto nella loro vocazione biologica, mentre l'uomo è l'animale che *può la propria impotenza*, la grandezza della sua potenza è misurata dall'abisso della sua impotenza.

Passare all'atto significa rendere non più impotente ciò che è impotente proprio perché può rendersi potente: «è potente ciò per il quale, se avviene l'atto di cui è detto avere la potenza, nulla sarà di impotente [*esti de donato touto o ean hyparxe e energeia ou legetai echein ten dynamin, outhen estai adynaton*]]» (ivi, IX, 3, 1047a 24-25). In altri termini l'atto può-non essere (e lo può sempre, perché è atto di una potenza che si definisce in quanto impotenza), ma non si può dire di esso che non-può essere una volta che è in atto (e anche quando ancora non in atto, giacché la potenza è sempre anche potenza di essere, di poter-essere e di poter-non-essere, ma mai di non-poter-essere): in questo senso Aristotele può dire (cfr. Aristotele, *Dell'espressione*, 12, 21b 10-22a 2) che si può affermare (per esempio di ciò che è capace di camminare che può anche non camminare)

che «possibile che sia» e «possibile che non sia» non sono espressioni contraddittorie, mentre lo sono «possibile che sia» e «non possibile che sia». Nell'atto, il poter-non-essere diventa non un non-poter-non-essere, bensì un poter-non-non-essere: sarà veramente potente soltanto chi, al momento del passaggio all'atto, non annullerà semplicemente la propria «potenza di non», né la lascerà indietro rispetto all'atto, ma la farà passare integralmente in esso come tale, e potrà dunque non-non-passare-all'atto. In altri termini, resta sempre aperta la dimensione della potenzialità, nel senso che il passaggio all'atto non annulla né semplicemente esaurisce la potenza, ma la conserva nell'atto come tale, cioè nella sua forma eminente di potenza-di-non: passare all'atto non significa da parte della potenza, pertanto, subire un'alterazione o una distruzione, bensì conservarsi, anzi perfezionarsi, donarsi a se stessa, eccedere rispetto a se stessa⁶⁶¹.

Proprio a partire da quest'orizzonte diventa più chiaro il senso dell'affermazione precedentemente ricordata di Aristotele circa la natura del pensiero, definito nella sua essenza dalla potenza: il vertice del pensiero, il canone stesso dell'*energeia* e dell'atto puro, la più alta realizzazione possibile dell'opera dell'uomo, il suo bene e la sua virtù, la pura attualità della ragione e dell'intelletto, altro non sono che pura potenzialità, dono estremo della potenza a se stessa, la figura compiuta della potenza del pensiero che resta sempre in-potenza, sempre impotente. Solo una potenza che può tanto la potenza che l'impotenza è la potenza suprema, e il pensiero è proprio, nella sua essenza, potenza pura, potenza di non pensare, potenza di pensare quindi se stesso perché libero da ogni pensiero, pensare se stesso come ciò che può pensare ogni cosa, pensare la propria pura potenza e anche la propria passività, la propria apertura: se l'intelletto è quella tavoletta per scrivere su cui nulla è scritto (cfr. Aristotele, *Dell'anima*, III, 4, 430a 1)⁶⁶², nella potenza che pensa se stessa azione e passione si identificano, e la tavoletta per scrivere si scrive da sé, o, meglio, scrive la propria passività (che è insieme la sua somma attività in quanto atto puro che si rivolge a se stesso nella propria apertura al campo del possibile, all'universo del potenziale)⁶⁶³. Tutto ciò, come abbiamo visto, è possibile solamente a partire da una concezione dell'essere umano come essere potenziale, aperto al mondo, costretto all'azione, votato naturalmente alla tecnica per selezionare le proprie possibilità e attualizzarle, chiamato dalla natura a prendere attivamente posizione rispetto al mondo, a prendere le distanze da esso per rapportarsi a esso.

4.7.2. Tra segnale e rumore: Aristotele «informatico»

Un passo aristotelico, che peraltro abbiamo già avuto modo di citare⁶⁶⁴, ricorda, in un parallelo tra il processo acquisitivo di virtù etico-politica e quello di abilità tecnica (ossia tra *praxis* e *poiesis*) che evidenzia ancora una volta la struttura di fondo dell'agire e dell'esistere umani, che «è costruendo case che si diventa costruttori e suonando la cetra citaredi. Così è compiendo azioni giuste che diventiamo giusti, e compiendo azioni coraggiose, coraggiosi» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a 35-1103b 1): notavamo prima che ciò significa, in maniera abbastanza evidente, che l'uomo, a differenza dell'animale, è un essere che apprende, aperto al mondo e non chiuso nella predeterminatezza istintuale. Per quanto ciò che abbiamo in precedenza osservato resti senz'altro vero, dobbiamo tuttavia andare più in profondità, perché «è importante non confondere questa preziosa osservazione aristotelica con la banale considerazione che le abilità tecniche vanno ovviamente *apprese*, come s'impara a parlare o a camminare» (De Carolis 2004: 59).

4.7.2.1. Selezione primaria e secondaria dell'informazione: l'uomo e l'animale

Cosa intende dire De Carolis con ciò? Per capirlo dobbiamo seguirlo nel suo percorso, che ci condurrà peraltro in terreni a noi già ben conosciuti, anche se sotto altro nome: l'autore italiano, infatti, ripropone il paradigma antropologico che qui stiamo sposando e ricostruendo nel pensiero filosofico tradizionale in un linguaggio più proprio delle teorie dell'informazione e di quelle cibernetiche. Vediamo in che senso⁶⁶⁵.

L'uomo, ed è quanto abbiamo sin qui a più riprese sottolineato, a differenza delle altre specie animali, non è dotato di un corredo biologico in grado di predisporlo alla «simbiosi» con un determinato *habitat* naturale, vale a dire che non è strutturalmente in grado di sopravvivere in natura se non trasformando e umanizzando l'ambiente, fino a piegarlo stabilmente ai suoi bisogni: ogni mezzo escogitato dall'uomo (dalle selci scheggiate alle centrali atomiche, dalla religione ai programmi di intrattenimento di massa) è la testimonianza e la risposta all'esigenza biologica primaria di dominio dell'ambiente, inscindibile dalla natura umana, anzi vera e propria natura umana, in quanto quello di un possibile rapporto armonico e originario con la natura non è nient'altro che un mito. In altri termini, il movimento *istintivo* degli animali è innescato da uno stimolo esterno, di modo

che l'animale *non agisce bensì re-agisce*, in obbedienza a una necessità biologica che detta al movimento il suo scopo e, con esso, il suo principio: ciò significa che animale e uomo, nella diversità delle dialettiche che instaurano con l'ambiente, si differenziano per diverse modalità dell'*elaborazione dell'informazione*.

Per certi versi, infatti, non basta dire che l'uomo è spinto a trasformare il proprio ambiente per renderlo adatto ai suoi bisogni, perché – in fondo – anche le radici delle piante modificano il terreno per potere maturare (per esempio, le radici dei legumi contengono noduli di batteri che nel terreno trasformano l'azoto gassoso contenuto nell'aria in nitrati solubili fissi, assorbiti dalle radici per nutrire la stessa pianta che li ha prodotti), soprattutto se si considera l'ambiente semplicemente come insieme oggettivo di dati e di condizioni esterne a un organismo. Un ambiente, infatti, è prima di tutto *lo specifico correlato di un organismo o sistema biologico*, e la correlazione tra organismo e ambiente è costituita da un *insieme specifico di processi di elaborazione di segnali*: ogni organismo è predisposto geneticamente a reagire a un ventaglio determinato di segnali (come il colore di un fiore, la sagoma di un predatore, ecc.), e qualsiasi stimolo esterno a tale ventaglio non viene del tutto recepito, o viene al più registrato e rimosso immediatamente come semplice *rumore*, privo di alcun significato biologico. L'istinto, in un tale orizzonte, è la specifica sequenza motoria attivata in risposta a un particolare segnale, e successione dei movimenti e qualità del segnale sono pre-fissati geneticamente: il movimento istintivo non *nasce* come risposta attiva al segnale, al più si può dire che quest'ultimo è *disinibitore*, avviando un programma già precostituito.

Ogni incedere e «agire» animale può essere ricondotto a uno schema di correlazione tra segnale e programma, comprese quelle attività in senso lato «costruttive», nelle quali – cioè – l'animale interviene attivamente sul mondo esterno modificandolo (i classici esempi del ragno, dell'ape, del castoro, e così via). *Invece* l'uomo è capace di *aprire strade nuove*, di *scoprire possibilità impreviste*: non si *rivolge all'ambiente* come se avesse di fronte un insieme di segnali già ordinati in un codice rigido, che a ogni stimolo significativo accoppia una precisa reazione istintuale. Tutt'altro. Essendo *esposto al mondo*, recepisce ciò che incontra come un *campo indefinito di potenzialità* manipolabili e duttili, cui è possibile assegnare valori e significati nuovi in vista dell'azione più efficace. Tutto ciò è possibile perché l'uomo è quell'essere carente, caratterizzato da un insieme di peculiarità morfologiche e biologiche (nascita prematura e infanzia prolungata, ritardi endocrini e primitivismi organici, ipersensibilità tattile della superficie del corpo, abbondanza di possibili coordinazioni motorie) che lo privano di quell'insieme di *filtri*

biologici che in tutte le altre specie animali selezionano nell'ambiente i segnali decisivi per la sopravvivenza, accoppiandovi le reazioni istintive più adeguate: l'uomo, *sovra-esposto*, è come sopraffatto fin dalla nascita da un profluvio di stimoli privi di un significato biologico già fissato, ed è così costretto a farsi strada passo per passo nel caos di stimoli senza scopo, senz'altra dotazione naturale che non sia la sua straordinaria disponibilità a reagire a percezioni *prive di alcuna funzione congenita di segnale*. L'uomo è gravato dall'onere eccezionale dell'esposizione al mondo, ed è chiamato a elaborare forme specifiche di *esonero*, il cui principio è il principio essenziale di ogni elaborazione tecnica.

Per quanto si possa obiettare che, in realtà, l'uomo non è biologicamente povero, ma anzi è più ricco e complesso, dotato di istinti e di moduli più aperti e flessibili com'è, resta il punto che proprio in ragione di una tale flessibilità non si può parlare, a proposito dell'uomo, di una correlazione univoca tra segnale e programma che definisce gli istinti e le capacità animali, perché in questo caso è stabilito *a priori* cosa possa valere come segnale e cose no. Il programma istintuale non *opera* selezione alcuna tra segnale e rumore, ma la *presuppone*, non decide nulla, non ritaglia a partire dai tanti stimoli ambientali quelli più significativi, ma *ignora* qualsiasi altra stimolazione o la accantona come rumore, proteggendo così l'animale dalla sovrabbondanza di informazioni e dal conseguente onere continuo di selezionarle e ordinarle. Insomma, i *segnali* biologicamente significativi sono *già preventivamente distinti* dal semplice rumore, e il programma reagisce solo ed esclusivamente ai primi.

L'uomo, dal canto suo, nella sua esposizione, non è tanto esposto a una maggiore quantità di stimoli, di *segnali*, ma al fatto che *il confine tra segnali e rumore è strutturalmente labile*, e che tutte le strategie efficaci di sopravvivenza tendono a *reinvestire il rumore*, trasformandolo in una risorsa e in una sorta di «segnale di secondo grado». Nell'uomo il vincolo tra «segnale» e reazione motoria tende ad allentarsi, liberando un *quantum* di energia pulsionale non pre-indirizzata, senza un oggetto specifico, e una vasta gamma di stimoli e di percezioni prive di un preciso significato biologico: pulsioni libere e stimoli «confusi» e generici sono però disponibili per essere ri-ordinate in codici e connessioni nuove, ri-modellate caso per caso in risposta a contingenze particolari e imprevedibili. Animale e uomo manifestano, pertanto, una differenza in merito alla *modalità di elaborazione dell'informazione*: nell'animale il flusso informativo è già selezionato in modo da distinguere il segnale dal rumore, mentre nell'uomo tale selezione basilare *deve ancora aver luogo* e può quindi essere impostata caso per caso in modo sperimentale e provvisorio, tanto che – per certi versi – *non avrà mai completamente*

luogo. La modalità di elaborazione dell'uomo, per quanto in essa domina ancora l'indistinzione, la si può chiamare *primaria*, mentre quella propria dell'animale, in cui il flusso informativo è già ordinato secondo la differenza tra segnale e rumore, *secondaria*. Paradossale? La dinamica paradossale è la dinamica dell'esistenza umana, fatta di un'*apertura al mondo* che lo rende tanto duttile quanto sotto minaccia, tanto aperto quanto alla ricerca di protezione, tanto complesso biologicamente e neuronalmente quanto privo di un equilibrio pulsionale, tanto dotato di programmi genetici innati sofisticati e calibrati quanto ricettivo in modo ampio e duttile: insomma, è proprio la «natura umana» a imporre la necessità di fronteggiare un flusso caotico e indifferenziato, acquisendo insieme la possibilità e l'onere di istituire dei significati non più immediatamente biologici e naturali bensì culturali.

E proprio qui sta il paradosso, perché all'uomo è costantemente imposto di istituire un confine tra segnale e rumore *a partire dalla loro indistinzione*, è – cioè – per natura esposto a un flusso primario e indistinto *che è tutto rumore e segnale al contempo*, e mancando di una distinzione naturalmente fissata dal corredo genetico innato, la deve tracciare *ex novo*, potendo però così anche svilupparsi in quanto essere umano. Non che nell'animale non possano essere riscontrate della modalità primarie di elaborazione dell'informazione, ma resta sempre il fatto che è solo nell'uomo che il diretto investimento del rumore assume il ruolo di strategia primaria, profilando una risposta qualitativamente diversa al problema biologico basilare della sopravvivenza della specie.

Lo schema istintuale è tanto più efficace e fluido quanto minore sarà l'impatto sull'organismo del rumore inutile, o quanto più certa e facile sarà la sua distinzione dal segnale biologicamente significativo, di modo che un mutamento dell'ambiente esterno che compromette tali presupposti rende precaria la correlazione tra segnali e programmi, minacciando – implicitamente o meno – la sopravvivenza della specie. Invece, nella condizione di apertura al mondo, la ricchezza di stimoli e l'incertezza primaria su ciò che in essi può esservi di significativo costituiscono le premesse indispensabili per una strategia inventiva, vale a dire che se un sistema biologico è spinto a costruire il proprio equilibrio partendo dal rumore, esso *non sarà affatto qualcosa di negativo da eliminare o da rimuovere*, bensì una *risorsa potenziale irrinunciabile, da ricercare e da produrre attivamente*. La vera e propria natura umana è quella di *trasformare il rumore in un ordine nuovo*, la vera e propria maestria umana è quella di saper sfruttare a proprio vantaggio ogni circostanza che pur appaia come insignificante od ostile, di *saper fare di necessità virtù*.

L'animale non può vivere esposto a un flusso di stimoli e di informazioni del tutto caotico e indifferenziato senza che un sistema di istinti innati selezioni ciò che può e deve avere per lui un preciso significato biologico, riducendo l'imprevisto, il disordine e la contingenza dell'esposizione: l'uomo, invece, vive nell'imprevisto, nel disordine e nella contingenza *illimitati*, *niente* è di per sé significativo ma proprio per questo *tutto* può esserlo e può diventarlo a determinate condizioni, condizioni determinate attivamente dall'uomo. Solo l'uomo, potremmo dire recuperando il titolo di una celebre opera sartriana (cfr. Sartre 1970), può, assalito e assediato dal mondo nella sua proteiforme totalità, *provare nausée di fronte all'esistente*, ma è proprio per questo può tracciare attivamente una selezione primaria tra segnale e rumore⁶⁶⁶.

4.7.2.2. Aristotele e la virtù nell'elaborazione dell'informazione

Torniamo al brano aristotelico: «è costruendo case che si diventa costruttori e suonando la cetra citaredi. Così è compiendo azioni giuste che diventiamo giusti, e compiendo azioni coraggiose, coraggiosi» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a 35-1103b 1). Secondo De Carolis (cfr. De Carolis 2004: 59-61) in questo brano Aristotele avrebbe messo a fuoco la differenza tra le capacità animali e le competenze umane, strutturalmente diverse da ogni dotazione naturale, a partire dalla forma della loro acquisizione: mentre ogni potenzialità naturale *precede necessariamente* la sua attuazione (senza vista non si può vedere, senza orecchio non si può sentire, e così via), nel caso delle facoltà pratiche, della facoltà specificamente umane in quanto l'uomo è l'essere che agisce, *paradossalmente*, è l'esercizio che deve *precedere* la potenza e darle forma, *per darle forma*.

Se si intendesse con ciò, semplicemente, che l'uomo *apprende* delle forme di comportamento e di azione, si starebbe dicendo, nota acutamente ma problematicamente De Carolis, che l'uomo dà vita a un processo in cui muovendo dall'indeterminatezza delle condizioni di partenza, *perviene al risultato finale* di reagire immediatamente e senza incertezze agli specifici segnali che sono stati selezionati nel corso dell'apprendimento, ignorando tutte quelle alternative che sono state scartate. In termini forse più semplici: l'uomo che semplicemente apprende e assume *abiti* si rinchiuderebbe in una vera e propria *seconda natura* che lo riavvicinerebbe in modo alquanto «non-umano» al possesso di una natura simile a quella animale, fatta di comportamenti istintivo-automatici. Certo, la vita dell'uomo deve di necessità *ottimizzare la prestazione e ridurre il rumore*:

l'esempio dell'acquisizione di un'abilità sportiva rientra perfettamente in questo schema. L'azione cioè sarà tanto più rapida ed efficace quanto più l'esercizio e l'abitudine avranno reso netta e univoca la correlazione tra segnale e programma, eliminando progressivamente ogni margine di contingenza (*ivi*: 60).

Aristotele, sostiene De Carolis, non starebbe però dicendo nulla di tutto questo, perché per lo stagirita non si tratta di acquisire i singoli parametri in grado di regolare e di stabilizzare l'azione, ma *la competenza in se stessa: precedentemente* al processo di apprendimento, infatti, l'uomo non dispone nemmeno di uno schema istintuale aperto, valido per ogni prestazione motoria o cognitiva, che aspetti solo di essere riempito di contenuto specifico, perché anzi – prosegue argomentando l'autore – può contare su null'altro che una *generica duttilità, disposizione a reagire anche a stimoli privi di una funzione congenita di segnale*, duttilità che – si badi – è essa stessa *puramente virtuale*. Virtuale significa che tale duttilità ha bisogno di essere *coltivata e accresciuta* con forme di esercizio che sono diverse per ciascuna diversa azione (pratica o poetica che sia), non rispondendo ad alcuno schema istintuale innato e risultando così, nella fase di esercizio stesso, *del tutto innaturali*.

Che suonando la cetra si diventi citaredi, dunque, significa sia che suonando la cetra si produce il risultato momentaneo, ossia il suono della cetra nel dato momento in cui essa viene suonata, sia – e soprattutto – che si *produce e perfeziona la facoltà in se stessa*, la *capacità di suonare la cetra*, e non solo nella prima fase dell'apprendimento, ma in misura crescente man mano che il perfezionamento procede: «a differenza che nell'apprendimento guidato biologicamente, qui non si avanza infatti verso un modello d'azione via via più definito e lineare, ma, al contrario, verso una crescente duttilità e indeterminatezza» (*ibidem*). Se ogni potenza naturale è semplicemente «potenza-di», le disposizioni acquisite, come abbiamo evidenziato, sono sempre accompagnate da una specifica «potenza-di-non»: sapere-potere suonare il pianoforte (è l'esempio dello stesso De Carolis) significa, al contempo, *potere non suonarlo*, mentre se il legno ha per natura la *potenza di bruciare, non può non bruciare*⁶⁶⁷. Il che significa che la vera maestria tecnica, che è anche vera virtù etica, dato che abbiamo notato come in questo passaggio Aristotele stia presentando il processo di autoperfezionamento come ciò che accomuna tanto l'agire poetico quanto quello pratico (la prassi intesa come *ars vivendi*), non è tanto quella di apprendere delle abilità specifiche, o di esercitare dei comportamenti determinati, quanto quella di acquisire sempre più la libertà rispetto a schemi comportamentali prefissati, sviluppando la capacità di vedere in ogni circostanza «l'armonica ricchezza delle

contingenze» (*ivi*: 61) e la possibile occasione per accordarsi a essa, cogliendo il *kairos*, ossia *sviluppando la facoltà di sentire il rumore e di conferirgli un senso, di fare di ogni rumore un segnale che non cancella e non ignora il resto dei rumori* (potremmo anche dire, di fare di ogni rumore un segnale rumoroso e di ogni segnale un rumore segnalante):

chi dispone di una potenza tecnica, ha *in suo potere* la scelta di attuarla o meno, il che comporta una *possibilità effettiva*, logicamente distinta da quella espressa da una capacità naturale. Questa ricchezza di alternative *cresce* man mano che ci si avvicina alla forma perfetta di maestria tecnica. A differenza del principiante, che dispone di una gamma comunque ridotta e relativamente rigida di moduli di azione, il *virtuoso* è definito da una crescente *libertà*, da una sovranità che lo svincola tendenzialmente da ogni regola, mettendo in sui potere la scelta di applicarla o *non* applicarla a seconda dell'occasione contingente. A un livello ideale di perfezione, ogni tratto della contingenza data può così diventare significativo e aprire una strada nuova e inusitata, per cui la maestria del virtuoso tende a coincidere con una *indistinzione di principio tra segnale e rumore*. [...] Un simile processo evolutivo figura *eo ipso* come *perfezionamento umano*, vale a dire come adeguata modulazione e appropriazione dell'apertura al mondo che definisce, in termini biologici, l'umanità dell'uomo (*ivi*: 60 s.).

Chiudiamo con un interrogativo che peraltro abbiamo già avuto, purtroppo, modo di incontrare nelle precedenti pagine: nel momento in cui, come è nella nostra contemporaneità, sembra essere stato dimenticata questa dimensione di perfezionamento aperta a dare significato al *senso* dell'agire prima ancora che al suo *risultato*, ossia nel momento in cui sembra essere nient'altro che l'*ottimizzazione del prodotto* il *senso* di ogni agire (tecnico e pratico) siamo, per così dire, più vicini all'animale che all'uomo? Se l'attività umana viene anch'essa ridotta a una semplice *esecuzione*, che certo si distingue da quella animale perché è *appresa* e *frutto di un processo attivo* (ma quante delle azioni che si compiono nella quotidianità odierna possono essere davvero così caratterizzate?), siamo davvero in un orizzonte in cui «un'attività produttiva “razionalizzata” risulterà tanto efficace quanto più in essa sarà immediata, sicura e *istintiva* l'applicazione di regole che hanno ormai assunto l'univocità di veri e propri *comandi*» (*ivi*: 62)? Siamo davvero in un mondo in cui ogni «addestramento», perdendo di mira l'affinamento della sensibilità e dell'inventiva, non ha come obiettivo che «quello di plasmare un comportamento che ubbidisca senza sforzo a una stessa sequenza di regole, quali che siano le circostanze esterne» (*ibidem*)?

Se davvero *ottimizzare le prestazioni* significa *ridurre al minimo il rumore*, la contingenza, l'imprevedibilità e l'eccezionale, è indubbio allora che tutta la *prassi umana* viene «forzosamente uniformata all'ideale di correlazione univoca tra segnale e programma che guida l'istintualità dell'animale non umano» (*ibidem*). Davvero, dunque,

come voleva Esposito ma in una declinazione certo più preoccupante, *il futuro dell'umanità e nell'animalità?* Davvero l'uomo si sta perfezionando in modo da giungere a una sorta di *chiusura finale* e non a una *sempre rinnovata apertura*? Andiamo davvero verso «l'acquisizione di una capacità di reazione *istintiva*» (*ibidem*)? Se essere capaci sembra significare ormai più soltanto essere in grado di leggere «senza incertezze le diverse situazioni contingenti, isolandovi i tratti passibili di essere manipolati in base a precise regole formali» (*ivi*: 63), stiamo davvero riproducendo quel *prototipo naturale* di capacità, modello biologico di cognizione e di apprendimento «da cui la *natura dell'uomo* sarebbe portata a deviare» (*ibidem*)? Oppure, forse e come prima notavamo, per il solo fatto di essere umani, di essere partiti da un punto di partenza diverso rispetto a quello dell'animale, il punto di arrivo non potrà mai comunque essere la semplice animalità? È, in altri termini, «la stessa costituzione *naturale* dell'uomo a rendere disfunzionale l'equiparazione del mondo a un ambiente quasi-animale» (*ivi*: 244)?

5. Gli stoici antichi: un antropocentrismo cosmocentrico

Crisippo definisce gli animali come esseri dotati di movimento (*kinoumenon*) e «mossi dall'impulso e dalla rappresentazione [*kath'hormen kai phantasian*]» (Crisippo, *Fisica*: B.f 714)⁶⁶⁸, a differenza degli esseri inanimati (*apsycha*) che devono essere mossi tramite il trasporto (*kata metathesin*): se le pietre sono dotate di forza di coesione che le tiene unite e compatte in se stesse, le piante di una natura che provvede alla loro trasformazione e alla loro crescita, e gli animali – appunto – di impulso e di rappresentazione, solamente la psiche umana è dotata della *facoltà razionale* come *dynamis* che le è propria e «non può muoversi in modo istintivo [*horman*] come avviene per gli esseri privi di ragione [*alogois zoois*], ma deve piuttosto discernere [*diakrinein*] fra rappresentazione e rappresentazione e non lasciarsi coinvolgere [*synapopheresthai*] da esse» (*ibidem*)⁶⁶⁹.

In questo frammento, come risulta evidente, troviamo l'uomo opposto all'animale in ragione della capacità che il primo ha di *distinguere* e di *giudicare* tra diverse rappresentazioni e di non lasciarsi così guidare dall'istinto, come invece accade al secondo, incapace di lasciare *correre il giudizio attraverso le diverse rappresentazioni* e, dunque, di slegarsi da esse, di prenderne coscienza per evitare di restare come incastrati in esse. Insomma, se l'uomo non è chiuso nella circolarità dell'istinto in quanto provvisto del *logos*, l'animale resta vincolato a quell'*istinto di appropriazione* che consiste «nella

sensazione e nella percezione di ciò che è familiare» (*ivi*: B.f 724), ossia resta come incastonato nel proprio ambiente in modo armonico, armonico perché è il *logos* cosmico (il cosmo come *logos*) a garantire la corrispondenza tra bisogno, mezzo di soddisfazione e soddisfazione, ossia la familiarità dell'ambiente all'animale:

è evidente dal modo in cui sistematicamente ciascun animale tende per natura verso ciò che gli giova, che in esso non c'è ragione o sapienza, ma che esiste una certa costituzione naturale degli animali che spinge verso queste cose al fine della autoconservazione, questa sì generata dalla ragione (*ivi*: B.f 725).

Se si osserva il comportamento di un cane che, inseguendo una fiera e giunto di fronte a un bivio, ricerca le impronte prima di prendere una delle due direzioni, si può pensare che esso segua un ragionamento ispirato dall'intelligenza (*vera inquisitione consilii*: *ivi*: B.f 726.1), ma non bisognerebbe invece osservare che, in ogni caso, la capacità di cogliere segni propria degli animali priva di ragione (cfr. *ivi*: B.f 727) non è paragonabile alla facoltà di ragione umana, perché espressione di una certezza *quae in propria specie cernitur* in quanto guidata da istinto?

Noi invece sosteniamo che, rispetto alle cose decorose e a quelle buone che convengono a sé nonché ai molti beni che giovano alla salvezza e alla salute, hanno una sorta di attrazione [*appetitionem*] anche quegli esseri che non sono dotati [*carentes*] di una conoscenza per universali, i quali possiedono quella certezza che è specifica della loro specie. Però, in verità, là dove è necessario un modo di procedere razionale, qui non hanno alcuna parte. E il modo di procedere razionale è il sillogismo che nasce dall'apprensione delle cose, che non hanno una presenza fisica, come la cognizione di dio, del mondo, della legge, del costume patrio, dello stato, della politica – tutte realtà che le bestie non percepiscono (*ivi*: B.f 726.2).

Allo stesso modo, Crisippo osserva che vi sono diversi casi di vita in comune nel mondo animale, ma si può davvero ritenere che la loro socialità non sia da attribuire alla *suprema natura* piuttosto che a una *invicem convenientia*, ossia a un patto reciproco che porta a un'*armonia razionale* (cfr. *ivi*: B.f 728-730)? Ma questo significa che la vita animale è una vita *governata dalla loro natura particolare* che si esprime tramite un *istinto specifico* (in cui l'unica provvidenza a esprimersi è quella divina, che garantisce il raggiungimento del fine specifico), mentre quella umana (in quanto l'uomo è dotato di ragione e della capacità di comprendere) è caratterizzata a tutti i livelli dalla tecnica, dall'arte, ossia da qualcosa di ordinato e di metodico che *permette di condurre la propria vita*⁶⁷⁰:

considera se le api e i ragni, nella loro attività rispettivamente di produttrici di miele o di tessitori, facciano ciò in virtù di un'arte ingegnosa, oppure per un impulso naturale esente da ragione [*iuxta artisne industriam ingeniosam, aut absque ratione per actionem naturalem*]. Certo, a dire la verità quel loro meticoloso impegno [*diligentia*] suscita ammirazione, e tuttavia non viene da competenza specifica [*a disciplina deducta*]. E come può esserci competenza [*disciplina*], se prima non c'è stata la comprensione scientifica [*comprehensio scientiae*], la quale necessariamente sta a fondamento delle arti [*oportet esse artium principium*]? L'arte infatti è un sistema di concetti coerenti [*ars est collectio concordantium conceptorum*]. Gli uccelli sono soliti volare nell'aria, i pesci nuotare e gli animali terrestri camminare. Forse perché ne hanno studiato l'arte [*ani d per studium doctrinae*]? Niente affatto. Invece, agiscono così a memoria, grazie alla loro natura particolare [*minime; sed suapte natura singula memorata haec agunt*]. Allo stesso modo, anche le api realizzano il favo non sulla base di un sapere acquisito, ma per natura [*sine doctrina naturaliter favum peragunt*]; e i ragni tessono la loro tela così elaborata e fine quasi che l'avessero imparato da sé [*quasi per se edoctae*]. E se qualcuno non fosse ancora convinto, può rivolgersi agli alberi: allora, con un po' di attenzione vedrebbe in qualche caso alcune caratteristiche molto evidenti, che anche in essi sono presenti in gran numero senza alcun sapere acquisito. Non vedi la vite mentre produce il germoglio in primavera? Dapprima lo copre di foglie, poi, a poco a poco, lo nutre quasi con un atteggiamento materno e lo porta a crescere; in seguito trasforma gli acini da acidi com'erano in <dolce> uva, finché il frutto non sia giunto a piena maturazione. Forse che mise della fatica per acquisire una competenza in queste cose? Certamente fu solo perché la natura presiedette mirabilmente all'opera, che la vite fu in grado di produrre non solo un frutto quanto mai utile, ma anche di abbellire con gusto il tronco [...]. Parliamo infatti delle nature invisibili, che quando siano ordinate e impostate ad arte, assicurano che nel complesso siano razionali anche quelle che mancano del tutto di anima. Ma, in verità questo non avviene, neppure negli animali sopra menzionati. Questi esseri in realtà non agiscono per via in intelligenza e di un meditato progetto, ma per un'azione meccanica portano alla luce, traendole dalla loro stessa costituzione, delle proprietà naturali [*peragunt non provida curatione ac consilio, sed secundum irrevocabilem operationem eliciunt ex propria constructione proprietates naturales*] [...]. Non è certo al seguito di una riflessione [*consulto*] che lo scorpione, innalzato il suo pungiglione lo agita, anche se fu per scelta che egli stabilì di dover colpire quello che in precedenza gli aveva recato danno. Pertanto la cernita dei cibi, la cura delle malattie e atti simili sono scoperta della natura [*sunt naturae inventiones*], che per un'invisibile virtù [*invisibili virtute*], si trovano innate negli animali [*innatae animalibus*]. Tutto ciò costituisce una dotazione che permette a essi di mantenersi salvi e difendersi dagli assalitori [*haec omnia possident, ut salva se servent et ut vindicent se ab invasoribus*]. Se pensi che anche altri animali, come la formica e l'ape, siano dotati di una certa parsimonia, anche se nessuno di essi possiede una <scienza> politica, dovrai ammettere che nella specie risulta non vero ciò che invece è vero nel genere a cui quella specie appartiene. Mi pare che tu sappia quale sia la natura della loro economia e della loro politica: sia l'una che l'altra discendono da un'unica virtù, e se sono allo stesso livello, quanto a specie, sono però diverse per estensione, in quanto l'una si applica alla casa, l'altra alla città. Tuttavia, questi animali non possiedono un'arte politica, né si può attribuire loro una capacità amministrativa [*deest iis politice, neque ergo dispensatio dicenda est de illis*]. “Ma, qualcuno potrebbe obiettare, che cosa ammassa la formica nei suoi forzieri con la sua precedente raccolta e perché si costruisce magazzini? A un'impresa ancor più utile di questa se ne esce l'ape: e infatti, fatta la raccolta dai fiori e costruito un bell'alveare, produce in maniera mirabile il miele”. Sono d'accordo anch'io. Dico però che queste opere non sono da attribuirsi all'azione providente di animali privi di ragione [*providentiae, non animalium ratione carentium*], ma di colui il quale regola l'intera natura [*sed eius qui universam moderatur naturam esse tribuenda*]. L'animale non agisce mai seguendo l'intelletto [*animal nihil agit intellectu*]. Dio invece si occupa di varie cose: per esempio, in quanto creatore, certamente controlla gli impulsi delle singole creature e li potenzia, dirigendoli al fine a cui sono destinati, oppure a quel tipo di perfezione che conviene ai singoli esseri (*ivi*: B.f 731-733).

Dunque la natura, che opera come «un'arte indefettibile [*anepileptos techne*]» (*ivi*: B.f 745), crea l'animale come un essere perfetto, cioè come un vivente che «nella qualità è perfetto, tant'è vero che essa rimane costante perché è stata foggata dal Logos divino che è stabile e imm modificabile» (*ivi*: B.f 760). La contropartita di questa perfezione qualitativa è data dal fatto che l'animale non può sviluppare la facoltà razionale e deliberativa, cioè non può progredire, mentre l'uomo, alla nascita risulta ancora *imperfetto*, e possiede la ragione stessa sì come facoltà naturale, ma tale che essa va sviluppata ed educata, a cui va cioè data forma perché non posseduta come qualcosa di già compiuto e strutturato:

il bambino anche se ancora risulta imperfetto [*imperfectus*], dopo breve tempo farà sorgere la ragione, perché l'uomo ne è dotato per natura [*homo est rationalis natura*], anche se da fanciullo, avendone accolto i semi da poco, non ha ancora potuto svilupparla completamente [*formare rem potest*]. [...] Le anime degli altri animali non avendo in sé la fonte della mente [*fontem mentis*], non riescono a progredire nel senso della deliberazione [*progressu deliberationis carent*]. Per quanto riguarda l'intelletto e tutte le facoltà superiori dell'anima, gli Stoici sostengono che la ragione non si genera subito, ma prende forma in seguito, a partire dalle sensazioni e dalle rappresentazioni, intorno al quattordicesimo anno [*me euthus emphuesthai tov logon, ysteron de synathroizesthai apò ton aistheseon kai phantasion perì dekatessara ete*] (*ivi*: B.f 834-835)⁶⁷¹.

L'uomo, pertanto, «il solo animale razionale» (*ivi*: B.f 845)⁶⁷², «ha avuto in sorte un'anima che l'ha potuto rendere animale razionale» (*ibidem*), ma deve sviluppare ed esercitare la ragione per poterla pienamente possedere; potremmo anche dire che l'uomo è animale razionale non nel senso che nasce come quell'animale dotato di ragione, ma come quell'animale che ha in sé i semi per sviluppare la ragione come suo possesso specifico, ossia è un animale razion-abile – raziona(bi)le, se ci è concesso il grafema.

Se l'animale è costretto all'azione preordinata dall'istinto, l'uomo agisce per condurre la propria vita, e in questo senso è libero, e questo vale anche nella prospettiva stoica, perché se è vero che proprio anche delle arti si può dire che «cadano sotto il decreto del fato» (*ivi*: B.f 943.2) e che «i moti dei nostri animi non sono altro che funzioni dei decreti del fato» (*ibidem*), resta pur sempre anche vero che «è necessario il nostro concorso all'azione del destino» (*ibidem*): «molte cose infatti non si realizzano senza che noi le vogliamo, approfondendo in esse uno straordinario impegno ed entusiasmo: d'altra parte è fissato dal destino che tali cose avvengano proprio con questo impegno e con questo entusiasmo» (*ivi*: B.f 998.1). Lo spazio della libertà umana sembra ben poco in questo contesto, ma d'altronde l'uomo non è dio, per quanto gli è affine grazie al possesso del

logos, ossia è sì un essere previdente (pro-meteico), ma non può conoscere il concatenarsi causale degli eventi dal loro inizio alla loro fine:

siccome tutto avviene per effetto del fato [...] se mai esistesse un uomo che sapesse con la sua mente cogliere l'intera serie delle cause, nulla sfuggirebbe alla sua conoscenza, perché chi conosce le cause degli eventi futuri, necessariamente conosce il futuro. Siccome ciò non è alla portata di alcun uomo, ma solo di un dio, l'uomo deve accontentarsi di fare previsioni sulla base di certi segni che anticipano gli eventi futuri; questi, infatti non vengono all'esistenza all'improvviso, perché la successione del tempo è come il dipanarsi di una gomena, che non inventa nulla di nuovo, ma sviluppa quello che c'era già prima (*ivi*: B.f 944)⁶⁷³.

Non è nostra intenzione prendere qui in esame la spinosa questione della libertà umana nella prospettiva «fatalistica» stoica, ma ci interessa mettere meglio in luce come il tentativo di conciliare libertà e predestinazione in merito alle vicende umane possa proprio essere letto alla luce del differente rapporto che l'uomo intrattiene con i propri impulsi rispetto all'animale. A giudizio di Crisippo non si può interpretare la libertà sulla stregua dell'idea di libero arbitrio indifferente, perché proprio come su una bilancia c'è sempre qualcosa che determina uno dei due piatti a inclinare in su o in giù, così anche l'uomo è sempre sospinto da delle «cause oscure che a nostra insaputa ci inclinerebbero ora da una parte ora dall'altra» (*ivi*: B.f 973). A prima vista, questa affermazione potrebbe essere interpretata come un'analogia tra il destino umano e quello animale, nel senso che come l'animale sarebbe determinato dal proprio impulso, così l'uomo sarebbe spinto da motivazioni di cui resta in ultima istanza inconsapevole (che agiscono a livello inconscio, si direbbe oggi): insomma, l'unica differenza tra l'uomo e l'animale sarebbe che il primo, essendo consapevole di sé e della propria ragione, crederebbe di essere libero, mentre il secondo nemmeno si porrebbe questo problema. Ora, già questa differenza non è priva di significato, perché l'uomo può scegliere di seguire il proprio destino, e di adeguarsi a ciò che lo spinge e che altrimenti lo trascinerrebbe soltanto (cfr. *ivi*: B.f 975), ma crediamo che il frammento sopra riportato possa anche essere letto come la consapevolezza che – gehlenianamente, non lo nascondiamo – mentre l'animale è determinato da un impulso specifico, l'uomo è sottoposto invece a un vero e proprio profluvio di stimoli, che sempre lo agitano, come un insieme di piccole forze che sempre animano l'uomo, ma che egli deve riconoscere e controllare (anche ridirezionare), cosa che fa sì che la vita dell'anima sia tutta all'insegna della stabilizzazione e della fissazione di contenuti che di per sé si presentano come non persistenti e non durevoli, nella forma dell'effluvio incessante e sempre rinnovato (cfr. *ivi*: B. f 847.1-2).

In altri termini, mentre l'animale agisce sulla scia di un impulso che a lui si presenta sotto forma di istinto coattivo, per quanto riguarda l'uomo «dipende da noi ciò che avviene secondo il nostro istinto» (*ivi*: B.f 979). L'animale è dunque mosso *katà physin* dall'istinto, che altro non è che uno strumento che la natura utilizza nel condurre il proprio processo, se stessa come processo necessario e necessitante, o – meglio – l'animale è lo strumento che la natura impiega per produrre il destino nella forma dell'istinto:

per i viventi esisterebbe un certo movimento conforme a natura, ovvero secondo l'istinto: <in generale> ogni animale, in quanto dotato di movimento, attua questo movimento seguendo il suo istinto, il quale dunque è prodotto dal destino per il tramite dell'animale. A tali condizioni, i movimenti e agli atti che il destino compie a livello cosmico attraverso la terra – quando è il caso –, attraverso l'aria e il fuoco, o qualche altro elemento, si aggiungono alcuni movimenti degli animali: appunto quelli istintuali. Essi attribuiscono agli animali questi moti che sono compiuti dal destino, e solo strumentalmente dagli animali (*ibidem*).

Questo significa che «i movimenti che si realizzano attraverso un certo animale non potrebbero essere diversi da ciò che l'impulso suggerisce all'animale stesso» (*ivi*: B.f 980), per quanto l'impulso si verifichi solo in seguito all'assenso che l'animale esercita cedendo alla rappresentazione che gli si presenta (cfr. *ivi*: B.f 981.1-3). In tal senso, gli animali rientrano fra gli esseri che si muovono *eauton*, di per sé, ma solo seguendo le rappresentazioni *preordinate dalla natura*, mentre l'uomo, dotato di ragione, non agisce per istinto proprio perché (per riprendere quanto dicevamo in apertura di paragrafo) in grado di distinguere tra le diverse rappresentazioni e di decidere quale e come usare. L'animale, in ultima istanza, è chiuso nell'istinto, l'uomo no, e se il primo è in grado di percepire in senso pieno solamente solo ciò che è in grado di attivare l'istinto stesso, il secondo è sottoposto a un flusso di diverse rappresentazioni che sta a lui selezionare e alle cui sollecitazioni cedere o meno:

gli animali si muovono “di per sé” quando, al presentarsi di certe rappresentazioni, si risvegliano gli impulsi. Dunque, in certi animali le rappresentazioni suscitano l'impulso; ma questo è mosso da rappresentazioni preordinate dalla natura. Per esempio nel caso del ragno si genera la rappresentazione del tessere la tela, e a questa segue l'impulso a tessere. La capacità rappresentativa del ragno è preordinata a indirizzarlo a questa azione e il nostro animale non può seguire nient'altro che tale rappresentazione [...] come del resto l'ape <non può seguire altra rappresentazione> che quella di produrre la cera. L'essere razionale invece non ha solo la facoltà percettiva, ma anche la ragione con la quale, per natura, giudica le rappresentazioni, alcune scartandole, altre accettandole affinché il vivente possa agire in conformità con esse. Inoltre, poiché nella natura della ragione è compresa la tendenza a vedere il male e il bene, noi, seguendo questa tendenza, <di fatto> vediamo il bene e il male, e scegliamo l'uno e scartiamo l'altro, guadagnandoci la lode quando facciamo il bene, e invece il biasimo quando agiamo in senso opposto. Tuttavia, non bisogna ignorare che per lo più l'universale ordine naturale è in varia proposizione presente

negli animali, a volte più a volte meno, tanto che il modo di comportarsi dei cani da caccia e dei cavalli da guerra è, per così dire, vicino alla ragione. Tutti riconoscono che non dipende da noi il fatto che una certa rappresentazione sopravvenga dal di fuori a muovere uno o l'altro impulso. Ma il decidere se usare in questo o in quest'altro modo di quel che capita, ciò è compito di nessun altro se non della ragione che è in noi, la quale agisce secondo le tendenze che ci indirizzano al bello e al bene, oppure che ci sviano in direzione opposta (*ivi*: B.f 988).

Proprio per questo suo essere esposto a una varietà di rappresentazioni rispetto all'animale, allora l'uomo risulterà essere «insicuro e instabile nel suo volere il meglio» (*ivi*: B.f 989.2)⁶⁷⁴, ma è anche l'essere aperto alla ragione che «dando giudizi ed esaminando l'atteggiamento giusto di fronte agli eventi esterni, usa di essi in un senso piuttosto che nel senso opposto» (*ivi*: B.f 990). «Ciò che un qualche ente fa in conformità con la sua natura, questo sia la sua libertà» (*ivi*: B.f 1006), e se la *physis* animale è quella di agire secondo il proprio impulso specifico (cfr. *ivi*: B.f 1003.2), «la nostra libertà è secondo il destino» (*ivi*: B.f 1007.2): questo significa anche che la libertà è a tutti gli effetti il nostro destino, il destino di quel «microcosmo collocato nel macrocosmo» (*ivi*: B.f 1114). Si può, dunque, sì affermare che «c'è scienza perfino nell'ape e previdenza nella formica» (*ivi*: B.f 1111), ma solo nel senso che esse sono guidate dalla provvidenza del cosmo, della natura, presente nell'universo fin dall'inizio e che garantisce l'armonia di ogni specie con il proprio ambiente e l'armonia intra-specifica:

senza dubbio nei viventi si dà per natura un pensiero providente, che mette ordine ovunque e produce azioni improntate a sapienza. Pertanto, a coloro che considerano attentamente le realtà corporee, risulta chiaramente che tutti gli esseri che operano nella sfera sensibile sono mossi da un pneuma che dà l'avvio e seguono l'invisibile decisione di un'anima providente, per far sì che ciò che gli strumenti compiono sia poi all'altezza del progetto d'opera di chi li utilizza. Proprio in questo senso vanno intesi quei movimenti che la provvidenza ha disseminato sulla terra, tant'è vero che è sotto i nostri occhi il modo in cui tutto si compie in conformità della misteriosa volontà della provvidenza. [...] Perfino le parto ultime fanno ogni cosa sulla base di un istintivo comando della provvidenza [*instinctu providentia cuncta exequantur*] (*ivi*: B.f 1112).

Che l'uomo sia un microcosmo significa che egli può come assommare in sé tutte le caratteristiche del cosmo intero, e non è proprio questo il senso della tecnica, che permette all'uomo di compiere per via mediata atti che gli animali compiono in modo immediato, cioè per istinto diretto? Ecco allora che l'uomo non troverà nessuna realtà al posto della quale desidererebbe trovarsi con tutto il suo essere, perché piuttosto coglierebbe da ciascuna singole doti che vorrebbe per sé (cfr. *ivi*: B.f 1121): l'uomo osserva la natura e va alla ricerca di ciò che in essa può servirgli come risorsa per la sopravvivenza e il progresso, ma anche di quelle doti che può «carpire» da essa tramite l'imitazione. Ecco allora che il

mondo stoico risulta finalizzato all'uomo, perché se il cosmo è retto da ragione (l'universo è ragione cosmica), il suo vertice sarà occupato proprio dall'essere dotato della ragione (nel senso però che abbiamo sopra specificato), e tutto sarà a lui finalizzato:

qualcuno potrebbe dire: a favore di chi è stato creato il mondo? Ovviamente, per quegli esseri animati che hanno l'uso della ragione; ossia per gli uomini e per gli dèi, di cui certamente nessun essere è superiore, data l'assoluta superiorità della ragione. Così è lecito credere che il mondo con tutte le realtà che contiene sia destinato agli uomini e agli dèi. [...] Dunque, all'inizio il mondo è stato fatto per gli dèi e per gli uomini, sicché tutto quello che vi si trova è destinato a essere utile all'uomo, e in effetti così risulta essere. Il mondo è infatti in un certo senso una casa e una città condivisa da uomini e da dèi. Essi soli infatti hanno l'uso della ragione e vivono secondo il diritto e la legge (*ivi*: B.f 1131).

È certo vero che l'uomo è vicino agli dèi nel suo essere fine del mondo (cfr. anche *ivi*: B.f 1145 e 1149), anzi risulta anche inferiore a essi, ma resta altrettanto vero il fatto che la natura che ci circonda e che è oggetto immediato di utilizzo è direttamente creata a beneficio degli uomini (cfr. *ivi*: B.f 1152, 1154 e 1156-1157), anche nel senso che si offre all'imitazione umana, all'attività mimetica in quanto attività tecnica:

come la guaina è fatta per lo scudo e la vagina per la spada, così pure ogni cosa, a eccezione del cosmo nel suo complesso, si genera in funzione di un'altra: le messi e i frutti della terra a vantaggio degli animali; gli animali a vantaggio degli uomini: il cavallo per il trasporto, il bue per l'aratura, il cane per la caccia e per far la guardia. L'uomo poi, da parte sua, è nato per contemplare il mondo e per imitarlo [*est ad mundum contemplandum et imitandum*]. [...] La natura ha messo a disposizione dell'uomo per suo agio e per suo uso una tale quantità di beni, che tutto ciò che nasce sembra un dono appositamente riservato a noi e non frutto del caso: non solo quegli alimenti che le messi e le bacche profondono con la loro crescita, ma anche gli animali domestici: perché è evidente che in certi casi essi sono al servizio dell'uomo, in certi altri gli recano vantaggio, e talvolta servono a lui come cibo. E poi non si contano le arti che la natura ci ha insegnato: anzi, è proprio imitando abilmente la natura che la ragione ha prodotto le risorse necessarie alla vita [*artes vero innumerabiles repertae sunt, docente natura. Quam imitata ratio res ad vitam necessarias sollerter consecuta est*] (*ivi*: B.f 1153 e 1162).

Tutto il mondo, dunque, appare come essere a disposizione dell'uomo, tanto che «fra gli esseri capaci di riproduzione e fra gli animali ce ne sono molti la cui utilità non è ancora chiara, ma che col passar del tempo lo diverrà, come del resto l'utilità e la necessità hanno portato alla scoperta di molte cose sconosciute nei secoli passati» (*ivi*: B.f 1172)⁶⁷⁵. Non esiste, in altri termini, porzione di mondo di cui l'uomo non possa fare risorsa, o comunque qualcosa con cui entrare in relazione nel suo processo di apertura del mondo e al mondo:

non susciti meraviglia il fatto che <la natura> ha procurato il nutrimento anche per gli animali più selvaggi: infatti per alcuni filosofi anche questi animali sono utili per l'essere razionale, per tenerlo in esercizio. Si dice che animali del genere dei leoni, degli orsi, dei leopardi e dei cinghiali siano stati messi a nostra disposizione per sviluppare quei germi di coraggio che si trovano in noi (*ivi*: B.f 1173.1-2).

È proprio per questo che il fine dell'uomo in quanto essere razionale è quello di *vivere secondo natura*, in conformità a essa e in modo coerente con essa (cfr. Crisippo, *Etica*: C.e 4-9), ossia di fare dello scopo che la natura gli ha assegnato il proprio scopo: è proprio qui che possiamo trovare l'intreccio tra il fato e la libertà, nel senso che la libertà dell'uomo non può che essere che quella di assumere il decreto del destino su di sé e di assecondarne il movimento, ma il fato ha decretato che l'uomo faccia del mondo il luogo per lo sviluppo della propria ragione, che faccia di esso il luogo di esercizio della propria azione svincolata dalla circolarità dell'istinto. Insomma, per riprendere i termini gehleniani, la natura umana è quella di essere artificiale, e in questo senso fato e libertà coincidono⁶⁷⁶, perché l'uomo possiede sì un destino di vita specifico, ma tale destino non è quello di permanere nella sua condizione condotto dall'istinto e protetto da esso, bensì quello di attuare la ragione, di perfezionarsi, di ricercare la saggezza (cfr. *ivi*: C.e 11) e la felicità come «ideale estremo dell'istinto naturale» (*ivi*: C.e 17.2), felicità che l'animale in qualche modo già possiede per natura senza dovercela conquistare o temere di vedersela scappare (cfr. *ibidem*).

In questo orizzonte, il compito dell'arte è quello di «promuovere una vita conforme a natura [*synergein epì pleion pros ton katà physin bion*]» (*ivi*: C.e 136): l'antropocentrismo stoico è a tutti gli effetti un *antropocentrismo cosmocentrico e naturacentrico*, se ci viene passata l'espressione, nel senso che proprio perché la natura dell'uomo è di condurre la propria vita esercitando la ragione, la cultura e la tecnica sono un fine della natura stessa, del cosmo stesso, e il loro sviluppo nonché esercizio avviene proprio secondo natura. Insomma, che l'uomo sia centro del mondo e sviluppi la tecnica imitando ciò che lo circonda è proprio il destino che la natura gli ha assegnato, la sua libertà è nell'accoglierlo e nel condurre attivamente la propria esistenza: la tecnica è, in tal senso, qualcosa di naturale, è la stessa natura umana a costringerlo alla tecnica, perché l'istinto è proprio in senso stretto solo dell'animale, non dell'uomo.

Infatti, come abbiamo peraltro già notato, bisogna distinguere l'*hormé* «che si verifica negli esseri razionali dall'impulso che si verifica negli animali privi di ragione» (*ivi*: C.e 169.1), e questo perché l'animale *a-logico* è mosso da un impulso istintivo che la natura gli ha fornito come dotazione innata, che gli permette di conoscere (sarebbe meglio

dire *di essere*, giacché l'animale coincide di fatto con tale istinto) nello specifico quanto conviene alla sua struttura e alla sua natura, mentre l'animale *logico* vive per natura proprio quando vive secondo ragione e guidando i propri impulsi:

sostengono che il primo impulso dell'animale è quello di aver cura di se stesso, in quanto la natura fin dall'inizio lo porta ad appropriarsi di sé stesso; così dice Crisippo nel primo libro de *I fini*, quando sostiene che le cose che ogni essere vivente sente più proprie sono la sua costituzione e la coscienza che ne ha. Né avrebbe alcun senso che un animale andasse contro se stesso, oppure né avversi né senta come proprio quello che l'ha creato. Resta solo la tesi che la natura che l'ha creato lo porti ad appropriarsi di se stesso: in tal modo infatti riesce a evitare le cose che nuocciono e a perseguire quelle che giovano. Gli Stoici smentiscono quelli che sostengono che il primo impulso degli animali è verso il piacere. A loro avviso, il piacere, se mai esiste, nasce dopo che la natura ha ottenuto i mezzi adatti per la sua sussistenza di cui era in cerca: è questo appunto che fa godere gli animali e fiorire le piante. [...] Gli animali hanno in più l'impulso, del quale si servono per procurarsi quel che è utile: dunque, per questi esseri vivere secondo natura corrisponde a farsi guidare dall'impulso. Agli esseri razionali la ragione è stata data come coronamento in una posizione eminente: ecco, dunque, che per questi esseri il vivere conforme a ragione corrisponde esattamente al vivere conforma e natura, dato poi che la ragione sovrintende all'impulso (*ivi*: C.e 178).

L'animale coincide con ciò che sente più proprio, il suo *appetitus* ha come immediata conseguenza la sua *conciliatio* con l'ambiente; se il principio del vivente in quanto tale è quello dell'amore di sé e della cura di sé (in altri termini, il principio di autoconservazione), è però solo nell'animale che la cura di sé trova immediatamente le modalità per essere messa in pratica, in quanto non è qualcosa che dev'essere sviluppato, perfezionato e attivamente esercitato (come invece accade per l'animale razionale):

appena un essere vivente nasce tende a conciliarsi con se stesso, e si impegna a salvare sé e il proprio essere, perseguendo quelle cose che contribuiscono a tutelare il proprio essere, e ad allontanare la propria fine e tutto ciò che sembra avvicinarla. [...] La complessione [*constitutio*] è la parte che conta nell'anima, perché è essa che si adatta in un certo modo al corpo. Obietta quello: voi sostenete che ogni animale tende a conciliarsi con la sua propria complessione. Ora la complessione dell'uomo è di natura razionale, e pertanto l'uomo si concilia a se stesso non in quanto animale, ma in quanto essere razionale: l'uomo insomma ama se stesso per quello che ha di umano (*ivi*: C.e 182 e 184.2-3)⁶⁷⁷.

Alla luce di quanto abbiamo sin qui detto, è certo vero che anche l'uomo possiede qualcosa di specifico, ma il punto è che ciò che lo specifica è qualcosa che lo apre al mondo, e in tal senso è qualcosa di indeterminato, perché va determinato, ossia dotato di contenuti, nel corso dell'esistenza, dell'azione e dell'attiva conduzione della propria vita. È proprio per questo che l'uomo risulta intermedio tra animalità e divinità, e quindi a metà tra la perfezione animale che riceve dalla natura i mezzi per sopravvivere e quella divina

che di nulla abbisogna perché tutto è (di conseguenza, l'essere intermedio dell'uomo è anche un essere imperfetto rispetto ai due poli che al contempo lo attraversano e da cui è attratto):

che cos'ha l'uomo di suo? La ragione. Grazie a essa vale più degli animali, e però meno degli dèi. La perfezione della ragione è dunque il bene specifico dell'uomo, mentre tutti gli altri caratteri egli li condivide con gli animali e i vegetali. Qual è la natura specifica dell'uomo? La ragione, che quando è retta e perfetta dà all'uomo la pienezza della felicità. Di conseguenza, se ogni cosa quando realizza pienamente il suo bene specifico, è degna di lode e raggiunge il suo fine naturale, e se il bene specifico dell'uomo è la ragione, allora, una volta che questi l'abbia pienamente realizzata, sarà degno di lode e avrà raggiunto il suo fine naturale. Una tale ragione perfetta prende il nome di virtù e altro non è che la coerenza morale. Dunque, questo solo nell'uomo è il bene, perché uno solo è il suo bene specifico (*ivi*: C.e 200a.1-2).

La virtù è, perciò, ragione perfetta, che va raggiunta, e questo processo di perfezionamento è ciò a cui l'uomo è costretto perché necessitato ad aprirsi al e il mondo, ossia a essere tecnico, tanto che la virtù viene definita come *techne tou biou*, «arte della vita» (*ivi*: C.e 202)⁶⁷⁸, perché è, come ogni arte, «un sistema di principi teorici consolidati dall'esercizio [*systema ek theorematon synnegumnasmenon*]» (*ivi*: C.e 214): la nostra *physis*, «disposizione naturale» (*ibidem*), ossia ciò per cui siamo nati (cfr. anche *ivi*: C.e 216), è proprio l'*areté*, la virtù come ciò che dobbiamo conseguire in quanto esseri imperfetti *ma proprio per questo perfezionabili*:

la natura ci ha fatti educabili [*dociles*], e ci ha dato una ragione imperfetta [*imperfectam*], ma suscettibile di perfezionamento [*sed quae perfici posset*]. La natura stessa di continuo progredisce con le sue forze: infatti, senza alcun educatore, muovendo da quelle cose di cui ebbe una conoscenza generale originaria ed elementare, rafforza da sé la ragione e la rende perfetta. [...] Noi non possediamo [*echontes*] la virtù naturalmente [*physei*] al momento della nascita, né poi, una volta nati, essa spontaneamente ci spunta come avviene per alcune parti del corpo: in tal caso infatti non ci sarebbe né volontarietà né merito. [...] Non per natura, ma per l'educazione [*mathesei*] si raggiunge la perfezione morale, così come <per educazione> si diventa medici o nocchieri. [...] Che alcuni più di altri abbiano buone disposizioni naturali verso la virtù, lo mostrano alcuni atteggiamenti di quelli così ben dotati qualora li si confrontino con gli atteggiamenti degli altri. Però la perfezione della virtù non contraddistingue nessuno di quelli più dotati, dato che anche chi ha scarse doti naturali in rapporto alla virtù, quando abbia goduto di un'adeguata educazione [*paideias*], realizza in generale la perfezione morale [*kalokagathias*], mentre, all'opposto, l'uomo che la natura ha favorito, se non è formato come si deve, diventa malvagio. Per natura dio ci ha fatto tutti socievoli e giusti, ma ciò non ci autorizza a dire che la giustizia venga alla luce per il solo fatto di essere stata collocata in noi. È come se il bene ricevuto all'atto della creazione si riattivasse a comando, quando l'anima formata dall'educazione prende a scegliere le realtà più elevate. [...] Le virtù sono suscettibili di aumento e di progresso (*ivi*: C.e 219-220 e 224-226).

Ecco allora che, in quanto creatura imperfetta ma capace di perfezionarsi e di elevarsi verso lo statuto divino, «l'uomo è per natura il re degli animali» (*ivi*: C.e 229) e può accedere alla *sophia, techne technon*, «arte delle arti» (*ivi*: C.e 301), arte *perfetta* e vera e propria *imitazione e immagine della natura* (cfr. *ibidem*). L'uomo è l'essere aperto al mondo, pro-meteico in quanto previdente, progettante e proteiforme, ed è anche (proprio per questo) indeterminato, nel senso che la sua natura – lo abbiamo detto – è il *logos* in quanto non possesso stabile da principio (si pensi anche a quanto detto in precedenza a proposito di Aristotele), di modo che egli risulta essere anche l'unico animale aperto all'irrazionalità in senso stretto⁶⁷⁹:

il sommo dio, nel creare il mondo, ha riservato una condizione di assoluto privilegio a questo animale preveggenete, intelligente, dall'ingegno multiforme, sagace, dotato di memoria, ricco di ragione e di buon senso [*animal provi dum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocacum hominem*]. Egli è il solo, infatti, fra tanti generi e nature di animali, a essere dotato di ragione e di pensiero, mentre tutti gli altri ne sono privi. [...] Irrazionale [*alogon*] in natura ha due significati: il discorso contro ragione, quello che alcuni chiamano “sragionare” [*aphrona phasi*] e l'essere privo di ragione, come è il caso degli animali irrazionali [*ton zoon tà mè logiká*] (*ivi*: C.e 339 e 375).

Non dobbiamo dimenticare un ulteriore aspetto: se il *telos* dell'uomo è di «vivere in modo coerente con la natura» (Zenone di Cizio: 179.1), e quindi *kat'areten* (cfr. *ibidem*), perché è la *physis* stessa che «ci conduce alla virtù» (*ibidem*), parte di questa virtù (o forse la virtù stessa, giacché essere virtuosi significa innanzitutto riconoscere che cos'è la virtù, e quindi riconoscere che è la natura a condurci alla virtù) implica il riconoscimento del *logos* che governa tutto il cosmo, del *kosmos* in quanto *logos* universale e sempiterno, della natura come arte perfetta che nulla fa sconsideratamente o con superficialità (Crisippo, *Fisica*, B.f 1136.1) e dunque del fatto che «tutto questo mondo deve essere considerato come una sola città comune agli dèi e agli uomini» (Crisippo, *Etica*: C.e 339). Che il mondo sia una città comune significa anche che *per natura* «non c'è indifferenza fra gli uomini e anzi è necessario che un uomo non sia estraneo a un altro, per il solo fatto che egli è un uomo» (*ivi*: C.e 340), e quindi «noi siamo nati per stare insieme con gli altri uomini in società e in una naturale comunità» (*ivi*: C.e 342) perché «coinvolti da natura in un reciproco vincolo di comunione e di convivenza» (*ibidem*). Se «noi per natura siamo portati all'amore per gli uomini» (*ivi*: C.e 344), resta però pur sempre anche vero che l'essere in comune degli uomini possiede qualcosa in più del tratto della mera naturalità (come accade per altre specie animali, come abbiamo peraltro già in precedenza

sottolineato), e questo proprio perché la natura umana, come abbiamo visto, è naturale in un senso peculiare e specifico:

possiamo constatare che, in generale, nel caso degli animali è la natura che si incarica di conciliarli con se stessi, dato che essi mancano di saggezza. Difatti, se nuociono agli altri, è per giovare se stessi, non sapendo neppure che danneggiare gli altri è un male. Invece l'uomo, dotato com'è della scienza del bene e del male, si astiene dal recar danno, anche se ciò gli costa. Un animale privo di ragione non potrebbe agire in tal modo e per questo il rispetto degli altri è annoverato fra le massime virtù. Da ciò si capisce perché è sommamente sapiente chi preferisce morire che fare del male: egli infatti <così facendo> assolve a un dovere che lo differenzia dagli animali (*ivi*: C.e 345).

Insomma, fra gli uomini il vincolo risulta più forte, «dato che per natura siamo portati all'incontro, alle adunate e alla civile convivenza» (*ivi*: C.e 369) e che siamo dotati della ragione che ci permette anche di rinunciare all'utile personale, quando non alla vita stessa. In ultima istanza, possiamo osservare che proprio partendo da una visione dell'uomo come essere aperto al mondo in quanto non chiuso nel circolo dell'istintualità, perveniamo a una visione comunitaria dell'esistenza umana; una natura umana aperta e perfettibile è pur sempre una natura universale:

nulla è più importante del comprendere che noi siamo nati per la giustizia, e che il diritto non si fonda sulla convenzione, ma sulla natura: un concetto che traspare chiaramente dalla constatazione che gli uomini hanno una vita sociale e comunitaria. Non c'è individuo che assomigli a un altro individuo, quanto noi uomini ci assomigliamo l'uno con l'altro. Se non fosse per la corruzione delle abitudini, per l'inconsistenza delle opinioni che snatura e svia il nostro animo fragile dalla direzione che vuole imboccare, nessuno sarebbe simile a se stesso quanto ciascun uomo è simile a ogni altro. Pertanto, una volta fissata una definizione dell'essere umano, qualunque sia, essa, e solo essa, deve valere per tutti gli uomini. Questo argomento è una prova adeguata del fatto che non ci sono diversità nel genere umano, perché se vi fossero, una sola definizione non potrebbe esprimerlo nella sua totalità. Infatti, la ragione, che è il solo elemento che ci pone al di sopra delle bestie, e grazie alla quale sappiamo esprimere giudizi, fare argomentazioni, o confutazioni, o discussioni, oppure trarre conclusioni, è senz'altro in ultima analisi comune: diversa sì per quanto riguarda gli ambiti, ma identica per quanto concerne la capacità di imparare. Infatti, coi sensi noi cogliamo sempre le medesime cose; e queste cose che sollecitano i nostri sensi, sollecitano anche quelli di tutti gli altri; e pure le nozioni che si imprimono negli animi nella fase iniziale dell'intelligenza, si imprimono in pari misura nella mente di ciascuno. Il discorso che esprime il pensiero differisce nell'uso dei termini, ma corrisponde nel significato. Non c'è nessuno, di nessun popolo, che sotto la guida della natura non possa raggiungere la virtù (*ivi*: C.e 343)⁶⁸⁰.

6. Dalla Grecia a Roma

6.1. Epitteto: la cura di sé come compito umano

La visione stoica dell'uomo sarà riproposta anche da Epitteto⁶⁸¹, il quale scriverà un *Endecheiridion*, un manuale, ossia un insieme di cose che stanno in mano (*ta en cheiri*), perché l'uomo è quell'essere che può avere in mano le cose, padroneggiarle, e può distinguere tra ciò che è in suo potere o meno (cfr. Epitteto, *Manuale*, 1 e anche Epitteto, *Diatribes*, p. e., I, 1: 1, 22: 10; II, 2: 3, 19: 32 e 15:1) proprio perché è in suo potere di avere le cose in suo potere, nelle sue mani, tanto che «le azioni della mano sono di importanza primaria» (Epitteto, *Diatribes*, III, 7: 24), ossia coincidono con quel *proegoumenon* che è l'uomo stesso in quanto fine, in quanto frammento di Dio al quale tutto l'universo è finalizzato (cfr. *ivi*, II, 8: 11). Riprendendo quanto abbiamo parzialmente notato già in precedenza, per Epitteto l'uomo è chiamato a compiere i *kathekonta*, ossia un insieme di doveri che però non corrispondono a quelli che deve compiere l'animale: infatti, gli animali (e le piante) devono certamente anch'essi rispettare determinate condizioni per esistere, dunque conformarsi a determinate esigenze della natura, ma l'animale trova una *convenienza* con la natura grazie alla guida dell'istinto, che gli basta per raggiungere il suo fine (la convenienza stessa, il dovere), mentre l'uomo no, deve cioè conquistarla tramite l'uso della ragione, l'uso libero della ragione, ossia tramite la libertà.

La natura è prodigiosa e amica dei viventi (cfr. Epitteto, *Frammenti*, XXIII), e la provvidenza regna sovrana con la sua lungimirante saggezza su tutte le cose, è un'artista perfetta e infallibile (cfr. p. e. Epitteto, *Diatribes*, I, 6) ma con l'uomo lo è in modo diverso, giacché gli animali, per vivere, non hanno bisogno di altro che di «mangiare, bere, riposare, accoppiarsi e compiere, ciascuno, tutte le altre cose che richiede la loro natura» (*ivi*, I, 6: 14), mentre l'uomo ha bisogno della facoltà di comprendere, che nemmeno basta: «se non agiamo nel modo che si conviene, ordinatamente e seguendo ciascuno la sua natura e struttura, non conseguiremo mai il fine che ci è proprio» (*ivi*, I, 6: 15). L'uomo è certo superiore agli animali, in quanto essi possiedono la loro struttura in base ai bisogni dell'uomo («e gli animali? Dio assegna a ciascuno la sua struttura, di guisa che uno serve di cibo, un altro serve d'aiuto nei lavori agricoli, un altro serve a produrre formaggio, un altro ancora serve per un altro bisogno affine»: *ivi*, I, 6: 18), mentre egli è stato da Dio «introdotto nel mondo come spettatore di Lui e delle sue opere; e, anzi, non solo come

spettatore, ma anche come interprete delle medesime» (*ivi*, I, 6: 19); *tuttavia* lo è solo in ragione di quell'assenza dell'istinto-guida.

L'uomo può dire al Dio: «ora, o Zeus, ponimi di fronte alla circostanza che vuoi; possiedo, infatti, le risorse che mi hai dato e gli strumenti necessari per farmi onore attraverso quello che capita» (*ivi*, I, 6: 37), perché la provvidenza ha messo tutto nelle mani dell'uomo, «senza tenere per sé alcun potere di impedirlo o di impacciarlo» (*ivi*, I, 6: 40). Dio ha creato l'uomo per la felicità, e gli ha anche fornito i mezzi necessari per raggiungerla, ma sono dei mezzi non naturali, ossia già predefiniti e pre-dati, come lo sono quelli istintuali, bensì mezzi attivamente escogitati da parte di quell'essere che in proprio potere il bene e il male, la propria felicità e infelicità, grazie anche alla capacità di disprezzare le cose che non dipendono dalla propria scelta e di apprezzare le cose che possono realizzare il proprio bene:

Dio ha fatto tutti gli uomini per la felicità e per la costanza. A questo fine, ha concesso loro dei mezzi, dei quali gli uni sono propri di ciascun uomo, gli altri estranei: quelli che sono coercibili e che possono essere sottratti e impediti non sono propri di ogni uomo, lo sono, invece, quelli incoercibili; riguardo all'essenza del bene e del male, Dio l'ha posta tra i nostri beni, come era giusto che facesse Chi si prende cura di noi e, anzi, ci protegge come un padre (*ivi*, III, 24: 1-3).

L'uomo è in grado di vivere «escogitando un espediente dopo l'altro per sostentarsi» (*ivi*, III, 26: 1) perché costretto, perché costretto a non darsi mai per vinto («Odisseo, quando il naufragio lo gettò sulla spiaggia, si sentì umiliato dalla mancanza di mezzi, ne fu forse abbattuto?»: *ivi*, III, 26: 33), è anzi amante delle difficoltà, le ricerca («sono le difficoltà che mostrano gli uomini. Di conseguenza, quando ti imbatti in una difficile circostanza, ricordati che Dio, come un allenatore, ti ha messo di fronte a un giovane e impetuoso avversario»: *ivi*, I, 24: 1). Costretto perché l'uomo deve prendersi cura di sé per sopravvivere, non come gli animali: «ciascuno di questi, infatti, basta a se stesso e non manca del cibo che gli conviene, né del tipo di vita che gli si addice e che è in accordo con la sua natura» (*ivi*, I, 9: 9). Dunque la condizione dell'uomo appare come paradossale, incastrata tra una superiorità e un'inferiorità (tra una superiorità legata a un'inferiorità e un'inferiorità legata a una superiorità):

non stupitevi se tutti gli altri animali hanno pronto ciò che riguarda il loro corpo, non solo il cibo e le bevande, ma anche il giaciglio; e se non hanno bisogno di calzature né di coperte né di vestiti, mentre noi abbiamo bisogno di tutte queste cose. Il fatto è che gli animali non esistono per se stessi ma per servire; e, perciò, non era utile farli tali che avessero bisogno di qualcosa. Prova a pensare cosa vorrebbe dire per noi doverci preoccupare, non solo riguardo a noi stessi, ma anche riguardo alle greggi e agli asini, di

come vestirli, calzarli, dar loro da mangiare e da bere! Ma, come i soldati si schierano davanti allo stratega, pronti, calzati, vestiti e armati – che guaio se il chiliarco dovesse correre qua e là per calzare o vestire i suoi mille uomini! – ,così anche la natura ha fatto gli animali, che sono nati per servire, pronti e già equipaggiati e tali che non hanno più bisogno di nessuna cura. Di conseguenza, anche un bambino con un bastone può guidare un gregge. Adesso, noi, però, tralasciamo di rendere grazie a Dio per il fatto che non ci dobbiamo prendere cura degli animali come di noi stessi; e, anzi, ci lamentiamo con Lui della nostra condizione. Pur tuttavia, per Zeus e per gli Dei, uno solo degli eventi della natura sarebbe sufficiente a farci accorgere della Provvidenza divina, purché, beninteso, si avesse pudore e senso di gratitudine. E non voglio ora alludere ai grandi fenomeni, ma, per esempio, alla semplice trasformazione dell'erba in latte, del latte in formaggio e della pelle in lana: chi ne è l'autore o l'ideatore? "Nessuno" si risponde. Che insensibilità, che sfrontatezza! [...] Se fossimo assennati, che altri mai dovremmo fare, con gli altri e da soli, se non innalzare inni a Dio e glorificarlo e narrare tutti i suoi doni? Non dovremmo, mentre zappiamo o ariamo o mangiamo, cantare l'inno che si conviene a Dio: "Dio è grande, perché ci ha procurato questi arnesi con i quali possiamo lavorare la terra; Dio è grande, perché ci ha dato le mani, perché ci ha dato la gola e il ventre, perché ci fa crescere senza che lo avvertiamo, perché ci fa respirare anche durante il sonno"? (*ivi*, I, 16: 1-8 e 16-17).

Dio è, dunque, da ringraziare perché fa sì che troviamo ciò di cui abbiamo bisogno nel mondo, ma ciò accade solo perché noi abbiamo bisogno di avere bisogno del mondo⁶⁸² – per così dire – per condurre la nostra esistenza (è come se nella sventura di costringerci a dover badare a noi stessi e agli altri, gli Dei si fossero perlomeno premurati di esonerarci dal peso di badare anche al resto del mondo e di poterlo così sfruttare, grazie all'esercizio di quella ragione che ci accomuna alla stessa divinità e che è quasi una forma di risarcimento: «se fossi un usignolo, farei quel che è proprio dell'usignolo; se cigno, quel che è proprio del cigno. Ma io sono un essere ragionevole: perciò devo celebrare Dio»: *ivi*, I, 16: 20), ossia perché dobbiamo prendere in consegna noi stessi⁶⁸³ e utilizzare la tecnica per ritagliarci il nostro spazio nel mondo e perfezionarci («sempre, se esiste un punto di arrivo al quale la perfezione conduce definitivamente, il progresso costituisce un avvicinamento a esso»: *ivi*, I, 4: 4), tanto che l'esistenza umana è tutta riversata nelle arti (tante quante sono le necessità umane, e ognuna con il suo specifico ambito di competenza, di azione e di riflessione: cfr. *ivi*, I, 1: 1-6 e 20: 1-11), le quali corrispondono proprio a ciò che l'animale trova già disponibile per natura (come la chiocciola trova il proprio bene nella conchiglia, così l'uomo trova il proprio nell'esercizio attivo e libero della ragione, e come gli uccelli erigono istintivamente nidi con rami e fango, l'uomo costruisce consapevolmente le sue abitazioni con travi, tegole e mattoni: cfr. *ivi*, I, 20: 17 e 28: 16-17), mentre le tecniche sono l'ambito dell'esercizio, dell'abitudine e della fatica, della conquista⁶⁸⁴, ma anche ciò che permette all'uomo di aprirsi alla pluralità delle possibilità («non mette radici né si abbarbica al suolo, ma si porta da un luogo all'altro, ora perché incalzato dalle necessità, ora anche perché desideroso di vedere»: *ivi*, III, 24: 12).

Tra le arti rientra anche la filosofia, giacché (gehlenianamente, potremmo dire) l'uomo è come sommerso da un profluvio di rappresentazioni tra le quali mettere ordine: infatti, l'uomo riceve continuamente rappresentazioni, che lo insidiano come se fossero una serie incalzante di domande che attende risposta, ma egli si può tutelare tramite l'instaurazione dell'abitudine di utilizzare la ragione per discernere le diverse rappresentazioni e ordinarle (cfr. *ivi*, III, 8); in altri termini, bisogna sfruttare il grande «potere dell'abitudine» (*ivi*, III, 12: 6) usando la ragione come facoltà che riflette sull'insieme delle rappresentazioni per arginarne l'attacco e diminuirne il grado di conflittualità e di caoticità in quanto in grado di riflettere su se medesima (cfr. *ivi*, I, 1: 1-17 e 20: 1-19), ossia arrivando a sviluppare e ad apprendere quell'archi-arte che è la filosofia (per l'accostamento tra architettura e filosofia cfr. *ivi*, III, 21: 1-5). Dio, tuttavia, non è solo da ringraziare per i beni più importanti alle necessità della vita, bensì per aver dotato l'uomo di quella capacità di servirsi di tali beni valutandoli, giudicandoli e calcolandoli (cfr. *ivi*, II, 23: 5-15), ossia della scelta, della *prohairesis*, che differenzia l'uomo dall'animale, giacché se questo è semplicemente chiuso nell'unica possibilità che vede⁶⁸⁵, l'uomo è scelta (cfr. *ivi*, III, 1: 40) e ragione (scelta razionale e ragione capace di scegliere), e per questo irriducibile a qualsivoglia bestia (cfr. *ivi*, II, 10: 1-2).

Ogni essere, infatti, possiede la propria natura (che è anche la propria bellezza in quanto compiuta armonia), ma la natura umana è proprio quella della *prohairesis*, quindi una natura aperta e non chiusa (la cui armonia è una sinfonia plurale, articolata e mai uguale a se stessa nei suoi fraseggi, se così possiamo esprimerci):

poiché vediamo che il cane è per natura destinato a una cosa, il cavallo a un'altra, a un'altra ancora, se vuoi, l'usignolo, in generale si potrebbe ragionevolmente affermare che ciascuno di questi esseri è bello quando si trovi nella condizione più eccellente in rapporto alla sua propria natura; e siccome la natura di ciascuno differisce da quella degli altri, mi pare che la bellezza di ciascuno di essi sia differente. [...] E che cos'è che fa bello un cane? La presenza in lui della virtù propria del cane. E il cavallo? La presenza in lui della virtù propria del cavallo. E l'uomo? Non è la presenza in lui della virtù propria dell'uomo? Se tu, dunque, vuoi essere bello, datti da fare attorno a questo, cioè attorno alla virtù umana (*ivi*, III, 1: 3-7).

In tal senso, l'uomo possiede una natura, ma è una natura che va sviluppata, educata, nel senso letterale di *condotta fuori di sé per raggiungere sé*, la nostra armonia con la natura è frutto di uno sviluppo, mai di un possesso già acquisito (cfr. *ivi*, I, 2: 4-6): se «tutto ciò che si fa secondo natura è fatto rettamente» (*ivi*, I, 11: 5), occorre però «apprendere il criterio di ciò che è conforme a natura, per poi servirsene al fine di distinguere e giudicare ciascuna cosa in particolare» (*ivi*, I, 11: 15). Per questo Epitteto può

scrivere che se, da un lato, «siamo venuti al mondo senza avere per natura alcun concetto del triangolo rettangolo, del diesis o del semitono; ed è in seguito a un apprendimento tecnico che ci procuriamo ciascuna di queste nozioni» (*ivi*, II, 11: 2), dall'altro lato ci sono una serie di *prenozioni* che in qualche modo già possediamo (come il bene, il male, il bello, il turpe, il conveniente, lo sconveniente, la felicità, quel che ci si addice e che ci riguarda, che bisogna fare o non fare), ma che sono comunque qualcosa di aperto perché va ogni volta confrontato con la particolarità e la pluralità delle possibilità in cui occorre il loro utilizzo, la loro applicazione (cfr. *ivi*, II, 11: 3-10), e tale compito spetta nuovamente a un'arte, anzi all'arte, cioè al filosofare che esamina e rafforza le regole, pesando come su una bilancia i diversi pesi per potere rettamente giudicare (cfr. *ivi*, II, 11: 13-25), a quell'arte somma che tenta di mettere a regime il campo frastagliato degli impulsi conservando l'attenzione e indirizzandoli in una direzione socialmente utile (visione non troppo dissimile da quella che della politica ha l'antropologia filosofica, come abbiamo visto), nonché aderente al vero valore degli oggetti verso cui essi si dirigono (cfr. Epitteto, *Frammenti*, XXVII).

6.2. Cicerone: il cosmo nelle mani dell'uomo

Cicerone (cfr. D'Atri 2008: 61) vede nell'*ars* il risultato della riduzione a sistema delle conoscenze sparse, ossia quel sistema di elementi composti che dà alla luce una possibilità di fare le cose in modo efficace secondo regole ordinate e legate organicamente, laddove scrive: «nulla può essere ridotto a sistema [*ad artem redigi possit*] se colui che conosce le norme, che vuole ridurre a sistema [*quorum artem instituere vult*], non possiede quella scienza [*scientiam*], che permette di ridurre in un tutto organico le norme slegate e indipendenti [*ut ex eis rebus, quorum ars nondum sit, artem efficere possit*]», e «quasi tutte le nozioni che adesso costituiscono una determinata scienza [*quae sunt conclusa nunc artibus*] una volta erano sciolte e disperse» (Cicerone, *De oratore*, I, 186-187). L'arte, in un senso molto ampio ed esteso, è quell'imitare la natura, «provocato» dalla natura stessa, che viene in aiuto delle mancanze del genere umano, per soddisfare le sue necessità prima e per creare agio poi (cfr. Cicerone, *Dei doveri*, II, 12), come esemplificano (tra le tante possibili) le seguenti citazioni: «la stessa natura, come se volesse dare una modulazione al discorso dell'uomo, ha dato a ogni parola un accento, ma uno solo, né al di là della terzultima sillaba, affinché l'arte [*industria*] seguisse meglio la

guida della natura per il piacere delle orecchie» (Cicerone, *Orator*, 18, 58); «che dire di quel tesoro di tutte le nozioni che è la memoria? Se questa non assiste, come una custode, i concetti e le espressioni già trovati e meditati, possiamo essere certi che tutte le altre doti dell'oratore, anche magnifiche andranno perdute» (Cicerone, *De oratore*, I, 18), e dunque servono delle mnemo-tecniche per assistere la memoria naturale. Natura e tecnica, dunque, appaiono ancora una volta legate profondamente quando si parla dell'essere umano, tanto che Cicerone va in direzione della considerazione della naturalità della tecnica in quanto espressione della condizione umana, meno protetta da guide naturali, ma proprio per questo consegnata dalla natura al mondo in tutta la sua apertura.

Nelle opere delle nostre arti, secondo Cicerone, è la mano a operare, imitando il più sapiente operare della natura (*quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat id multo artificiosius naturam efficere*: Cicerone, *La natura degli dèi*, II, 57)⁶⁸⁶, e mentre «le altre creature naturali sono procreate ciascuna dal proprio seme e si sviluppano contenendosi entro i limiti della propria specie [*ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur augetur continentur*]» (*ivi*, II, 58), l'uomo è guidato «dall'intelletto e dai sensi [*animis movemur et sensibus*]» (*ibidem*), tanto che nell'ammirare la potenza e la maestosa provvidenza della natura, Cicerone esalta le attività naturali animali e quelle artificiali dell'uomo:

quanta varietà nel mondo degli animali, siano essi domestici o selvatici! Di quali voli e di quali canti sono capaci gli uccelli! quali pascoli si offrono agli armenti! quale vita si agita nelle selve! E che dire poi della stirpe degli uomini? Quasi fossero stati espressamente investiti della missione di coltivare la terra non permettono che belve feroci la inselvaticiscano o che aspri rovi la desolino. Per opera loro le campagne, le isole e le coste offrono il vario e luminoso spettacolo delle case sparse e degli agglomeramenti urbani [*quasi cultores terrae constituti non patiuntur eam nec inmanitate beluarum efferari nec stirpium asperitate vastari, quorumque operibus agri, insulae litoraue collucent distincta tectis et urbibus*] (*ivi*, II, 99).

Più in generale, esaltare la natura significa esaltare la circolare perfezione che essa garantisce alla vita degli esseri viventi, protetti dall'istinto, da armi di difesa naturali – ossia, più in generale, dalla loro struttura organica, fisiologica e biologica, come alcuni brani ciceroniani dimostrano ampiamente:

che dire poi della varietà degli animali e della capacità che ciascuno possiede di conservarsi nei limiti della propria specie [*animantium vero quanta varietas est, quanta ad eam rem vis, ut in suo quaeque genere permaneat*]? Alcuni si ricoprono di cuoio, altri si vestono di pelli villose, altri ancora di ispidi mantelli di spine. Alcuni li vediamo ricoperti di piume, altri di squame, e se per una parte di essi le corna rappresentano un'arma, per altri le ali sono il più sicuro mezzo con cui fuggire. A tutti poi la natura fornisce con larga

abbondanza il nutrimento adatto a ciascuno [*pastum autem animantibus large et copiose natura eum, qui cuique aptus erat, comparavit*]. Potrei passare in rassegna il diligente ed accurato ordinamento delle varie parti in cui – in vista dell’ingestione ed assimilazione dei cibi – si articolano i corpi animati nonché la mirabile struttura delle loro membra. Ogni organo interno per caratteri e posizione è ispirato alla più assoluta funzionalità e tutto in esso concorre alla conservazione della vita [*omnia enim, quae quidem intus inclusa sunt, ita nata atque ita locata sunt, ut nihil eorum supervacuaneum sit, nihil ad vitam retinendam non necessarium*]. E se la natura ha concesso alle fiere una sensibilità e un istinto lo ha fatto perché esse per l’una fossero naturalmente portate a desiderare i cibi ad esse congeniali ed in grazia dei secondo fossero in grado di distinguere ciò che nuoce da ciò che giova [*dedit autem eadem natura beluis et sensum et adpetitum, ut altero conatum haberent ad naturales pastus capessendos, altero secernerent pestifera a salutaribus*]. E non basta ancora. Ci sono animali che si accostano al cibo camminando, altri strisciando, altri volando, altri ancora a nuoto, e mentre una parte di essi mangia il cibo spalancando la bocca e afferrandolo coi denti, altri lo strappa con la forza delle unghie o servendosi di un becco adunco. C’è chi succhia, chi bruca, chi mastica, chi divora. Ci sono animali la cui bassa statura permette loro di afferrare facilmente col muso il cibo sparso per terra. Altri di maggiore statura, come le oche, i cigni, le gru ed i cammelli traggono invece giovamento proprio dalla lunghezza dei collo. All’elefante infine fu concessa persino una mano in considerazione della difficoltà, per una creatura così mastodontica, di accostarsi al cibo. Quanto poi agli animali cui la natura ha destinato come cibo le carni di altri creature viventi sono dotati o di forza o di agilità nella corsa. Ad alcuni fu concessa anche una certa destrezza ed abilità particolare. Così, per esempio, vi sono dei ragni che tessono una rete che permette loro di uccidere chiunque vi incappi, altri stanno in agguato per poter afferrare alla sprovvista e distruggere qualsiasi creatura cada nella loro rete. Una grossa conchiglia bivalva, la pinna dei Greci, ha stretto con la minuscola squilla una autentica società di mutuo aiuto per la conquista del cibo: è sufficiente che un minuscolo pesciolino capiti fra le valve aperte della prima perché questa, avvertita dalla squilla, chiuda l’incauto nella sua morsa. Così due animali diversissimi cooperano insieme per procurarsi il nutrimento; lasciandoci stupiti ed incerti se alla base di tale collaborazione ci sia stato un reciproco accordo o una diretta azione della natura esercitata fin dalle origini [*in quo admirandum est, congressune aliquo inter se an iam inde ab ortu natura ipsa congregatae sint*]. Costituiscono per noi motivo di meraviglia anche quegli animali che pur vivendo nell’acqua risultano nati sulla terra ferma. Voglio qui riferirmi ai cocodrilli, alle tartarughe fluviali e a taluni serpenti nati fuor d’acqua che, non appena possono reggersi, cercano il liquido elemento. E non basta. Spesso facciamo covare alle galline uova di anatre e non appena le uova si schiudono sono le galline, che le hanno covate e fatte maturare, a prendersi cura dell’allevamento dei piccoli; in seguito però questi le abbandonano e si sottraggono alle loro cure non appena è dato ad essi di vedere la loro naturale dimora: l’acqua. Tanta è la forza dell’istinto di conservazione instillato negli animali dalla natura [*tantam ingenuit animantibus conservandi sui natura custodiam*]. Ho anche letto di un uccello, detto platalea, che si procurerebbe il cibo facendo impeto contro quei volatili che sono soliti tuffarsi in mare; la sua tattica sarebbe quella di attendere che uno di questi uccelli riemerge dai flutti con un pesce nel becco per costringerlo, a furia di beccate sul capo, a lasciare a lui la preda. Del, medesimo si racconta anche che inghiottirebbe conchiglie intere e le rivomiterebbe al momento della digestione trattenendo così le parti mangiabili. Delle rane marine si narra che, ricoperte di sabbia, si muovono a fior d’acqua per attirare i pesci a guisa di esca e per subito ucciderli al loro accostarsi e cibarsene. V’è una sorta di naturale ostilità fra il nibbio ed il corvo sì che, non appena l’uno trova le uova dell’altro subito le distrugge. E come non restare strabiliati di fronte a quanto Aristotele, autore di gran parte di consimili osservazioni fa notare a proposito delle gru? Questi animali, quando attraversano i mari alla ricerca di luoghi più caldi, si dispongono a forma di triangolo. Il vertice anteriore ha la funzione di aprire il cammino fendendo l’aria che si oppone al volo, mentre le gru disposte sui due lati, battendo le ali a guisa di remi, sollevano sempre più in alto lo stormo! La base del triangolo, infine, che le gru stesse disegnano nell’aria, riceve a sua volta una spinta dai venti spiranti, per così dire, da poppa. Le gru di

quest'ultimo gruppo appoggiano il collo ed il capo sul dorso di quelle che volano innanzi a loro, e poiché quella che guida lo stormo non può fruire di questo vantaggio in quanto non ha nulla su cui appoggiarsi, si volge verso le posizioni arretrate per riposarsi ed è subito sostituita da una delle gru che hanno già fruito del riposo; e così via per tutto il corso del viaggio. Potrei addurre molti altri esempi consimili ma il concetto generale è chiaro. Ancora più note del resto sono le tecniche con cui gli animali provvedono alla propria sicurezza, la circospezione con cui si accostano al cibo e cercano di nascondersi nelle loro tane [*iam vero illa etiam notiora, quanto se opere custodiant bestiae, ut in pastu circumspectent, ut in cubilibus delitiscant*]. Altrettanto sorprendente è la constatazione che i cani si curano coi vomiti e l'ibis egiziana raggiunge lo stesso scopo purgandosi il ventre secondo una tecnica cui l'inventiva dei nostri medici è giunta solo di recente, qualche generazione prima della nostra. Mi è stato raccontato che le pantere, che le genti barbariche sogliono catturare ricorrendo a carni avvelenate, conoscerebbero un antidoto cui ricorrere per evitare la morte; si dice anche che a Creta le capre selvatiche, quando si sentono trafitte da frecce avvelenate, vanno subito alla ricerca di un'erba detta dittamo che, una volta gustata, farebbe cadere le frecce dal corpo. Le cerva, poco prima del parto, ricorrono, per purificarsi, ad una minuscola pianticella che chiamano seseli. Evidenti sono anche i mezzi di cui ciascun animale si serve come difesa contro il pericolo dell'altrui violenza: il toro delle corna, il cinghiale dei denti, il leone delle mascelle; altri cercano salvezza nella fuga, altri ancora nascondendosi; per respingere gli assalitori le seppie secernono un liquido nerastro, le torpedini li addormentano e non pochi animali non si peritano di emettere un odore sgradevole e repellente. Per assicurare eterna stabilità al meraviglioso ordine cosmico la provvidenza divina si è attivamente preoccupata di perpetuare le varie specie di animali, delle piante e di tutte le creature di cui la terra trattiene le radici [*ut vero perpetuus mundi esset ornatus, magna adhibita cura est a providentia deorum, ut semper essent et bestiarum genera et arborum omniumque rerum, quae a terra stirpibus continerentur*]. Queste ultime posseggono tutte, racchiusa nel loro seme, la capacità di generare ciascuna una pluralità di individui della stessa specie e detto seme è a sua volta custodito nella parte più interna di quelle bacche che vengono prodotte a profusione e che servono ad un tempo a nutrire in gran copia gli uomini e a riempire la terra di consimile vegetazione (*ivi*, II, 121-127).

Ma la sommità della natura è proprio quell'uomo che interviene a sopperire alle mancanze che la natura rivela e a cui tutto il mondo sembra offrirsi, aperto dinnanzi a lui per essere conosciuto e fatto oggetto e strumento del proprio agire:

alla conservazione e preservazione di taluni animali e di talune piante contribuisce anche l'attiva cura dell'uomo: vi sono infatti degli animali e delle piante che senza il nostro intervento non potrebbero sopravvivere [*accedit etiam ad nonnullorum animantium et earum rerum, quas terra gignit, conservationem et salutem hominum etiam sollertia et diligentia. Nam multae et pecudes et stirpes sunt, quae sine procuratione hominum salvae esse non possunt*]. Inoltre le varie regioni offrono ciascuna particolari e sostanziali vantaggi per una proficua coltivazione del terreno da parte dell'uomo [*magnae etiam oportunitates ad cultum hominum atque abundantiam aliae aliis in locis reperiuntur*]. [...] Se a questo punto ci si chiedesse per chi sia stata architettata una così grandiosa costruzione, rispondendo "per gli alberi e per le piante che, benché prive di sensibilità, sono ugualmente sostenute dalla natura" si cadrebbe in una assurdità; ma altrettanto assurdo sarebbe rispondere "per le bestie": non è affatto più probabile che gli dèi si siano dati tanto da fare per delle creature incapaci di esprimersi e di pensare. Per chi dunque sarebbe stato creato il mondo? Evidentemente per quegli esseri viventi che fanno uso di ragione. E questi esseri sono gli dèi e gli uomini cui nessun altro è superiore data l'assoluta superiorità della ragione. Nulla di strano dunque che il mondo e tutto quanto esso contiene sia stato creato in vista degli dèi e degli uomini. [...] Consideriamo i movimenti del sole, della luna e delle altre stelle: essi servono indubbiamente a mantenere la compagine dell'universo, ma

offrono anche all'uomo uno spettacolo la cui contemplazione non stanca mai e del quale nessun'altra visione è più bella e più adatta a stimolare l'attività razionale. In base alla misurazione di quei movimenti siamo riusciti a determinare i limiti, le variazioni, ed i mutamenti delle stagioni, tutti fenomeni questi che, se sono noti solo all'uomo, non possono che essere stati predisposti appositamente per lui. Quanto alla terra, gravida di messi e di ogni genere di legumi ch'essa elargisce con infinita generosità, per chi la vediamo generare i suoi prodotti, per gli uomini o per gli animali? Che dire della vite e dell'olivo i cui abbondantissimi e fecondissimi frutti nulla hanno a che fare con le bestie? Manca agli animali ogni nozione sulla semina, sulla coltivazione, sul tempo adatto per la mietitura, sulla raccolta dei prodotti e sulla loro conservazione in luoghi appositi, tutte attività che sono di esclusiva pertinenza dell'uomo. Come le cetre ed i flauti debbono ritenersi costruiti per coloro che se ne servono, così si deve riconoscere che le cose di cui ho parlato sono state create esclusivamente per coloro che ne fanno uso, e se qualche animale ce ne strappa o ne ruba una parte, non per questo diremo che quei prodotti sono venuti alla luce per lui! Non è certo per le formiche e per i topi che gli uomini ripongono il frumento, ma per le spose, per i figli e per la servitù. Avviene così che gli animali godano di nascosto dei beni della terra, i loro padroni liberamente ed alla luce del sole. È dunque giocoforza ammettere che proprio all'uomo è destinata tanta abbondanza di prodotti, sempre che non si ritenga eccessivo che a lui solo la natura abbia donato frutti così vari ed abbondanti e così deliziosi non solo a gustarsi ma anche ad annusarsi e a vedersi. Ma è tanto poco vero che beni siffatti sono destinati anche agli animali che, a quanto ci risulta, sono invece le bestie che esistono proprio per servire alle necessità dell'uomo. Che funzione hanno le pecore se non quella di permettere agli uomini di rivestirsi dei loro velli, lavorati ed intessuti? Basti considerare che questi animali senza una sollecita cura da parte dell'uomo non avrebbero potuto né alimentarsi, né sostenersi, né produrre alcunché di utile. E non parliamo dei cani, della loro fedeltà nel fare la guardia, del loro affetto per il padrone, della loro avversione per gli estranei, della straordinaria finezza dei loro olfatto nelle ricerche, della loro grande alacrità nella caccia: che significa tutto ciò se non che il cane è stato creato per soddisfare le necessità dell'uomo? E che dire dei buoi? La stessa conformazione del dorso risulta inadatta a sostenere dei pesi, ma il collo appare nato proprio per reggere il giogo e gli omeri ampi e vigorosi per trascinare l'aratro. [...] Quanto al maiale non serve ad altro che a fornir carne da mangiare [...]. Andiamo anche a caccia di belve feroci e selvagge sia per ricavarne cibo sia a scopo di allenamento in vista dei cimenti della guerra, sia per ricavarne un aiuto una volta che siano state sottomesse ed ammaestrate, come avviene per gli elefanti, nonché per ricevere dai loro corpi dei farmaci contro le malattie e le ferite non dissimili da quelli che estraiamo da erbe e radici la cui utilità abbiamo appreso in seguito ad una lunga esperienza. Si scorrono pure con gli occhi del pensiero tutte le terre e tutti i mari: non si scorgeranno altro che immense estensioni di campi ricchi di messi, monti ricoperti di densissime selve, pascoli per gli allevamenti, rotte marine per le navi rapidissime da percorrersi. E non solo sulla superficie della terra, ma anche nelle sue profondità tenebrose vi sono innumerevoli sostanze utili all'uomo che sono state create perché egli possa farne uso e che lui solo è riuscito a scoprire (*ivi*, II, 130, 133, 155-162).

Certo, nella visione ciceroniana (cfr. *ivi*, II, 134-144) la struttura e la conformazione della creatura umana sono perfette, ossia adeguate allo scopo, giacché la natura nulla fa invano, e l'uomo deve contemplare l'universo in tutta la sua bellezza e perfezione, per riconoscere il divino che opera nel cosmo, e questa è una possibilità che compete solamente all'uomo in quanto essere aperto al mondo, essere di fronte al quale la natura si dispiega in tutta la sua perfezione per farsi ammirare, per farsi conoscere in tutte le sue particolarità e le sue esperienze. L'uomo è dunque aperto alle possibilità (l'animale è

specifico, e dunque risulta inferiore in tal senso, perché conosce «meno mondo»), ed esprime tale capacità proprio tramite le tecniche, che permettono all'uomo di rendersi ancor più superiore rispetto agli altri animali, in quanto allargano lo spettro di quanto conosce e giudica, come Cicerone stesso sembra notare in alcuni passaggi:

Tutti gli organi di senso dell'uomo sono superiori a quelli degli altri animali. In primo luogo vanno considerati gli occhi: nelle arti affidate al loro giudizio – come la pittura, la scultura, la cesellatura nonché l'arte di muoversi e di gestire – particolarmente sottile è la loro capacità di distinguere innumerevoli particolari e di valutarne la bellezza, l'ordinata disposizione e, per così dire, la proprietà delle forme e dei colori; per non parlare di altri elementi ancora più importanti che essi riescono a discernere come la virtù, i vizi, l'animosità e la benevolenza, la gioia ed il dolore, la forza e l'ignavia, l'audacia e il timore. Straordinariamente perspicace è anche la capacità di giudizio dell'orecchio che riesce a distinguere nel canto degli strumenti e delle voci le differenze di tono e i vari tipi di suono quali il chiaro ed il cupo, il leggero e l'aspro, il grave e l'acuto, il flessibile ed il duro, distinzioni queste accessibili al solo orecchio dell'uomo. Importante è pure la capacità di giudizio dei vari organi dell'olfatto, del gusto e del tatto. Le arti sorte per favorire e sviluppare tali sensazioni sono più numerose anche di quanto io vorrei: basti pensare allo sviluppo della profumeria, della culinaria e dei cosmetici (*ivi*, II, 145-146).

Ecco allora che l'esaltazione dell'uomo passa attraverso l'esaltazione della mano, strumento di tutti gli strumenti, possibilità di ogni tecnica, cifra della superiorità umana rispetto a tutti gli animali:

Con quanta proprietà sono in grado di adempiere le loro funzioni e di quante arti sono ministre le mani che la natura ci ha dato [*quam vero aptas quamque multarum artium ministras manus natura homini dedit*]! La contrazione e l'estensione delle dita, resa agevole dalla morbidezza dei collegamenti e delle articolazioni si esplica, comunque si muovano, senza la minima fatica. Appunto per questo la mano è adatta a dipingere, a modellare, a scolpire e a trar suoni dalle corde e dai flauti mediante l'applicazione delle dita. Ma oltre a queste attività aventi per scopo il diletto dell'uomo ci sono anche quelle che provvedono alle sue necessità: intendo qui riferirmi alla coltivazione dei campi, alla costruzione delle case, alla fabbricazione dei vestiti, siano essi tessuti o cuciti e a tutta in genere la lavorazione del bronzo e del ferro. Orbene, è stato proprio applicando le mani dei lavoratori alle scoperte del pensiero e alle osservazioni dei sensi che siamo riusciti a raggiungere tutti i risultati che ci hanno permesso di vivere al riparo, ricoperti di vesti e al sicuro da insidie, di possedere città, muri, case, templi. Inoltre l'attività dell'uomo, o meglio, delle sue mani, è in grado di fornire grande varietà ed abbondanza di cibi. Molti sono i prodotti dei campi dovuti alla mano dell'uomo che o vengono subito consumati o vengono messi ad invecchiare: ad essi si devono aggiungere gli animali terrestri, acquatici e forniti di ali di cui ci nutriamo dopo averli catturati od allevati. Sotto ponendoli alla nostra volontà siamo anche riusciti ad adibire i quadrupedi al nostro trasporto e sfruttando la loro forza e velocità acquistiamo anche noi forza e velocità. Su determinati animali carichiamo i nostri pesi ed imponiamo dei gioghi, volgiamo a nostro vantaggio gli acutissimi sensi degli elefanti e la sagacità dei cani, strappiamo alla profondità della terra il ferro, metallo indispensabile alla coltivazione dei campi, scopriamo remotissime vene di rame, d'argento e d'oro utili ad un tempo ed adatte ad ornarci, tagliamo gli alberi crescenti allo stato selvaggio o che noi stessi abbiamo coltivati e del materiale che ne ricaviamo facciamo o legna da ardere, per cuocere i cibi e per riscaldarci, o legname da costruzione per proteggerci dalle intemperie. Il legname è di grande utilità anche per la costruzione delle navi che, con le loro traversate,

fanno affluire da ogni parte grande abbondanza di prodotti indispensabili per la nostra esistenza. Solo noi uomini, grazie alla scienza della navigazione, siamo in grado di dominare e regolare elementi quali i mari ed i venti, che la natura ha dotato di straripante potenza, e innumerevoli sono i prodotti marini che abbiamo saputo sfruttare e volgere a nostro vantaggio. Parimenti di tutte le cose utili che vengono dalla terra l'uomo è signore incontrastato. E' opera nostra lo sfruttamento dei monti e delle pianure, i fiumi ed i laghi sono in nostro potere, siamo noi che seminiamo i cereali, che piantiamo gli alberi, che fecondiamo i terreni con opere di canalizzazione e di irrigazione, che arrestiamo, che incanaliamo, che deviamo il corso dei fiumi, che ci sforziamo, in ultima analisi, di costituire in seno alla natura una specie di seconda natura [*nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur*] (*ivi*, II, 150-152).

Proprio questa «seconda natura» che è la natura umana, natura artificiale e culturale, permette di affermare che «tutto ciò di cui l'uomo si serve in questo mondo è stato appositamente creato e preparato per lui» e «tutto ciò che esso contiene è stato predisposto e si è rivelato di utilità per l'uomo» (*ivi*, II, 154). L'uomo è l'unico essere che può far sì che «gli istinti obbediscano alla ragione [*appetitus rationi oboediant*]» (Cicerone, *Dei doveri*, I, 29), sedandoli e calmandoli, contraendoli (*appetitus onmes contrahendos sedandosque esse: ibidem*), perché se essi «vanno per la loro strada» sono «come cavalli imbizzarriti» e «oltrepassano senza dubbio il limite e la misura [*finem et modum transeunt*]» (*ibidem*):

due sono le potenze naturali dell'animo [*vis animorum atque naturae*]: l'una è riposta nell'istinto [*appetitu*] (i Greci la chiamano *hormé*, impulso), e trascina ciecamente l'uomo qua e là; l'altra risiede nella ragione [*ratione, pronoia*], che insegna e dimostra quello che è da fare e quello che è da evitare. Onde avviene che la ragione comanda e l'istinto obbedisce. [...] Conviene tener presente la grande eccellenza della natura umana rispetto a tutti gli animali, domestici e selvatici. Questi non sentono altro che il piacere dei sensi, e a esso son trascinati da cieco impeto, mentre invece la mente dell'uomo trova il suo alimento nell'imparare e nel meditare [*illae nihil sentiunt nisi voluptatem ad eamque feruntur omni impetu, hominis autem mens discendo alitur et cogitando*]: essa o cerca o fa sempre qualche cosa, ed è guidata dal diletto del vedere e dell'udire (*ivi*, I, 28 e 30).

L'animale non fa altro che sentire ed essere trascinato dal suo *impetus*, dal suo impellere, un muoversi verso ciò che l'istinto gli comanda, ma proprio per questo non ha nemmeno bisogno di sapere quello che è da fare e quello che è da evitare, come invece succede per l'uomo, che apprende, impara, ed è sempre alle prese con qualcosa perché mai indifferente rispetto a quel mondo a cui è aperto. Se, dunque, per lo più sembra che l'uomo abbia «per guida il proprio naturale istinto [*deferri solet, qui a natura ipsa deducitur*]» (*ivi*, I, 41), egli è in realtà sempre capace di *eupraxia* (cfr. *ivi*, I, 40), dell'agire libero, previdente e progettante. Se proprio si vuole rintracciare un istinto umano, esso è quello che rende gli uomini esseri tesi al vivere in comune, ad aprirsi il mondo in comune:

come le api non si raccolgono in sciame per costruir favi, ma costruiscono favi perché sono naturalmente socievoli [*cum congregabilia natura sint*], così, e tanto più, gli uomini, appunto perché uniti in società per naturale istinto [*natura congregati*], mettono in comune la loro capacità di operare e di pensare [*adhibent agendi cogitandique sollertiam*]. [...] E non è vero quel che dicono certi filosofi: “La società umana ha avuto origine dalle necessità della vita, perché noi, senza l’aiuto degli altri, non potremmo né ottenere né provvedere quel che la natura richiede. E se, come suol dirsi, una bacchetta magica ci procurasse tutte quelle cose che servono ai bisogni e agli agi della vita, ogni uomo di più felice ingegno lascerebbe da parte ogni altro affare per dedicarsi tutto alla speculazione e alla scienza”. Ma no, non è così: costui fuggirebbe la solitudine e si cercherebbe un compagno di studio; vorrebbe insegnare e imparare, vorrebbe ascoltare e parlare (*ivi*, I, 44).

Ciò non significa affatto che la realizzazione di un tale «istinto» avvenga in modo naturale, spontaneo (cfr. *ivi*, II, 13-15), perché appunto l’uomo non è come l’animale, è diverso da tutti gli altri viventi, ed è certo, come notavamo, «più perfetto», ma questo solo in ragione di una minore specializzazione, o, se si preferisce, di una specializzazione fatta di elementi più minuti sapientemente articolati tra di loro dalla natura, che portano l’uomo a essere libero, a poter conoscere e agire, a potersi insomma aprire al mondo. Cicerone non afferma esplicitamente una presunta inferiorità dell’uomo rispetto all’animale, però evidenzia come l’animale sia per natura all’interno di una sorta di circolo protettivo, di sfera in cui trova tutto ciò di cui ha bisogno, mentre l’uomo non trova dinnanzi a sé nulla di tutto questo, o, meglio, può ritrovarlo solamente per via mediata, dunque culturale e artificiale in senso ampio. Senza prendere posizione rispetto al mondo non c’è uomo, l’uomo è tutto nel suo agire per costituire attivamente un mondo, per ritagliarsi un mondo, uno spazio in cui muoversi, spazio da conoscere e in cui agire, solamente così potrà realizzare la sua *natura* di essere razionale, la sua natura divina (ancora una volta, l’uomo appare come essere intermedio, sospeso tra la mondanità degli altri enti e degli animali in particolare e la celestialità del dio, tra la circolarità dell’animale protetto dall’istinto e quella del dio che tutto ha in sé perché tutto è e a tutto provvede da sé). In questo processo «braccio e mente» cooperano, perché (secondo la centralità della mano nel processo di ominizzazione, che a più riprese abbiamo in precedenza evidenziato) sono in qualche modo co-originarie, perché il loro originarsi è l’originarsi dell’uomo (proprio in tal senso, precedentemente abbiamo affermato che fare una genealogia dell’umano significa nient’altro che vedere nell’uomo un essere genealogico, che vedere nell’uomo null’altro che genesi dell’umano, nient’altro che genesi), senza mente e mano, senza aver accesso alla tecnica e alla duttilità vorace della mano, l’uomo non avrebbe nulla di quanto è utile alla sopravvivenza e al benessere e alla felicità comuni⁶⁸⁷:

le cose che servono a sostentar la vita umana, in parte sono inanimate, come l'oro, l'argento, i frutti della terra e altre di tal genere; in parte sono animate e hanno in sé i loro propri istinti e appetiti [*impetus et rerum appetitus*]. Di queste, poi, alcune sono irragionevoli [*rationis expertia sunt*], altre ragionevoli [*ratione utentia*]. Irragionevoli sono i cavalli, i buoi, gli altri animali domestici e le api, il cui lavoro produce qualche cosa a vantaggio della vita umana. Gli esseri dotati di ragione si dividono in due classi: quella degli dèi e quella degli uomini. [...] In verità, anche quelle cose che abbiamo chiamato inanimate sono per la maggior parte il prodotto del lavoro umano [*sunt hominum operis effecta*]: noi non le avremmo, senza l'opera della mano e della mente [*nisi manus et ars accessisset*]; e noi non ce ne serviremmo, senza l'aiuto dell'uomo [*sine hominum administratione*]. Infatti, senza l'opera dell'uomo, non sarebbe stata possibile né la medicina, né la navigazione, né l'agricoltura, né la raccolta e la conservazione delle biade e degli altri prodotti. Inoltre, non vi sarebbe né esportazione di quelle cose di cui abbiamo abbondanza, né importazione di quelle di cui abbiamo penuria, se non ci fossero uomini che attendono a questo ufficio. E allo stesso modo, senza l'operosa mano dell'uomo [*sine hominum labore et manu*], non si caverebbero dai fianchi delle montagne le pietre necessarie ai nostri bisogni, e non si estrarrebbero dalle viscere della terra "il ferro, il rame, l'oro, l'argento, tesoro sepolto nel profondo". E le case, che ci permettono di rintuzzar gli assalti del freddo e di alleviar le molestie del caldo, come avrebbero potuto essere fornite da principio al genere umano o di poi riparate, quando per violenza di tempesta o per terremoto o per vecchiezza fossero cadute in rovina, se la convivenza civile non avesse imparato a chiedere all'opera dell'uomo aiuto e soccorso contro tali accidenti? Aggiungi gli acquedotti, i canali derivati dai fiumi, i sistemi d'irrigazione dei campi, le dighe alzate a riparo contro i flutti, i porti artificiali, tutte cose che noi non potremmo avere senza il lavoro dell'uomo [*sine hominum opere*]. Da questi e da molti altri esempi appare evidente che quei frutti e quei vantaggi che si ritraggono dalle cose inanimate, noi non avremmo potuto in nessun modo averli senza l'operosa fatica dell'uomo [*sine hominum manu atque opera*]. Infine, qual frutto o qual vantaggio si potrebbe ricavar dalle bestie, se non ci fossero uomini che prestano l'opera loro? Invero, coloro che trovarono per primi quale utile profitto può ritrarsi da ciascuna bestia, furono certamente uomini; e così oggi, senza l'opera dell'uomo, noi non potremmo né pascolarle, né domarle, né custodirle, né coglierne a tempo debito i frutti; e sono gli uomini ancora che uccidono le bestie dannose e catturano le utili. Perché dovrei enumerare le molte arti, senza le quali non sarebbe possibile nessuna forma di vita [*artium multitudinem, sine quibus vita omnino nulla esse potuisset*]? Quale soccorso si potrebbe portare agli infermi, qual gioia di vivere proverebbero i sani, quale sarebbe il nostro tenore di vita, se tante arti non fossero al nostro servizio e non ci recassero quei doni per cui la vita umana, affinata e incivilita, tanto discorda dal tenore delle bestie [*nisi tam multae nobis artes ministrarent, quibus rebus exculpta hominum vita tantum distat a victu et cultu bestiarum*]? Le città, poi, senza la convivenza umana, non si sarebbero potute né edificare né popolare; di qui la costituzione delle leggi e dei costumi; di qui l'equa ripartizione dei diritti e dei doveri, e una sicura norma di vita. Da tutto ciò, ne conseguì la gentilezza degli animi e il rispetto reciproco. Onde avvenne che la vita fu più sicura, e noi, con il dare e con il ricevere, cioè con lo scambiarci a vicenda i nostri averi e i nostri poteri, non sentimmo mancanza di nulla (*ivi*, II, 3-4).

L'uomo è aperto alle possibilità, agli opposti, attiva in certa misura un mondo che senza di lui risulta muto, costruisce la propria fortuna facendo delle occasioni il momento e il luogo per esercitare la propria capacità di agire:

la fortuna, per se stessa, cioè senza il concorso dell'uomo, cagiona accidenti piuttosto rari, anzitutto per mezzo delle cose inanimate, come, per esempio, le procelle, le tempeste, i naufragi, le rovine, gli incendi; poi per mezzo degli animali, come i colpi, i morsi, gli assalti; tutti casi, ripeto, piuttosto rari. Ma, per contro, gli stermini di eserciti

[...]; le disfatte di capitani [...]; inoltre gli odi della moltitudine, e, per effetto di questi, le frequenti espulsioni, le condanne, gli esili di benemeriti cittadini; e, all'opposto, le prosperità, gli onori, i comandi, le vittorie; per quanto, in tutti questi eventi, vi abbia gran parte la fortuna, tuttavia essi non possono compiersi, né propizi né avversi, senza le forze e le passioni dell'uomo [*sine hominum opibus et studiis*] (*ivi*, II, 6).

6.3. Lucrezio: la fragilità umana come precondizione per il progresso

Già quello che per Lucrezio è il *Gravius homo* che *ausus est tollere oculos mortalibus* contro la minaccia della religione che ottunde le facoltà razionali (cfr. Lucrezio, *Sulla natura delle cose*, I, vv. 62-79), ossia Epicuro, aveva definito la *techne* come *metodo* che «produce l'utile alla vita» (Epicuro, fr. 227b Us.)⁶⁸⁸, soprattutto quando riesce a restare all'interno dei limiti che la natura impone e ordina. Lucrezio condivide la visione del suo maestro, e vede nella tecnica proprio ciò di cui l'uomo necessita per condurre la propria esistenza, giacché il mondo non sembra affatto essere un luogo ospitale: «la terra brulica / tuttora di belve, pervasa da tremante terrore / nei boschi, sulle alte montagne, nelle profonde foreste» (Lucrezio, *Sulla natura delle cose*, V, vv. 39-41).

Ciò vale a maggior ragione per l'uomo, infatti «affermare che gli dèi abbiano creato / la splendida compagine del mondo [*praeclaram mundi naturam*] a beneficio degli uomini [*hominum causa*]» (*ivi*, V, vv. 156-157) non è altro che «puro delirio [*desiperest*]» (*ivi*, V, v. 165), in quanto la terra è per l'uomo inospitale, gli animali sono feroci e il neonato nasce in un mare di lacrime e di sofferenza:

se anche ignorassi quale sia l'origine delle cose, / tuttavia dalle stesse vicende del cielo ardirei / affermare e dagli altri fenomeni concludere questo: / che non per volere divino è stata per noi generata / la natura del mondo, segnata da pecche sì gravi [*nequaquam nobis divinitus esse paratam / naturam rerum: tanta stat praedita culpa*]. / Anzitutto, di quanto ricopre lo slancio immenso del cielo, / una parte la occupano gli avidi monti e le selve abitate dalle fiere, / una parte la ingombrano rupi e desolate paludi / e il mare che vasto separa le rive delle terre. / Inoltre quasi due parti il calore rovente / e l'assidua caduta delle nevi le tolgono ai mortali. / Ciò che resta del suolo, la natura, se lasciata a se stessa, / tuttavia coprirebbe di rovi senza l'opera dell'uomo, / avvezzo, per durare la vita, a patire sul forte bidente / e a fendere la terra affondando nelle sue viscere l'aratro [*quod superest arvi, tamen id natura sua vi / sentibus obducat, ni vis humana resistat / vitai causa valido consueta bidenti / ingemere et terram pressis proscindere aratris*]. / Se volgendo con il vomere le zolle feconde e domando il suolo / della terra, non lo sforziamo a destarsi e a elargire i suoi frutti, / questo non potrebbero crescere spontanei nell'aria limpida [*si non fecundas vertentes vomere glebas / terraique solum subigentes cimus ad ortus, / sponte sua nequeant liquidas existere in auras*], / e pure, talvolta, guadagnati con grande fatica [*magno quaesita labore*], / quando già per i campi ogni cosa frondeggia e fiorisce, / o li brucia l'etereo sole con ardori eccessivi, / o li guastano piogge improvvise e gelide brine, / e raffiche di vento li schiantano con la furia del turbine. / Inoltre le temibili razze ferine, nemiche degli uomini [*humanae genti infestum*], / perché la

natura in terra e in mare le nutre / e le accresce? Perché le stagioni dell'anno / apportano i morbi? Perché la morte prematura imperversa? / Ed ecco il fanciullo, come un naufrago buttato a riva / dalle onde infuriate, giace nudo sul suolo, incapace di parlare, / bisognoso di ogni aiuto vitale appena la natura lo getta / sulle prode della vita, con doglie del grembo materno, / e riempie lo spazio di un disperato vagire, com'è giusto che faccia / colui cui in vita è serbato il passare per tante sventure [*tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis / navita, nudus humi iacet, infans, indigus omni / vitali auxilio, cum primum in luminis oras / nixibus ex alvo matris natura profudit, / vagituque locum lugubri complet, / ut aequumst / cui tantum in vita restet transire malorum*]. / Invece hanno crescita agevole le greggi, gli armenti, le fiere, / e non hanno bisogno di ninnoli, a nessun loro esemplare / si addice che dolce sussurri e balbetti la cara nutrice, / non cercano vesti diverse secondo i climi del cielo, / né infine abbisognano di armi o di alte muraglie / per proteggere i loro beni, poiché la terra stessa / e la natura creatrice producono tutto in gran copia per tutti [*at variae crescunt pecudes armenta feraeque / nec crepitacillis opus est nec cuiquam adhibendast / almae nutricis blanda atque infracta loquella / nec varias quaerunt vestis pro tempore caeli, / denique non armis opus est, non moenibus altis, / qui sua tutentur, quando omnibus omnia large / tellus ipsa parit naturaque daedala rerum*] (*ivi*, V, vv. 195-234).

La natura, se si considera la posizione umana, mostra tante carenze nella sua struttura (analogo tema ricorre in *ivi*, II, vv. 180-181: «non per volere divino è stata per noi generata / la natura del mondo, segnata da pecche sì gravi [*nequaquam nobis divinitus esse creatam / naturam mundi: tanta stat praedita culpa*]), che non vanno viste come «colpe» nel senso umano del termine, bensì proprio come difetti, come mancanze: Lucrezio, a chi esalta la benevolenza della natura, mostra le mille contrarietà dell'ambiente in cui vive l'uomo, il quale, *indifeso e nudo a differenza degli animali che li circondano*, si sente vittima di una *culpa*, di una vera e propria persecuzione. Il termine *culpa* (cfr. Andreoni Fontecedro 1979: 291-296 e Andreoni Fontecedro 1998: 171) richiama l'*atechnia physeos* di Epicuro e il lessico giuridico, di modo che «colpa» è la noncuranza e l'indifferenza della natura, ossia quella responsabilità non colpevole per *dolus*, per colpevolezza volontaria, ma per negligenza nell'agire: insomma, la natura è responsabile per negligenza rispetto alle sorti dell'uomo, non per esplicita volontà di ostilità verso l'umanità. La natura, in altre parole, è colpevole nel senso che è priva di tecnica, a-tecnica, solamente l'uomo può conoscere la colpa per tecnica, proprio perché è l'essere che progetta, che vuole e che tecnicamente ottiene ciò che vuole; insomma, la natura non può agire tecnicamente, e proprio per questo consegna all'uomo una condizione di svantaggio e di difficoltà, dalla quale l'uomo può uscire solo grazie alla *techne* stessa, la natura fa compiere all'uomo quanto essa non compie e non può compiere, non ha dato all'uomo mezzi naturali di sopravvivenza e di difesa, chiamandolo ad agire prendendo attiva posizione rispetto al mondo. La colpa esiste laddove c'è tecnica, laddove svanisce l'indifferenza, il non sapere ciò che si fa, la non-abilità: la colpa è il non-essere-capaci di chi *può esserlo*, di chi *può*, di

chi ha potere sulle cose e su di sé, un potere non semplicemente spontaneo e immediato, bensì de-liberato e quindi *libero*.

Lucrezio, dunque, intende evidenziare l'incuria totale che riserva all'uomo la natura, la cui essenza energetica e artefice fa sì che abbiano, messi a confronto, più gli animali che l'uomo proprio anche dal punto di vista dei mezzi di vita, di difesa e di protezione, insomma dei bisogni, tanto che da una parte troviamo l'essere umano che si contrappone alla natura (contrapposizione sottolineata dalla serie di allitterazioni dei vv. 206-208), nel senso che mentre quest'ultima si afferma in modo potente e automatico, l'uomo deve dispiegare la propria attività per vivere, basandosi sull'esperienza e utilizzando strumenti validi ma faticosi a usarsi, dall'altra parte – invece – troviamo gli animali che sono *sine-cura*, dunque sicuri, in quanto non hanno bisogno di mezzi di difesa diversi da quelli che la natura fornisce loro, né devono adibire mezzi diversi da quelli che già posseggono in grande quantità, né devono ricercare qualcosa in grado di completare un'esistenza che è già di per sé chiusa nella sua perfezione. Se da una parte c'è una creatura, l'uomo, a cui il mondo sembra essere nemico, che viene al mondo nuda, indifesa e in preda al dolore di chi non sa come cavarsela ma si vede costretto a imparare a cavarsela per affrontare la marea di difficoltà che trova e troverà nel corso del proprio cammino, insomma, se da una parte c'è un essere difettoso e bisognoso (*Mängelwesen*, come diranno poi Herder e Gehlen), la cui natura è caratterizzata dalla mancanza, dall'altra (la congiunzione *at* del v. 228, fortemente avversativa, segna proprio la cesura netta tra la vita umana e quella animale) ci sono quelle creature, gli animali, che vengono al mondo già adatte alla vita in esso, in quanto chiusi nella rassicurante nicchia che rappresenta per loro l'ambiente proprio, la quale li rende privi di bisogni veri e propri, cioè di necessità che non possano già essere soddisfatte dal corredo biologico-organico che per natura possiedono.

L'uomo, data la carenza che lo contraddistingue, deve contrapporsi alla natura, deve cioè prendere posizione rispetto a essa per ritagliarsi, faticosamente, un mondo, e dunque deve agire, escogitare attivamente mezzi, rimedi («né in altro modo ci avvediamo di essere mortali, / se non perché ci ammaliamo a vicenda degli stessi morbi / di coloro che la natura volle privare della vita»: Lucrezio, *Sulla natura delle cose*, V, vv. 348-350), scoprire e inventare strumenti, lavorare, ossia farsi artificiale, culturale e tecnico: allo stesso tempo, l'attività umana (l'esempio lucreziano è quello del lavoro dei campi, della lavorazione di quella terra che «giustamente ha avuto il nome di madre, / poiché tutto ciò che vive fu generato da essa [*e terra sunt cuncta creata*]: *ivi*, V, vv. 795-796, essa «Gran

Madre degli dèi / e madre delle fiere e genitrice del nostro corpo [*magna deum mater / materque ferarum et nostri genetrix corporis*]: *ivi*, II, vv. 598-599), *conduce allo sviluppo* una serie di possibilità naturali che senza l'intervento umano resterebbero come sopite, latenti. La natura lasciata sola a se stessa non sviluppa a pieno le proprie potenzialità, chiama l'uomo a prendersi cura di se stesso per prendersi cura dei propri prodotti e di se stessa, del proprio procedere, chiama cioè l'uomo a imitare la sua forza creatrice e produttiva (grazie all'azione della *mano*) sia perché l'uomo si garantisca la sopravvivenza e la buona vita, sia per svilupparsi in direzioni che senza la cura umana non verrebbero sviluppate, per quanto presenti come potenzialità, tanto che alcune specie animali non sono riuscite a sopravvivere in quanto prive di difese naturali e sottratte alla cura umana (il che segnala come solamente la specie umana sia sopravvissuto *nonostante* la debolezza, la mancanza di difese e il ritardo della maturazione che lo contraddistinguono – «circa in tre anni fiorisce / l'alacre cavallo, ma non certo un bambino, che a quell'età / cercherà ancora spesso nel sonno il seno colmo di latte»: *ivi*, V, vv. 883-885):

poiché vediamo i luoghi coltivati superare / quelli incolti, e per il lavoro manuale offrire frutti migliori, / è evidente che nella terra vi sono semi / che noi, rivoltando con il vomere le zolle feconde / e domando il suolo della terra, sollecitiamo a germogliare. / Se questi non vi fossero, vedresti ogni frutto prodursi / senza nostra fatica, spontaneamente molto più rigoglioso [*quoniam incultis praestare videmus / culta loca et minibus meliores reddere fetus, / esse videlicet in terris primordia rerum / quae nos fecundas vertentes vomere glebas / terraique solum subigentes cimus ad ortus. / Quod si nulla forent, nostro sine quaeque labore / sponte sua multo fieri meliora videres*] (*ivi*, II, vv. 208-214).

Tutti gli animali che vedi nutrirti delle aure vitali, / fin dalle età primigenie furono protetti dall'astuzia o dalla forza / o dalla velocità che poterono conservare le loro specie [*aut dolus aut virtus aut denique mobilitas est / ex ineunte aevo genus id tutata reservans*]. / Ve ne sono molti, a noi graditi per la loro utilità [*multaque sunt, nobis ex utilitate sua commendata*], / che sopravvivono soltanto perché affidati alla nostra tutela [*quae manent, tutelae tradita nostrae*]. / L'agguerrita razza dei leoni e le altre stirpi feroci / protesse [*tutatast*] la forza, le volpi l'astuzia, i cervi la fuga. / Ma i cani dal lieve sonno e dal cuore fedele, / e ogni specie generata da seme di bestia da soma, / e le lanose greggi e tutte le stirpi cornigere / sono sempre state affidate, o Memmio, alla protezione degli uomini [*omnia sunt hominum tutelae tradita*]. / Infatti fuggirono ansiose le belve, cercando una vita tranquilla / e una copiosa pastura ottenuta senza travaglio, / che diamo loro in compenso del loro utile lavoro. / Ma quelli a cui nulla di ciò concesse la natura, / conformati così da non riuscire a sopravvivere da solo, / né a esserci utili, per cui concedessimo alla loro specie / alimento e sicurezza sotto la nostra tutela, / certamente cadevano preda e pasto di altri animali, / impediti com'erano tutti da vincoli fatali, / finché la natura condusse a estinzione la loro intera razza [*nam cupide fugere feras pacemque secuta / sunt et larga suo sine pabula parta labore, / quae damus utilitatis eorum praemia causa. / At quis nil horum tribuit natura, nec ipsa / sponte sua possent ut vivere nec dare nobis / utilitatem aliquam quare pateremur eorum / praesidio nostro pasci genus esseque tutum, / scilicet haec aliis praedae lucroque iacebant / indupedita suis fatali bus omnia vinculis, / donec ad interitum genus id natura redegit*] (*ivi*, V, vv. 857-877).

L'animale è, lo notavamo, sicuro in quanto *sine cura*, l'uomo è chiamato invece dalla *invida natura* (cfr. *ivi*, V, v. 321) alla *cura*, che è tanto cura di se stesso quanto cura della natura, natura che si presenta come carente nell'uomo proprio per fare spazio al suo agire e alla sua apertura al mondo, al suo sviluppo⁶⁸⁹:

davvero il mondo è nella sua giovinezza e la natura / è recente, e non ebbe affatto inizio in tempi remoti. / Perciò alcune arti vanno tuttora affinandosi / e progrediscono ancora; soltanto ora si aggiungono alle navi / nuove attrezzature, e da poco i musicisti hanno composto melodiose armonie [*verum habet novitatem summa recensque / naturast mundi neque pridem exordia cepit. / Quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur, / nunc etiam augecunt; nunc addita navigiis sunt / multa, modo organici melicos peperere sonores*] (*ivi*, V, vv. 330-334).

Lucrezio, a tal proposito, delinea uno sviluppo lento e graduale dell'umanità dalla condizione ferina originaria verso forme più evolute di civiltà, sviluppo realizzato dagli uomini con le loro sole forze, sotto lo stimolo del bisogno e con la guida della ragione e della mano, attraverso tentativi e sperimentazioni che li conducono a escogitare e a perfezionare le tecniche e le arti, in una lotta incessante contro gli ostacoli e le avversità. In quest'orizzonte, quella che appare a tutti gli effetti come un'«età dell'oro» è una *lucida e razionale idealizzazione* della condizione dell'umanità primitiva, la quale era sì più vicina alla natura e caratterizzata dalla presenza di una serie di vantaggi (maggiore vigoria fisica, facilità di procurarsi i mezzi di sussistenza, inesistenza dei pericoli della guerra e della navigazione), dunque in una relazione di maggiore immediatezza con la natura, in cui a farla da padrona è l'assenza tanto del bisogno quanto della mancanza di difese, condizione quasi animale, *ma* presentava già *in nuce* quegli svantaggi che non possono non essere presenti quando si parla dell'uomo e non dell'animale (per quanto, appunto, un tale uomo possa essere primitivo e animale), come la difficoltà di difendersi dalle aggressioni delle fiere, l'incapacità di trovare rimedi alle ferite e alle malattie e l'immersione nelle tenebre dell'ignoranza e del timore. Per non tacere del fatto che già nella condizione primitiva l'uomo possiede (unitamente a quella struttura eretta che libera gli arti superiori) quella sorta di «protesi naturale», la mano, che gli permetteva di oltrepassare la condizione meramente animale e di aprirsi, come abbiamo con insistenza notato, al processo di omizzazione, e la memoria, la capacità di conservare le esperienze passate per collegarle tra di loro e aprire la possibilità di pensare il futuro, di progettare le esperienze future. Il progresso, da Lucrezio, non è certo colto solo con entusiasmo, se inteso esclusivamente dal punto di vista materiale e pratico, ma in generale è considerato positivamente se visto anche sotto l'ottica della morale e dell'etica, della felicità, perché quel *cacumen summum*

del progresso, grazie al quale è possibile liberarsi dei mali e delle illusioni, che è la filosofia di Epicuro, viene ugualmente connotato come un'*ars*, ossia come un insieme di conoscenze teoretiche finalizzate ad applicazioni pratiche, come un insieme di tecniche, di metodi e di procedimenti scientifici (cfr. *ivi*, V, vv. 1454-1457)⁶⁹⁰. Tutti questi aspetti sono dal poeta romano affrontati in alcuni tra i versi più noti e intensi del suo poema, laddove descrive le «prime generazioni dei mortali [*primum mortalia saecla*]» (*ivi*, V, v. 805), prodotte in una condizione in cui «la terra offriva ai neonati l'alimento, il calore, la veste; l'erba / un giaciglio ricco di molta e soffice lanugine» (*ivi*, V, vv. 816-817) e «il giovane mondo non provocava aspri freddi, / né calori eccessivi, né venti di grande impeto» (*ivi*, V, vv. 818-819):

un genere umano fu quello nei campi molto più duro, / come si addiceva a chi fosse da dura terra creato, / fondato all'interno su ossa più grandi e più solide, / connesso traverso le membra da nervi possenti, / e non cedeva facilmente né a caldi né a geli, / né a cibi inconsueti, né a qualche malanno del corpo. / Per innumeri cicli compiuti nel cielo dal sole, / traevano in perpetuo errare una vita da belve. / Nessuno reggeva con forza il ricurvo aratro, / nessuno col ferro sapeva dissodare le zolle, / piantare nel suolo novelli virgulti, recidere dai grandi / alberi a colpi di falce i rami vetusti. / Ciò che il sole e la pioggia donavano, e la terra creava / come offerta spontanea, bastava a placare quei petti. / Per lo più ristoravano le membra tra le querce / cariche di ghiande; e quei frutti che ancora tu vedi / d'inverno divenire maturi, le purpuree corbezzole, / allora la terra li produceva abbondanti e più grossi. / E molti rozzi alimenti forniva la florida / giovinezza del mondo, che bastavano ai miseri uomini. / A placare la sete chiamavano fiumi e sorgive, / come adesso dalle alte montagne i torrenti richiamano / d'attorno scrosciando famiglie di bestie assetate. / Infine nel loro errare svelavano e tenevano a mente / le silvestri dimore delle Ninfe, da dove sapevano / che a flotti le acque correvano a dilavare le pietre umide, / le umide pietre stillanti di verde muschio, / e parte a sgorgare ed erompere a fior di pianura. / Non sapevano ancora trattare col fuoco gli oggetti, / servirsi di pelli, vestirsi di spoglie ferine, / ma abitavano i boschi, le selve, gli anfratti montani, / e celavano le ruvide membra in mezzo ai cespugli, / costretti a fuggire i rovesci di vento e di pioggia. / Non potevano ancora mirare al comune vantaggio, / né sapevano uso di leggi o di mutuo costume. / Ognuno la preda che il caso gli offriva ghermiva / per sé solo, da solo, ammaestrato a durare la vita in pienezza di forze. / E nelle selve Venere congiungeva i corpi degli amanti; / piegava la donna una reciproca brama, / o la brutale violenza dell'uomo e il suo ardore sfrenato, / o un compenso di ghiande, di scelte corbezzole o pere. / Fidando nel prodigioso vigore di mani e piedi, / inseguivano da presso le selvagge razze delle fiere, / scagliando pietre e usando pesanti clave; / molte ne vincevano, ne fuggivano poche nei covi; / e come irsuti cinghiali, le membra selvagge / affidavano nude alla terra, sorpresi dal tempo notturno, / avvolgendosi attorno uno strame di foglie e di fronde; / né con alti lamenti, errando nelle ombre della notte / per i campi, cercavano atterriti il giorno e il sole, / ma taciti e sepolti nel sonno aspettavano / che il sole con la rosea fiaccola riportasse la luce nel cielo. / Poiché fin da fanciulli solevano vedere / da sempre con alterna vicenda prodursi la luce e la tenebra, / non poteva accadere che ciò li stupisse, inducendoli / al dubbio che un'eterna notte avvolgesse la terra, / sottratto in perpetuo il lume del sole. / Ma questo era più tormentoso, che spesso le razze ferine / rendevano il riposo malsicuro a quei miseri, / che scacciati dalla dimora fuggivano le tane pietrose / o sopraggiungendo un cinghiale schiumante o un forte leone, / e nel cuore della notte timorosi cedevano / ai crudeli ospiti i covili ricoperti di fronte. / Allora con lamenti non maggiori dei nostri le stirpi / dei mortali abbandonavano il dolce lume della vita. / Più spesso, infatti, qualcuno di loro, sorpreso e azzannato, / offriva un vivente

cibo alle belve, / e riempiva / di gemiti i boschi, i monti, le foreste, / vedendo i suoi visceri vivi sepolti in un vivo sepolcro. / E coloro che, con mutile membra, aveva salvato la fuga, / più tardi, con le mani tremanti premute sulle orrende piaghe, / levando urla agghiaccianti invocavano la morte, / finché atroci spasimi li privavano della vita, / senza aiuto e ignari di rimedi alle loro ferite. / Ma un solo giorno di guerra non distruggeva migliaia / e migliaia di uomini in schiere, né le sconvolte distese / del mare sbattevano uomini e navi agli scogli; / sovente a vuoto e invano i flutti cresciuti infuriavano ciecamente, / e senza ragione placavano le inutili minacce; / la lusinga insidiosa delle placide acque salmastre non poteva / trarre nessuno in inganno col sorriso delle onde. / La funesta arte del navigare giaceva nelle tenebre. / Allora la penuria di cibo conduceva a morte le membra / consunte, adesso le sommerge l'eccesso dei beni. / Quelli spesso per ignoranza versavano veleno a se stessi, / adesso più accorti gli stessi lo somministrano ad altri (*ivi*, V, vv. 925-1010)⁶⁹¹.

Nella descrizione di Lucrezio, l'uomo primitivo nasce per generazione spontanea della terra, ed è assai simile alle belve con cui convive, ossia conduce un'esistenza per lo più ferina, e si trova anche in una condizione molto vicina a quella animale, in quanto è più robusto nella corporatura, avvezzo a sopportare caldo e freddo e a mantenersi in vita senza abbisognare di nulla di particolare, si ciba a sufficienza con i rozzi prodotti che la terra fornisce in abbondanza spontaneamente e si disseta con le fonti naturali (proprio come le bestie continueranno a fare anche in seguito, a differenza dell'uomo). Non conosce tecniche, agricoltura, vestimenti, lavorazione degli oggetti, arte della lavorazione dei metalli, arte navale, e così via, la sua vita si svolge senza condizionamenti di norme o di leggi. L'istinto sessuale agisce come un vero e proprio istinto, e spinge naturalmente ai connubi. La caccia è già presente, ma quasi come fosse un'attività spontanea che dà buoni risultati. Le tenebre notturne non sono motivo di affanno, né si moriva di più o più dolorosamente di quanto accadrà in seguito quanto si finisce nelle fauci di una belva o, azzannati, ci si contorce in spasimi atroci fino alla morte, anzi non si muore a migliaia in guerra né sfracellati sugli scogli dalle tempeste durante la navigazione. Si muore di fame e non di indigestione, se si assume veleno lo si fa per ignoranza, e non lo si propina con astuzia agli altri.

Eppure, in questa condizione l'uomo è minacciato dalle belve che tentano di scacciare dai ripari che la natura mette a disposizione, e il suo essere più esposto a intemperie e a pericoli fisici lo rende sì più resistente e temprato, ma anche «molto duro» (la specie primitiva è *multo durius*), quindi in certa misura meno plastico, meno aperto e meno capace di modificare la propria condizione. Le specie animali restano immutate, mentre l'uomo si evolve proprio in relazione alla perdita di robustezza e di resistenza ai disagi materiali, di modo che viene a essere stimolato dalla natura all'acquisizione di capacità tecniche che aprono al «pro-gresso» a quel *procedere oltre* il dato e la condizione iniziali che permette anche l'associazione, la ricerca del vantaggio comune, la

comunicazione, le consuetudini e le leggi di convivenza. L'uomo lucreziano non può sottrarsi al progresso (evoluzione o involuzione che sia), non può non affinare le sue capacità di apprendimento e di sfruttamento delle nozioni acquisite, non può non passare da una condizione di immediatezza, ossia assenza di ogni forma di artificio (di culturalità), a un mondo attivamente ritagliato e tecnicamente mediato. *Non può* sottrarsi a tutto ciò perché già l'uomo primitivo è *uomo* e non animale, ossia ha già in se presenti quei tratti che rappresentano la fuoriuscita dalla pienezza e perfezione animale, come appunto la mano (liberata dalla statura eretta) e la memoria.

L'uomo primitivo, in altri termini, interviene già in modo attivo sull'ambiente proprio perché uomo, proprio perché può fidarsi del vigore della mano che gli permette di farsi strumento, di fare di ciò che incontra nel proprio incedere un'arma in grado di cacciare, cioè di seguire le prede nei boschi e di ghermirle per poi attaccarle, azioni che presuppongono già la capacità di pianificare l'azione, di registrare i movimenti degli esseri esterni in funzione del governo dei propri e della decisione. In altre parole, l'uomo primitivo, per il solo fatto di *provare fiducia*, di *avere fede*, mostra di essere già al di fuori della circolare perfezione che caratterizza la vita animale, il quale è tanto sicuro da non avere nemmeno bisogno di fidarsi, ossia di essere consapevole della propria sicurezza. L'«uomo primitivo», che trova tutto immediatamente a portata di mano, (cfr. Stiegler 1994: 123-136)⁶⁹² è certo un uomo che non ha nulla perché è *tutto*, è se stesso nella sua totalità, nella sua pienezza, e la mano non è davvero una mano, non è manipolante e lavorante, non iscrive l'oggetto in un vero e proprio processo di mediazione: un tale uomo non ha desiderio, non ha passione, non è alterato e dipendente, non è scisso e differenziato, non aggiunge niente alla natura, è isolato e disperso, non è protesico ma è robusto, «duro», al più fa del proprio corpo lo strumento per vari utilizzi, avendo tutte le forze naturali costantemente a disposizione, essendo sempre preparato per ogni evento. *Eppure, allo stesso tempo*, in una duplicità che è originaria perché si fa origine presentandosi come scissione della pienezza, l'«uomo primitivo» si trova già al di fuori dell'armonia e della pienezza, si trova a dover fronteggiare eventi imprevisti (l'attacco delle fiere), ritrova se stesso nel processo di denaturalizzazione che lo fa fuoriuscire dalla robustezza della vita conclusa in se stessa, all'insegna di un esteriorizzazione e di un farsi prostetico che è l'infrazione dell'armonia: l'uomo primitivo non ha ragione per deviare dall'origine, eppure ne ha la possibilità, anzi si ritrova già gettato in tale possibilità, scosso dalla sorpresa della fiera che viene a interrompere il suo sonno e che lo costringe a *svegliarsi*, ad aprire gli occhi e ad avere paura, aprendosi così al mondo e trovandosi espulso dall'equilibrio con la

natura, dall'assenza del timore della morte: un tale uomo si ritrova costretto ad anticipare le mosse avversarie per sfuggire alla morte, si ritrova costretto a memorizzare i movimenti delle altre creature per tentare di prevederli e per potere pianificare le proprie mosse, e si ritrova a utilizzare la propria mano come un mezzo per dirigersi verso il mondo, per protendersi verso di esso; un tale uomo vede la propria nudità e si rende conto di dovere uscire dallo stato primitivo per poter sopravvivere prima ed essere pienamente uomo poi (ma già l'uomo primitivo si copre con foglie e fronde), si rende conto di essere già al di fuori di quell'ordine in cui pure per certi versi vive, il suo usare la mano è già di per sé un manipolare, il semplice prendere in mano la pietra è già un fare della pietra un mezzo di difesa e di attacco, è un progettare, e il brandire la clava è già un aver fatto del materiale naturale uno strumento artificiale e tecnico da utilizzare per giungere ai fini prefissati.

Muovendo da quest'orizzonte, diventa anche chiaro il senso in cui per Lucrezio il progresso è in quanto tale un rammollimento e un indebolimento dell'uomo, giacché la condizione di durezza e di assoluta resistenza è anche quella dell'assoluta immobilità, della permanenza nello stesso stato indefinitivamente, mentre l'uomo che fuoriesce da una tale condizione è sì un uomo che «cade», che perde la compattezza e la coesione con cui la sua esistenza primitiva trascorreva, ma è proprio per questo uomo in senso pieno, essendo l'uomo nient'altro che tale caduta. La descrizione lucreziana, dunque, è al contempo quella di un infiacchimento e di un indebolimento e quella del superamento dello stato originario per l'apertura di possibilità e la scoperta sempre rinnovata di mezzi e di conoscenze, l'uomo per come lo conosciamo ha origine da una debolezza e da una mancanza che però è anche la possibilità della modificazione dei suoi comportamenti e del suo sviluppo, della vita in comune e del linguaggio:

ma poi, quando si procurarono capanne, pelli e fuoco, / e la donna congiunta allo sposo passò a un solo / [...] / furono conosciute e videro da sé procreata la prole, / allora il genere umano cominciò a ingentilire i costumi [*tum genus humanum primum mollescere coepit*]. / Infatti l'uso del fuoco rese i corpi freddolosi e incapaci / di resistere al freddo sotto il nudo riparo del cielo, / Venere ridusse il vigore, e i fanciulli piegarono facilmente con le loro carezze la dura indole dei padri [*ignis enim curavit ut alsia corpora frigus / non ita iam possent caeli sub tegmine ferre, / et Venus imminuit viris puerique parentum / blanditiis facile ingenium fregere superbum*]. / Allora i vicini cominciarono a stringere di buon grado / amicizia fra loro, a non arrecarsi violenza né offesa, / e affidarono al rispetto reciproco le donne e i fanciulli, / con gesti e confuse parole esprimendo il pensiero / che era giusto per tutti mostrare pietà per i deboli. / Tuttavia la concordia non poteva prodursi comunque, / ma una buona e gran parte osservava i patti lealmente; / altrimenti il genere umano già allora sarebbe andato distrutto, / e la sua discendenza non si sarebbe protratta finora. / La natura costrinse le creature a emettere i diversi suoni / del linguaggio, e il bisogno a esprimere il nome delle cose [*at varios linguae sonitus natura subegit / mittere et utilitas expressit nomina rerum*], / in modo non molto diverso da come l'incapacità di parlare / appare essa stessa l'impulso al gesto dei bambini, / quando fa sì che mostrino a

dito gli oggetti circostanti. / Ognuno sente a qual fine possa indirizzare le proprie facoltà [*sentim enim vis quisque suas quoad possit abuti*]. / Il vitello, prima che gli spuntino le corna sulla fronte, / s'avventa con ira e incalza minaccioso come le avesse. / I cuccioli delle pantere e i leoni non ancora adulti / già si rivoltano a unghiate, a colpi di zampa, a morsi, / quando in essi denti e artigli sono appena formati. / Vediamo tutte le specie degli uccelli fidare nel volo, / quando chiedono ancora un tremulo aiuto alle penne. / È dunque follia ritenere che un uomo abbia in antico assegnato / i nomi alle cose, e che altri abbiano appreso da lui / i primi vocaboli. Perché mai lui avrebbe potuto denominare / tutti gli oggetti ed emettere i primi suoni del linguaggio, / e altri contemporaneamente non potevano farlo? / Inoltre se non avessero usato il linguaggio anche gli altri fra loro, / da dove sarebbe penetrato in quell'uno la consapevolezza / della sua utilità, e da dove avrebbe tratto la facoltà d'intuire / e vedere con la mente ciò che intendeva fare? / Certo egli solo non poteva costringere i molti / ad apprendere, vinti, i nomi delle cose diverse. / [...] / Infine cosa c'è di strano in questo, / se il genere umano, fornito di lingua e di voce [*genus humanum, cui vox et lingua vigeret*], / designò le cose con suoni diversi secondo le diverse sensazioni? / Anche le greggi, prive di parola, e persino le razze ferine / sogliono emettere voci dissimili e varie, / se vince la paura o il dolore, / o cresce in loro la gioia. / Esattamente questo possiamo apprendere dall'evidenza dei fatti. / [...] / Dunque se un diverso senso spinge gli animali, / sebbene privi della parola, a emettere voci diverse, / quanto è più ragionevole ritenere che un tempo gli uomini / abbiano designato i differenti oggetti con singoli nomi [*ergo si varii sensus animalia cogunt, / muta tamen cum sint, varias emittere voces, / quanto mortalis magis aequumst tum potuisse / dissimilis alia atque alia res voce notare*]! (ivi, V, vv. 1011-1090).

Secondo Lucrezio, quindi, la natura, il bisogno e l'istinto sono all'origine del linguaggio: il linguaggio appare a tutti gli effetti come l'istinto specificamente umano, come qualcosa di *physei* e non di *thesei*, di naturale e non di convenzionale⁶⁹³, come il corrispettivo umano delle possibilità naturali animali, tanto che come il vitello inizia a comportarsi come se avesse le corna prima ancora di vederle spuntare, come le pantere e i leoni iniziano a unghiare e addentare prima che unghie e denti siano pienamente sviluppati, come gli uccelli confidano nelle loro capacità di volare prima ancora di imparare a farlo del tutto, così i bambini iniziano a indicare gli oggetti mostrando l'intenzione di esprimere i propri sentimenti e i propri pensieri. Il linguaggio è ciò che permette all'uomo di esprimersi, di mostrarsi all'altro, e le altre specie animali già presentano i primi germi di un tale istinto (i cani abbaiano in modo diverso se devono minacciare o se devono rivolgersi ai propri cuccioli, se sono soli nelle case o se cercano di sottrarsi alle percosse; i nitriti dei cavalli sono diversi se la bestia intende esprimere amore o la fatica della battaglia; gli uccelli emettono versi diversi se cercano cibo o se combattono e lottano contro la preda, o variano il suono che emettono con il variare del tempo: cfr. *ivi*, V, vv. 1063-1086), senza però svilupparlo compiutamente. Resta sempre il fatto che un tale istinto deve essere sviluppato e, come lo stesso Lucrezio nota, dà vita a una plurivocità di nomi e di significati. L'uomo è un essere che si sviluppa, che prende posizione, che modifica la propria condizione, che è capace di fare degli eventi fortuiti naturali occasioni

per agire e per progredire (soprattutto grazie alla sua capacità di imitare quanto in natura accade)⁶⁹⁴, come mostra l'esempio del fuoco, che anche per Lucrezio appare a tutti gli effetti come maestro di ogni tecnica, per quanto non dono divino, aprendo la strada all'affinamento e al raffinamento degli usi, dei costumi e delle arti (progressi insieme incitati e sollecitati dalla natura e dall'attività esplorativa umana, che – insieme all'uso delle mani e del proprio corpo come strumento naturale – Lucrezio ribadisce essere stata presente sin dalle età più remote del genere umano, dunque tanto dalle circostanze quanto dai bisogni), insieme che, nella sua globalità e pluralità di declinazioni, caratterizza la vita di quell'essere a tutto tondo culturale che è l'uomo.

La successione, incalzante, delle scoperte, delle invenzioni, dei ritrovati, dei tentativi, dei gusti, insomma il progressivo e mai statico incedere della contingenza della vita umana chiude il V libro del poema lucreziano, in un crescendo che culmina nella conoscenza razionale della natura raggiunta grazie al pensiero di Epicuro (conoscenza che, come ricordavamo sopra, viene anch'essa presentata come un'ars a tutti gli effetti), e che celebra la capacità umana di fare esperienza e di conservare i suoi risultati anche per tramandarli e migliorare ulteriormente il proprio stato:

dirò che il fulmine portò per primo sulla terra / il fuoco ai mortali, e da lì si diffuse
ogni divampare di fiamme. / Infatti vediamo numerosi corpi penetrati dal fuoco / quando il
guizzo del cielo ha infuso in essi il suo ardore. / Anche se un ramoso albero, oscillando per
l'impeto dei venti, / è scosso fino a piegarsi sui rami d'un altro albero, / scocca il fuoco
provocato dal violento attrito, / sprizza talvolta il fervido divampare della fiamma, / mentre
i rami e i tronchi si sfregano fra loro. / L'una o l'altra di queste cause può aver dato il fuoco
ai mortali. / Poi il sole insegnò a cuocere e ammorbidire il cibo al calore della fiamma, /
poiché vedevano molte cose divenire più tenere nei campi, / vinte dalla sferza dei suoi raggi
e dal suo calore. / Ogni giorno di più chi eccelleva per ingegno e vigore d'animo, /
insegnava a mutare il tenore di vita del passato, / in virtù delle nuove scoperte e dell'uso del
fuoco [*inque dies magis hi victum vitamque priorem / commutare novis monstrabant rebus
et igni / ingenio qui praestabant et corde vigeabant*] / I re cominciarono a fondare città e a
stabilire / fortezze, per averne difesa e rifugio a se stessi, / e divisero i campi e il bestiame,
assegnati a seconda / della forza, dell'ingegno e della bellezza di ognuno; / erano molto
pregiati il bell'aspetto e il vigore. / Più tardi si scoprirono il piacere della ricchezza e l'oro, /
che sottrasse facilmente la gloria ai forti e ai belli / [...]. / In seguito alcuni degli uomini
insegnarono a creare magistrati, / fondando il diritto affinché accettassero di obbedire alle
leggi. / Infatti il genere umano, stremato dal vivere con violenza, / languiva nell'odio;
perciò tanto più di buon grado / si sottomise spontaneamente alle leggi e alla rigorosa
giustizia. / Poiché ciascuno nell'ira meditava vendette più crudeli / di quanto sia ora
concesso da giuste leggi, / agli uomini spiacque trascorrere la vita nella violenza. / [...] /
Posero in cielo le sedi e le dimore degli dèi, / perché appaiono volgersi in cielo la notte e la
luna, / la luna, il giorno e la notte, e della notte gli astri severi, / le erranti meteore notturne,
le fiamme volanti, / il sole, le nubi, le piogge, la neve, la grandine, i venti, / i fulmini, i
rombi improvvisi, il minaccioso mormorio dei tuoni. / [...] / Proseguendo, scoprirono il
rame, l'oro, il ferro, / e anche il peso dell'argento e il potere del piombo, / quando incendi
riarsero in fiamme le immense foreste / su grandi montagne, sia che fosse caduta una
folgore dal cielo, / sia che gli uomini, ingaggiando guerre nei boschi, / avessero scagliato il

fuoco per atterrire i nemici, / sia che indotti dalla bontà del suolo volessero aprire / fecondi terreni o mutare le campagne in pascoli, / o uccidere belve e arricchirsi del loro bottino. / Infatti cacciare con fosse e con fuoco ebbe inizio già prima / che cingere i boschi di reti e braccare con i cani. / Comunque, per qualsiasi ragione il divampare delle fiamme / avesse divorato con terribile strepito le selve / dalle profonde radici, e cotto la terra con il fuoco, / dalle vene roventi emanavano e confluivano / negli incavi del suolo ruscelli d'oro e d'argento, / e insieme di rame e di piombo; e gli uomini, al vederli più tardi / rapprendersi e risplendere in terra di vivi colori, / erano presi da incanto per il liscio e aggraziato nitore, / constatando che erano formati con la stessa figura / della concava impronta terrestre prima occupata da ognuno. / Allora li penetrava l'idea che i metalli, liquefatti al calore, / potessero colarsi in qualsiasi forma ed effigie di oggetti, / e che inoltre, forgiandoli, potessero trarsi ad arbitrio / in cuspidi aguzze e affilate di punte, / così da dare a se stessi appropriati arnesi per abbattere i tronchi, / sgrossare il legame, radere levigate le travi, / e aprirvi fori e fessure che le attraversassero. / [...] / Antiche armi furono le mani, le unghie, i denti, / e le pietre e le schegge di rami di selva, / e le fiamme e il fuoco appena furono noti. / Più tardi fu scoperta la forza del ferro e del bronzo. / Ma l'uso del bronzo era noto già prima di quello del ferro, / poiché è di natura più duttile ed è più abbondante. / Col bronzo dissodavano il suolo, col bronzo destavano / i flutti della guerra, seminavano atroci ferite, predavano campi / e bestiame; infatti tutto ciò che fosse inerme e nudo / cedeva facilmente a chi era munito di armi. / In seguito apparve man mano la spada di ferro, / e cadde in disuso la foggia della bronzea falce; / col ferro cominciarono a fendere la superficie del suolo, / e furono resi incerti i guerreschi conflitti. / È uso più antico montare in armi a cavallo / e guidare col morso, e avere la destra spedita, / che tentare sulle bighe i dubbiosi rischi della guerra. / La biga a sua volta è d'uso più antico, che non l'aggiogare quadrighe / e armati salire allo scontro su carri falcati. / Più tardi l'esercito punico ammaestrò gli spaventosi elefanti, / dal corpo turrato e dal prensile naso anguiforme, / a resistere ai colpi e a sconvolgere le grandi schiere di Marte. / Così la funesta discordia produsse una cosa dall'altra, / che servisse ad atterrire i popoli in armi e accrebbe / ogni giorno di più i sinistri orrori della guerra. / Sperimentarono [*temptarunt*] anche i tori a bellici scopi / e tentarono di scagliare contro il nemico feroci cinghiali. / Alcuni si facevano precedere da robusti leoni / agli ordini di domatori armati e crudeli maestri, / che all'occorrenza li frenassero e trattenessero con catene, / ma invano, perché infiammati dalla promiscua strage / sconvolgevano feroci tutte le schiere senza distinzione, / scuotendo ovunque sul capo le terrificanti criniere, / così che i cavalieri non riuscivano a placare il petto dei destrieri, / frementi di paura al ruggito, e a volgerli con il freno contro i nemici. / [...] / Le vesti furono intrecciate prima che tessute. / I tessuti seguirono la comparsa del ferro, poiché i teli / si preparano con il ferro né possono altrimenti prodursi / gli arnesi levigati adatti, le spole, i fusi, i risonanti telai. / Dapprima la natura costrinse [*coegit*] gli uomini, piuttosto che le donne, / a filare la lana, poiché tutta la stirpe virile / vale di più in quell'arte ed è molto più alacre. / Finché i severi contadini ne fecero una colpa, / affinché s'inducessero a trasferirla a mani muliebri, / per poter essi sostenere la dura fatica, / e nel duro lavoro rafforzare le membra e le mani. / Esempio [*specimen*] della semina e origine dell'innesto / fu dapprima la natura stessa, creatrice di tutte le cose, / poiché le bacche e le ghiande cadute al suolo / a tempo opportuno producevano sotto i tronchi una selva di germogli, / onde piacque agli uomini innestare polloni nei rami / e piantare in terra nuovi virgulti per i campi. / Quindi sperimentavano [*temptabant*] sempre nuove colture dell'amato campicello, / e vedevano i frutti selvatici addolcirsi nella terra, / dedicando a essi, nel coltivarli, riguardi e amorse cure. / E ogni giorno di più costringevano i boschi ad arretrare sul monte, / e a lasciare sotto di sé spazio per la coltivazione, / per averne prati, laghi, ruscelli, messi e fecondi vigneti / sui colli e nei campi, e affinché una cerulea fascia / di olivi potesse correre spiccando nel mezzo, / sparsa simile a un manto su poggi, convalli, pianure; / come ora vedi, suddivisa da una diversa bellezza, / tutta la campagna che gli uomini adornano, disponendovi alberi / dal dolce frutto, e recingono con piantagioni di fecondi arbusti. / Ma imitare [*imitarier*] con la bocca le fluide voci degli uccelli / si usò molto prima che gli uomini sapessero modulare / con il canto armoniosi versi e allietare gli orecchi. / Furono i sibili dello zefiro nelle vuote canne / a insegnare [*docuere*] dapprima agli agresti a soffiare nelle cave cicute. / Indi a

poco a poco appresero i soavi lamenti, / che il flauto effonde percosso dalle dita dei suonatori / fra boschi impervi e selve e balze, dopo che lo scoprirono / nei solitari luoghi dei pastori, fra i divini ozi. / Così passo dopo passo il tempo trae nel mezzo / ogni cosa, e la ragione la innalza alle rive della luce [*sic unumquicquid paulatim protrahit aetas / in medium ratioque in luminis erigit oras*]. / Questi suoni accarezzavano il loro animo e li allietavano / appena sazi di cibo, quando ogni cosa rallegra il cuore. / [...] / E quanti protraevano la veglia trovavano in ciò compenso / al sonno perduto, nel modulare variamente la voce piegandola al canto, / e nel percorrere con ricurve labbra la sommità delle canne; / ancor oggi chi veglia si attiene a quella tradizione, / e ha appreso a osservare la regolarità dei ritmi, / ma non ne trae un frutto di dolcezza maggiore / di quello che inebriava la silvestre stirpe dei figli della terra. / Ciò che infatti è a portata di mano, se prima non abbiamo conosciuto / qualcosa di più dolce, sopra tutto ci appare gradevole ed efficace, / ma spesso in seguito la scoperta di una cosa migliore / lo fa scomparire e muta il precedente giudizio. / Così venne in odio la ghianda, così venne meno l'usanza / dei giacigli cosparsi di erbe e coperti di foglie. / Ugualmente cadde in dispregio la veste di pelle ferina, / che penso sia stata scoperta allora fra invidia così grande / da spingere in agguati di morte il primo che l'ebbe indossata, / e tuttavia sia andata distrutta a brandelli in una lotta cruenta fra costoro, / e non abbia potuto tornare a beneficio di alcuno. / E dunque allora le pelli, adesso la porpora e l'oro / tormentano la vita dell'uomo e la stremano in guerra. / Tanto più grave, credo, la colpa risiede in noi. / Infatti senza le pelli il freddo tormentava gli ignudi / figli della terra [*frigus enim nudos sine pelli bus excruciat / terrigenas*]; invece per nulla ci nuoce essere privi / di vesti porpora trapunta da grandi ricami d'oro, / purché ci difenda dal freddo una veste plebea. / [...] / Il sole e la luna che, vigili, con il loro splendore / percorrono l'ampia volta ruotante del cielo, / insegnarono [*perdocuere*] agli uomini il ciclico avvicinarsi delle stagioni, / e che tale fenomeno si produce con ordine e regola fissi. / Ormai trascorrevano la vita cinti da solide torri / e coltivavano la terra divisa in distinti poteri; / allora la distesa del mare fioriva di navi spinte da vele, / e avevano già aiuti e alleati secondo patti conchiusi, / quando i poeti cominciarono a tramandare le gesta / coi carmi; i primi elementi della scrittura si erano appena trovati [*reperta*]. / Perciò il nostro tempo non può penetrare il passato, / se non per le tracce che la mente in qualche modo ci addita [*nisi qua ratio vestigia monstrat*]. / Navi e colture dei campi, mura, leggi, / armi, strade, vesti e altre simili cose, / e i vantaggi e tutti i raffinati piaceri della vita, / carmi, pitture, statue rifinite con arte, / fu l'uso e l'esperienza dell'alacre mente a insegnarli / avanzando a poco a poco con lento cammino [*usus et impigrae simul experientia mentis / paulatim docuit pedetemptim progredientis*]. / Così il corso del tempo sospinge a mano a mano ogni cosa / nel mezzo, e la ragione la innalza alle rive della luce. / Infatti vedevano chiarirsi nell'animo una cosa dopo l'altra, / finché con le arti raggiunsero la vetta suprema [*sic unumquicquid paulatim protrahit aetas / in medium ratioque in luminis erigit oras. / Namque alid ex alio clarescere corde videbant, / arti bus ad summum donec venire cacumen*] (*ivi*, V, vv. 1092-1457).

Come ricorda, per chiudere, Jean Starobinski (cfr. Starobinski 1990: 165 s.), l'uomo fuoriesce dallo stato di natura in modo naturale, sia nel senso che è per cause naturali che l'equilibrio con l'ambiente viene frantumato e che la stabilità del rapporto con l'ambiente viene infranta, lasciando l'uomo in conflitto con l'ambiente, costringendolo ad aprirsi un mondo, sia nel senso che la «*dénaturation est naturelle*», in quanto «*est fondée dans la nature même de l'homme, dans sa vocation*», vocazione che si esprime nel possesso di facoltà virtuali che dimorano nell'uomo come fossero una riserva in potenza, pronte a svilupparsi sotto la pro-vocazione delle circostanze, che possono svilupparsi solo quando chiamate a venire fuori, a es-primersi, dalle circostanze.

B. Dal Medioevo al Rinascimento

7. L'uomo medioevale

7.1. Tommaso d'Aquino: l'imperfezione come ragione della libertà

Nel corso del medioevo, si assiste (cfr. Pellegrini 2005: 16-23) a una progressiva riorganizzazione del sapere, che riguarda in particolar modo la definizione delle *artes*, nel momento in cui quelle tradizionalmente considerate servili conoscono un processo di evoluzione e di promozione sociale. Prende, in altri termini, sempre più piede la convinzione che anche le arti meno elevate rivestano un ruolo importante nella vita e nella società umane, essendo necessarie, per quanto sempre subordinate alle arti cosiddette liberali. Quello che resta immutato è il paradigma antropologico di fondo, come alcuni momenti del pensiero filosofico crediamo dimostrino. Tommaso⁶⁹⁵, dal quale prendiamo le mosse, scrive:

l'ente intelligente non agisce o desidera senza dare un giudizio, come accade invece nelle realtà inanimate; né il giudizio dell'intelletto proviene dall'istinto naturale come nei bruti, ma proviene da una apprensione propria, perché l'intelletto conosce non solo il fine, ma anche ciò che conduce al fine, e il rapporto dell'uno con l'altro. Perciò l'intelletto può essere causa del proprio giudizio, con il quale desidera o compie qualcosa per un fine: infatti noi chiamiamo "*libero*" ciò che è causa di sé. Perciò ogni essere intelligente desidera e agisce per mezzo di un giudizio libero; e ciò significa avere il libero arbitrio (Tommaso, *Compendio di teologia*, I, c. 76, § 133; cfr. anche Tommaso, *Somma teologica*, I, q. 59, a. 3; *Il male*, q. 16, a. 5)⁶⁹⁶.

Troviamo qui connessa la libertà alla capacità di *distinguere* slegata dalla coattività dell'istinto: l'uomo è libero perché slegato dalla costrizione dell'istinto, che acceca e non permette di vedere il fine e ciò che conduce a esso, che chiude al mondo e sottrae la visione dell'aperto e la possibilità della libera scelta, che chiude a quel mondo che è tutto finalizzato all'uomo: «le piante sono nutrite dalla terra, gli animali dalle piante e questi sono a uso dell'uomo – di conseguenza gli esseri inanimati sono per quelli animati, le piante per gli animali e gli animali per l'uomo» (Tommaso, *Compendio di teologia*, I, c. 148, § 297).

L'uomo è un essere bisognoso, la sua natura è nel bisogno, tanto che solamente dopo la resurrezione a uno stato di vita incorruttibile l'uomo potrà fare a meno di tutto ciò di cui abbisogna per condurre la propria vita e potrà essere perfetto:

rimossa la mortalità dei risorti è anche sottratto tutto ciò che è necessario alla condizione della vita mortale. Ora, le cose necessarie al sostentamento della vita mortale sono il mangiare e il bere, perché ciò che viene consumato con il calore naturale viene recuperato mediante il cibo. E così pure non ci sarà bisogno del vestito, essendo il vestito necessario per proteggere il corpo dal freddo e dal caldo. [...] Dal corpo di coloro che devono risorgere è del tutto conveniente che sia tolto ogni difetto naturale [...]. È chiaro che le piante e gli animali sono al servizio dell'uomo come un aiuto alla sua debolezza, in quanto da essi l'uomo trae il cibo, il vestito, il mezzo di trasporto e altro di cui ha bisogno l'umana fragilità per sostentarsi. Nello stato finale invece, in seguito alla resurrezione, verrà tolta dall'uomo ogni infermità. L'uomo infatti non avrà più bisogno del cibo per nutrirsi, essendo incorruttibile; né avrà bisogno di vestiti per coprirsi, perché sarà rivestito dello splendore della gloria; né degli animali per viaggiare, perché sarà dotato di agilità; e non avrà bisogno di medicine per mantenere la salute, perché sarà in uno stato di impassibilità (ivi, I, c. 156, § 314, c. 158, § 318, c. 170, § 334).

Se, per usare le parole di Vittorio Hösle, è la «negazione dell'immediata unità con la natura che differenzia l'uomo dall'animale» (Hösle 1992: 8)⁶⁹⁷, la specificità dell'uomo risorto, dell'uomo eternamente beato che si apre alla contemplazione di Dio, è per Tommaso quella di poter fare a meno di questo tratto, ossia di superare la condizione di fragilità e di indebolezza che lo contraddistingue su questa terra, condizione che lo costringe a dipendere da «agganci» e «protesi» esterne per portare avanti la propria esistenza. Vediamo, dunque, come Tommaso veda nell'essere umano un essere privo della guida sicura, ma anche cieca, dell'istinto, e debole e indifeso nei confronti della natura, costretto quindi a oltrepassare la sua condizione iniziale esercitando la propria libertà, il proprio libero giudizio. Infatti, Gehlen (cfr. Gehlen 1983: 61) sottolinea (richiamando una recensione del suo lavoro a opera di Josef Pieper) come il problema antropologico da egli impostato avesse trovato una formulazione anche già nella *Somma teologica*, laddove Tommaso scriveva:

l'anima intellettiva è la più perfetta tra le anime. Quindi, se i corpi degli altri animali hanno dalla natura i loro organi di perfezione, cioè i peli al posto delle vesti, le unghie al posto delle calzature, nonché armi naturali, come artigli, denti e corna, parrebbe che l'anima intellettiva non avrebbe dovuto essere unita a un corpo imperfetto, privo cioè di tali ausili [*anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguium loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua, ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto tanquam talibus auxiliis privato*]. [...] L'anima intellettiva, capace com'è di comprendere gli universali, ha una virtù, che si estende a infiniti oggetti. Non potevano quindi esserle fissati dalla natura particolari istinti o determinati mezzi per difendersi e per coprirsi; come avviene per gli altri animali, le cui anime hanno percezioni e facoltà, orientate verso oggetti particolari. Al posto di tutto questo, l'uomo possiede per natura la ragione e le mani, che sono *lo strumento degli strumenti*, poiché con esse l'uomo può prepararsi strumenti di una varietà infinita, e in ordine a effetti infiniti [*anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum*

vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus] (Tommaso, *Somma teologica*, I, q. 76, a. 5)⁶⁹⁸.

L'animale è protetto dalla guida sicura e infallibile dell'istinto e dei mezzi di difesa naturali, ma proprio per questo è chiuso al mondo, alla varietà e alla molteplicità delle possibilità, mentre l'uomo è libero da valutazioni istintive determinate dalla natura in modo univoco e può dunque comprendere gli universali, ossia aprirsi al mondo, e possiede quella mano che è cifra dell'infinita virtualità della ragione e della volontà: secondo lo stesso Gehel, pertanto, Tommaso farebbe parte di quella tradizione che pone l'uomo in un rapporto di discontinuità rispetto all'animale, non per una differenza spirituale, identificata variamente come «anima», «coscienza», «spirito», ma per una *carezza istintuale* che non permette all'uomo di collocarsi in un ambiente a lui destinato dove intraprendere, guidato da istinti e adattamenti innati, un'esistenza protetta e salvaguardata da garanzie proprie della specie di appartenenza.

Pertanto, duplice è la condizione dell'uomo, che è sì una sorta di *minor mundus*, di microcosmo in cui (come peraltro già Aristotele sottolineava nel capitolo 2 del libro 8 della *Fisica*) «in un certo senso si trovano [*inveniuntur*] tutte le creature dell'universo» (Tommaso, *Somma teologica*, I, q. 91, a. 1), ma che appare come dotato di una disposizione non conveniente (*videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem*), la quale però a sua volta è direttamente proporzionale al grado della sua apertura al mondo e alle possibilità che gli si dispiegano dinnanzi (e di cui, nuovamente, la mano è segno eminente insieme alla ragione, mano che anche per Tommaso sembra avere un ruolo decisivo nel processo di ominizzazione):

infatti, essendo l'uomo l'animale più nobile, il suo corpo doveva avere la migliore disposizione per quelle operazioni che sono proprie dell'animale, cioè per la sensibilità e per il moto. Ora, vi sono degli animali che hanno una sensibilità più raffinata, e un moto più veloce dell'uomo: i cani, per esempio, hanno un odorato più fine, e gli uccelli una maggiore velocità. Dunque il corpo umano non ha le disposizioni più convenienti. È perfetto quell'essere che non manca di niente. Ma al corpo umano mancano più cose che a quello degli altri animali, i quali, a differenza dell'uomo, possiedono per loro protezione rivestimenti e armi naturali. Perciò il corpo dell'uomo ha una disposizione molto imperfetta [*cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quae sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quaedam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus; sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum. Praeterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quae habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quae homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum*]. [...] Il tatto, che è il

fondamento degli altri sensi, è più perfetto nell'uomo che in qualsiasi altro animale: e per questo era necessario che l'uomo, fra tutti gli altri animali, possedesse una complessione temperatissima. L'uomo del resto supera tutti gli altri animali per le potenze sensitive interne, come si è visto [cfr. *ivi*, I, q. 78, a. 4]. — La sua inferiorità quanto ad alcuni sensi esterni è invece dovuta alla necessità [di assicurare certe funzioni]. L'uomo, per esempio, ha l'olfatto meno perfetto di ogni altro animale. Infatti era necessario che l'uomo più di tutti gli altri animali avesse, rispetto al corpo, il cervello più voluminoso: sia perché vi si svolgessero con più agio le operazioni delle facoltà sensitive interiori, necessarie, come si è detto [cfr. *ivi*, I, q. 84, a. 7], alle attività intellettuali, sia perché la frigidità del cervello temperasse il calore del cuore, necessariamente abbondante nell'uomo per assicurare il portamento eretto. Ora, la voluminosità del cervello, a causa della sua umidità, è di ostacolo all'olfatto, che richiede l'asciutto. — Parimenti, se si domanda perché certi animali hanno la vista più acuta e l'udito più fine, si può rispondere che nell'uomo il perfetto equilibrio della sua complessione impedisce l'eccellenza di questi sensi. E la medesima ragione vale a spiegare come mai certi animali siano più veloci dell'uomo, il cui equilibrio di complessione è di ostacolo a una velocità troppo accentuata. Le corna e gli artigli, che sono le armi di certi animali, come pure lo spessore della pelle e l'abbondanza dei peli e delle piume che li proteggono, dimostrano una prevalenza dell'elemento terra, che è in contrasto con l'equilibrio e la delicatezza della complessione umana. Quindi tali cose non si addicono all'uomo. In compenso l'uomo possiede la ragione e le mani, con le quali può provvedersi di armi, di vesti e di tutte le cose necessarie alla vita in una infinità di modi. Per cui la mano è chiamata da Aristotele *lo strumento degli strumenti*. Ed era anche più proporzionata alla creatura razionale, capace di infiniti concetti, l'attitudine a procurarsi un numero infinito di strumenti. Era conveniente per quattro motivi che l'uomo avesse un portamento eretto. Primo, perché all'uomo sono stati dati i sensi non soltanto per procurarsi il necessario alla vita, come agli altri animali, ma anche direttamente per conoscere. Mentre infatti gli animali si diletano dei dati sensibili solo in ordine agli alimenti e ai piaceri sessuali, l'uomo soltanto si diletta della bellezza delle realtà sensibili per se stessa. E siccome i sensi sono localizzati in modo particolare sulla faccia, gli altri animali hanno la faccia rivolta alla terra come per cercare il cibo e provvedersi del vitto; l'uomo invece ha la faccia sollevata perché con i sensi possa conoscere liberamente da ogni parte, specialmente con la vista, che è il senso più acuto e più universale, le realtà sensibili tanto celesti che terrestri, e raccogliere così da tutte le verità di ordine intellettuale. Secondo, perché le facoltà interiori siano più libere nelle loro operazioni essendo il cervello, in cui esse si svolgono, non compresso, ma elevato su tutte le parti del corpo. — Terzo, perché se l'uomo avesse una posizione orizzontale dovrebbe usare le mani come piedi anteriori, e quindi verrebbe a cessare l'attitudine delle mani a compiere tante opere diverse. — Quarto, perché se l'uomo avesse una posizione orizzontale e usasse le mani come piedi anteriori dovrebbe afferrare il cibo con la bocca. E in tal caso dovrebbe avere, come gli altri animali, la bocca bislunga, le labbra dure e massicce e dura anche la lingua, per evitare lesioni da parte di oggetti esteriori. Ora, una siffatta disposizione impedirebbe totalmente la loquela, che è l'opera propria della ragione (*ivi*, I, q. 91, a. 3).

Negli altri animali «si riscontra, fondata sul loro istinto naturale [*aestimationem naturalem*], una partecipazione della prudenza in ordine ad alcuni atti particolari [*ad aliquos particulares actus*]», «mentre nell'uomo si riscontra la prudenza nella sua universalità, in quanto è retta norma di tutto il nostro operare [*universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium*]» (*ivi*, I, q. 96, a. 1), e proprio per questo l'uomo risulta superiore agli animali, e li può dominare e subordinare ai propri scopi senza trovare ostacoli (cfr. *ivi*, I, q. 96, a. 2). Lo stato d'innocenza, prima della caduta frutto del peccato, può allora essere dipinto come la condizione d'immediatezza nella quale l'uomo non aveva

bisogno di nulla in quanto bastante a se stesso, in quanto chiuso nella sua completezza (una condizione a tutti gli effetti animale: «nello stato di innocenza l'uomo aveva una vita animale [*homo in statu innocentiae habuit vitam animalem*]»: *ivi*, I, q. 97, a. 4), eppure anche nello stato d'innocenza primordiale l'uomo mostra di essere aperto e bisognoso, perché ha bisogno dell'alterità per conoscerla, nonché, in fondo, come specchio per conoscere se stesso in quanto conoscente (di modo che può avvenire il momento dell'apertura degli occhi, della conoscenza, e anche della percezione della propria nudità, e del conseguente bisogno di coprirsi, ossia della percezione di sé in quanto bisognosi)⁶⁹⁹:

nello stato di innocenza [*in statu innocentiae*] gli uomini non avrebbero avuto bisogno [*non indigebant*] degli animali per le necessità del corpo: non per ricoprirsi, poiché, sebbene nudi, non sentivano rossore, essendo immuni da ogni moto di concupiscenza disordinata; non per cibarsi, poiché mangiavano i frutti del Paradiso terrestre; e neppure per viaggiare, data la robustezza del loro corpo. Ne abbisognavano però per ricavare una conoscenza sperimentale della loro natura [*indigebant tamen ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum*]. E di ciò abbiamo un indizio nel fatto che Dio condusse a lui tutti gli animali, perché desse loro un nome che ne indicasse la natura. Gli altri animali hanno una partecipazione della prudenza e della ragione, in forza del loro istinto naturale [*secundum aestimationem naturalem*], il quale fa sì che le gru, per esempio, seguano la loro guida, e le api obbediscano al loro re (*ivi*, I, q. 96, a. 1).

L'animale è difeso per natura, mentre l'uomo è indifeso per natura, ma proprio per questo è libero per natura, come già notavamo sopra e Tommaso esplicita in modo ulteriore parlando a proposito del libero arbitrio:

L'uomo possiede il libero arbitrio: altrimenti sarebbero vani i consigli, le esortazioni, i precetti, le proibizioni, i premi e le pene. Per averne l'evidenza dobbiamo osservare che alcuni esseri agiscono senza alcun discernimento o giudizio, come la pietra che si muove verso il basso; e così tutte le cose che sono prive di conoscenza. — Altri esseri invece agiscono con un certo giudizio, che però non è libero, come gli animali bruti. Infatti la pecora, al vedere il lupo, giudica, con discernimento naturale e non libero, che è necessario fuggirlo: e tale giudizio non proviene da un confronto [tra vari oggetti], ma da un istinto naturale. E lo stesso si dica del discernimento di tutti gli animali. — L'uomo invece agisce in base a un [vero] giudizio, poiché giudica mediante la facoltà conoscitiva se una cosa vada fuggita o seguita. Ora, siccome un tale giudizio non mira per un istinto naturale a una cosa determinata da farsi, ma dipende da un raffronto della ragione, nelle realtà l'uomo agisce con giudizio libero, avendo di conseguenza il potere di portarsi su oggetti diversi. Infatti nelle realtà contingenti la ragione ha la via aperta verso termini opposti: come riscontriamo nei sillogismi di probabilità, o dialettici, e negli accorgimenti della retorica. Ora, le cose particolari da farsi sono contingenti: quindi il giudizio della ragione su di esse rimane aperto verso soluzioni opposte, e non è determinato a una sola. È necessario pertanto che l'uomo possieda il libero arbitrio, proprio perché egli è razionale [*homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione,*

sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est] (ivi, I, q. 83, a. 1).

Essere liberi significa essere deboli (i bambini nascono incapaci di muovere le proprie membra, devono gradualmente apprendere a muovere i muscoli nel modo migliore per sostenere la parte superiore del corpo: cfr. *ivi*, I, q. 99, a. 1; anche nello stato d'innocenza i bambini nascono imperfetti, ossia incapaci di usare in modo efficace le membra e la ragione *propter imperfectionem organorum sensibilium*, per quanto non in modo così estremo come accade dopo il peccato: cfr. Tommaso, *Sulla verità*, q. 18, a. 8) ma anche aperti al mondo, significa poter discernere, distinguere, conoscere e istituire differenze, giudicare, valutare, scegliere, agire, determinare lo spazio del proprio esistere: in tutto ciò sta l'artificialità dell'uomo⁷⁰⁰, la sua tecnicità, il suo essere per natura oltrepassante il mero dato naturale⁷⁰¹, in quanto mancante di una natura che lo chiude e lo costringe a ripetere sempre la stessa azione, sempre nello stesso modo, come accade per ogni animale in quanto appartenente a una determinata specie⁷⁰². Tommaso riprende la tematica della distinzione tra animale e uomo in merito al grado di apertura al mondo proprio richiamando la tecnica come esempio di quell'umano essere aperti all'universale che però può essere di volta in volta declinato in modo differente, dispiegando il ventaglio dei possibili:

come nelle altre cose esiste un principio delle loro operazioni, così pure negli uomini. Ora, questo principio attivo o motore negli uomini è propriamente l'intelletto e la volontà [...]. E indubbiamente, sotto certi aspetti questo principio si accorda con il principio attivo, esistente nelle cose naturali, e sotto altri aspetti da esso si distingue. Sotto certi aspetti si accorda, precisamente perché, come nelle cose naturali si riscontra la forma, che è il principio dell'azione, e un'inclinazione conseguente a questa forma, la quale è detta *appetito naturale*, dalle quali procede l'azione, così nell'uomo si riscontra una forma intellettuale e un'inclinazione della volontà, conseguente alla forma conosciuta, dalle quali procede l'azione esterna. C'è, però, una differenza nel fatto che la forma della cosa naturale è una forma individualizzata dalla materia, cosicché l'inclinazione a essa conseguente è determinata verso un unico oggetto [*ad unum*], invece la forma conosciuta è universale e sotto di essa possono essere comprese molte cose [*sub qua multa possunt comprehendere*]. Per conseguenza, poiché gli atti esistono nei casi singoli, nei quali non c'è neppure uno capace di adeguare la potenzialità dell'universale [*potentiam universalis*], l'inclinazione della volontà resta indeterminatamente rapportata a molte cose [*remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa*]. Per esempio, se un architetto concepisce la forma di una casa in universale – forma sotto la quale sono compresi diversi progetti di case – la sua volontà può inclinare a fare una casa o quadrata o rotonda o di un'altra figura.

Invece, negli animali bruti il principio attivo si trova in una posizione intermedia fra i due. Infatti, la forma conoscitiva mediante il senso è individuale, come anche la forma di una realtà fisica e perciò da essa consegue un'inclinazione verso un unico termine come nelle realtà fisiche. Tuttavia, non sempre nel senso è ricevuta la stessa forma come accade nelle realtà fisiche (il fuoco, infatti, è sempre caldo), ma ora questa e ora quella; per esempio, ora una forma piacevole e ora una triste. Perciò [l'animale] ora fugge e ora insegue (Tommaso, *Il male*, q. 6)⁷⁰³.

L'animale è chiuso in una «stima naturale», che non gli permette né di conoscere l'universale né il particolare nella sua varietà, al più vive oscillando tra due possibilità opposte ma inerenti alla stessa azione, alla stessa «marca istintuale», ma resta non libero e incapace di riflettere su se stesso, sui propri atti⁷⁰⁴, mentre l'uomo possiede quella tecnica che lo rende – insieme – aperto all'universale e al molteplice (aperto all'universale perché in grado di cogliere, istituendole, le differenze, e aperto alle possibilità perché dinanzi a sé intravede l'universalità del mondo che si apre), esprimendo la sua capacità di rispondere attivamente a ciò che gli si fa innanzi, di sospendere la soddisfazione dello stimolo e di differire la risposta al bisogno e alla passione⁷⁰⁵: l'uomo, in poche parole e come sin qui abbiamo mostrato, *agisce*, dunque progetta, pone fini e ricerca mezzi per conseguire tali fini, e può farlo proprio perché non possiede l'istinto, guida infallibile ma inoltrepasabile, né armi di difesa naturali che non debbano essere affinate e sviluppate. L'uomo appare a tutti gli effetti come un essere potenziale che deve trascendere la condizione originaria per aprirsi al mondo (lo stato d'innocenza è sì uno stato di beatitudine, ma – come notavamo – è uno stato di *beatitudine animale*, ossia inconsapevole, incosciente perché «incastrata» nell'unico oggetto che l'istinto rende percepibile e appetibile): se ogni essere desidera la propria perfezione (cfr. Tommaso, *Somma teologica*, I, q. 6, a. 1, q. 26, a. 2 e q. 60, a. 3), per l'uomo ciò significa desiderare il bene (cfr. *ivi*, I–II, q. 29, a. 4) e la felicità (cfr. *ivi*, I–II, q. 5, a. 8), significa *realizzare* il bene e la felicità, esercitando il proprio *arbitrium liberum*, agendo, ossia dirigendo il proprio operare (cfr. *ivi*, I, q. 117, a. 1) e disponendo ciò che incontra come proprio esterno (cfr. *ivi*, II–II, q. 123, a. 7), imitando il procedere naturale (*imitatur naturam in sua operazione*: cfr. *ivi*, I, q. 117, a. 1; I–II, q. 12, a. 3, q. 21, a. 1, Spl q. 57, a. 1) e anzi coadiuvandolo⁷⁰⁶. L'agire umano è volontario (cfr. *ivi*, I–II, qq. 6–17) e instaura abiti, comportamenti attivi e intellettualmente ponderati, ma che possono inclinare tanto verso il bene quanto verso il male (cfr. *ivi*, I–II, qq. 49–89), prezzo da pagare per chi non vive, come l'animale, rinchiuso nella propria natura (intesa come principio di quelle disposizioni consistenti in una necessità del corpo a ricevere una determinata perfezione: cfr. Tommaso, *Sulla verità*, q. 12, a. 3) e dunque incapace di previsione, di apertura al futuro, di in-tendere (nel senso letterale dell'*in-tentio*, ossia di quel

tendere verso qualcosa che è frutto della capacità della volontà di muovere tutte le facoltà dell'anima verso qual qualcosa considerato come fine: cfr. *ivi*, q. 22), chiuso nella forza e nella sicurezza dell'istinto: «gli animali bruti non possono essere presaghi delle cose future [...] poiché “piuttosto che agire, è fatto agire”; per conseguenza [...] non agisce per rivelare il futuro, quasi fosse consapevole del suo operato, ma piuttosto è spinto dall'istinto della natura [*non agit ad significationem futuri quasi rationem sui operis cognoscens sed magis a naturae instinctu ductum*]» (*ivi*, q. 12, a. 4).

Se muoviamo da una tale ottica, diventa possibile pensare il peccato originale come il *peccato originario*, ossia originante l'uomo in quanto distinto dall'animale e in quanto essere per natura artificiale, visione che peraltro appariva già prefigurata nella dialettica tra Prometeo ed Epimeteo, nella quale si faceva dell'uomo la conseguenza di una caduta, di una colpa-dimenticanza, di una mancanza (di una mancanza a essere), dunque di una pecca originale in quanto originante l'umanità in quanto tale. La mancanza di un'origine una volta per tutte stabilita per quanto riguarda l'essere umano è l'espressione del fatto che la sua origine è proprio la mancanza, l'infrazione di un'armonia e di un rapporto immediato e circolare con la natura e con tutto ciò che circonda, che sono le caratteristiche della vita animale.

7.2. L'uomo, la mancanza, la tecnica: l'antropologia di Gregorio di Nissa

Una visione sostanzialmente analoga a quella di Tommaso e, come stiamo tentando di mostrare, a tutta la riflessione occidentale sulla posizione e sulla natura umana rispetto a quella animale, la possiamo rintracciare in altri momenti e autori (che precedono e seguiranno le riflessioni di Tommaso) del pensiero della filosofia medioevale. Agostino⁷⁰⁷, per esempio, in dialogo con Evodio, nel mostrare la superiorità dell'uomo rispetto all'animale, la libertà del primo rispetto all'illibertà del secondo, chiuso nella ripetuta soddisfazione delle esigenze fisiologiche, nota come gli animali siano superiori in forza e vigore fisico all'uomo, ma questi è in grado di dominarli perché possiede la ragione, lo spirito e la consapevolezza della propria libertà, e dunque è anche in grado di dominare se stesso, ossia – gehlenianamente, per così dire – può dominare gli animali perché può dominare se stesso, può contenersi e rendersi mansueto:

A. – E ora esaminiamo come l'individuo umano sia pienamente ordinato in se stesso poiché il popolo è composto di più individui uniti da una medesima legge. E questa

legge, come è stato detto, è temporale. Dimmi se sei proprio certo di vivere. *E.* – Che cosa dovrei rispondere di più certo? *A.* – E puoi distinguere che altro è vivere ed altro essere coscienti di vivere? *E.* – So che non si è coscienti di vivere se non si vive, ma non so se ogni vivente è cosciente di vivere. *A.* – Tu ora ritieni opinabile che le bestie son prive di ragione; vorrei proprio che ne avessi scienza. La nostra discussione eliminerebbe subito questo problema. Ma poiché affermi di non averne scienza, suscita un lungo discorso. Non è un argomento che, sfuggito, ci consentirebbe di raggiungere i risultati propostici con quella logica consequenzialità che giudico necessaria. Abbiamo spesso visto le bestie domate dagli uomini, intendi che non soltanto il corpo della bestia, ma anche l’anima è talmente assoggettata all’uomo da divenire, per una certa sensitività e addestramento, strumento del suo volere. Dimmi dunque se è possibile, secondo te, che una qualsiasi bestia enorme, o per forza ferina o per mole, oppure particolarmente sviluppata in qualche aspetto della sensitività, tenti ugualmente a sua volta di assoggettarsi l’uomo. Eppure molte bestie sono capaci, o per forza o per insidia, ad uccidere il suo corpo [*cum corpus eius seu vi seu clam multae interimere valeant*]. *E.* – Ritengo che è assolutamente impossibile. *A.* – Bene. Ma dimmi anche, giacché è chiaro che l’uomo è facilmente superato da molte bestie per forza o altre energie fisiche, qual è il potere per cui l’uomo è superiore, sicché nessuna bestia può dominarlo ed egli molte ne domina? È quella che comunemente si chiama ragione o anche intelligenza [*cum manifestum sit, viribus caeterisque officiis corporis a plurimis bestiis hominem facile superari, quaenam res sit qua homo excellit, ut nulla ei bestiarum, ipse autem multis imperare possit? an forte ipsa est quae ratio vel intellegentia dici solet?*]? *E.* – Non trovo altro perché è nell’animo la facoltà per cui siamo superiori alle bestie. Se esse fossero inanimate, direi che siamo superiori perché abbiamo l’anima. Ma anche esse sono animate. Quindi quella facoltà che non esiste nella loro anima, la quale quindi ci può esser soggetta, esiste nella nostra e per questo siamo superiori. E poiché è evidente a tutti che non è né un nulla né una piccola cosa, logicamente la chiamerai ragione. *A.* – Osserva quanto è stato facile con l’aiuto di Dio ciò che gli uomini giudicano molto difficile. Io avevo creduto, te lo confesso, che questo problema, il quale, secondo me, ha avuto la sua soluzione, ci avrebbe trattenuto tanto a lungo quanto forse i vari argomenti trattati dall’inizio della discussione. Adesso ascolta perché in seguito la dimostrazione sia concludente. Non ignori, suppongo, che il concetto di scienza non è altro che avere certa rappresentazione dell’oggetto mediante pensiero. *E.* – Sì. *A.* – Chi dunque è cosciente di vivere, non è privo di pensiero. *E.* – È conseguente. *A.* – Ora le bestie vivono e, come è emerso, son prive di pensiero. *E.* – È chiaro. *A.* – Conosci dunque, e avevi detto di no, che non ogni vivente è cosciente di vivere, quantunque è necessariamente vivente l’essere che è cosciente di vivere. *E.* – Per me non v’è più dubbio. Continua verso il tuo obiettivo. So con certezza che altro è vivere ed altro esser coscienti di vivere. *A.* – Quale ti sembra più elevato? *E.* – Certamente la coscienza di vivere. *A.* – E ti sembra più elevata la coscienza della vita che la vita stessa? Oppure pensi che la coscienza è una vita più elevata e pura poiché soltanto un soggetto che pensa ne può esser cosciente? E che cos’è pensare se non vivere più consapevolmente e perfettamente nella luce dell’intelligenza? Pertanto tu, salvo mio errore, non hai anteposto alla vita un altro concetto, ma ad una certa vita una vita più elevata. *E.* – Proprio bene hai compreso ed esposto il mio pensiero, se tuttavia non è mai possibile che la coscienza sia un male. *A.* – Assolutamente impossibile, salvo quando figuratamente si dice coscienza in luogo di esperienza. Avere esperienza non sempre è un bene, come avere esperienza di tormenti. Come potrebbe essere un male quella che, con termine adeguatamente proprio, si chiama coscienza? Essa si attua appunto con atto di puro pensiero. *E.* – Comprendo anche questa differenza; continua. *A.* – Questo voglio dire. V’è nell’uomo una determinata facoltà, per cui è superiore agli animali, si chiama mente o spirito o meglio l’uno e l’altro [*hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens, sive spiritus, sive utrumque rectius appellatur*]. Nei Libri divini si trova appunto l’uno e l’altro. Se essa domina pienamente su tutte le facoltà da cui è costituito l’uomo allora egli è pienamente razionale. Si può constatare infatti che noi abbiamo molte proprietà in comune non solo con gli animali ma anche con le piante e le erbe. Si constata appunto che nutrirsi, crescere, riprodursi e irrobustirsi è dato anche agli alberi che hanno il grado più basso di vita. Si osserva inoltre e si deve ammettere che le bestie, e parecchie con maggiore

acutezza di noi, possono vedere, udire e percepire i sensibili con l'olfatto, il gusto e il tatto. Aggiungi la forza, l'energia e la robustezza delle membra, la celerità e gli agilissimi movimenti, nei quali alcune ne superiamo, con altre ci eguagliamo, da talune siamo perfino superati [*adde vires et valentiam firmitatemque membrorum, et celeritates facillimosque corporis motus, quibus omnibus quasdam earum superamus, quibusdam aequamur, a nonnullis etiam vincimur*]. Noi tuttavia abbiamo in comune con le bestie certamente un determinato genere di fenomeni. Ogni attività della vita del bruto consiste appunto nel tendere alle soddisfazioni fisiologiche e nell'eliminare il bisogno [*iam vero appetere voluptates corporis, et vitare molestias, ferinae vitae omnis actio est*]. Vi sono altre manifestazioni che non sembrano spettare alle bestie, ma anche nell'uomo non sono le più elevate, come scherzare e ridere. Sono cose umane, ma le giudica infime chi secondo ragione giudica la natura umana. Vi sono poi l'amore della lode e della gloria e la frenesia di dominare. Non appartengono alle bestie; eppure non si deve presumere di essere superiori alle bestie in base al desiderio immoderato di questi beni. Tale inclinazione infatti, quando non è soggetta alla ragione, rende infelici. E nessuno ha mai pensato di esser più perfetto di un altro perché infelice. Quando dunque la ragione domina simili movimenti psicologici, l'uomo deve esser considerato nell'ordine razionale. Infatti non si deve considerare razionalità piena, ma addirittura neanche razionalità, se le cose migliori sono soggette alle peggiori. Non ti sembra? *E.* – È chiaro. *A.* – Quando dunque la ragione, oppure mente o spirito, guida i movimenti irrazionali, domina nell'uomo quel principio, al quale il dominio è dovuto per legge che abbiamo considerata eterna. *E.* – Comprendo pienamente. *A.* – Dunque allorché l'individuo è così stabilito nell'ordine, secondo te, è sapiente?. *E.* – Non saprei quale altro individuo, secondo me, lo sia, se non lo è lui. *A.* – Sai anche, suppongo, che parecchi uomini sono insipienti. *E.* – Anche questo è abbastanza noto. *A.* – Avendo noi già il concetto di sapiente, comprendi ormai chi sia l'insipiente se insipiente è opposto a sapiente. *E.* – Ma a chi non è evidente che sarà colui, nel quale la mente non ha il dominio sovrano? *A.* – Che dire, quando l'uomo si trova in simili condizioni? Che gli manca la mente, oppure, sebbene sia in lui, che è priva di dominio? *E.* – Ovvio, quel che hai detto per secondo. *A.* – Vorrei proprio udire da te con quali prove dimostreresti con certezza che la mente è in un individuo senza esercitare il suo dominio. *E.* – Vorresti difendere tu la tesi. Per me non è facile provare il tuo assunto. *A.* – Ti deve esser facile ricordare però quel che abbiamo detto dianzi, in che modo le bestie ammansite dagli uomini li servono facilmente. Gli uomini a loro volta, come è stato provato, potrebbero subire questa condizione dalle bestie se non fossero superiori in qualche cosa. Questo qualche cosa non l'abbiamo trovato nei corpo. E siccome ci è sembrato evidente che è nello spirito, abbiamo trovato che si deve chiamare ragione. In seguito abbiamo ricordato che si chiama anche mente e spirito. Ma nell'ipotesi che altro sia la ragione, altro la mente, è assolutamente certo che la mente ha per funzione la ragione. Se ne conclude che se si ha la ragione non si può esser privi di mente. *E.* – Ricordo bene e son d'accordo. *A.* – Credi dunque che i domatori di bestie siano necessariamente sapienti? Considero sapienti soltanto quelli che la verità consente, quelli cioè che con l'assoggettamento della passione hanno conseguito la serenità nel dominio della mente. *E.* – È degno di scherno ritenere sapienti costoro che in gergo popolare si chiamano ammansatori, come pure i pastori, i mandriani e i cocchieri, sebbene sia possibile osservare che gli animali addestrati sono loro soggetti e che i non addestrati sono costretti alla soggezione dalla loro abilità. *A.* – Ed ecco che hai una prova irrefutabile per dimostrare che si può dare nell'uomo la mente senza dominio. In costoro essa c'è poiché compiono azioni che è impossibile compiere senza la mente. Tuttavia non domina perché sono insipienti. Ed è assiomatico che il dominio spirituale è soltanto dei sapienti (Agostino, *Il libero arbitrio*, I, 7-9: 16-19).

La superiorità umana è la superiorità di quell'essere in grado di agire, di modificare se e il mondo che lo circonda, di prendere posizione rispetto agli stimoli esterni e rispetto alle pulsioni interne, è la superiorità di quell'essere per natura culturale che l'uomo è. Non

è casuale che Agostino esalti le arti umane per esaltare l'uomo, per mettere in risalto la sua superiorità, per ringraziare quel Dio «che ha concesso all'ingegno umano da lui creato il progresso della scienza nelle varie discipline, per il miglioramento della vita e della stessa natura ambientale [*qui humanis ingeniis, quae creavit, etiam scientias artium variarum ad adiuvandam vitam naturamque concessit*]» (Agostino, *La città di Dio*, VII, 30), in uno tra i più incalzanti passaggi de *La città di Dio*, dove muovendo dalle lodi al creato come segno dell'immensa bontà e saggezza del Signore, egli giunge a celebrare le arti umane e le sue mani, come emblema della capacità tecnica dell'uomo (lodata nonostante, o proprio perché, osa anche tentare imprese che mettono in pericolo la stessa vita dell'uomo), essere aperto al mondo nella sua totalità:

ora parlerò dei beni, che Iddio ha donato, o fino ad ora dona, anche alla natura colpevole o dannata: però che condannando non tolse tutto quello che aveva dato (perché, la natura sarebbe così ridotta quasi ormai a nulla), e neppure la rimosse dalla sua potestà, anche quando per pena la sottomise al diavoli, così come non tolse il diavolo dal suo imperio; in quanto anche la natura di esso diavolo sussiste per opera di Colui che sommamente è, e dà esistenza a tutto ciò che in alcun modo è [...]. Però che Egli con l'opera sua, che insino ad ora svolge, fa che spieghino i semi le loro virtù e da alcune invisibili inclusioni si sviluppino fino alle visibili forme di questa bellezza che sta davanti ai nostri occhi. Egli fa animata questa natura congiungendo e collegando in meravigliosi modi natura corporea e natura incorporea, quella in posizione di dominio e questa di soggezione. E questa sua opera è tanto grande e mirabile che non solamente considerando l'uomo, che è animale razionale, e per questo più eccellente e più nobile di tutti gli animali terreni, ma anche la più piccola mosca, si genera stupore in chi ciò bene considera, e lo induce a lodare il Creatore. Egli ha dunque concesso la facoltà di pensare all'anima umana, nella quale, per quanto riguarda il bambino, la ragione e l'intelligenza sono senza funzione, come se non esistessero. Tale facoltà si deve quindi stimolare e sviluppare col crescere dell'età in modo che sia capace di ragionamento e istruzione e disponibile all'apprendimento della verità e dell'amore del bene, e con tale capacità raggiunga la sapienza, sia dotata delle virtù mediante le quali, con prudenza, fermezza, temperanza, giustizia si opponga agli errori e agli altri vizi congeniti e vinca soltanto nel desiderio del Bene sommo e immutabile. Ed anche se non raggiunge lo scopo, chi può dire o pensare con competenza quale grande bene sia la capacità, disposta per dono di Dio nella creatura ragionevole, di raggiungere tali beni e quanto meravigliosa sia l'opera dell'Onnipotente? Però oltre alle arti di vivere bene e di pervenire alla felicità terrena, le quali arti si chiamano virtù e vengono concesse ai figliuoli della promessa e del regno per la sola grazia di Dio che è in Cristo, non trova forse e non esercita l'ingegno umano anche tante e tali arti, parte ancelle della necessità, parte del piacere, da testimoniare la tanto eccellente virtù della mente e della ragione anche con il tendere a tante cose eccessive o addirittura pericolose e mortali? Non mostra forse l'uomo quanto bene abbia nella sua natura, nell'aver potuto trovare, far sue ed esercitare queste arti [*praeter enim artes bene vivendi et ad immortalem perveniendi felicitatem, quae virtutes vocantur et sola Dei gratia, quae in Christo est, filiis promissionis regnique donantur, nonne humano ingenio tot tantaeque artes sunt inventae et exercitae, partim necessariae partim voluptariae, ut tam excellens vis mentis atque rationis in his etiam rebus, quas superfluas, immo et periculosas perniciosasque appetit, quantum bonum habeat in natura, unde ista potuit vel invenire vel discere vel exercere, testetur?*]? A quali opere è pervenuta l'industria umana dei vestimenti e degli edifici e quanto mirabili, quanto stupende! Quanto ha proceduto nell'agricoltura e nella navigazione! Quante opere ha ideato e compiuto nella fabbricazione di ogni sorta di vasi, statue, e pitture! Quanto è

riuscita a fare nei teatri di meraviglioso per quelli che guardano, di incredibile per quelli che odono! Quali e quante cose ha trovate per catturare, uccidere e domare le bestie, e contro gli uomini stessi quanti generi di veleni, d'armi, di macchine belliche, quanti medicinali ed adiuvanti ha escogitato per difendere e riparare la salute del corpo! Quanti condimenti e delizie ha prodotto pure per il diletto della gola! Quale moltitudine e varietà di segni, principalmente la lingua e la scrittura, ha studiato per esprimere e tramandare il pensiero! Quali ornamenti di eloquenza e di poesia per dilettere gli animi, quanta dovizia di strumenti, quanti suoni e canti per far piacere agli orecchi! Quale vasta conoscenza delle misure e dei numeri ha raggiunto e con quanta acutezza ha compreso i movimenti e la posizione delle stelle! Quante vaste nozioni ha saputo radunare sulle cose del mondo! Chi potrebbe mai giungere alla fine di tale enumerazione, specialmente se non s'accontentasse di comprendere tutto insieme, ma volesse considerarne ciascuna cosa di per sé? [...] Quanta sublime bontà di Dio, quanta sublime provvidenza di tanto Creatore appare poi nel nostro stesso corpo sebbene esso per la soggezione al morire sia comune con le bestie e più debole nell'uomo che in molte di esse [*quamvis nobis sit cum beluis mortalitate commune multisque earum reperiatur infirmius*]. Infatti in esso la posizione dei sensi e le altre membra non sono forse così disposte, l'aspetto, l'atteggiamento e la statura di tutto il corpo non sono forse così regolati che esso si rivela organizzato per il servizio dell'anima razionale? Notiamo che l'uomo non è stato fatto così come vediamo gli animali irrazionali, inclinati col capo verso terra: ma la forma del corpo, drizzata verso il cielo, lo induce a tendere alle cose che stanno in alto. La meravigliosa mobilità che fu attribuita alla lingua e alle mani, atta e conveniente al parlare e allo scrivere, così come al compiere opere di moltissime arti e uffici, non mostra forse chiaramente come debba essere eccellente l'anima al cui servizio fu posto un così eccellente corpo [*porro mira mobilitas, quae linguae ac manibus attributa est, ad loquendum et scribendum apta atque conveniens et ad opera artium plurimarum officiorumque complenda, nonne satis ostendit, quali animae ut serviret tale sit corpus adiunctum*]? (ivi, XII, 24: 1-4).

Per Agostino *ars* è tutto ciò che è frutto di apprendimento, tanto che anche il gesticolare del bambino può essere considerato arte («*loqui et gestum facere, eo quod ea didicimus, artis esse*»: Agostino, *La grandezza dell'anima*, XVIII, 32), nonché di imitazione rispetto a ciò che gli animali sono in grado di compiere per natura (nei flautisti, nei citaristi e negli strumentisti in generale «*artem quamdam esse video*», mentre nell'usignolo «*vero solam naturam*»: Agostino, *La musica*, I, iv, 6), un imitare che però deve procedere sempre congiuntamente all'uso della ragione («*quae igitur artes imitatione constant, non eas censes ratione constare?*», «*imo utroque puto eas constare*»: *ibidem*), tanto che l'uomo può dirsi superiore all'animale proprio perché nella sua attività tecnica utilizza, a differenza dell'animale che è guidato dal solo istinto naturale, la ragione, che lo rende consapevole di ciò che fa e del perché lo fa, che gli rende possibile la conoscenza (che lo rende – altresì – in grado di progettare ciò che fa):

da molti elementi sparsi disordinatamente e poi radunati secondo una struttura unitaria io costruisco una casa. Io valgo di più perché la faccio ed essa è fatta. E valgo di più appunto perché faccio. Non v'è dubbio che proprio per tale motivo valgo più della casa. Ma non per lo stesso motivo valgo di più della rondine e dell'ape poiché la prima tanto ingegnosamente costruisce i nidi e la seconda i favi. Valgo di più perché sono un animale dotato di ragione. Ma se la ragione consiste nelle misure razionalmente disposte, forseché la

costruzione degli uccelli non è misurata proporzionatamente e convenientemente? Anzi ha esattezza matematica. Quindi valgo di più non perché eseguisco opere matematicamente esatte ma perché conosco l'esattezza matematica. Ma allora? Gli uccelli possono realizzare cose matematicamente esatte pur non avendone scienza? Lo possono certamente. Da dove l'hanno appreso? Da quello stesso principio per cui anche noi adattiamo in determinate proporzioni la lingua ai denti e al palato perché ne escano lettere e parole. Non pensiamo tuttavia nel parlare con quale movimento della bocca lo facciamo. Inoltre chi ha una bella voce, anche se non conosce la musica, per dote naturale ritiene nel cantare il ritmo e la melodia conservate nella memoria. E che cosa vi è di più aritmeticamente esatto? L'uomo ignorante non ne ha scienza, ma li esegue per dono di natura. Quando dunque vale di più e deve essere anteposto alle bestie? Quando sa quel che fa. Ma soltanto il fatto che sono animale dotato di ragione mi antepone alla bestia [*ex multis rebus passim ante iacentibus, deinde in unam formam congregatis, unam facio domum. Melior ego siquidem ego facio, ilia fit: ideo melior quia facio; non dubium est inde me esse meliorem quam domus est. Sed non inde sum melior hirundine aut apicula, nam et illa nidos affabre struit et illa favos: sed his melior, quia rationale animal sum. At si in ratis dimensionibus ratio est, numquidnam et ayes quod fabricant minus apte congruenterque dimensum est? Imo numerosissimum est. Non ergo numerosa faciendo, sed numeros cognoscendo melior sum. Quid ergo? iliac nescientes operari numerosa poterant? Poterant profecto. Unde id docetur? Ex eo quod nos quoque certis dimensionibus linguam dentibus et palato accommodamus, ut ex ore litterae ac verba prorumpant, nec tamen cogitamus cum loquimur quo motu oris id facere debeamus. Deinde quis bonus cantator, etiam si musicae sit imperitus, non ipso sensu naturali et rhythmum et melos perceptum memoria custodiat in canendo? quo quid fieri numerosius potest? Si nescit indoctus, sed tamen facit operante natura. Quando autem melior et pecoribus praeponendus? Quando novit quod facit. At nihil aliud me pecori praeponit, nisi quod rationale animal sum*] (Agostino, *L'ordine*, II, xix, 49).

Ma c'è un altro nome, tra i Padri della Chiesa Cattolica, che riveste particolare importanza alla luce del percorso che stiamo in queste pagine compiendo, ed è quello di Gregorio di Nissa, vissuto tra il 335 e il 395 d.C. circa. Nel sintetizzare la visione antropologica di Gregorio di Nissa, Battista Mondin (cfr. Mondin 2001: 230-244) richiama esplicitamente l'antropologia di Gehlen, in particolare la relazione tra «non specializzazione» e la dimensione culturale-artificiale (cfr. *ivi*: 235), nel senso che Gregorio avrebbe riconosciuto nel corpo umano i tratti della non specializzazione, unitamente al fatto che lo specifico umano è riuscire a tramutare la mancata specializzazione iniziale in successivi notevoli vantaggi, perché attraverso la cultura (guidato, ancora una volta, dalla duttilità della mano, libera per il maneggio delle cose e agile per l'espressione del pensiero) l'uomo riesce a impadronirsi di tutto ciò che gli animali hanno per natura, manifestando quella libertà per la quale l'uomo è immagine di Dio, di modo che egli è essere intermedio tra animalità e divinità, ponte tra sensibile e intellegibile, superiore a tutti gli animali e a ogni creatura mondana ma inferiore a Dio, alla cui perfezione è in ogni caso subordinato⁷⁰⁸. Vale la pena di vedere più da vicino i motivi che stanno alla base di affermazioni del genere, prendendo brevemente in esame quello che sempre Mondin indica come il primo trattato della letteratura cristiana antica sul problema

antropologico (siamo nella seconda metà del IV secolo), nonché dotato di contenuti originali⁷⁰⁹.

Gregorio⁷¹⁰ vede nell'*eleutheria* la struttura ontologica fondamentale dell'uomo, connessa alla *proairesis*, la capacità di libera scelta nella quale ha radice la duplice possibilità per l'uomo della scelta del bene o del male (in quanto in lui ci sono «due principi di creazione», il terreno e il divino), di modo che il male è, per così dire, «tutto umano», ossia è proprio esclusivamente di quella creatura che pur è l'unica a essere simile a Dio, all'immutabile e inalterabile creatore dell'universo. L'universo è quel cosmo perfetto nel suo ordine, espressione del suo creatore, ma che al contempo appare come incompleto senza la presenza dell'uomo, quella «grande e onorevole cosa» (Gregorio, *De opificio hominis*, 2) che deve comandare e regnare sul resto del mondo, per ricevere «l'intelligenza di chi aveva preparato le meraviglie del mondo» e «investigare l'ineffabile e inesprimibile potenza del Creatore» (*ibidem*):

la terra era piena di cose mirabili avendo generato con i fiori i frutti; i prati erano pieni di tutte quelle cose che in essi nascono; tutti i dorsi dei monti, le cime, i versanti delle coste e le valli si coronavano di erbe nuove e di varietà di alberi, che appena sorti dalla terra subito giungevano alla bellezza perfetta. Ogni cosa era nella gioia e vivificata secondo il precetto divino. Gli armenti e le greggi dimoravano nei boschi, dappertutto i luoghi aperti e ombrosi risuonavano dei canti degli uccelli musicali. La vista del mare era, com'è naturale, quale la consentiva l'ordine della quiete e della tranquillità dei suoi flutti, e gli ormeggi e i porti creatisi spontaneamente per il volere divino presso le sue coste lo congiungevano con la terraferma. I pacifici movimenti delle onde corrispondevano alla bellezza dei prati, increspando con arie leggere la superficie della sommità. E tutto il tesoro della creazione sulla terra e sul mare era pronto, ma non c'era chi ne partecipasse (*ivi*, 1).

Il mondo pre-umano, il mondo nella sua non-umanità, è un mondo perfetto, conchiuso in una circolare e spontanea armonia, che l'uomo, pur apparendo come colui che deve in esso regnare grazie al possesso di *nous* e di *logos* (cfr. *ivi*, 5), a tutti gli effetti infrange, giacché l'uomo viene al mondo come un essere imperfetto, manchevole, povero e nudo, insomma come un essere sovraesposto e bisognoso, che – *però* – possiede le capacità per porre rimedio a una tale situazione, che si ritaglia cioè le capacità per fuoriuscire dalla propria condizione di indigenza iniziale per giungere a dominare sulle altre creature e a stagliarsi rispetto al mondo intero, utilizzandolo come protesi e supplemento in vista della soddisfazione dei propri bisogni e del conseguimento dei propri scopi, ossia per ottenere mediatamente e artificialmente ciò che non possiede immediatamente e naturalmente. Anzi, sono proprio la debolezza e la mancanza a fungere da molla per l'azione e la compensazione esonerante, sono, in altre parole, la condizione per l'apertura della libertà e del mondo culturale, per la presa in custodia della propria esistenza, per la cura di sé e

della contingenza. Tutto ciò lo troviamo esplicitamente esposto nel capitolo 7 del *De opificio hominis*, dal significativo titolo «perché l'uomo sia stato fatto dalla natura nudo di ogni arma e riparo [*dià tí gymnos ton ek physeos oplon te kai pro kalymmaton o anthropos*]» (i corsivi sono nostri):

ma che cosa vuol significare per l'uomo l'essere eretto [*orthion*] della statura? Perché al corpo *non sono congenite* [*symphyeis*] *forze naturali* [*pros ton bion dynameis*]? L'uomo giunge alla vita *nudo di protezioni naturali, inerme, povero e indigente di tutto nei confronti dei bisogni, degno in apparenza piuttosto di essere commiserato che di essere dichiarato felice. Non è armato* della difesa dei corni, non dell'acumene delle unghie e nemmeno di scudi, non di denti, *non è fornito dalla natura* di aculei avvelenati per dare la morte, cose queste che *molti animali possiedono per la difesa* contro chi loro arreca danni; l'uomo non copre il corpo con vesti di peli [*allà gymnos men ton physikon skepasmá ton, aoplos dé tis kai penes o anthropos, kai ton pros ten chreian endees apanton epì ton bion par agetai, eleisthai mallon hèn makarizesthai katà top hai nomenon axios, ou probolais keraton kathoplismenos, ouk'onuchon akmais, ouk'oplais, hèn odousin, hèn tini kentroi thanatephoron ion ek physeos echonti, oia dè tà pollà ton zoon en eautois pros ten ton lypounton amynan kektetai. Ou te ton trichon peribole tò soma kalypsetai*]. Sembrerebbe che colui che dovrà avere il comando sugli altri, *avrebbe dovuto essere*, da parte della natura, munito di armi per la propria difesa *senza aver bisogno dell'aiuto di altri* [*kaitoige isos ton eis archen ton allon protetagmenon, oikeiois oplois edei peripephrachthai parà tes physeos, os an mè tes par'eteron epikou rias pros ten idian asphaleian deoito*]. Ora il leone, il cinghiale e la tigre e simili animali *hanno una forza sufficiente per la loro salvezza da parte della natura* [*echei pros soterian ten ek physeos dynamin*]. E al toro la natura ha dato le corna, alla lepre la velocità, alla gazzella il salto e la sicurezza degli occhi, ad altri animali la grandezza, ad altri ancora la proboscide, agli uccelli le ali, all'ape il dardo e *in tutti, senza eccezione, dalla natura è ingenerato qualche mezzo di difesa* [*kai pasi pan tos en ti eis soterian parà tes physeos empephyke*]. *Solo fra tutti* [*monos dè panton*], l'uomo è *meno rapido* dei corridori, è *più piccolo* dei corpulenti, è *più facile a prendersi* di quelli che sono resi saldi dalle armi fornite dalla natura. E come, dunque, qualcuno chiederà, un simile essere è stato designato al comando di tutti? *Ma non è difficile mostrare che ciò che appare debolezza per la nostra natura è occasione per dominare quelli che ci circondano* [*oti ton dokoun epidees tes physeos hemon, aphormè pros tò kratein ton hypocheirion estin*]. Se infatti l'uomo fosse di tale forza da superare in velocità il cavallo e se avesse tali piedi da non soffrire per la durezza del suolo, come sostenuto da zoccoli o da unghie, se portasse corna o pungiglioni o artigli, sarebbe con simili mezzi connaturati al suo corpo primieramente un essere ferino e di spiacevole incontro. Inoltre non ricercerebbe il comando sugli altri non avendo *bisogno dell'aiuto* di alcuno dei sottoposti [*tes synergias ton hypocheirion deómenos*]. Ora invece, in grazia di ciò [*toutou karin*], *tra ciascuno degli animali a lui sottoposti sono divise le cose che gli sono utili* [*tou biou chreiai*] e così *appare necessario il comando nei loro confronti*. Infatti la lentezza e la difficoltà del movimento del corpo ha condotto il cavallo in uso dell'uomo che lo ha domato, la nudità del suo corpo gli ha *reso necessario sorvegliare* le pecore affinché con la loro lana annuale *completi ciò che manca alla sua natura*. Il fatto che gli sia *necessario trarre da fuori i mezzi di sostentamento per la vita* ha aggiogato al suo servizio gli animali da carico [*tò men bradù tou somatos dyskineton, ton ippon te chreia prosegagé te kai edamasato. Hèn dè tes sarkos gymnotes anankaian ten ton probaton epistasian epoiesen, ek tes etesiou ton erion phoras tes heme teras physeos anaplerousan tò leiton. Tò dè tas aphormas hemin tas pros ton bion kai ex'eteron eis agesthai, tà achthophora ton zoon tais toiautais hyp heresiais hpezeuxen*]. Non potendo, a somiglianza delle bestie dei campi, cibarsi di erbe, ha sottomesso, addomesticandolo, il bue, che con le sue fatiche *gli rende più facile la vita*. Perché *aveva bisogno* di denti e di un organo per mordere, il cane mette al suo servizio la mascella *diventando per l'uomo una spada vivente. Più forte* della difesa delle corna e più

tagliante dell'acutezza dei denti il ferro è stato utilizzato dall'uomo: *non sempre attaccato a lui come le difese delle fiere*, ma *al tempo debito* combattendo con lui, rimane in disparte per il resto del tempo. E *invece di avere* le squame del coccodrillo, *gli è possibile* con esse fare uno scudo per cingerne la pelle *secondo l'opportunità* [katà kairon]. Oppure *invece delle squame lavora con la tecnica* [parà tes technes] il ferro: usandolo in tempo [epì kairou] di guerra ne torna libero in pace, abbandonando l'arma. *Fa servire alla vita* anche l'ala degli uccelli, così che, *per l'inventiva* [epinoias], non ci resti lontana la velocità del volatile. Alcuni animali diventano, poi, addomesticati e *aiutano* i cacciatori, e grazie a essi altri sono stati *sottomessi ai suoi bisogni*. E anche avendogli la *tecnica, attraverso l'inventiva* [hè techne di'epinoias], costruito frecce alate, *l'uomo porta al suo servizio*, con l'arco, la velocità dell'uccello. Infine l'essere i suoi piedi *sensibili* e di pelle facile allo sfregamento rende *necessario all'uomo l'aiuto delle cose che gli sono sottomesse* [ton hypocheirion synergian]: di qui viene infatti che *adatti ai suoi piedi le calzature* (ivi, 7).

L'uomo adatta a sé il mondo, si apre all'artificiale e al culturale per compensare il suo essere mancante e per prendere attivamente posizione rispetto al mondo, può agire al tempo debito, adattarsi di volta in volta alle circostanze facendo di esse l'occasione per la propria scelta e il proprio progetto, riadattandole dunque a sé. Gregorio, inoltre, dedica particolare attenzione al fatto che la statura eretta permette la liberazione delle mani, che, oltre a rivestire un'importanza fondamentale per il numero di strumenti necessari alla vita che sono in grado di approntare, egli ritiene essere fatte per il linguaggio, nel senso che, come abbiamo in precedenza notato e come Gregorio aveva già intuito in modo veramente acuto, la mano libera permette la liberazione della bocca e la possibilità dell'emersione della parola a partire dal gesto, facendo sì che l'uomo, che è una mescolanza di tutte le forme di anima (fisica, sensibile e intellegibile), sia uno *zoon logikon*, linguistico nel senso di razionale e capace di espressione di razionalità mediante il linguaggio:

la figura dell'uomo è eretta e guarda verso l'alto: cose queste degne del comando e della regalità. Il fatto che solo l'uomo tra gli esseri sia fatto così, mentre il corpo di tutti gli altri è orientato verso il basso, mostra chiaramente la diversa dignità degli esseri sotto il potere dell'uomo e di questa potenza che li sovrasta. Per tutti gli altri animali le membra anteriori del corpo sono piedi perché la loro curvatura ha bisogno dappertutto di un appoggio; nella formazione dell'uomo le membra sono diventate mani. Per una figura eretta era sufficiente una sola base che sostenesse l'essere con due piedi in sicurezza. D'altra parte anche per il linguaggio [*logos*] ci sono cooperatrici con il loro aiuto le mani. Chi dicesse proprio della natura linguistica il servizio delle mani, non sbaglierebbe di molto non solo per il fatto comune che viene facilmente alla mente che esse ci permettono di rappresentare per mezzo di lettere le parole (infatti non è privo dell'eleganza della parola il fatto che possiamo esprimerci con lettere e in un certo modo conversando con le mani, conservare con la natura degli elementi i suoni). Ma pure riguardo ad altre cose dico che le mani aiutano alla formazione della parola. [...] Poiché l'uomo è un animale linguistico, era conveniente che lo strumento del suo corpo fosse predisposto all'uso del linguaggio. Come è possibile vedere che i musicisti eseguono la musica secondo la forma degli strumenti e non traggono suoni di flauto dal barbitto, né suoni di cetra dal flauto, allo stesso modo era necessario ci fosse una creazione di organi per il linguaggio in maniera convenientemente elaborata dalle parti fonetiche in modo che possano rendere un suono adatto al bisogno delle parole: per questo le mani sono articolate al corpo. Senza dubbio è possibile

enumerare a migliaia i bisogni della vita per i quali gli strumenti delle mani portano vantaggio nei riguardi di ogni tecnica e di ogni attività sia in guerra che in pace. Pertanto prima di ogni altra ragione è in grazia del linguaggio che la natura ha articolato le mani al nostro corpo. Se, infatti, l'uomo fosse privo delle mani, le parti del viso sarebbero come nei quadrupedi, ordinate alla necessità del cibo, la forma del viso sarebbe allungata e attenuata nei pressi delle narici, le labbra sarebbero pronunciate e callose, dure e larghe per la scelta dell'erba; egli avrebbe tra i denti una lingua diversa, molto in carne e capace di lavorare insieme con i denti ciò che sotto i denti viene posto, oppure umida e capace di far passare gli alimenti sulla costa come quella dei cani o degli altri carnivori che la fanno scorrere nel mezzo dei denti. Se, dunque, le mani non fossero articolate al corpo, come nell'uomo si formerebbe la voce non essendo adatte le parti intorno alla bocca per la necessità del suono? Così l'uomo dovrebbe belare o ululare, oppure gridare come i buoi o come gli asini o emettere muggiti selvaggi. Ora essendo state le mani articolate al corpo, la bocca è libera per il linguaggio. Così proprie della natura linguistica sono le mani avendo il Creatore, attraverso di esse, progettato per noi la facilità del linguaggio (*ivi*, 8).

Gregorio lega in modo molto netto la corporeità e il linguaggio, facendo del corpo, del corpo «venuto a essere» in conseguenza della liberazione della mano, per così dire, lo strumento del linguaggio, ma anche lo strumento della ragione, del *nous* e della *phronesis*, che sarebbero stati qualcosa di «incomunicabile e senza relazioni, se non grazie a qualche inventiva che manifestasse il loro movimento» (*ivi*, 9):

in grazia di ciò fu necessaria la creazione di un organismo affinché le parti fonetiche, alla maniera del plectro, attraverso il variare dei suoni traducessero il movimento dell'interno. Come un esperto di musica che non abbia più la sua voce a causa di una malattia, volendo far manifesta la sua scienza, canta per mezzo di voci estranee, rendendo pubblica la sua arte attraverso il flauto o la lira, allo stesso modo l'intelligenza umana che scopre pensieri di ogni sorta e non può mostrare attraverso il corpo gli stimoli del pensiero. Come un abile accordatore l'intelligenza tocca questi organi animati e attraverso il loro suono rende manifesti i suoi pensieri segreti (*ibidem*).

Secondo Gregorio (cfr. *ivi*, 10), è proprio tramite questa struttura⁷¹¹, in cui l'intelligenza modula la parola, che «diventiamo capaci di parlare», giacché «non avremmo il linguaggio se al faticoso servizio del cibo dovessimo provvedere con le labbra»: «le mani hanno preso su di sé questo servizio e hanno lasciata libera la bocca per il ministero del linguaggio»; nella bocca «l'attività è duplice: una per l'emissione del suono, l'altra per l'impressione delle notizie che vengono dall'esterno».

All'interno di quella che non si fa fatica a ritenere una visione davvero «moderna» dello sviluppo dell'uomo, troviamo anche la raffigurazione della vita dell'anima (il cui *eidous* è la *mneme*: cfr. *ivi*, 13) come una sorta di acropoli, caratterizzata da un traffico che richiede una messa in ordine, ossia – per esprimerci nei termini che saranno propri di Gehlen – data l'assenza di inibitori/disinibitori e di istinti specializzati, l'uomo è sottoposto internamente a un eccesso di pulsioni (*Antriebsüberschuss*), ed esternamente a un eccesso

di stimoli (*Reizüberflutung*) che richiedono un'attiva selezione, unificante e differenziante al contempo:

una grande città dalle molte porte riceve coloro che insieme vi si recano: non tutti corrono insieme verso lo stesso punto, ma qualcuno verso la piazza, qualcuno verso le case, verso le strade larghe o strette, o verso i teatri secondo la propria opinione. Qualcosa di simile vedo nella città dell'intelligenza costruita dentro di noi, che le diverse entrate riempiono di sensazioni: l'intelligenza giudicando e ordinando ogni sensazione che entra le dispone nei convenienti luoghi della conoscenza [*toiauten tinà blepo kai ten tou nou polin ten endothen en hemin synokismenen, en diaphoroi men ai dià ton aistheseon eisodoi kataplerousin. Ekastou de ton eisionton philokrinon te kai di exetazon o nous, tois katallelois tes gnoseos to pois enapotithetai*]. Per riprendere l'esempio della città, spesso è possibile che ci siano parenti e amici che vi si trovino dentro non entrati dalla stessa porta, ma uno da una, uno dall'altra per caso; nondimeno giunti dentro il perimetro delle mura, di nuovo, essendo familiari, si ritrovano tra loro. È possibile anche il contrario: trovare stranieri e tra loro sconosciuti che si servono di una sola porta per entrare nella città. La comunanza dell'ingresso non rende costoro congiunti, possono, infatti, entrati dentro, dividersi e andare verso i propri familiari. Qualcosa di simile osservo nell'ampiezza dell'intelligenza: spesso infatti da diverse sensazioni giunge a noi una sola conoscenza, lo stesso oggetto essendo diviso in molte parti secondo le sensazioni. È al contrario possibile partendo da una sensazione conoscere molte e varie cose che non hanno tra loro niente in comune per natura [*katà ton noun euruchorias: pollakis gar kai ek diaphoron aistheterion mia gnosis hemin synageiretai, tou autou pragmatos polymeros pros tas aistheseis merizomenou. Palin d'auto en antion, estin ek mias tinos ton aistheseon pollà kai poikila mathein, ouden allelois katà ten physin*] (*ivi*, 10).

Nel suo essere aperto al mondo, alle possibilità, l'uomo rivela di essere *meson*, mezzo «tra la natura divina e incorporea e la vita senza ragione degli animali» (*ivi*, 16), di essere un composto di due ordini: l'uomo porta una «duplice somiglianza verso gli opposti: per la somiglianza con Dio del pensiero, verso la forma della bellezza divina e per l'esserci in lui i segni delle passioni, verso la familiarità con le bestie» (*ivi*, 18). In particolare, come abbiamo già visto in riferimento, tra gli altri, ad Aristotele e Lorenz, solo l'uomo può essere in senso pieno bestiale, ossia vizioso, inumano, e ciò per Gregorio significa che la parte irrazionale-animale nell'uomo è potenziata in senso negativo rispetto a quanto accade nell'animale, perché se nell'animale l'irrazionale resta chiuso pur sempre nell'immediatezza in cui esso vive, nell'uomo non avviene altrettanto, e l'irrazionale diventa passione, qualcosa dunque di non inoltrepassabile, e che perciò gli permette anche di essere virtuoso oltre che vizioso (laddove c'è possibilità di vizio, là cresce anche quella della virtù, parafrasando i noti versi holderliniani):

le protezioni, di cui la vita irrazionale è munita per la propria conservazione, passate nella vita umana, diventano passioni. Con il coraggio, infatti, i carnivori si preservano nella vita, l'amore del piacere salva le molte nascite degli animali, la timidità protegge coloro che sono senza forze, e la paura quelli che sono facile preda dei più forti, e la voracità protegge gli animali di grande corpo. [...] La ghiottoneria dei maiali diviene

nell'uomo cupidigia e l'essere altero del cavallo diviene principio di superbia. E tutte queste cose che vengono ciascuna dalla natura irrazionale delle bestie diventano vizi per l'uso cattivo dell'intelligenza [*nous*]. Accade anche l'inverso se il ragionamento [*logismos*] impone la sua forza a questi movimenti: ciascuno di essi si muta nella forma della virtù, la viltà si cambia in sicurezza, l'ira genera il valore, la timidezza la prudenza, la paura l'obbedienza e l'odio l'avversione alla malvagità, la forza dell'amore e il desiderio del bello (*ibidem*).

Se nell'animale, dunque, l'irrazionale protegge e chiude alla stregua di una difesa naturale, nell'uomo esso – diventato passione, dunque segno dell'apertura lacerante al mondo – espone e apre, causa una ferita, la ferita della differenza e del differimento in cui l'uomo vive (che è anche l'apertura del tempo, tanto che solo quanto sarà cessato il genere umano sarà cessato il tempo: «con il compimento del genere umano cesserà definitivamente il tempo» e avverrà così «il ritorno di tutto agli elementi costitutivi del tutto e sarà trasformata anche l'umanità dal suo stato peribile e terrestre a quello libero [*apathes*] ed eterno»: *ivi*, 22), espulso da quell'armonia che potrà essere recuperata quando l'uomo «vivrà come gli angeli» (*ivi*, 18), senza più nemmeno bisogno di sostenere la vita con il cibo. Eppure l'uomo non conoscerà davvero questa esistenza angelica, vivendo «della speranza di un altro regno che il linguaggio umano rimane nell'impossibilità di descrivere» (*ivi*, 21), perché l'uomo si definisce a partire da quel peccato originale che è un'origine intrinsecamente ambigua, è l'origine di ogni ambiguità, giacché il male si presenta sotto le vesti del bene, rivelando da subito che per l'uomo non c'è «un male assoluto poiché circondato dal bello», né «un bene puro poiché nasconde il male», ma «una certa mescolanza dell'uno e dell'altro» (*ivi*, 20). La vita umana, come abbiamo più volte avuto modo di affermare, è tutta all'insegna del *pharmakon*, di rimedi che sono come quei veleni preparati con il miele che accarezzano la sensazione e sembrano essere un bene ma uccidono coloro che se ne servono (cfr. *ibidem*), di piaceri che sono al contempo dolorosi (proprio come mangiare una buona torta può essere il migliore dei piaceri, ma se ne mangio troppa il piacere si tramuta subito in dolore) e di dolori che sanno sorprendentemente rivelarsi piacevoli (attraverso il dolore si acquisisce sapienza, diceva Eschilo). L'animale conosce dalla natura la propria misura, è chiuso nella perfezione della propria natura che lo protegge e lo guida, mentre Dio è «semplice per natura, senza qualità, senza misura, senza composizione, essendo alieno da ogni figura di determinazione» (*ivi*, 23): solamente l'uomo, essere complesso e risultato della mescolanza⁷¹², deve darsi la propria misura, deve prendere le misure al mondo per prendere quelle di se stesso, deve determinare le proprie qualità, deve difendersi da solo e condurre autonomamente la propria esistenza. E se è vero che «il nostro essere non è tutto nel fluire e nel mutare», ma

conosce «fissità dalla natura» e «qualcosa in noi rimane stabile» (*ivi*, 27), è pur sempre vero che quel qualcosa è quell'elemento divino che noi non realizzeremo mai compiutamente, ma al quale potremo sempre e soltanto aspirare (perlomeno su questa terra, nella prospettiva che è evidentemente propria di Gregorio), dal quale sentiamo di essere stati allontanati ed espulsi e al quale vorremo ritrovare accesso.

Tra le fonti di Gregorio si annoverano, in merito alla sua «visione antropologica», in particolare i padri della chiesa alessandrini Filone (vissuto a cavallo tra l'ultimo secolo dell'era pagana e il primo di quella cristiana) e Origene (vissuto tra il 185 e il 254 d.C.). Il primo, in particolare⁷¹³, nota che gli animali vengono all'essere con delle capacità insite (cfr. Filone, *Creazione del mondo*, XXI, 64), mentre l'uomo possiede quell'intelletto che gli permette (grazie alla *techne* e all'*episteme*) di aprirsi al mondo, di comprendere le essenze di tutte le cose, di aprirsi tutte le strade sino a trovarsi di fronte all'assoluto Creatore:

aprendo, con le arti e le scienze, tutte le strade maestre che si diramano in molte direzioni, l'intelletto muove l'uomo per terra e per mare, indagando ciò che è proprio di ciascuna realtà. Così librandosi dalla terra, contemplata l'aria e i suoi differenti stati, più in alto si porta verso l'etere e le orbite celesti, accompagnato dalle danze dei pianeti e delle stelle fisse secondo le leggi perfette della musica, seguendo l'amore per la sapienza che lo guida e superando tutte le realtà sensibili, e pervenuto a quel punto esso raggiunge l'intelligibile. E dopo aver contemplato in quella sfera di realtà i modelli e le idee delle cose sensibili che vedeva quaggiù, bellezze straordinarie, preso da una ebbrezza pura come i Coribanti dall'ispirazione divina, ripieno di un altro desiderio d'amore e di una brama più forte, spinto da questi fino all'estrema volta delle essenze intelligibili, sembra giungere addirittura di fronte allo stesso Grande Re (*ivi*, XXIII, 69-71).

Eppure l'uomo è «un vivente di così breve durata e caduco» (*ivi*, XXIV, 72), è una «natura mista» che ha parte sia della virtù che del vizio, che «in sé accoglie qualità contrarie, saggezza e stoltezza, moderazione e smoderatezza, coraggio e viltà, giustizia e ingiustizia e, in breve, bene e male, bello e brutto, virtù e vizio» (*ivi*, XXIV, 73). Gli uomini sono stati puniti per il loro abbandonarsi a stoltezza, viltà, ingiustizia, e così via, sono indigenti, bisognosi e manchevoli, costretti a faticare per ottenere la soddisfazione dei propri bisogni e i beni di cui necessitano:

la punizione consiste nella mancanza del necessario. Gli uomini, infatti, solcando con fatica la pianura, ricavando canali dagli alvei dei ruscelli e fiumi, seminando e piantando e addossandosi le infinite fatiche del lavoro della terra, giorno e notte, raccolgono nel corso dell'anno i mezzi della loro sopravvivenza e questi sono talora miseri e insufficienti, danneggiati come sono da varie cause. O l'impeto delle piogge continue porta devastazione, o il peso della grandine caduta tutta in una volta porta rovina, o la neve gela

le colture, o la violenza dei venti le rivolta fino alle radici. Spesso acqua e aria, con i loro sconvolgimenti, provocano la sterilità dei frutti (*ivi*, XXVI, 80).

L'uomo trova di fronte a sé difficoltà, imprevisti, ostacoli e problemi che continuamente deve affrontare, risolvere e superare, ma proprio per questa sua capacità di far fronte alla propria esistenza indigente è anche «animale egemone per natura» e «signore di tutta la realtà sublunare, degli animali della terra, dell'acqua e dell'aria» (*ivi*, XXVIII, 84), perché – cioè – mentre gli altri animali sono per natura dotati di difese e dunque incapaci di sopravvivere senza di esse, l'uomo è nudo ma capace appunto di escogitare i mezzi per superare la propria nudità, di scovare e di inventare punti di appoggio, stampelle che suppliscono alla sua infermità e che gli permettono (in una descrizione assai vicina ai versi sofoclei e lucreziani in precedenza commentati) di rendersi artificialmente più forte di quelle specie che sono più forti per natura:

la prova più evidente di tale dominio è costituita da ciò che è ben visibile allorché un gran numero di animali viene guidato da un solo uomo, quasi capitato lì senz'armi, senza ferro e privo di qualunque strumento per difendersi, solo in possesso di una veste per proteggersi e di un bastone per trasmettere il proprio pensiero attraverso dei segnali e per potervisi appoggiare, quando è stanco, lungo il cammino. Dunque un pastore, un capraio, un bovaro, uomini non così robusti di corpo e non così forti da poter stupire per la loro costituzione fisica quanti li vedono, conducono mandrie costituite di molti animali, pecore, capre e buoi. E tutta la forza e tutto il vigore di tanti animali ben forniti di armi – a essi, infatti, la natura fornisce i mezzi per proteggersi – come schiavi si intimidiscono dinanzi al padrone e fanno ciò che viene loro comandato. I buoi sono aggiogati per l'aratura della terra, e incidendo profondi solchi durante il giorno e, a volte, anche durante la notte, percorrono lunghe distanze, sotto la guida di un agricoltore. I montoni, a loro volta, carichi di pesanti ciocche di lana, quando viene la stagione primaverile, seguendo gli ordini del pastore, se ne stanno quieti, o docilmente si chinano, lasciandosi privare della lana, avvezzi come sono, similmente ai cittadini, a versare l'annuale tributo al loro naturale signore. E il cavallo, che è l'animale più focoso, una volta che gli sia stato applicato il morso, si può facilmente guidarlo, perché, imbizzarrendosi, non si rivolti. E con la sua schiena perfettamente ricurva, perché vi si possa stare comodamente seduti, esso accoglie sopra di sé il cavaliere, e, tenendolo sollevato da terra, corre impetuosamente, desideroso di raggiungere i luoghi dove quegli ha brama di arrivare. E chi sta seduto sopra di lui, senza faticare, in tutta tranquillità porta a termine la corsa, servendosi del corpo e dei piedi dell'altro (*ivi*, XXVIII, 84-86).

L'uomo dopo la caduta riceve «forze e qualità del corpo e dell'anima sempre più deboli» (*ivi*, XLIX, 141), è espulso dall'armonia e dall'immediatezza del rapporto con il mondo (Dio «non gli offrirà più il nutrimento già pronto»: *ivi*, LX, 169), che «era la sua casa e la sua città, non essendo stata fatta da mano d'uomo alcuna costruzione in pietra o legno: egli dimorava nel mondo con la massima sicurezza come fosse in patria, privo di timori» (*ivi*, XLIX, 142), rinuncia dunque alla sicurezza di chi sa già come muoversi e cosa trovare (come accade all'animale), è privato della vita che si svolge in una condizione che non

richiede mezzo artificiale per l'orientamento, ma proprio per questo può ritagliarsi attivamente un mondo proprio, può fare mediatamente di ogni porzione del mondo il luogo della propria esistenza:

egli dimora in tutti i luoghi come fossero i luoghi più adatti e più affini al suo genere, mutando le sue sedi e invadendo ora l'una ora l'altra, così che l'uomo pare essere assai propriamente tutto: della terra, dell'acqua, dell'aria e del cielo. In quanto abita e cammina sulla terra, è animale terrestre; in quanto s'immerge nell'acqua e nuota e naviga spesso, è animale acquatico – i mercanti e i piloti di navi e i cercatori di porpora e quanti vanno a pesca per ostriche e pesci, costituiscono una evidentissima dimostrazione di ciò che si è detto –; in quanto, poi, il suo corpo, levatosi da terra, resta come sospeso nell'aria, giustamente si potrebbe dire che è un animale dell'aria, e inoltre anche del cielo, accostandosi da vicino al sole, alla luna e ogni altro astro, pianeta o stella fissa, attraverso la vista (*ivi*, LI, 147).

Dio mette alla prova l'uomo, «come fa un maestro con il discepolo» (*ivi*, LII, 149), per renderlo capace di procedere da solo, e così lo stimola e lo esorta, per esempio, «a mostrare le cose che sapeva fare, perché procedesse da solo all'imposizione di nomi che non fossero impropri e sconvenienti, bensì rivelassero interamente le caratteristiche degli oggetti nominati» (*ibidem*), ossia lo chiama, come sopra abbiamo già avuto modo di sottolineare, a svelare le possibilità della natura, ad aprirsi alla verità come disvelamento di quanto la natura mostra nascondendo. Se l'animale non ha bisogno di nulla di diverso rispetto a quanto la natura già gli offre, e se «Dio non ha assolutamente bisogno di nulla» (Filone, *Allegorie delle leggi*, II, I: 2) – e proprio per questo può essere solo –, l'uomo invece ha bisogno di aiuti, è un essere bisognoso ed esposto, e proprio per questo non può essere solo, giacché la solitudine è chiusura, consegna all'incompletezza in tutta la sua drammaticità e problematicità (cfr. *ivi*, II, II: 4-5). Il che permette anche di capire in che senso, come già in particolare con Aristotele abbiamo sottolineato, il paradigma dell'incompletezza possa ben rendere conto della comunità intesa come completamento dell'uomo, come suo luogo di piena realizzazione e non come qualcosa da cui bisogna immunizzarsi e difendersi.

L'altro grande riferimento di Gregorio, Origene, in alcuni passi dell'opera dedicata alla demolizione delle tesi del pagano Celso, si oppone alla tesi secondo cui in base alla «perspicacia» che si mostra negli animali si deve considerare tutte le cose fatte non per gli uomini ma per gli animali irrazionali, che era appunto la convinzione di Celso. Origene⁷¹⁴ osserva che è certo vero che noi «pur affaticandoci e perseverando, a stento e con difficoltà ci nutriamo», mentre per gli animali «tutte le cose sorgono senza essere seminate e arate» (Origene, *Contro Celso*, IV, 76), ma questo accade solo perché Dio ha voluto stimolare

l'uomo per permettergli di emergere, lo ha voluto come sfidare, creandolo *manchevole*, per aprirgli lo spazio per l'azione attiva, per l'apertura di un mondo culturale in grado di supplire alle deficienze naturali:

Dio, volendo che l'intelligenza umana sia esercitata dappertutto, per non rimanere inoperosa e ignorante delle arti, creò l'uomo *manchevole*, affinché, a causa della sua stessa mancanza, fosse costretto a scoprire delle arti, alcune per il proprio nutrimento, altre invece per la propria protezione. Era meglio, infatti, per quelli che non dovevano indagare le cose divine e praticare la filosofia, essere privi di risorse, perché si servissero dell'intelligenza per scoprire le arti, piuttosto che trascurare completamente l'intelligenza in conseguenza dell'abbondanza di risorse. Così, la mancanza delle cose necessarie per la vita ha prodotto prima l'arte dell'agricoltura, poi quella della viticoltura, ancora le arti riguardanti i giardini e infine quelle della lavorazione del legno e del bronzo, che creano gli arnesi per le arti che servono al nostro nutrimento. La mancanza di protezione poi ha introdotto prima l'arte della tessitura, dopo quella della cardatura e della filatura, poi quella della costruzione e così l'intelligenza si è innalzata fino all'architettura. Il difetto delle cose necessarie ha fatto anche portare, attraverso l'arte della navigazione e del pilotaggio, i prodotti nati in altri luoghi a quelli che non li possiedono, cosicché anche per queste cose si potrebbe ammirare la provvidenza, che, per suo vantaggio, ha creato l'essere razionale *manchevole* rispetto agli animali privi di ragione. Infatti gli animali privi di ragione hanno il nutrimento disponibile, dal momento che non hanno mezzi per le arti. E hanno una protezione naturale, poiché sono coperti di peli, di penne, di scaglie o di gusci (*ibidem*).

Esplicita è la connessione tra *manchevolezza*, carenza, difetto, bisogno e tecnica, per la quale bisogna ringraziare la provvidenza divina, che ha sì fatto l'uomo più debole ma proprio per questo lo ha reso più potenziabile, l'ha reso più abile a essere abile: l'uomo è per natura mancante di una natura definita e protettiva, e proprio per questo deve oltrepassare tale condizione per ricercare mezzi e strumenti di vita e di benessere, e in questo sta la sua naturale tecnicità, anzi la sua «divina» tecnicità. Gli uomini sono «più deboli di molti animali e di alcuni anche immensamente più piccoli» (*ivi*, IV, 78), ma posseggono quel *logos*, quel *nous* e quella *phronesis* che lo aiutano a ottenere armi migliori di quelle «di cui sembrano essere in possesso le fiere» (*ibidem*) e a dominare le specie che per natura pure sono più forti, ad asservirle ai propri scopi: gli uomini sono gli unici esseri a doversi «preoccupare della sicurezza» (*ibidem*), ma al contempo sono gli unici a potersi dimostrare davvero coraggiosi, cioè a poter fare delle circostanze che accadono l'occasione per agire in modo attivo e progettante, il momento per esercitare quei semi che sono in loro (secondo un tema stoico, come abbiamo precedentemente visto, che Origene recupera). L'uomo «può vivere da sé, senza avere sempre bisogno dei servitori della volontà di Dio che li tutelino e li dirigano con il loro straordinario manifestarsi» (*ivi*, IV, 80), mentre le bestie (come le formiche e le api che costruiscono città o si servono di costituzioni, di cariche e di governi: cfr. *ivi*, IV, 81) operano senza motivazione e senza riflessione, guidate

dalla natura divina («non bisogna supporre che responsabile di queste azioni sia la facoltà razionale, ma la natura, madre di ogni cosa»: *ivi*, IV, 83) che va ammirata per aver fatto di esseri irrazionali esseri che sembrano agire per ragione, tanto che l'uomo, «osservando le formiche» e «considerando le api» (*ivi*, IV, 81), può ispirarsi al loro comportamento, prenderle come modello, tentare di *imitarle*, per diventare più operoso ed economico, o per obbedire ai governi e spartirsi le opere pubbliche utili alla salvezza delle città. L'animale, in altri termini, è vittima dell'ingabbiamento nell'impulso istintuale, mentre l'uomo può agire razionalmente, prendendo le distanze da pulsioni e stimoli per rispondere in modo attivo e ponderato a essi:

Celso non scorge il principio razionale che dirige l'uomo ed è mosso dalla facoltà razionale, e viceversa il principio irrazionale che è mosso irrazionalmente da impulso e immaginazione, insieme a una certa disposizione naturale. [...] Una volta che osservasse la fonte di tutti gli impulsi, è chiaro che vedrebbe sia la differenza sia la superiorità dell'uomo non solo rispetto alle formiche, ma anche rispetto agli elefanti. Infatti, chi volge lo sguardo dal cielo sugli esseri privi di ragione, anche se i loro corpi sono grandi, non vedrà nessun altro principio se non l'irrazionalità (*ivi*, IV, 85).

Proprio perché sviluppa e utilizza il *logos* e non è guidato dal semplice istinto e dalla natura, solamente l'uomo conosce rimedi in senso proprio, anzi fa della sua vita la ricerca del *pharmakon* di volta in volta adatto a superare le difficoltà, a curare le ferite e a lenire i dolori. Origene, infatti, contrapponendosi a Celso che riteneva i serpenti e le aquile più sagge degli uomini in quanto conoscerebbero molti antidoti e rimedi, nonché i poteri di certe pietre per la salvezza dei loro piccoli, domanda:

come è possibile che i serpenti siano in questo più saggi degli uomini, quando si servono del finocchio per avere acuta la vista e il movimento veloce, dato che essi acquisiscono tutto ciò soltanto come un dono naturale, non in conseguenza di una riflessione, ma della loro costituzione? Gli uomini, invece, non giungono a conoscere queste cose, allo stesso modo dei serpenti, in base alla semplice natura, ma in conseguenza ora di un'esperienza, ora di un ragionamento, talvolta anche di una riflessione basata sulla scienza. Così, anche se le aquile, per la salvezza degli uccellini nel nido, vi portano, dopo averla trovata, la pietra chiamata aetite, da che cosa deriva che le aquile sono sagge, e più sagge degli uomini, i quali, in virtù dell'esperienza, hanno scoperto grazie al ragionamento quel rimedio naturale donato alle aquile e lo hanno usato con intelligenza? Ma ammettiamo pure che anche altri rimedi contro i veleni siano conosciuti dagli animali: ordunque, cosa c'entra questo con il fatto che non è la natura, ma la ragione a scoprire questi rimedi fra gli animali? Se infatti è la ragione che li scopre, non si scoprirebbe esclusivamente quest'unico rimedio nei serpenti – e sia pure un secondo e un terzo –, un altro fra le aquile e così anche fra gli altri animali, ma tanti rimedi, quanti ce ne sono anche fra gli uomini. Ora, invece, dal fatto che la natura ha piegato ciascun animale esclusivamente verso certi rimedi, è manifesto che in loro non c'è né saggezza né ragione, ma una disposizione naturale, generata dal *Logos*, verso tali rimedi, per la salvezza degli animali (*ivi*, IV, 86-87).

Ciò che gli animali ottengono in dono dalla natura gli uomini devono scoprire tramite l'intelligenza, la scienza e l'esperienza, tramite l'attivo ragionamento e l'attiva ricerca, tramite l'azione: proprio in ragione della mancanza del dono della natura sono chiamati ad andare oltre natura, imitando il suo procedere e assommando in se stessi una pluralità di possibilità che gli animali possiedono in modo univoco, ossia a seconda della specie di appartenenza. L'uomo è perciò in grado di aprirsi al futuro protendendosi verso di esso, e di questo suo essere progettante le attività artigianali sono una chiara esemplificazione (i medici prevedono certe cose in base alla loro arte, così come i piloti conoscono in anticipo gli indizi e le forze dei venti e i cambiamenti della condizione atmosferica «in base a esperienza e osservazione» *ivi*, IV, 96), mentre all'animale è del tutto preclusa tale possibilità (quelle attività che agli occhi umani appaiono previdenti sono in realtà cieche e istintuali, dunque imprevidenti e non calcolanti rispetto alle possibili conseguenze future dell'atto compiuto o alle eventualità ancora possibili):

se davvero ci fosse negli animali una natura divina in grado di conoscere in anticipo gli eventi futuri e così ricca da rivelare a profusione il futuro prima che capita, evidentemente essi avrebbero conosciuto molto prima quello che li riguardava. Ma in tal caso si sarebbero guardati dal balzare in un luogo sul quale degli uomini avevano posto lacci e reti o degli arcieri, che li prendevano come bersagli mentre volavano, scagliavano dardi contro di loro. Ma certamente anche le aquile, conoscendo in anticipo le insidie tese contro i loro piccoli, sia dai serpenti che salgono verso di loro e li uccidono, sia anche da alcuni uomini che li prendono o per gioco o anche per qualche altra necessità e cura, non avrebbero nidificato dove dovevano essere insidiate. E, in generale, nessuno mai di questi animali sarebbe stato catturabile dagli uomini, perché era più divino e più saggio di loro (*ivi*, IV, 90).

Insomma, se ogni atto animale è «atto naturale» (*ivi*, IV, 98), in quanto eseguito «non in base a una meditazione su ciò che è dovuto, né in base a una considerazione, ma in base alla natura» (*ibidem*), l'animale non agisce in senso proprio, non ne ha bisogno, perché la natura gli garantisce l'accordo perfetto tra ambiente e movimento, tra bisogno e soddisfazione, tra istinto ed esecuzione, contrariamente a quanto accade con l'uomo, essere bisognoso e difettoso, dunque chiamato ad agire, a ritagliarsi un mondo mediato, tecnico, culturale e artificiale, come abbiamo più volte asserito nel corso di questo lavoro.

7.3. Da Avicenna ad Anders: l'uomo come essere artificiale e la vergogna

Una visione analoga a quella sin qui presentata è possibile trovarla anche in alcune pagine di Avicenna⁷¹⁵, nelle quali, siamo all'inizio dell'XI secolo, leggiamo che «l'uomo ha come

proprietà quelle azioni promananti dalla sua anima che non si ritrovano in altri animali»: l'uomo promana azioni a partire dalle proprie scelte e dalle proprie riflessioni, e questo tratto lo differenzia dagli animali. Una di queste azioni viene da Avicenna individuata nella vita in comune, la quale è posta in esplicita connessione con lo sviluppo delle tecniche, delle quali l'uomo ha bisogno in quanto una natura «grezza», ossia immediata e completamente naturale, non è la natura che più si adatta alla vita dell'uomo e alla sua conformazione, giacché solo l'animale è completo in se stesso e autosufficiente a se stesso, protetto dalla natura:

L'uomo non può persistere in quel tipo di esistenza che gli è stata assegnata senza associarsi. Non è come gli altri animali dei quali ognuno è sufficiente a se stesso in relazione alla sua vita e alle azioni che gli sono naturali. Un uomo che si trovasse a esistere assolutamente solo e senza altri strumenti se non quelli che la natura gli ha dato o morrebbe o avrebbe una vita brutta e peggiore di qualunque altra. E questo è segno della sua nobiltà, come dell'ignobiltà degli altri animali. All'uomo infatti sono necessarie cose più ricche di quelle che sono date in natura, come un cibo cucinato o delle vesti confezionate; i mezzi di sussistenza che si trovano dati in natura senza ulteriore lavorazione non sono adatti a lui e non avrebbe una vita buona per mezzo di essi soltanto: perciò anche ciò che è naturalmente adatto a rivestire deve essere necessariamente lavorato per divenire adatto a rivestire l'uomo, mentre il rivestimento degli altri animali è dato loro naturalmente. Dunque, innanzitutto, l'uomo ha bisogno dell'agricoltura e delle altre tecniche e nessun uomo può acquisire da solo quanto è necessario per praticarle, ma lo può fare soltanto in una vita in comune, così come avviene quando uno prepara il pane e un altro tesse una tela o uno porta merci da regioni vicine e un altro glielo compra dandogli qualcosa di proprio.

Dunque troviamo una connessione tra mancanza, tecnica e comunità, questo sia nel senso che la comunità è a tutti gli effetti un completamento dell'individuo per quell'essere – l'uomo – che viene al mondo afflitto dalla carenza e dall'incompletezza, le quali lo spingono anche ad agire e a farsi tecnico per supplire alla mancanza di mezzi naturali, sia in quello per cui la comunità è proprio il luogo comune dell'apertura del mondo mediato e artificiale, ossia la comunità è il luogo di articolazione delle tecniche e le tecniche sono espressione del percorso comune che gli uomini fanno per oltrepassare il dato e «colmare le lacune», per impedire che la loro nobile vita possa scivolare in una vita ancor più indegna di quella animale (solo l'uomo, in quanto aperto a entrambe le possibilità e oscillante tra estremi opposti, può scegliere e agire).

Data questa connessione tra comunità e tecnica nell'apertura comune del mondo, secondo Avicenna, «deriva la necessità che l'uomo abbia naturalmente la facoltà di comunicare al proprio compagno con segni o con opere quello che ha nell'anima», e a tale scopo la cosa più adatta è «la voce articolata», che riveste tra le altre cose una funzione esonerante, in quanto essa è «divisibile in elementi dai quali si generano molte

composizioni senza che il corpo si affatichi» e permette di risparmiare su una serie di movimenti e di prestazioni cognitive, rispetto a quanto accade, per esempio, con i segni visivi:

oltre alla voce articolata, vi è anche il segno visuale che svolge funzioni analoghe, ma la voce è più indicativa del segno visuale: quest'ultimo non è capace di indicare se non attraverso il rinvio a oggetti visibili fatto per mezzo di qualche sua specifica configurazione, il che comporta che chi vuole comprenderlo si dia la pena di muovere l'occhio in una direzione precisa e facendo numerosi movimenti per riuscire a osservarlo. Al contrario, la voce articolata basta a se stessa e non è necessario che abbia qualche specifica proprietà perché risulti indicativa; inoltre non ha bisogno di mediazioni per essere percepita, come non ne ha bisogno il colore, mentre invece i segni visuali ne hanno bisogno.

Il linguaggio, pertanto, appare come a tutti gli effetti una tecnica pur nella sua naturalità, in quanto risponde all'*Entlastungsprinzip* che con Gehlen abbiamo in precedenza definito, e in quanto si presenta come qualcosa di non naturale, ossia di convenzionale e selezionatore rispetto a quel profluvio di spinte pulsionali cui l'uomo è sottoposto, di modo che egli possa esprimere solamente alcuni contenuti dell'anima piuttosto che altri:

la natura ha fatto in modo che l'anima potesse comporre dai soli suoni qualcosa di comunicabile agli altri uomini. Anche gli altri animali emettono suoni, che informano i loro compagni sulla disposizione che hanno nell'animo, ma questi suoni in se stessi non significano se non naturalmente e confusamente che si dà un desiderio o un'avversione. Mentre nel caso dell'uomo era necessaria una convenzione, perché gli appetiti umani sono quasi infiniti e non si sarebbe potuto avere naturalmente una serie infinita di suoni articolati.

Tutto ciò può accadere solamente per un essere aperto al mondo, costretto alla vita nella sfera della mediazione, della convenzione e della culturalità in senso ampio, perché non chiuso in quell'istinto che fa operare costruttivamente tramite una preprogrammazione (secondo l'espressione araba che Avicenna utilizza per connotare l'attività animale, ossia *wa-taskhîr*) che dà vita a un singolo comportamento tipico dell'intera specie, come accade a tutti agli altri animali:

tra le proprietà caratteristiche dell'uomo vi è la necessità che lo ha condotto a insegnare e apprendere, così come quella di dare e ricevere secondo una regola di giustizia e altre necessità ancora, come il radunarsi in assemblea o fare invenzioni tecniche. Gli altri animali, gli uccelli in particolare, hanno le arti, costruiscono infatti le loro case o nidi, come fanno anche le api, ma ciò non avviene attraverso l'invenzione o la meditazione, ma per una sorta di istinto insito, che non conosce variazioni né mutamenti, e che, nella maggior parte dei casi, non fa che perfezionare una conformazione di attività già data, seguendo una

necessità dell'intera specie, non una necessità singolare. Nel caso delle invenzioni umane, invece, la maggior parte di esse si debbono a una necessità del singolo e servono a perfezionare una conformazione di attività propria di quel singolo individuo.

Essere aperti al mondo significa anche che l'uomo, «quando ha esperienza di qualcosa di rarissimo, prova una passione che si chiama meraviglia, alla quale segue il riso», oppure che «quando ha esperienza di qualcosa che gli è nocivo, sorge una passione che si chiama angoscia [*anxietas*], alla quale segue il cordoglio [*luctus*]». Apertura al mondo significa, come notavamo a proposito del linguaggio, selezionare, differenziare, inibire, discriminare, per dar vita a comportamenti attivamente istituiti (che permettono anche la vita sociale) che sostituiscono quelli che l'animale possiede per natura, chiuso nell'immediatezza e nella non-differenziazione che caratterizzano il suo ambiente, dunque per dar vita anche a quell'abitudine che a più riprese abbiamo caratterizzato come «seconda natura» e che tenta di ordinare l'oscillazione tra virtù e vizio cui l'uomo è consegnato:

per ragioni di utilità sociale è tipico che all'uomo siano proibite alcune tra le azioni che pure sarebbe abile a fare. Il che gli viene insegnato fin da bambino ed egli interiorizza questo insegnamento e si abitua fin da bambino ad ascoltare che quelle azioni non bisogna farle, così che gli diviene quasi naturale concepirle in questo modo. Tali azioni vengono chiamate “turpi” mentre quelle contrarie vengono chiamate “oneste”. Gli altri animali non hanno questa differenza, anche se qualche volta si impediscono di compiere azioni a loro proprie, come avviene per il leone che, una volta domato non mangia il domatore, così come non mangia il proprio figlio. La causa di ciò non è però un pensiero presente nell'anima, né un giudizio, ma un'altra proprietà caratteristica degli animali, vale a dire che ogni animale desidera naturalmente che gli esseri che gli danno piacere esistano e permangano in vita; ora colui che nutre e alleva il leone, gli dà piacere, dal momento che ogni cosa utile dà naturalmente piacere a colui a cui risulta utile. Pertanto il fatto che il leone non lo mangi non si deve a un pensiero, ma a un affetto o a un altro accidente psichico analogo. Talvolta, accade che questo accidente sia naturalmente dato per istinto, come avviene nel caso dell'amore di ogni animale per il proprio figlio, che non deriva da alcun pensiero, ma semplicemente dall'immaginazione.

Slegato dall'istinto e aperto al mondo, l'uomo conosce anche la fame futura (e per questo è pro-meteico, come si esprimerà Hobbes, ripreso da Gehlen)⁷¹⁶, conosce il futuro, dunque vive tra i poli opposti del timore e della speranza, può provare timore solo perché può anche sperare e viceversa, può sperare solo perché proteso al futuro e viceversa, secondo quanto soprattutto i versi eschilei ed esiodei ci hanno mostrato in precedenza e le parole di Avicenna sembrano ribadire:

talvolta accade all'uomo di provare un affetto dell'anima perché ritiene che gli avverrà qualcosa di nocivo e questo affetto si chiama “timore”. Gli altri animali non provano timore se non in modo del tutto momentaneo o per pochi istanti. L'uomo inoltre

ha, come opposto del timore, la speranza. Gli altri animali non la provano se non momentaneamente, né sperano in qualcosa che è temporalmente distante dal momento. Il fatto che essi provvedano alle proprie necessità non si deve al fatto che percepiscano il tempo e ciò che avverrà nel corso del tempo, ma per istinto naturale. La formica che porta velocissimamente il cibo al formicaio, prevedendo la pioggia, lo fa perché la immagina già data in quel momento stesso, così come l'animale che fugge un altro animale a lui ostile lo fa perché lo immagina che gli nuoccia in quello stesso momento. Dobbiamo dunque aggiungere alle caratteristiche specifiche dell'uomo quella di prevedere il futuro e ciò che dovrà fare o non dovrà fare e ciò che dovrà fare in certi momenti e non in altri; gli altri animali non hanno nessuna capacità di prevedere il futuro che non sia quell'unico modo naturale che abbiamo visto e che può portare a buon fine oppure no.

L'apertura al mondo dell'uomo è quella che gli permette di «formare dei contenuti di pensiero intelligibili» e di «procedere a conoscere ciò che gli è sconosciuto», di «prendere a riferimento le cose particolari come gli universali» e di «formare concetti universali e pensare entità singolari», e questo in particolar modo «in riferimento a ciò che deve fare od omettere, a ciò che giova od ostacola, a ciò che è onesto o disonesto, a ciò che è bene o male», guidato da quel sillogismo che è strumento atto a «dare una valutazione su un evento futuro particolare tra i mondi possibili». L'uomo giudica proprio perché vive nel regno della contingenza e dell'apertura al futuro nella sua e-venienza, mentre, come voleva anche Aristotele, «di ciò che è necessario o impossibile non ci si chiede se verrà a esistere oppure no, né ce lo si chiede del passato dal momento che è passato»: l'uomo agisce secondo la *rawiyya*, la riflessione che lo porta a compiere in un dato momento determinate azioni, che magari in altri momenti gli vieterebbe o che in precedenza gli aveva prescritto di non compiere, o lo porta a omettere in un dato momento determinate azioni, che magari gli consentirebbe in altri o che in precedenza gli aveva prescritto di compiere.

Alla luce di tutto ciò, abbiamo potuto vedere come per Avicenna la condizione umana è caratterizzata dall'indigenza, nel senso che l'uomo è quell'animale che si differenzia da ogni altro animale perché i suoi bisogni non possono essere soddisfatti da ciò che è immediatamente dato in natura, e perché la sua vita è una vita associata, proprio anche in ragione dello sviluppo delle tecniche che sopperiscono all'indigenza iniziale: l'uomo non solo è in grado di elevarsi all'intuizione degli intelligibili, ma è anche in grado di mettere in relazione l'universale e il particolare, dando vita all'azione e alla decisione, mentre l'animale possiede al più quella facoltà estimativa (*wahm*, in arabo) che fa trarre, in modo comunque sempre impulsivo, dall'informazione sensoriale delle *intentiones non sensatae*, dei contenuti non sentiti, riferiti alla dannosità o meno dell'oggetto sentito. Proprio per questo l'uomo prova delle emozioni e non è semplicemente preda degli impulsi, che non presuppongono capacità come la riflessività, l'interiorizzazione delle rappresentazioni sociali e la coscienza temporale: l'uomo è in grado di riattivare le

conoscenze a partire dal materiale preservato nella memoria individuale o nelle varie forme di memoria esterna (come la scrittura), anzi sviluppa tale capacità proprio grazie all'utilizzo dell'esterno, delle protesi, come punto di appoggio esterno nel processo di ritaglio del mondo.

Tra gli affetti caratteristici dell'uomo, Avicenna evidenzia anche la *vergogna*: «quando l'uomo si accorge che qualcun altro si è accorto che egli ha compiuto un atto illecito, sorge un altro affetto dell'anima, che si chiama “vergogna” e anche questa è una proprietà caratteristica dell'uomo». Questo affetto merita particolare attenzione, e va analizzato alla luce di quel «paradigma dell'incompletezza» che abbiamo visto essere fatto proprio anche da Avicenna stesso, in quanto si mostra come rivelatore proprio della natura incompleta propria dell'uomo, come anzi il sentimento per eccellenza di tale incompiutezza. A tal fine, ci lasceremo guidare da alcune fondamentali riflessioni di Anders, espresse già a partire dal 1930 e che a tutti gli effetti possono essere considerate anticipazioni dei temi che saranno propri dell'antropologia filosofica della prima metà del Novecento (al cui paradigma abbiamo fatto riferimento in questo lavoro), in quanto in esse il filosofo tedesco definisce l'uomo – come proprio Anders ribadirà nella sua più tarda opera capitale – «un essere “non determinato”, “indefinito”, “non ultimato” – insomma: un “*essere libero e indefinibile*”; un essere che si definisce e si può definire solo per mezzo di ciò che volta a volta fa di se stesso» (Anders 2003: 330)⁷¹⁷.

Anders (cfr. Anders 1993: 31-38)⁷¹⁸ ritiene che l'uomo è installato nel mondo in modo tale da raggiungerlo *après coup*, «a cose fatte», egli «viene al mondo» proprio perché ne è inizialmente escluso, né integrato né in equilibrio con il mondo, non è tagliato per esso, di modo tale che è costretto a raggiungere quel mondo che, già da sempre, è in anticipo su di lui. Il mondo è per l'uomo qualcosa di *a posteriori*, caratterizzato da un'*insufficienza d'integrazione* e da una *estraneità* rispetto a esso (Anders parla di *Weltfremdheit des Menschen*), e in questo egli è nettamente distinto dall'animale, il quale è un essere istintivo, relativamente indipendente dall'esperienza e dalla memoria, che può così avere familiarità con il mondo in cui è installato e che, senza ricorrere all'apprendimento, sa come comportarsi. La vespa trova senza cercarlo il centro nervoso della preda che cattura, così come l'uccello migratore trova il sud: il mondo si offre *in anticipo* all'animale come il seno al lattante, come l'esistenza di un sesso all'altro, dunque è *un mondo che non ha bisogno di essere appreso, è una materia data a priori*. Il mondo come materia anticipata è la vera e propria condizione d'esistenza dell'animale, ne è non

tanto *conditio sine qua non*, bensì (e qui Anders è assai fine) *con-ditum*, ossia *dote* dell'animale.

A differenza dell'uomo, l'animale non viene al mondo, ma è il suo mondo a venire con lui, domanda animale e offerta mondana vengono a coincidere, vengono a essere nella coincidenza, tanto che la specifica integrazione dell'animale con il mondo può essere espressa dalla formula «adeguamento al bisogno»: l'animale non richiede – né abbisogna – più di quanto in linea di massima il mondo potrebbe dargli, anche se la cosa richiesta non sempre è a sua disposizione, in quanto il suo essere è garante dell'esistenza della sua materia *a priori*. Certo, anche all'uomo (in particolare al bambino, sottolinea il filosofo tedesco), appartiene questa materia *a priori* (nel senso che il mondo determinato dall'uomo è parimenti garantito come esistente), ma il fatto dell'*a priori materiale* non determina né tantomeno esaurisce la situazione specifica dell'uomo nel mondo, vale a dire che la materia *a priori* dell'uomo non è esattamente il suo mondo proprio, non è tale da colmare gradualmente l'abisso che separa l'uomo dall'animale. Allo stesso tempo, però, la materia *a priori* dell'animale gioca una funzione di *sbarramento*, dato che l'animale raggiunge e trova solo ciò di cui reca in sé il messaggio, e le sue percezioni non vanno al di là del contenuto già anticipato: la forza dei vincoli che lo legano a un mondo determinato, tradotta nella prescienza pre-sperimentale che ne ha, gli impedisce di infrangere liberamente questi vincoli, ed è dunque impigliato nella rete dei vincoli che lo legano al mondo, schiavo delle sue anticipazioni. Ciò che ricade al di fuori di essi sfugge del tutto alla sua presa, né esso conosce lo *shock*, la sorpresa, perché non è in grado di inglobare il «fuori» nel suo divenire, né conservarne ricordo: tutto ciò che è estraneo alle sue anticipazioni è qualcosa di «strano», dunque l'animale si trova sollecitato da un intorno molto prossimo ma indeterminato, avvertito ma senza qualità, né percepito, né incorporato al suo mondo familiare.

L'animale percepisce certo, ma solo in senso lato, perché non fa esperienza dell'inedito, ma semplicemente di ciò che di volta in volta si iscrive di quanto dell'insieme anticipato diviene presente: l'animale colma la mancanza del bisogno naturale, non l'attesa del riempimento di una rappresentazione anticipata, ossia *intenzionata*, dunque vive una condizione di totale interezza, in cui la percezione è coestensiva al mondo, in cui esiste solo appagamento, possesso di ciò che si deve possedere in ragione di come si è fatti. In altre parole, l'animale è installato nel mondo, vale a dire che l'essere istintivo è legato al mondo in termini rigidi: l'animale esprime un certo *coefficiente d'integrazione*, un essere è animale in quanto realizza, a un determinato

livello, un'intimità con il tutto a cui appartiene, una coestensività con il mondo. All'essere che possiede un *a priori* materiale e integrato con il mondo nell'adeguazione al bisogno, si oppone, dunque, l'uomo, privo di materia *a priori*, tributario delle realtà che non è e che gli tocca prima di tutto realizzare, tanto da porsi il problema della realtà del mondo esterno: l'uomo non è naturalmente nel mondo, vi è da estraneo, ne è distaccato e libero, non è *nel* mondo nel senso che non è incastonato in esso, ne è a distanza, è con in esso in una relazione di *inerenza distanziata*.

L'uomo è costretto a conoscere il mondo in un secondo momento, mediante l'invenzione e la compensazione *oltrepassa* il mondo che gli viene incontro e gli si offre: l'uomo è l'*artefice*, è indipendente dalla sua realtà perché la determina, è libero, negando quel coefficiente d'integrazione che è l'animale; l'uomo, estraneo al mondo, è staccato dal mondo ed è in balia di se stesso, questo è il luogo originario della libertà. L'*a posteriori* è il vero e proprio *a priori* dell'uomo, e tanto la dimensione teoretica quanto quella pratica vanno viste alla luce dell'essere a distanza e originariamente difettoso che caratterizza il suo stare al mondo, all'insegna dello scarto rispetto a se stesso e rispetto al mondo che è al contempo lo spazio d'apertura della libertà:

L'elemento di *posteriorità* inerente alle esperienze *a posteriori* è incluso *a priori* nell'essenza dell'uomo. In virtù del suo essere, l'uomo può avere e avrà nel corso della sua vita rapporti con il mondo, interamente segnati dal punto di vista dell'*a posteriori*. Li "avrà" – il futuro non deve essere frainteso, purché in via preliminare s'intenda l'uomo come un essere essenzialmente temporale e in possesso di un avvenire. Questo avvenire, in quanto tale appartiene *a priori* all'uomo, malgrado l'indeterminazione degli eventi che interverranno a colmarlo. L'uomo, dunque, non si aspetta i materiali determinati nei cui confronti è libero, ma sente oscuramente di andare incontro all'ignoto. I suoi poteri *a priori* sono puramente formali, ma è esattamente il tipo di *a priori* che caratterizza un essere destinato a una conoscenza essenzialmente *a posteriori*. [...] Mentre l'animale è sbalottato tra due estremi – nel senso che o nessuna distanza lo separa dalla sua "materia *a priori*", o tra lui e una materia proveniente da un di là estraneo e impreveduto si spalanca una distanza assoluta e invalicabile –, l'uomo sfugge a questa alternativa: per lui ci sono oggetti dati a distanza. Perciò, l'*esperienza visiva* costituisce il modello di base dell'esperienza umana: la visione è il senso della distanza *kat'exochen*. È la visione che, nel campo dell'esteriorità, fissa e localizza ciò che ci sta di fronte: là l'oggetto visto, qui colui che lo vede. L'odore non è mai laggiù, c'è odore là dove lo sento. Nessuna distanza è messa in atto. [...] Nella misura in cui l'esperienza si applica a tutto e procede erraticamente, capace di scoperta e di curiosità, si afferma come esperienza libera e scevra da qualsiasi legame con una materia determinata *a priori* che sbarrerebbe ad altri il cammino. [...] Il mondo della "materia *a priori*" dell'animale è per lui sempre il suo mondo. L'esperienza dell'animale non oltrepassa i limiti dei dati, la cui esistenza gli viene garantita dal suo proprio essere. Per lui, dunque, la *natura* non è mai "in sé". Per l'uomo, invece, non è così. Nella misura in cui è libero nei confronti del mondo, che gli appare estraneo, indifferente e a distanza, egli ha esperienza e conoscenza degli esseri in sé, cioè di una natura. L'essere naturale incontra solo un mondo limitato, mentre l'essere distaccato dalla natura, l'uomo, che non è solo natura, incontra una natura. Ma se questo potere di trascurare nelle cose la loro appartenenza all'io, e di scoprirvi qualcosa di "diverso" in quanto tale, discende dalla

libertà dell'uomo nei confronti del mondo che non è "suo", allora è proprio nel *theorein* – la relazione a distanza con il mondo – che si trova un indice fondamentale della libertà umana. [...] Teoria e pratica sono allo stesso titolo, e senza alcun diritto di precedenza, indici della libertà. La libertà della *praxis* esprime il fatto che l'uomo sa in una certa misura compensare la sua estraneità al mondo e il suo distacco: egli si crea delle relazioni con il mondo che, senza asservirlo alle cose, pongono queste ultime sotto il suo dominio. L'*a priori* puramente formale assume il significato primitivo della priorità di un atto che *imprime* una *forma* al mondo. In quanto *homo faber*, l'uomo modella il mondo, lo cambia con il suo intervento, trasferisce in esso il suo proprio divenire, vi crea nuove e imprevedibili specie, costituisce un mondo fatto a sua misura, una "sovrastuttura". [...] Per vivere, l'uomo ha bisogno di un altro mondo e gli tocca, mediante l'invenzione, oltrepassare il mondo che si distende davanti a lui: ma proprio per questo è libero. Il mondo, la cui offerta corrispondeva alla domanda dell'animale e in cui l'animale si trovava in perfetto equilibrio, è al di sotto della domanda e delle pretese impossibili dell'uomo: ma egli è capace di colmare questa *insufficienza* solo in un secondo tempo (un "secondo tempo" condizionato *a priori*). Egli è 'tagliato' per un mondo che non esiste, ma è anche in grado di recuperarlo, di realizzarlo in un secondo tempo (*après-coup*) (*ivi*: 39-43).

Ritroviamo, com'è evidente, proprio il paradigma di cui sin qui ci siamo occupati, e che connette natura, artificio, mancanza, libertà e umanità. L'uomo, a differenza dell'animale, si apre alla storia⁷¹⁹ e all'azione⁷²⁰, raggiunge il mondo mantenendosi a distanza nei confronti della natura, «distanza che lo costringe a creare degli strumenti, degli utensili, degli "effetti" in generale» (*ivi*: 46), ossia di negare la realtà data in funzione di una realtà possibile portata all'essere. A partire da questa costrizione alla negazione si apre per l'uomo anche lo spazio della rappresentazione dell'assenza, dell'*astrazione*, dell'indipendenza rispetto alla cosa, persino dello *pseudes logos*, dell'allontanamento dalla realtà che è anche la ragione della possibilità della ricerca e dell'ulteriorità, della messa in cammino verso la verità (e della possibilità della falsità):

L'animale ha di mira solo la materia che gli è data, il cui essere, *conditio* e *conditum* della sua propria esistenza, è indubitabile quanto quest'ultima. Dirigersi verso questa materia e dirigersi verso di essa in quanto esistente, è un tutt'uno: è qualcosa che "appartiene" all'animale. Gli risulta impossibile distaccare e isolare l'essenza, come pure esaminare l'eventualità che la materia a cui è integrato possa non esistere. Diversamente stanno le cose per l'uomo: per lui è relativamente indifferente che l'oggetto, che può raggiungere a distanza e differenziare rispetto a una massa di altri oggetti, esista o meno. Se l'uomo è capace di separare con il pensiero l'esistenza dall'essenza, cioè se è in grado di formarsi delle idee e delle astrazioni, lo si deve al fatto che la sua esistenza è indipendente e libera nei confronti dell'esistenza e della non-esistenza di un oggetto determinato, e che è avvezzo a concepire un mondo a sua misura, che non esiste ancora e che riceve la sua esistenza solo da lui. Dunque, è la libertà a costituire la condizione dell'intenzione diretta sulle essenze, la condizione dell'astrazione. [...] L'animale, che, contrariamente all'uomo, vive solo negli orizzonti della materia *a priori*, non comprende l'assenza: non è capace né di rappresentazione, né di ricerca. L'animale non cerca: tutt'al più, se gli manca qualcosa, può vivere nella delusione costante dell'effettivo possesso; non agisce per trovare ciò che gli manca, è agitato dalla privazione. Ma non fa mai dell'assenza di un oggetto positivo di rappresentazione. Comprendere positivamente l'assenza, dare un senso positivo al Nulla, formarsi un'immagine, è qualcosa che è possibile solo là dove un determinato oggetto non

gioca più il ruolo di condizione *a priori* dell'esistenza del soggetto, e il soggetto sa effettivamente realizzare ciò che non è. In altre parole, comprendere l'assenza presuppone la prospettiva della libertà umana, ove l'uomo, divorato dalle sue esigenze impossibili di un mondo che non si offre spontaneamente, è *obbligato* a costruirlo, e dove, in un modo fondamentale, egli si aspetta di registrare l'assenza di questo mondo che gli è dovuto, in cui è capace di oltrepassare la realtà con la realizzazione. Rappresentandosi in una maniera indifferente ciò che non è presente, elaborando dei progetti su ciò che ancora non esiste, l'uomo non esaurisce tutta l'originalità del suo potere di comprendere l'assenza. La manifesta, invece, nel suo potere di congedare il presente e di rinunciarvi, possibilità suprema e ultima di comunione con il mondo. Ora, è proprio in se stesso che l'uomo trova il potere di sradicarsi dal mondo. Egli prende *congedo* da ciò che avviene, si riappropria della sua libertà pur aggrappandovisi, pur accompagnando ciò che abbandona e senza concepirlo come qualcosa di definitivo. [...] L'uomo, in quanto ente estraneo al mondo, si trova *compromesso* con tutto ciò che accade. Deve solo alla sua libertà il fatto che possa abbandonare le cose a cui ha teso la mano: nessun mondo di materia *a priori* gli è dato in anticipo (l'assenza di questa o quella cosa non è né inconcepibile né annientante); l'uomo dipende soltanto da un mondo dato *a posteriori*, su cui non può fare affidamento, perché è pronto a sottrarsi al suo dominio (*ivi*: 46-48).

L'uomo ha il potere «di fare del *mè on* un *on*, di afferrare il non-essere o l'assenza come tali e di seguire gli assenti nella loro assenza» (*ivi*: 49), e proprio nell'apertura di questa libertà gli si apre anche la possibilità di mentire, di violentare i fatti⁷²¹. Che l'uomo, in ragione della sua condizione differente rispetto a quella animale, possa «prendere congedo» dalla realtà significa che si apre alla «comprensione dell'assenza», e dunque che il mondo è per lui «segnato dalla negazione», e proprio muovendo da un tale orizzonte si apre la questione della vergogna. L'uomo, essere paradossale, vive lo scacco dell'identificazione, è libero dunque capace di negare e di negarsi, e proprio per questo la sua è una «coscienza infelice»:

a differenza dell'animale che conosce d'istinto il mondo materiale che gli appartiene e gli è necessario – così l'uccello migratore conosce il sud e la vespa la sua preda – l'uomo non prevede il suo mondo. Egli non ne ha che un *a priori formale*. Non è tagliato per nessun mondo materiale, non può anticiparlo nella sua determinazione, piuttosto deve imparare a conoscerlo “après coup”, *a posteriori*, ha bisogno dell'*esperienza*. La sua relazione con una determinazione del mondo è relativamente debole, egli si trova in attesa del possibile e del qualunque. Allo stesso modo nessun mondo gli è effettivamente imposto (come invece avviene per ogni animale a cui viene imposto un ambiente specifico), ma piuttosto egli trasforma il mondo e vi costruisce sopra, secondo mille varianti storiche e in un certo senso come sovrastruttura, a volte un “secondo mondo”, a volte un altro. Infatti, per darne una definizione paradossale, *l'artificialità è la natura dell'uomo e la sua essenza è l'instabilità*. Le costruzioni pratiche dell'uomo, ma altrettanto le sue facoltà teoriche di rappresentazione, testimoniano della sua *astrazione*. Egli deve, ma può anche fare astrazione dal fatto che il mondo è così com'è poiché egli stesso è un essere “astratto”: non solamente parte del mondo, ma anche “escluso” da esso, “non di questo mondo”. [...] L'uomo prova in ogni suo atto la sua libertà di fronte al mondo, ma in nessuno così esplicitamente come nell'atto di ritrarsi in se stesso. Poiché, ora, attraverso quest'atto, egli prende in mano il destino della sua rottura con il mondo, compensa il mondo attraverso se stesso. Ciò che segue procede da questa esperienza di sé e dalle peripezie di questa “coscienza infelice” (*ivi*: 56 s.).

L'uomo, nella propria coscienza, coglie che la sua libertà è non determinata da egli stesso, dunque scopre che pur manifestandosi non altrimenti che liberamente, cioè «attraverso un atto emanante liberamente da lui» (ivi: 57), è in realtà *non libero*, «non determinato da se stesso» (ibidem): l'uomo è come *condannato* alla libertà, *abbandonato* a essa, cosa che lo fa esperire come qualcosa di *contingente*, come un *qualunque*, come quel *proprio io* che proviene però da un'origine a cui non corrisponde e con la quale tuttavia deve pur sempre identificarsi. Qui sta il paradosso, «impostura, dono fatale della libertà» (ivi: 58):

essere liberi significa essere estranei; non essere legati a niente di preciso, non essere tagliati per niente di preciso; trovarsi nell'orizzonte del qualunque; in un'attitudine tale per cui il "qualunque" possa *anche* essere incontrato tra altri "qualunque". Nel "qualunque", che posso trovare grazie alla mia libertà, incontro anche il mio proprio io, il quale, pur essendo del mondo, è estraneo a se stesso. Incontrato come contingente, l'io è per così dire vittima della sua libertà. Il termine contingente deve di conseguenza designare questi due caratteri: "la non costituzione di sé attraverso sé" dell'io e la sua "esistenza in quanto tale" (ibidem).

L'uomo, pertanto, estraneo al mondo, si ritrova anche estraneo rispetto a se stesso (e proprio in ragione di quella stessa estraneità al mondo che lo rende libero, che lo *determina* come libero, di quella estraneità alla natura che lo rende *naturalmente artificiale*⁷²², ossia libero ma non di non essere libero, attivo e agente ma non in grado di attivarsi per rinunciare all'agire), e di qui deriva lo *choc* della contingenza, della percezione di essa come percezione di se stessi: «la constatazione che è alla base dello *choc* è esattamente questa: che io, purtroppo, sono tuttavia io» (ivi: 59), ossia che «io sono io» (ibidem). L'uomo è libero, può prendere in mano il proprio destino⁷²³, aperto dunque al mondo nella sua generalità in quanto non legato dall'istinto⁷²⁴, ma la sua libertà non è libera, *deve* prendere in mano il proprio destino, e se «*l'individuo prova vergogna della sua parte non individuale*» (Anders 2004: 90), si può ben capire in che senso l'essere che sente di essere al contempo se stesso e non se stesso (se stesso proprio in quanto non se stesso e viceversa) non può che *vergognarsi*, e prima di tutto non può che vergognarsi *di se stesso*, del proprio non essere unitario rispetto a se stesso, del proprio poter essere tutto in ragione dell'estraneità e della contingenza «*tanto rispetto a se stesso quanto rispetto a ogni altra parte del mondo*» (Anders 1993: 60). L'uomo coglie come un *peso* il fatto di essere ciò che propriamente è, ossia colui che è solo in quanto non è (e proprio per questo vive un'esistenza all'insegna dell'*es-onero*)⁷²⁵, e di qui ha origine quella *Scham* che non è né

semplicemente onta né semplicemente pudore, ma tanto *honte* quanto *pudeur* insieme, *vergogna* di essere come si è, della propria origine, di ciò che preesiste.

Lo *choc* del contingente è la *vergogna*, è la percezione di se stessi come allo stesso tempo identici e non identici a se stessi, significa che «*io non posso uscire dalla mia pelle, e parimenti posso concepirla come tale*», che «mi ritrovo nella libertà dell'esperienza di sé – ma in quanto non libero» (*ivi*: 67), soprattutto in quanto legato al passato, a quel non-me che mi determina in quanto me: «l'uomo presagisce il mondo da cui proviene, ma al quale non appartiene più come *io*. Così la *vergogna* è soprattutto *vergogna dell'origine*» (*ibidem*). Solo l'uomo si vergogna e si rapporta all'origine, l'animale è chiuso rispetto a una tale possibilità (per non tacere del fatto che proprio la stessa possibilità di provare vergogna si presenta come *chance* di provare orgoglio):

benché l'origine si presenti come ciò che *non si è* in quanto liberi e che non si potrebbe scegliere liberamente, la categoria dell'origine è una tipica categoria umana. L'animale non compie il salto definitivo (*Sprung aus dem Ursprung*) dall'origine nella libertà. Esso resta definitivamente legato alla realtà da cui proviene e vi resta confuso a tal punto che questa conta così poco come realtà anteriore che l'animale non gioca alcun ruolo proprio *qua individuum*. Solo per questo essere che è separato dalla realtà da cui proviene e per cui essa *non è* là, solo per l'uomo, questa realtà è qualcosa di particolare; essa è l'*origine* e in quanto tale è dotata di una trascendenza che si presenta sotto l'aspetto dell'antiorità (*Transzendenz nach rückwärts*). Solo dall'uomo può essere mantenuto il legame con ciò da cui proviene. Quello che comincia come vergogna (*Schande*) finisce come onore: colui che prova vergogna ritorna senza dubbio a se stesso. Ma della capacità di non restare in preda al mondo, con l'eredità di appartenere a se stessi e contemporaneamente al mondo, ma di ritornare nuovamente a sé, testimonia già la duplice condizione dell'uomo: benché egli sia altro da sé, è tuttavia se stesso. Colui che è in una condizione di vergogna fugge, senza dubbio, ma solo verso di sé. Egli vorrebbe sotterrarsi per la vergogna, ma non rientra che in se stesso. Fiero di poter evadere (in se stesso), fino al punto da dimenticare il motivo della sua fuga (di non essere se stesso). *Allora colui che prova vergogna si inorgoglisce per il suo potere di dissimulazione*. Egli sublima la sua situazione e falsifica il vero motivo che si era presentato come lo scandalo della vergogna nel fallimento dell'identificazione. *Ora egli fa della miseria della vergogna una virtù* (*ivi*: 68).

L'uomo prova vergogna perché costretto all'evasione da se stesso perché non è se stesso, eppure tale evasione ha come meta ultima proprio se stesso, l'uomo è quell'essere eccentrico che vive il proprio essere nell'essere a distanza da sé per raggiungere sé⁷²⁶, che (cfr. *ivi*: 69) prova il *disgusto di sé* solamente in quanto *assuefatto a sé*: l'uomo è affetto da «instabilità rispetto a se stesso» e il suo è un «essere indeterminato» (*ivi*: 70), vive nella «provvisorietà», tanto da essere «tra tutte le specie, quella con meno carattere» (*ibidem*), e la vergogna è proprio il sentimento che consegue alla percezione di questa situazione. In essa, infatti, «l'uomo si scopre come abbandonato a se stesso, come un essere che era già là prima dell'atto dell'esperienza di sé» (*ibidem*), ma che proprio per tale abbandono si

ritrova nella possibilità «di raggiungere il futuro anteriore» (*ibidem*): libertà, in quanto capacità di «oltrepassare se stessi» (*ivi*: 72), significa proprio potersi protendere verso un futuro, verso un ulteriore «non» rispetto a quel «non-più» che è il passato (e l'origine in quanto «non»), cioè il «non-ancora». Lo scacco dell'identificazione di sé è duplice, giacché anche la protensione verso il futuro significa una non aderenza rispetto a se stessi proprio nel momento in cui si sta progettando se stessi, e significa anche lo smarrimento «nel campo dell'indeterminato» (*ivi*: 71), significa provare il «malessere della vertigine» (*ivi*: 74), cioè farsi sopraffare dagli «innumerevoli là-equivalenti» che «si presentano senza alcuna differenziazione» (*ivi*: 72), ma anche poter «passare da un punto a un altro», «uscire dall'elemento con cui di solito si ha a che fare» (*ivi*: 74 s.), cosa che all'animale è irrimediabilmente preclusa:

l'animale, malgrado la *kinesis*, resta nel suo spazio vitale specifico, nel suo ambiente e non si sposta in ciò che è estraneo in quanto tale. Solo all'uomo questo è possibile. Egli può abbandonare il "suo" posto, spera, perdendo quest'ultimo, di dimenticare il principio d'individuazione e le sue proprie appartenenze. E perdendo ciò che gli appartiene, ciò che è suo, spera di perdere se stesso (*ivi*: 75).

L'uomo si vergogna di essere in quanto non-essere, ma al contempo il «non» che lo costituisce è anche la ragione del suo orgoglio, perché lo rende ek-sistente e proteso verso il campo dei possibili: la libertà è qualcosa di *patologico*, è una condanna ma anche la possibilità del desiderio di possesso, della sete di potenza, del tentativo di riempimento del mondo e di farsi onnipresente, di farsi divino (cfr. *ivi*: 75 s.). Solo un essere debole, abitato da una mancanza, lacunoso, in certa misura vuoto, solo un essere che non vive in un ambiente in quanto *plenum* avvolgente, solo l'uomo può aspirare a compensare, al riempimento: solo l'essere che si vergogna di essere il proprio non-essere può cercare con orgoglio di lasciarsi alle spalle il «non», può cercare (cfr. *ivi*: 93-96) di identificarsi nel mondo⁷²⁷, muovendo dall'assenza di identificazione e di mondo, *agendo*, tramite l'azione che definisce continuamente e determina di volta in volta, in un'*incessante definizione di sé che si offre agendo*.

Insomma, abbiamo visto che la comprensione della vergogna va di pari passo con la comprensione della «posteriorità» del mondo, dell'insufficiente integrazione e dell'estraneità di fondo dell'uomo nei riguardi del mondo, perché se «la caratteristica dell'animale è la stabilità, in virtù del suo ben definito corredo istintuale», «quella dell'uomo è l'instabilità», che lo rende «sempre e comunque un essere naturalmente "artificiale"» (Fadini 2000c: 26) – l'essenza dell'uomo consiste nella sua non-fissità, nella

«propensione a molteplici incarnazioni» (Anders 1993: 92): la vergogna è il sentimento che ci contraddistingue in quanto esseri umani proprio perché «non siamo predisposti *a nessun mondo e a nessuno stile di vita specifici*, ma piuttosto siamo costretti – in ogni epoca, in ogni luogo, se non addirittura quotidianamente – a procurarci o a crearci un mondo» (Anders 2000: 11). Con questa digressione non abbiamo inteso certo sostenere che Avicenna avesse completamente colto e tematizzato tale connessione tra vergogna originaria e assenza di natura, tra vergogna di se stessi in quanto non aderenti a se stessi e la condizione che fa dell'uomo, «per eccellenza, l'essere d'antinatura» (Ferry 1994: 28)⁷²⁸, eppure allo stesso tempo la presenza di un affetto come questo è da Avicenna sottolineata proprio all'interno del paradigma dell'incompletezza e anche in legame a una tale costituzione umana, come se il filosofo arabo avesse indicato che la possibilità della vergogna è un'esperienza fondamentale per l'uomo, e lo è proprio in ragione del suo essere a distanza da se stesso per avere qualcosa come se stesso.

7.4. Il Didascalicon di Ugo di San Vittore e la narrazione biblica dell'origine dell'uomo

7.4.1. L'infermità umana e le arti come rimedio

Ritornando alla nostra analisi del pensiero medioevale, vale la pena di spendere qualche parola anche sulla figura di Ugo di San Vittore, il quale, nel corso del XII secolo, ribadisce che le arti e le scienze, tutto ciò che in generale l'essere umano escogita, scopre e conosce, sono *rimedi e rimozione di pesi* per quell'essere che ha nella mancanza e nell'imperfezione le cifre del proprio esistere, ma che proprio per questo può modificare e condurre la propria esistenza ed è aperto tanto alla possibilità del bene quanto a quella del male. Infatti, egli scriveva⁷²⁹:

l'intenzione e lo scopo di tutte le azioni e di tutti gli sforzi dell'uomo che siano da saggezza dettati, devono essere diretti a che sia ripristinata la originale purezza della nostra natura oppure a che vengano addolciti i mali ai quali di necessità la nostra vita presente è sottoposta [*spectare debet, ut vel naturae nostrae reparetur integritas vel defectum, quibus praesens subiate vita, temperetur necessitas*]. [...] Riscontriamo nell'uomo il bene e il male, la natura e il difetto. Il bene, che è naturale, poiché ha subito una corruzione e una diminuzione, deve essere ristabilito attraverso uno sforzo continuo. Il male, poiché è difetto e alterazione e non proviene dalla natura, deve essere eliminato: se non è possibile estirparlo del tutto, deve essere almeno corretto e dominato con opportuni rimedi. Così si delinea interamente il nostro compito: la perfezione naturale deve essere ricostituita [*natura reparetur*], il difetto deve essere tolto. La perfezione completa dell'esistenza umana si realizza con due mezzi, il sapere e la virtù: essi offrono all'uomo la possibilità di rendersi

simile alle realtà più alte e divine. L'uomo non è un ente semplice, ma è formato dall'unione di due realtà (Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, I, V).

Nella visione di Ugo l'uomo (cfr. Illich 1994: 137 e 144 s.), questo essere duplice e ambiguo, dopo il peccato viene colpito da una grave malattia, dall'infermità («*postquam per culpam corruit, gravem languorem incidit [...] post culpam patitur infirmitatem*»: Ugo di San Vittore, *Sermo XXI*), conduce una vita difettosa e va alla ricerca dei mezzi per superare tali deficienze, anzi viene al mondo carente proprio per avere la possibilità di determinarsi, e si trova così a ricercare continuamente il *pharmakon* in grado di guarirlo, sia da un punto di vista fisico che spirituale, e le arti e le scienze traggono la loro dignità dal fatto di tendere, in quanto rimedi, al medesimo scopo, cioè il superamento della condizione peccaminosa e il ricongiungimento con la sapienza perfetta e conchiusa in se stessa, con Dio. La vita umana, in tal senso, è tutta nell'insieme di *antidota* che guariscono la sua vita, vita che chiama alla cura, che chiede di essere sanata («*clamet, necesse est: sana me domine, et sanabor*»: *ibidem*):

intendiamo parlare di dodici cose riguardanti la guarigione del genere umano: il malato, il medico, le ferite, la medicina, gli strumenti, gli antidoti, la dieta, gli infermieri, il luogo, il momento, la salute e la gioia che accompagna il suo ristabilimento. [...] Gli antidoti [*antidota*] sono i sette doni dello Spirito santo, gli spiriti di sapienza e d'intelletto, gli spiriti di consiglio e di forza, gli spiriti di scienza e di pietà, lo spirito del timor di Dio [...]: che il timore ci renda umili, la pietà misericordiosi, la scienza discreti, la forza fermi, il consiglio soccorrevoli, l'intelletto prudenti, la sapienza maturi. Il timore scaccia l'orgoglio, la pietà scaccia la crudeltà, la scienza la confusione, la forza l'impotenza, il consiglio l'imprevidenza, l'intelligenza la sconsideratezza, la sapienza la stupidità. Oh, che buoni antidoti sono questi, che guariscono così gravi perversità [*o quam bona antidota, quibus tam mala curantur apostemata*]! (Ugo di San Vittore, *Sermo XI*).

L'uomo, «soggetto alle necessità fisiche in quella parte del suo essere che è mutevole e invece simile alla divinità in quella parte che è immortale» (Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, I, VII), si prende in carico le sorti della propria esistenza, si prende cura della propria vita: quanto più, infatti, la vita presente, con le sue necessità, «rischia di essere danneggiata dalle circostanze sfavorevoli, tanto più richiede di essere curata e protetta [*quo facilius laedi potes adversis, eo magis fovendi et conservari indiget*]» (*ibidem*), procurando nutrimento (*naturae instrumentum administrare*), proteggendosi dai danni che possono sopraggiungere dall'esterno (*contra molestia, quae extrinsecus accidere possunt, munire*) e portando rimedio (*praestare remedium*) agli inconvenienti già subiti (cfr. *ivi*, I, VIII). In tal senso l'uomo agisce, e «tutte le opere del lavoro umano [*opera artificium*]», «sebbene non siano prodotte dalla natura [*natura non sint*], imitano [*imitantur*] la natura e

riproducono [*exprimunt*], a opera della ragione [*ratione*], la forma di un modello [*exemplaris formam*] che esiste in natura [*quae natura est*]» (*ivi*, I, IV), è aperto al mondo come colui che si apre il mondo. Se l'animale è semplicemente condotto dall'istinto naturale ed è chiuso nel presente, nell'impossibilità del ricordo, del ri-tenere le percezioni per col-legarle tra di loro, l'uomo si protende verso il futuro e conosce il mondo, si avvicina a esso nella sua distanza per farlo proprio, ed agisce in modo libero e razionale, consapevole e non immediato:

gli animali dotati di anima sensitiva percepiscono le immagini delle forme conosciute attraverso le sensazioni in modo confuso e indistinto: così avviene che non possono realizzare nulla congiungendole e componendole insieme [*nihil ex earum conjunctione ac compositione efficere possunt*], perciò non possono conservare con la stessa intensità tutti i ricordi e non sono capaci di richiamare e rievocare le immagini dimenticate, inoltre non hanno alcuna conoscenza del futuro [*atque idcirco meminisse quidem nec aequae omnia possunt, amissam oblivionem recolligere ac revocare non possunt. Futuri vero iis nulla cognitio est*]. [...] La ragione è in grado di trarre conclusioni precise ed esatte riguardo alle realtà presenti, si protende a conoscere le realtà distanti e lontane e inoltre indaga ciò che è sconosciuto [*vel in rerum praesentium firmissima conclusione, vel in absentium intelligentia, vel in ignotarum inquisitione versatur*]. Questa potenza appartiene esclusivamente al genere umano: per mezzo di essa la persona è capace non solo di accogliere le percezioni sensibili e le immagini in modo nitido e perfetto, ma, attuando pienamente le proprie capacità conoscitive, riesce a sviluppare e a consolidare i dati forniti dalle immagini sensibili ricevute. [...] Dopo aver formato l'immagine delle realtà conosciute attraverso i sensi, è in grado anche di dare dei nomi alle cose lontane dalla propria esperienza e di spiegare con vocaboli appropriati ciò che essa ha compreso con il pensiero e il ragionamento. L'anima razionale ha anche la capacità di indagare, per mezzo delle cose che le sono già note, ciò che le è sconosciuto [...]. Se gli animali, che non dispongono della capacità del giudizio razionale [*rationis iudicio*], esercitano le loro attività soltanto secondo gli stimoli dei sensi [*motus suos secundum sola sensuum passiones diffundit*], e nel desiderare qualcosa o nel rifiutarla non si avvalgono del discernimento dell'intelligenza [*intelligentiae discretionem*], ma sono spinti da un cieco impulso fisico [*sed caeco quodam carnis affectu impellitur*], risulta evidente che tutte le azioni dell'uomo, poiché in lui è presente l'anima razionale, non possono essere determinate dalle cieche passioni dei sensi [*caeca cupiditas*], ma devono essere sempre dirette e governate dalla sapienza (*ivi*, I, III-IV).

L'opera umana è *opus artificis imitantis naturam* (*ivi*, I, IX), che «si esplica nel congiungere quanto in natura era diviso oppure nel separare quanto in natura era unito [*disgregata conjungere, vel conjuncta segregare*]» (*ibidem*)⁷³⁰, è un imitare che è anche (cfr. *ibidem*) un falsificare (Ugo associa la parola *mechanica* al termine greco *moichos* e al latino *moechus*, «adultero»), nel senso che l'uomo imita la natura, le forme in essa esistenti e il suo procedere produttivo, ma sotto un certo aspetto la falsifica perché produce qualcosa che è appunto solo somigliante. Eppure, in questo imitare, l'uomo – nel linguaggio di Ugo – si ricollega indirettamente ai modelli divini delle Idee esemplari, e dunque entra in rapporto con la Sapienza creatrice dell'universo, tanto che anche le arti meno elevate

rientrano nella filosofia, ossia nella ricerca e amore della Sapienza divina. Al di là di questo pur importante fattore, è interessante evidenziare come anche Ugo riproponga il modello sin qui visto, per il quale la tecnica è frutto dell'umana inventiva che risponde in modo creativo a una situazione di iniziale povertà, indigenza, debolezza e bisogno, condizione opposta a quella dell'animale che ha per natura tutto ciò di cui abbisogna. Scrive, infatti, l'autore:

sarebbe lungo e faticoso descrivere tutti i casi nei quali l'opera dell'uomo artefice imita la natura, tuttavia possiamo evidenziare qualche esempio. L'artista che realizza una statua imita la figura di una persona umana; colui che edifica un palazzo, imita un monte [...]. Le cime delle montagne non trattengono le acque: così era necessario elevare gli edifici fino al culmine del tetto, affinché questo potesse sostenere e far defluire senza danno le acque scroscianti dei temporali. Chi per primo scoprì la possibilità di servirsi di abiti, fu guidato dalla considerazione che tutte le realtà viventi della natura hanno una loro particolare protezione, per mezzo della quale possono difendersi da eventuali avversità [*consideravit, quod singula quaeque nascentium propria quaedam habeant munimentia, quibus naturam suam ab incommodis defendunt*]. Così per esempio la corteccia avvolge [*ambit*] il tronco dell'albero, penne e piume proteggono [*tegit*] gli uccelli, le squame riparano [*operit*] i pesci, la lana ricopre [*induit*] le pecore, il pelame avvolge [*vestit*] come un mantello gli animali domestici e selvatici, il guscio ripara [*excipit*] la tartaruga e le zanne d'avorio permettono all'elefante di difendersi [*timere facit*] dai cacciatori. Non è un fatto estraneo all'ordine generale del mondo che l'uomo solo venga alla luce inerme e nudo, mentre tutti i viventi dispongono per la loro protezione di armi e di difese, per così dire, nate con loro [*nec sine causa factum est, quod cum singula animantium naturae suae arma secum nata habeant, solus homo inermis nascitur et nudus*]. Era giusto che la natura pensasse [*consuleret*] a quelli che non sanno provvedere da soli a se stessi [*quae sibi providere nesciunt*], all'uomo invece fosse lasciato campo allo sviluppo delle sue capacità inventive; egli è costretto a trovare con l'esercizio della propria ragione quei mezzi dei quali gli altri viventi dispongono per dono naturale [*homini autem ex hoc etiam major reperiendi occasio praestaretur, cum illa, quae caeteris naturaliter data sunt, propria ratione sibi inveniret*]. Inventando questi strumenti, piuttosto che possedendoli come doni della natura, l'uomo può rivelare meglio la sua grandezza [*multa enim nunc magis enitet ratio hominis haec eadem inveniundo, quam habendo claruisset*]. Opportunamente si dice che tutte le arti devono la loro attuazione all'impulso della necessità che ha aguzzato l'ingegno [*ingeniosa fames omnes excuderit artes*]: in tal modo fu realizzato quanto ora si può osservare di magnifico [*execellentissima*] nelle opere dell'uomo: sono sorti i vari lavori della pittura, della tessitura, della scultura, della fusione dei metalli e infiniti altri, tanto che ormai possiamo giustamente ammirare non solo la natura, ma anche l'uomo artefice [*ut jam cum natura ipsum miremur artificem*] (ivi, I, IX).

Le possibilità umane, pertanto e come più volte evidenziatosi nel corso del nostro percorso, sono il corrispettivo delle possibilità animali, con la sostanziale differenza che queste ultime sono immediate, ossia naturali, e che gli animali ne possiedono una per specie, mentre quelle umane sono mediate, artificiali e attivamente elaborate prendendo spunto proprio da quelle che gli animali posseggono (e, più in generale, dalle forme, dagli eventi e dagli enti che si presentano in natura), di modo che l'uomo realizza culturalmente quell'insieme di possibilità che gli animali possiedono in modo naturale e, come sopra

dicevamo, univoco. L'uomo manifesta la propria grandezza trovando quegli strumenti di cui necessita perché per natura ne è privo, ed è proprio parte del piano del mondo che così accada, di modo che la sua tecnicità, la sua assenza di una natura precostituita, è qualcosa a tutti gli effetti di naturale: mancanza, naturalità, tecnicità, sono elementi che nell'uomo trovano il loro punto di unione, luogo di incontro e di espressione. L'uomo dà a vita a un *corpus* di conoscenza scientifico-tecniche che fissa «nell'ambito di precise regole e leggi [*certis regulis et praeceptis*]» «ciò che prima era incerto e talvolta arbitrario [*vagum fuerat et licentiosum prius*]» (*ivi*, I, XI) e che dà difesa esterna (*extrinsecum vestimentum*) alla vita umana «per proteggerla da ogni possibile danno e disturbo [*ab incommodis protegit*]» o dà vita al «rafforzamento interno [*intrinsicum vestimentum*] che procuriamo alla nostra vita come suo alimento e sostegno [*alendo et fovendo nutrit*]» (*ivi*, II, XX), *corpus* che va dalle arti di lavorazioni del tessuto, della fabbricazione delle armi, dell'architettura, della navigazione (mercantile e guerresca), dell'agricoltura, all'arte venatoria, a quella culinaria, alla medicina, a quella dello spettacolo, alla logica, sino a giungere alla filosofia e alla sapienza (cfr. *ivi*, II, XXI-XXX).

7.4.2. Cenni di antropologia biblica

Per chiudere questo capitolo, ci proponiamo di delineare alcuni tratti a nostro giudizio fondamentali dell'antropologia biblica, del racconto della *Genesi* in particolare, in quanto essi vanno considerati come fondo comune non solo alla riflessione filosofica e teologica medioevale ma alla «visione del mondo» di tutto il Medioevo, per vedere delinarsi ancora una volta il paradigma a cui abbiamo sin qui fatto riferimento.

7.4.2.1. L'uomo e il creato: l'antropocentrismo biblico

L'apparizione dell'uomo nella creazione divina è sottolineata da⁷³¹ un «finalmente» (*Genesi*, 1, 26), in quanto l'uomo è chiamato a completare il progetto divino e a garantirne la perfezione e la bontà. Che l'uomo sia appositamente portato all'essere in vista del suo dominio sul resto della creazione è inequivocabilmente testimoniato dalle parole con cui Dio procede all'atto creativo: «facciamo l'uomo a norma della nostra immagine, come

nostra somiglianza, affinché possa dominare sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame e sulle fiere della terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» (*Genesi*, 1, 26).

Quindi Dio genera l'uomo «a norma della sua immagine» (*Genesi*, 1, 27), con l'esplicito compito di asservire la natura ai propri scopi, destinandogli per questo tutte le altre creature, e, come per le altre precedenti creazioni, si compiace di aver così agito:

quindi Dio li [maschio e femmina] benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, ed abbiate dominio sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”. Poi Dio disse: “Ecco, io vi do ogni sorta di graminacee produttrici di semenza, che sono sulla superficie di tutta la terra, ed anche ogni sorta di alberi in cui vi sono frutti portatori di seme: essi costituiranno il vostro nutrimento. Ma a tutte le fiere della terra, a tutti i volatili del cielo e a tutti gli esseri striscianti sulla terra e nei quali vi è l'alito di vita, io do come nutrimento l'erba verde”. E così avvenne. Dio vide che tutto quello che aveva fatto, ed ecco che era molto buono (*Genesi*, 1, 28-31).

È importante notare come in questa fase della creazione siamo in qualche modo ancora in un *momento precedente la comparsa della tecnica* (eppure l'uomo già *domina sul creato*), perché «non vi era Adamo che lavorasse il terreno e facesse sgorgare dalla terra un canale e facesse irrigare tutta la superficie del terreno» (*Genesi*, 2, 5-6); addirittura, quasi a voler segnalare che *senza tecnica non esiste l'uomo come essere vivente e pienamente consapevole di sé, ossia come uomo*, è solo successivamente che «il Signore modellò l'uomo con la polvere del terreno e soffiò nelle sue narici un alito di vita; così l'uomo divenne un essere vivente» (*Genesi*, 2, 7). Fatto ciò, il Signore crea il paradiso, il giardino dell'Eden, un paradiso naturale nel quale l'uomo, appena diventato essere vivente, viene posto *a lavorare*, come a dire che quando sorge l'uomo come essere vivente, dotato dell'anima, eccolo sorgere come lavoratore, *come tecnico*: «poi il Signore Dio rapì l'uomo e lo depose nel giardino di Eden perché lo lavorasse e lo custodisse» (*Genesi*, 2, 15).

Si potrebbe, a questo punto, pensare che il vero compito dell'uomo sia custodire e non soggiogare il mondo e il giardino dell'Eden in particolare, cosa che potrebbe essere confermata dal fatto che il dominio sembra essere qualcosa di *precedente alla comparsa dell'uomo quale essere vivente dotato del soffio vitale*. Una tale lettura, però, ci sembra immediatamente smentita dalle azioni e dalle parole con cui procede il racconto biblico:

allora il Signore Dio modellò dal terreno tutte le fiere della steppa e tutti i volatili del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato gli esseri viventi, quello doveva essere il loro nome. E così l'uomo impose dei nomi a tutto il bestiame, a tutti i volatili del cielo e a tutte le fiere della steppa (*Genesi*, 2, 19-20).

L'atto del nominare non è affatto innocente, basta pensare al fatto che Dio stesso porta all'essere le cose *chiamandole*: il Dio biblico esprime la potenza tramite la parola e dà nome alle cose appena le ha create per imporvi il proprio ulteriore marchio, per rendere manifesto (a se stesso) il possesso di esse, e chiama l'uomo allo stesso compito, in modo che «l'uomo nomina tutte le cose secondo il significato che assumono per lui e secondo il possesso che è stato in grado di realizzare» (Galimberti 2005: 303). Lo stesso commento della Chiesa⁷³² sottolinea che «nelle culture semitiche imporre il nome significa possedere totalmente una realtà» e che – passaggio fondamentale – «l'uomo vive qui l'avventura della scienza e della tecnica».

La tecnica, quindi, come esecuzione del comando divino a *dominare* e a *controllare* il mondo, appare ben prima di quella violazione del comando di non mangiare dall'albero della conoscenza («il Signore Dio diede questo comando all'uomo: “Di tutti gli alberi del giardino tu puoi mangiare; ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiarne, perché, nel giorno in cui tu te ne cibassi, dovrai certamente morire”»: *Genesi*, 2, 16), la quale, a ben vedere, sembra quasi il disperato tentativo del Signore di non fare conoscere la propria condizione di nudità all'uomo, ossia la propria condizione di *necessità*: la mela è la tecnica stessa, nel senso che, prima ancora di essere il peccato della *hybris* che infrange la parola di Dio, l'atto del mangiare la mela rappresenta il momento in cui l'uomo prende consapevolezza del proprio bisogno di mezzi e di strumenti per sopperire alle mancanze naturali, tanto che non appena «si aprirono gli occhi di ambedue [Adamo ed Eva] e conobbero che erano nudi», «perciò cucirono delle foglie di fico e se ne fecero delle cinture» (*Genesi*, 3, 7). Ancora più radicalmente, possiamo notare come *libertà*, *conoscenza* e *tecnica* nascano insieme, un segno che nel testo biblico la tecnica è proprio la naturalità dell'uomo: l'uomo conosce perché è libero, è libero perché conosce, ma diventa libero nel momento in cui conosce di dovere provvedere alla propria sussistenza e nel momento concreto in cui condiziona da sé la propria esistenza tramite la tecnica.

Perché, però, potremmo chiederci, Dio vuole tenere nascosta all'uomo la tecnica in grado di consentirgli quel dominio a cui Egli pare averlo destinato ancor prima che nascesse la tecnica stessa in senso stretto, ossia il lavoro? Per rispondere, occorre distinguere tra quattro significati che, ci sembra, il concetto – in senso largo – di tecnica assume nel testo della *Genesi*: i) possiamo parlare di tecnica per descrivere quella condizione di dominio che l'uomo sembra possedere ancor prima di diventare un vero e proprio essere vivente, ossia prima ancora di compiere qualsiasi forma di lavoro; ii)

possiamo parlare di tecnica per descrivere il lavoro che, non appena Dio ha infuso l'anima dell'uomo, Egli affida a quest'ultimo, lavoro che, come abbiamo mostrato, resta un atto di dominio tramite l'atto del nominare, seppure in un contesto di maggiore immediatezza con la natura e il suo scorrere; iii) possiamo parlare di tecnica per descrivere quella condizione in cui *nasce l'uomo come essere cosciente e libero* (e, dunque, non più solo vivente), perché il primo atto che sancisce questa libertà e questa conoscenza è il tentativo umano di superare la propria naturale nudità tramite la tecnica; iv) possiamo, infine, parlare di tecnica per descrivere la condizione umana seguente al "peccato originale", in cui Dio condanna l'uomo al lavoro *faticoso e doloroso*:

“Maledetto sia il suolo per causa tua! Con affanno ne trarrai il nutrimento, per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi farà spuntare per te, mentre tu dovrai mangiare le graminacee della campagna. Con il sudore della tua faccia mangerai pane, finché tornerai nel suolo, perché da esso sei stato tratto, perché polvere sei e in polvere devi tornare!”. [...] E il Signore Dio lo mandò via dal giardino di Eden, per lavorare il suolo onde era stato tratto. Scacciò l'uomo, e dinanzi al giardino di Eden fece dimorare i cherubini e la fiamma della spada folgorante per custodire l'accesso all'albero della vita (*Genesi*, 3, 17-19 e 23; cfr. anche *Ezechiele*, 28, 12-19).

Partendo da tale distinzione, si può concludere che Dio ha cercato di nascondere all'uomo solamente il *lato faticoso della tecnica*, o anche il fatto di dovere realizzare la propria nudità e la propria miseria, perché *Egli voleva che il dominio dell'uomo fosse immediato e senza dolore*. Resta, però, il fatto che Dio ha condannato l'uomo alla pena e alla fatica quando avrebbe anche potuto perdonarlo, e ciò apre un ulteriore interrogativo: abbiamo visto come le prime due forme in cui si può intendere la tecnica nelle prime battute della *Genesi* siano forme che prevedono *il dominio dell'uomo sulle altre creature*, e lo prevedono come *esplicito desiderio e volere di Dio*; in seguito, sembra scomparire l'immediatezza del rapporto di dominio dell'uomo sulla natura, e anzi le ulteriori due forme non sembrano essere volute espressamente da Dio (se non come punizione per la colpa commessa); la domanda diventa, allora, c'è ancora dominio nelle due ultime forme di tecnica? Dio vuole anch'esse – che sono, d'altronde, le forme che noi attualmente conosciamo – e le vuole prevedendo che l'uomo tramite esse *domini la terra*?

Una prima risposta è nelle parole che il Signore rivolge a Noè, suo novello prediletto, per così dire, riaffermando, *anche dopo il peccato originale commesso dall'uomo e che ha condannato alla fatica l'intero genere umano*, l'idea secondo cui l'uomo deve *dominare la terra e le altre creature*, stringendo un'alleanza cosmica tanto con il Signore (che rinnova la fiducia nell'uomo e gli riconferma la superiorità già

precedentemente concessagli, fondata sulla «immagine e somiglianza» dell'uomo con Dio) quanto con la creazione intera (alleanza sotto il segno del controllo dell'uomo):

poi Dio benedisse Noè e i suoi figlioli, e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. Il timore di voi e il terrore di voi sia un tutte le fiere della terra, in tutti i volatili del cielo. Per quanto concerne ciò che striscia sul suolo e tutti i pesci del mare, essi sono dati in vostro potere. Ogni rettile che ha vita sarà vostro cibo; tutto questo vi do, come già la verzura dell'erba. Soltanto non mangerete la carne che ha in sé il suo sangue. Certamente del sangue vostro, ossia della vita vostra, io domanderò conto: ne domanderò conto ad ogni animale; della vita dell'uomo io domanderò conto alla mano dell'uomo, alla mano d'ogni suo fratello! Chi sparge il sangue di un uomo, per mezzo di un uomo il suo sangue sarà sparso; perché quale immagine di Dio ha Egli fatto l'uomo. Quanto a voi, siate fecondi e moltiplicatevi; bruciate sulla terra e soggiogatela”. Poi Dio disse a Noè e ai suoi figlioli: “Quanto a me, ecco che io stabilisco la mia alleanza con voi e con la vostra progenie dopo di voi, e con ogni essere vivente che è con voi: con i volatili, con il bestiame e con tutte le fiere della terra che sono con voi, da tutti gli animali che sono usciti dall'arca a tutte le fiere della terra. Io stabilisco la mia alleanza con voi, che non sarà più distrutta alcuna carne a cause delle acque del diluvio, né più verrà il diluvio a guastare la terra”. Poi Dio disse: “Questo è il segno dell'alleanza che io pongo tra me e voi e ogni essere vivente che è con voi, per tutte le generazioni future: io pongo il mio arco nelle nubi, ed esso sarà un segno di alleanza fra me e la terra. E quando io rannuvolerò con nubi la terra e apparirà l'arco nelle nubi, allora mi ricorderò della mia alleanza, la quale sussiste tra me e voi ed ogni anima vivente in qualsiasi carne; di conseguenza le acque non diverranno mai più un diluvio per distruggere ogni carne. L'arco apparirà nelle nubi ed io lo guarderò per ricordare l'alleanza eterna tra Dio ed ogni anima vivente in ogni carne che vi è sulla terra”. Poi Dio disse a Noè: “Questo è il segno dell'alleanza che io ho stabilito tra me e ogni carne che vi è sulla terra” (*Genesi*, 9, 1-17).

Ulteriori testimonianze del fatto che, anche dopo il «peccato originale», il mondo resti a disposizione dell'uomo e che, quindi, il *disegno antropocentrico divino* preveda espressamente che l'uomo domini tramite la tecnica il mondo intero, possono essere considerati i seguenti passi:

tutto è vostro, e Paolo, e Apollo, e Cefa, e il mondo, e la vita, e la morte, e il presente, e il futuro: tutto è vostro! (*Prima Lettera ai Corinzi*, 3, 22).

tutto ciò che è in vendita sul mercato, mangiatelo senza indagare per motivo di coscienza, perché *del Signore è la terra e tutto ciò che contiene* (*Prima Lettera ai Corinzi*, 10, 25).

[certi cibi] Dio credè perché fossero presi con animo grato dai fedeli e da quelli che hanno conosciuto la verità. Infatti, ogni cosa creata da Dio è buona, e niente è da spregiare, qualora venga preso con animo grato, giacché viene santificato per mezzo della parola di Dio e della preghiera (*Prima Lettera a Timoteo*, 4, 3-4).

O Signore nostro Dio, quanto mirabile è il tuo Nome su tutta la terra! La tua maestà voglio adorare nei cieli con labbra di pargoli e di lattanti. Una fortezza hai costruito per tua dimora, riducendo al silenzio i tuoi avversari, il nemico e il vendicatore. Quando contemplo i cieli, opera delle tue mani, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cos'è l'uomo perché ti ricordi di lui? Che cos'è il figlio d'uomo perché di lui ti prendi cura? Sì, di poco l'hai fatto

inferiore ai celesti e di gloria e di onore tu lo circondi; qual signore l'hai costituito sulle opere delle tue mani; tutto hai posto sotto i suoi piedi: pecore e buoi nella loro totalità, insieme a tutte le bestie del campo; gli uccelli del cielo e i pesci del mare, ogni essere che percorre le vie marine. O Signore nostro Dio, quanto mirabile è il tuo Nome su tutta la terra! (*Salmi*, 8).

La nuova alleanza che Dio stringe con l'uomo fa sì che tutta la terra di cui Egli è padrone sia nelle mani dell'uomo, in modo anche più estremo di quanto non accadeva prima del «peccato originale», giacché l'uomo ora deve anche incutere timore alle bestie, con un atteggiamento antropocentrico di dominio inculcatogli proprio da Dio, e l'uomo lo loda e lo ringrazia proprio per questo. Oltre a ciò, come abbiamo avuto modo di notare, la tecnica viene valorizzata nella *Genesi* in relazione alla stessa natura dell'uomo. Insomma, che l'uomo sia tecnico appare nella *Genesi* un fatto «naturale», «essenziale» e, anzi, *voluto da Dio*, e l'idea antropocentrica di dominio sembra effettivamente essere contenuta delle stesse pagine della Bibbia.

7.4.2.2. La condanna alla libertà

È soprattutto il primo di questi due aspetti indicati che qui bisogna tenere maggiormente in considerazione: sin dal primo momento in cui l'uomo appare, lo fa come colui che trova tutto il mondo dispiegato dinnanzi a sé, come colui che è destinato a fare dell'intero mondo il terreno del proprio agire e lo scenario della propria esistenza. Vale a dire che anche nel momento in cui l'uomo sembra vivere una condizione assai simile a quella animale, all'insegna di un rapporto immediato e armonico con la natura, è in realtà già «più» che animale in ragione di un «meno»: infatti, l'uomo che deve soggiogare gli animali è, da un lato, già più che animale, ma, dall'altro lato, non è ancora vivente in senso pieno, e nel momento in cui l'anima viene infusa all'interno del suo corpo egli conquista quell'armonia che è propria dell'animale, ma è un'armonia già non-immediata, ma mediata dal lavoro e dall'attività trasformativa, senza la quale evidentemente l'uomo non può sopravvivere, nemmeno *prima* di compiere l'atto del peccato. La situazione di maggiore spontaneità e armonicità in cui l'uomo può ritrovarsi a vivere è in ogni caso una situazione non-animale e non-immediata, vuoi per il fatto che l'uomo è comunque sempre custode e dominatore rispetto al resto delle creature, vuoi per il fatto che nel giardino dell'Eden l'uomo a tutti gli effetti *lavora*, ha un rapporto mediato, seppur al contempo diretto, con ciò che lo circonda. Abbiamo cercato di mostrare come la dimensione del dominio sia in fondo il vero nucleo

della provvidenza divina nei confronti dell'uomo, ma Dio voleva una condizione il più possibile immediata e naturale, in tal senso animale, seppure sempre e comunque sovra-animale, senza che però essa fosse evidentemente possibile: l'uomo si presenta come essere ambiguo e paradossale, che anche nel momento in cui vive in armonia e in immediato rapporto con il mondo si ritrova come espulso dalla vera e propria armonia e immediatezza, che sono quelle animali.

Infatti, qual è il vero motivo per il quale l'uomo deve dominare da subito, per il quale l'uomo nel giardino dell'Eden deve in ogni caso lavorare? *Il fatto che egli è più debole e più manchevole dell'animale, che è nudo, e proprio questo, al contempo, è il motivo fondante della sua superiorità, ma anche la sua condanna.* L'uomo è nudo, lo è anche nel paradisiaco giardino in cui *lavora*, lavora proprio perché è nudo, ma lo fa in modo ancora inconsapevole, come ancora stordito parzialmente potremmo dire, ossia in una condizione che è ancora «a metà» tra l'animalità e la piena umanità, ossia l'uomo ancora non sa perché sta lavorando e cosa significhi lavorare, vive in un eterno presente, protetto da Dio che in qualche modo «supplisce» alla sua nudità garantendogli di trovare ciò di cui ha bisogno, che fa da padre a quell'*essere neotenico*, a quel *parto prematuro* che senza qualcuno che si prenda cura di lui non può sopravvivere prima e ben vivere poi.

Quando, assaggiata la mela, l'uomo apre gli occhi, egli scopre – come abbiamo sottolineato – di essere nudo, manchevole, esposto e fatto di bisogni, scopre di non poter vivere una vita all'insegna dell'immediatezza e dell'armonia, scopre di non poter vivere un'esistenza piena, compatta e sicura come quella dell'animale, si apre dunque al mondo, al ritaglio di mondo, alla trasformazione del mondo, e al contempo diventa consapevole di sé, proprio perché – come più volte abbiamo avuto modo di affermare – coscienza significa possibilità di presa di distanza da sé, significa spazio della libertà conseguente al differimento della soddisfazione di impulsi, di pulsioni e alla presa di distanza dagli stimoli incessanti cui è sottoposto quell'essere che ha aperto gli occhi per guardare in faccia il mondo e guardare a se stesso. L'uomo nasce scuotendosi, nasce da uno «shock», da un trauma, ma è anche per questo che può, come abbiamo notato, meravigliarsi del mondo, stupirsi che tutto ciò che lo circonda esista e possa essere da lui conosciuto e sfruttato: l'animale, chiuso nel circolo istintuale, non può aprirsi al mondo, resta incastonato, imbottigliato e stordito nel proprio ambiente, *non può aprire gli occhi*, non può nemmeno conoscere il divieto di aprire gli occhi, e proprio per questo l'uomo che nel Paradiso già domina, lavora e vive nel divieto è già non-più-animale.

Dio vuole che l'uomo non apra gli occhi perché altrimenti morirebbe, perché altrimenti scoprirebbe la morte, che è il destino che lo attende in quanto vivente, ma che gli resta precluso sino al momento in cui egli non ne è consapevole: l'uomo che apre gli occhi scorge la propria nudità, la propria fragilità e la propria mortalità, eppure (come voleva Eschilo) scopre anche la speranza, perché scopre di essere libero, di essere in grado di condurre attivamente, seppur ormai dolorosamente, perché aprire gli occhi è esporsi in maniera irreversibile al mondo in tutta la sua irruenza e la sua problematicità, la propria esistenza e di poter lottare così contro quella morte che pure è il suo destino ineluttabile. *La speranza rende ciechi proprio nel momento in cui si origina all'atto dell'apertura degli occhi*: l'uomo apre gli occhi e si vede nudo e in pericolo, si vede condannato, ma vede anche che questa condizione gli apre dinanzi il mondo intero e un ventaglio pressoché infinito di possibilità, che lo portano ad agire e a ritagliarsi un mondo, vivendo nella costante illusione di poter recuperare un'immediatezza mai realmente posseduta e di poter ritornare a essere sì morente ma non mortale. L'uomo che apre gli occhi scopre di essere abbandonato a null'altro che a se stesso, perché Dio lo lascia solo, anzi lo punisce e lo condanna (ma è anche un'auto-condanna quella dell'uomo, che ha *scelto* di fare ciò che non poteva fare, non potendo resistere *alla tentazione della libertà*)⁷³³, ma proprio in quel momento scopre anche di potercela fare da solo, di essere colui il quale ha come compito nient'altro che se stesso. Potremmo anche dire, l'uomo che apre gli occhi guarda se stesso e resta terrorizzato e spaventato, ma poi guarda anche il mondo ed è come meravigliato, affascinato e – letteralmente – sedotto: il mondo lo conduce a sé come colui che deve condurre sé, e l'uomo smette di guardare con timore e paura a se stesso per guardare in faccia il mondo, per guardare davanti a sé – *per guardare nel futuro ora che non è più chiuso nell'eternità, ancora troppo animale, del presente* –; eppure, proprio per questo, è come se stesse richiudendo gli occhi su di sé, tentando di correre verso il mondo per sopperire alle mancanze e ai pericoli che lo abitano e che lo caratterizzano (senza rendersi conto che, una volta coscientemente in vita, ogni corsa verso il mondo per trovare un rimedio ed esplorare l'aperto è anche una nuova esposizione a esso, la creazione di un nuovo pericolo, in un vortice paradossale e continuo che è la dinamica della vita propria di un essere carente), dimenticando, rimuovendo quanto ha visto. Perché se restasse immobile a osservarsi non farebbe altro che lasciarsi assediare dal mondo, non vivrebbe un minuto di più: l'uomo che apre gli occhi per conoscersi è come da subito costretto a richiuderli, o, meglio, a volgere lo sguardo altrove e, soprattutto, a farsi pienamente carico del proprio essere desto e cosciente per muoversi verso il mondo, per agire e per – prima di tutto –

coprire il proprio corpo, per coprire la propria originaria vergogna, quella di esistere, quella di avere un'esistenza libera (come le pagine di Anders ci hanno saputo mostrare).

La speranza è data solo a chi ha aperto gli occhi, ma la speranza rende ciechi, fa credere di poter tutto conoscere e tutto trasformare, di poter sfuggire al proprio destino, fa credere forse anche di poter essere simili a Dio o Dio stesso (sono, d'altronde, le promesse del serpente): ma è il prezzo da pagare per chi non può che vivere, infranta l'armonia che non hai mai potuto davvero abitare, un'esistenza che dipenda solamente da se stessi, dalle proprie forze, per chi non può che guardare al futuro con fiducia e speranza perché il presente sicuro e stabile gli è stato sottratto, gettandolo nel timore e nella paura. Questo è il *peccato originale* dell'uomo, la sua origine stessa, il suo aprire gli occhi e scoprirsi umano, il suo aprire gli occhi e prendere coscienza di sé *facendosi umano*, squarciando l'indifferenziato e facendo sentire quella nostalgia per l'innocenza perduta, che in realtà non è mai stata un possesso umano, perché l'uomo è ciò che si schiude nel momento in cui l'innocenza viene abbandonata per far spazio all'azione e alla libertà:

il peccato nasce insieme alla soggettività. Nasce insieme all'Io. Il peccato nasce insieme al pensiero capace di pensare se stesso e di pensare l'Essere. Il disastro è il pensiero che ci pone, almeno con una gamba e un braccio, fuori dall'animalità. Gli animali, e i bambini, non peccano. Sono forme pure, sono forme che obbediscono a istinti e pulsioni. [...] Gli animali e i bambini non hanno mangiato o non hanno mangiato ancora i frutti dell'albero della conoscenza, perciò sono innocenti, quali che siano le loro azioni. Non sono liberi poiché la libertà senza Dio è un concetto vuoto, una parola priva di senso. Non sanno cosa sia la speranza, ignorano il tempo, ignorano la morte. Non conoscono Dio. [...] Il peccato è cosa nostra, nasce dalla nostra umanità. Non può nascere in nessun altro cervello che non abbia elaborato l'Io e la soggettività. Il peccato originale nasce nella soggettività che può anche esprimersi con la parola "responsabilità". [...] La persona responsabile cessa, nel momento stesso in cui acquisisce questa condizione, di essere innocente per definizione. Esce dal cosiddetto stato di natura dove tutte le forme sono innocenti ed entra nello stato civile dove convive con gli altri, si confronta con gli altri (Scalfari 2008)⁷³⁴.

7.4.2.3. La lettura kantiana del racconto biblico dell'origine dell'uomo

Nell'*Inizio congetturale della storia degli uomini*, del 1786, Kant (cfr. Kant 1995: 103-117), Kant (commentando proprio la *Genesi*) sostiene apertamente che l'uomo deve acquistare tutte le abilità da sé, essendo ormai (cioè dopo la fuoriuscita dallo stato di completa selvatichezza della sua natura) privo di ogni istinto e capace, grazie allo sviluppo graduale della ragione, di estendersi oltre i limiti entro i quali tutti gli animali sono costretti, protetti nell'immediatezza che permette loro di trovare per natura il nutrimento

adatto. L'uomo (ed è questo *il primo passo* della ragione), infatti, raggiunge la voce della natura, nonostante questa tenti di opporsi (anche solo facendosi attrarre all'esperimento e al tentativo da un frutto simile ad altri già provati, magari prendendo spunto da un altro animale, che ha mangiato quel frutto in quanto la sua natura era adatta a un tale nutrimento, mentre esso era in prima battuta dannoso all'uomo, così che in lui l'istinto naturale si opponeva al tentativo) per operare la prima libera scelta, scoprendosi nudo e capace di scegliersi un modo di vita e di non essere, come gli animali, legato esclusivamente a uno solo di essi: l'uomo si ritrova sull'orlo di un abisso, dell'aperto, essendogli svelata un'infinita di oggetti nella cui scelta non sa ancora però orientarsi, avendo perduto l'indicazione sicura del singolo oggetto di desiderio che l'istinto poteva operare. Una volta assaporato lo stato di libertà, per Kant l'uomo non potrà mai più tornare nella servitù, ossia sotto il dominio dell'istinto, e proprio per questo può però anche tentare di differire il soddisfacimento dell'impulso sessuale, di imbrigliarlo, di dominare tramite la ragione sugli impulsi, ma anche di rendere più raffinato il godimento e il soddisfacimento, sino a poter provare il piacere per la contemplazione e ad aprirsi alla moralità. Scrive, infatti, Kant nel descrivere il *secondo passo* della ragione:

L'uomo scoprì presto che lo stimolo del sesso, che negli animali si basa su un impulso passeggero, per lo più periodico, in lui era capace di prolungamento e aumento per mezzo dell'immaginazione, che certo compie la sua opera in modo più moderato, ma anche più durevole e uniforme tanto più l'oggetto viene *sottratto ai sensi*; e che con ciò veniva evitato quel disgusto che il soddisfacimento di un piacere puramente animale porta con sé. La foglia di fico fu così il prodotto di una manifestazione della ragione ben più grande di quella dimostrata nel primo stadio del suo sviluppo. Il rendere un'inclinazione più profonda e durevole sottraendo il suo oggetto ai sensi dimostra infatti già la coscienza di un certo dominio della ragione sugli impulsi, e non semplicemente, com'era nel primo passo, una capacità di stare al loro servizio entro confini più o meno ampi. La *rinuncia* fu l'artificio che condusse da stimoli solo percepiti a stimoli ideali, dal desiderio puramente animale, gradualmente, all'amore e, con quest'ultimo, dal sentimento del mero piacevole al gusto per la bellezza: inizialmente solo per la bellezza umana, ma poi anche per la bellezza della natura. La *costumatezza*, l'inclinazione a infondere in altri rispetto per noi attraverso i buoni modi (il nascondere ciò che potrebbe generare rispetto), come vero fondamento di ogni autentica socialità, diede inoltre il primo segno della formazione dell'uomo come creatura morale. – Un piccolo inizio che però, in quanto dà all'atteggiamento di pensiero una direzione completamente nuova, segna un'epoca, è più importante che l'intera e indefinita serie dei successivi accrescimenti della cultura (*ivi*: 106 s.).

Secondo Kant, la ragione compie due ulteriori passi nel suo graduale processo di affrancamento dell'uomo dall'immediatezza e dalla semplice naturalità. Il terzo passo avviene una volta che la ragione si è come «intromessa nei primi bisogni immediatamente sentiti» (*ivi*: 107), aprendo lo spazio per il differimento e, dunque, per la percezione del tempo, rendendo l'uomo a tutti gli effetti essere pro-meteico, pre-vidente e pro-gettante,

ma anche essere mortale, ossia pienamente consapevole e cosciente di quello che è il destino di ogni vivente, cioè la fine della vita – ossia prendendolo e protendendolo verso il futuro e il possibile come campi del contingente, creando quella speranza che è tanto fiducia quanto timore per ciò che avverrà e può avvenire:

il terzo passo della ragione fu la consapevole *attesa del futuro*. Questa facoltà di godere non solo del momento attuale della vita, ma di rendersi presente il tempo a venire, spesso molto lontano, è il segno più decisivo del privilegio umano di potersi preparare, in conformità alla sua destinazione, a fini remoti; – ma anche la fonte inesauribile di preoccupazioni e dolori, che l'incertezza del futuro fa nascere, e che sono risparmiati a tutti gli animali. L'uomo, che doveva nutrire sé e una compagna, oltre che i figli che sarebbero venuti, prevede la fatica sempre crescente del suo lavoro; la donna prevede i disagi ai quali la natura aveva sottoposto il suo sesso, e per sovrappiù quelli che l'uomo, più forte, le avrebbe imposti. Entrambi previdero con terrore, sullo sfondo del quadro di una vita faticosa, quel che tocca inevitabilmente a tutti gli animali senza tuttavia preoccuparli, vale a dire la morte (*ibidem*).

L'ultimo passo, il quarto, che permette alla ragione di sollevare l'uomo «interamente al di sopra della comunità con gli animali» (*ibidem*) fu di comprendere (seppure in un modo ancora oscuro e confuso, nota Kant) di essere «davvero il *fine della natura*, e che nulla di quello che vive sulla Terra poteva in ciò costituire per lui un rivale» (*ibidem*), ossia fu la scoperta di essere il signore della natura, quell'essere privo di una natura propria e che proprio per questo può determinare la propria, facendo uso di tutto ciò che fa parte del creato come strumento per i suoi scopi, per se stesso in quanto scopo ultimo:

la prima volta che egli disse alla pecora: *il vello che tu porti, la natura non te l'ha dato per te, ma per me*, la spogliò di esso e se ne vestì, egli ebbe coscienza di una prerogativa che, grazie alla sua natura, aveva su tutti gli altri animali, i quali allora non considerò più come suoi compagni nella creazione, ma come mezzi e strumenti lasciati al suo volere per il raggiungimento degli scopi che preferiva (*ivi*: 107 s.).

A giudizio del filosofo tedesco, gli esseri umani sono fini a se stessi, vale a dire che non v'è essere razionale che possa essere usato esclusivamente come mezzo per fini altrui, per qualcun altro come fine, e proprio in questo l'uomo manifesta la sua «illimitata eguaglianza anche con esseri superiori» (*ivi*: 108). L'uomo si trae fuori dalla natura, si sottrae a essa perché essa si presenta a lui sottraendosi, ma il prezzo dell'emancipazione è quello del rischio e dell'immaginazione che l'uomo possa in qualche modo recuperare uno stato di primigenia e immediata innocenza, condizione che in realtà gli è preclusa in modo irrimediabile – il che significa però anche che l'uomo si differenzierà per sempre

dall'animale, che sarà per sempre essere oltre-naturale, superiore alla natura in quanto essere razionale:

l'emancipazione dal grembo della natura è un cambiamento tanto onorevole, ma anche molto pericoloso, giacché ha tratto l'uomo fuori dallo stadio innocente e sicuro della custodia infantile, in un certo senso da un giardino che lo nutriva senza che egli faticasse. In futuro, le fatiche della vita lo spingeranno spesso a vagheggiare il desiderio di un paradiso, creatura della sua immaginazione, dove egli possa trascorrere la sua esistenza fantasticando e trastullandosi in un tranquillo ozio e in una pace ininterrotta. Ma fra lui e questo immaginario luogo di delizie sta l'infaticabile ragione, che spinge irresistibilmente allo sviluppo delle capacità di cui egli è dotato, e che non permette di tornare allo stato di selvatichezza e semplicità dal quale l'aveva tratto. Essa lo spinge ad accettare pazientemente le fatiche, che egli odia, a rincorrere le false apparenze, che egli disprezza, e a dimenticare persino la morte, che lo fa tremare, per mezzo di tutte quelle inezie la cui perdita lo atterrisce ancora di più (*ibidem*).

Pertanto, l'uscita dell'uomo dal paradiso «non è stata altro che il passaggio dalla selvatichezza di una creatura semplicemente animale all'umanità, dal girello per bambini dell'istinto alla guida della ragione; in una parola: dalla tutela della natura allo stato di libertà» (*ivi*: 109): l'uomo può, essendo fuoriuscito dalla mera naturalità e dalla semplice immediatezza, *progredire verso la perfezione*, tendere verso quella «meta ultima della destinazione morale» (*ivi*: 111), ossia che «la perfetta arte diventi di nuovo natura» (*ibidem*), che il mondo artificialmente ritagliato (per Kant sono arti anche la socialità e la sicurezza civili: cfr. *ivi*: 112) possa presentare i caratteri che la natura ha per l'animale, vale a dire la perfezione, l'armonia, la pace e l'utilizzo spontaneo e compiuto delle potenzialità della specie. L'uomo si *separa* dalla natura per condurre se stesso e condursi a se stesso (si *se-para* in senso letterale), si sottrae alla natura senza sottrarre a sé l'utilizzo della natura stessa, per raggiungere una perfezione che non è tanto quella di un *ritorno al passato*, perché se l'uomo è uscito dal paradiso (dall'*età dell'oro* «tanto esaltata dai poeti: [...] era di semplicità e innocenza»: *ivi*: 115) significa che in esso «l'uomo non vi potrebbe resistere, perché non gli basta» (*ibidem*) e che «ancor meno è disposto a ritornarvi» (*ibidem*): la perfezione è un *cammino verso il futuro*, è qualcosa che attivamente e scientemente l'uomo raggiunge, perché è nelle mani dell'uomo la possibilità di dirigersi verso il meglio, è in lui che risiedono tanto la libertà quanto la colpa, è in lui che risiede la responsabilità, non in una qualche provvidenza che lo ha espulso dalla pienezza paradisiaca per poi destinarlo in modo immediato al ritorno in essa. Proprio per questo, il filosofo tedesco giunge ad affermare che «la storia della *natura* comincia dal bene, poiché è *opera di Dio*; la storia della *libertà* dal male, poiché è *opera dell'uomo*» (*ivi*: 109).

8. Il camaleontico uomo umanistico-rinascimentale: apertura plastica

8.1. L'eccellenza umana come apertura indefinita

Giannozzo Manetti, nel suo *De dignitate et excellentia hominis*⁷³⁵, scriveva:

ma che dire dell'ingegno sottile ed acuto di quest'uomo così bello e ben fatto? Esso è così grande e tale che tutto ciò che è apparso nel mondo dopo quella prima e ancora informe creazione appare trovato prodotto e compiuto da noi mediante quel singolare ed eminente acume della mente umana. Nostre infatti, e cioè umane perché fatte dagli uomini, sono tutte le cose che si vedono, tutte le case, i villaggi, le città, infine tutte le costruzioni della terra, che sono tante e tali, che per la loro grande eccellenza dovrebbero a buon diritto essere ritenute opere piuttosto di angeli che di uomini. Sono nostre le pitture, nostre le sculture, le arti e le scienze: nostra la sapienza, lo vogliamo o non lo vogliamo gli accademici, che pensavano che nulla affatto può essere conosciuto da noi fuorché, per così dir, l'ignoranza. Nostre sono infine, per non enumerarle troppo lungamente ad una ad una, poiché sono quasi infinite, tutte le invenzioni, nostra opera tutti i generi delle varie lingue e delle varie lettere [...]. Nostri sono, infine, tutti i ritrovati, che ammirabili e quasi incredibili la potenza e l'acume dell'ingegno umano o piuttosto divino volle costruire ed edificare con una solerzia singolare ed eminente. Queste cose ed altre simili si vedono da ogni parte sì numerose e sì belle che il mondo e i suoi ornamenti, trovati e stabiliti da prima da Dio onnipotente per l'utilità degli uomini e accolti quindi dagli uomini con animo grato, appaiono resi molto più belli, molto più adorni e di gran lunga più perfetti. E avvenne per questo che i primi inventori delle arti fossero dagli antichi popoli venerati come divinità [...]. [...] Perciò, come è grande e diritta ed ammirabile la ragione e la potenza dell'uomo per cui abbiamo mostrato essere stato creato il mondo e tutte le cose che sono nel mondo, parimenti pensiamo e crediamo che sia suo compito giusto, semplice e unico il sapere e potere governare e reggere il mondo che fu fatto per lui e soprattutto quelle cose che vediamo costruire in tutta la terra. E questo non potrà a pieno fare e compiere se non agendo insieme e comprendendo, per cui giustamente diremo che agire ed intendere sono il compito proprio dell'uomo (Manetti, *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, IV, 1-2).

Siamo in pieno Umanesimo, in un'epoca che viene dipinta generalmente come la vera e propria rinascita dell'uomo, della fiducia nelle sue capacità e nelle sue possibilità, come epoca di costruzione di una nuova immagine dell'uomo per la quale centrale è l'attività, l'utilità, ribaltando la tradizione antico-medioevale per la quale la suprema attività umana, il fine della vita, era la contemplazione disinteressata, la pura conoscenza fine a se stessa. La centralità attribuita all'azione a scapito della speculazione è indicativa della nuova fiducia che l'uomo acquisisce nelle proprie potenzialità, nella libertà del suo volere e del suo agire, si parla, com'è noto, di una concezione che vede per la prima volta l'uomo «fabbro del proprio destino». Questo significa, perlomeno, due cose: la prima è che l'uomo «scopre la storia», scopre cioè di stare percorrendo un cammino che non è solo più circolare e ripetitivo, bensì aperto all'irruzione del nuovo e procedente in linea retta; la

seconda è che la novità può essere frutto – è *frutto* – dell'attività umana. In altri termini, ed è soprattutto questo secondo aspetto che qui più ci preme sottolineare, l'uomo non tanto trova di fronte a sé un destino favorevole, che lo destina al meglio, ma ne è l'artefice, *l'uomo è artefice*, plasmando il suo destino plasma la natura che lo circonda, trasformando il mondo in cui vive trasforma il suo destino: l'uomo inizia ad accorgersi di essere il supremo creatore, la scoperta della storia è la scoperta che l'uomo è il padrone della (propria, ma non solo) storia.

L'eccellenza dell'uomo è, come le parole di Manetti lasciano trasparire, prima di tutto l'eccellenza del suo operare, quasi angelico, la sua capacità di trasformare il mondo e di direzionarlo secondo i propri desideri: l'uomo è la creatura migliore (lo è, per Manetti, perché possiede *un corpo assai più nobile in quanto più adatto per l'azione, il discorso e la comprensione*, elementi che lo rendono *sagace e previdente*), il centro del mondo, e trova di fronte a sé un mondo che è a sua disposizione, e tutto ciò gli è testimoniato proprio dal fatto che egli è il miglior creatore (per quanto ancora in epoca rinascimentale l'uomo appaia a tutti gli effetti come subordinato alla potenza divina), può perfezionare la natura «costruendo ed edificando». L'uomo è l'unico essere alla quale è sì consegnata la «non definitività», ma è – e proprio in ragione di una tale indefinitezza – anche l'unico a essere libero, a poter soddisfare ogni suo desiderio, a potere agire per determinare il mondo attorno a sé e se stesso, il proprio destino. Di conseguenza, non devono sorprendere parole come quelle che, nel dialogo III dello *Spaccio della bestia trionfante*, Giordano Bruno spende nell'elogiare azione e mano, perché l'intelletto da solo non può pretendere di trasformare la natura, di andare oltre il suo operato, cosa che si rende all'uomo necessaria una volta che è stato espulso da quell'età aurea caratterizzata da armonia e circolarità⁷³⁶:

gli dèi aveano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro, dandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operare secondo la natura ed ordinario ma, ed oltre, fuor le leggi di quella; acciò, formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non si avrebbe detta similitudine, venisse a serbarsi dio de la terra. [...] E, per questo, la Provvidenza ha determinato che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione. Nell'età dunque dell'oro per l'Ozio gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse erano più stupidi che molte di queste. Or essendo tra essi per l'emulazione di atti divini [...] nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono acuti gli ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, da la profondità de l'intelletto umani si eccitano nove e meravigliose invenzioni. Onde sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino. De le ingiustizie e malizie che crescono insieme con le industrie non ti devi meravigliare: perché se gli bovi e scimie avessero tanta virtù et ingegno quanto gli uomini, arrebbono le medesime apprensioni, gli medesimi affetti, e gli medesimi vizii (Bruno 2000: 601 s.)⁷³⁷.

L'uomo è in grado di operare non solamente *secondo natura*, seguendo il suo corso ordinario, non esiste un'età dell'oro, epoca felice in cui all'uomo era dato per natura il necessario per la vita: l'uomo appare costretto ad assoggettare la materia alla diade mano-intelligenza per fondare attivamente la propria unicità, per ritagliarsi attivamente il proprio mondo. L'uomo, in altri termini (e come Bruno evidenzia anche nella *Cabala del cavallo Pegasèo*)⁷³⁸ conquista la propria condizione nel mondo, se – per esempio – la mosca e il serpente sono creature naturali alla stregua dell'uomo, è solo quest'ultimo a vivere una vita naturalmente non naturale, grazie al possesso delle mani e dell'ingegno, di quelle mani che tastando e protendendosi verso il mondo per modificarlo consentono lo sviluppo dell'ingegno, per continuare a proprio modo l'opera creatrice della natura – l'uomo non *si fa Dio*, ma cerca di *fare come Dio*, come la natura, creativa ed energicamente produttrice di altre nature, altri corsi e altri ordini.

L'uomo artefice del proprio destino è l'uomo naturalmente artificiale. A ben vedere, però, una tale concezione dell'uomo non è affatto «nuova», è la riasserzione di quel paradigma dell'incompletezza che sin qui abbiamo descritto e ritrovato già a partire dagli albori del pensiero occidentale. Questo, crediamo, è particolarmente evidente se leggiamo uno dei testi più famosi del cosiddetto «umanesimo italiano», in cui troviamo la concezione dell'uomo che sarebbe «tipica» dell'umanesimo all'interno di quella che appare a tutti gli effetti come una ripresa della narrazione platonica del mito di Prometeo⁷³⁹:

già il Sommo Padre, Dio Creatore, aveva foggiate, secondo le leggi di un'arcana sapienza, questa dimora del mondo quale ci appare, tempio augustissimo della divinità. [...] Ma, ultimata l'opera, l'artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera così grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. Perciò, [...] pensò a produrre l'uomo. Ma degli archetipi non ne restava alcuno [*nec erat*] su cui foggiare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da largire [*nec largiretur*] in eredità al nuovo figlio, né dei posti di tutto il mondo uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo. Tutti erano ormai pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medi, negli infimi gradi [*iam plena omnia; omnia summis, mediis, infimisque ordini bus fuerant distributa*]. Ma non sarebbe stato degno della paterna potestà venir meno, quasi impotente, nell'ultima creatura; non della sua sapienza rimanere incerto in un'opera necessaria per mancanza di consiglio; non del suo benefico amore, che colui che era destinato a lodare negli altri la divina liberalità fosse costretto a biasimarla in se stesso. Stabili finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri [*cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat*]. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita [*indiscretae opus imaginis*] e, postolo nel cuore del mondo [*in mundi positum meditullio*], così gli parlò: “non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo desiderio e il tuo

consiglio ottenga e conservi [*nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, sabea et possideas*]. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte [*definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur*]. Tu te la determinerai senza essere costretto da nessuna barriera, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai [*tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies*]. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto [*medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas*]. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine”. O suprema liberalità di Dio padre! O suprema e mirabile felicità dell’uomo! A cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole [*cui datum id habere quod optat, id esse quod velit*]. I bruti nel nascere recano con sé dal seno materno tutto quello che avranno. Gli spiriti superni o dall’inizio o poco dopo furono ciò che saranno nei secoli dei secoli. Nell’uomo nascente il Padre ripose semi d’ogni specie e germi d’ogni vita. E secondo che ciascuno li avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti [*bruta simul atque nascuntur id secum afferunt e bulga matris quod possessura sunt. Supremi spiritus aut ab initio aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructos suos ferent in illo*]. E se saranno vegetali sarà pianta; se sensibili, sarà bruto; se razionali, diventerà animale celeste; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio. [...] Chi non ammirerà questo nostro camaleonte [*quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur*]? O piuttosto chi ammirerà altra cosa di più? Di lui non a torto Asclepio ateniese, per l’aspetto cangiante e la natura mutevole [*versipellis huius et se ipsam transformantis*], disse che nei misteri era simboleggiato da Proteo. [...] Chi dunque non ammirerà l’uomo? Che non a torto nell’antico e nel nuovo Testamento vien chiamato ora con il nome di ogni essere di carne, ora con quello di ogni creatura, poiché foggia, plasma e trasforma la sua persona secondo l’aspetto di ogni essere, il suo ingegno secondo quello di ogni creatura [*se ipsum ipse in omnis carnis faciem, in monis creaturae ingenium effingit, fabricat et transformat*]. [...] L’uomo è l’animale di natura varia, multiforme e cangiante [*homo variae ac multiformi set desultoriae naturae animal*] (Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell’uomo*).

Nulla si può scorgere di «più splendido dell’uomo [*homine admirabilius*]», «vincolo delle creature [*creatura rum internuntium*]», «familiare alle superiori [*superis familiarem*]», «sovrano delle inferiori [*regem inferiorum*]», «interprete della natura per l’acume dei sensi, per l’indagine della ragione, per la luce dell’intelletto [*sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem*]», «intermedio fra il tempo e l’eternità [*stabilis aevi et fluxu temporis interstitium*]», «copula del mondo [*copulam mundi*]»⁷⁴⁰: l’uomo «nell’ordine universale è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani [*in universi serie non brutis modo, sed astris, sed ultramundanis menti bus invidiosam*]». Allo stesso tempo, però, questo essere multiforme e sempre cangiante dell’uomo fa sì che la sua anima sia come scissa, afflitta da *discordia* interna, da *civilia bella gravia et intestina*: l’uomo deve mettere ordine prima di tutto in se stesso, per ricercare la *securitas perpetuae pacis*, la sicurezza di una pace perenne,

dirigendo e incitando tramite l'esercizio e la regola (*exercitatione ac regula*) la propria anima.

Alla luce del percorso sin qui svolto, si vede facilmente che la visione di Pico, la visione umanistico-rinascimentale, può essere indicata come una declinazione del paradigma dell'incompletezza⁷⁴¹: l'uomo è sprovvisto *per natura* di una vera e propria natura, tutti i mezzi, le opportunità e le risorse sono state già assegnate al resto delle creature, ma questo significa insieme che l'uomo non è chiuso coercitivamente in uno e uno solo tipo di vita, di attività e di possibilità, perché anzi può – *deve* – attivamente determinarsi, ritagliarsi il proprio modo di stare al mondo, assommando in modo libero in sé tutte quelle caratteristiche che singolarmente le altre creature possiedono per natura. Se la natura delle altre creature è limitata e intrascendibile, quella dell'uomo chiama al superamento verso la libertà dalla natura, verso la plasmazione, la forgiatura, la trasformazione e la formazione secondo arbitrio, consiglio e retto giudizio, secondo la più assoluta libertà: l'uomo è essere camaleontico, proteiforme, mutevole, duttile, *plastico*, che ha in sé il seme di ogni possibilità ma deve *coltivare* per far crescere ciò che desidera, e proprio per questo è *nel mezzo* del mondo, in una sorta di *interstizio* (*vive nel mezzo, nel mondo della mediazione e non dell'immediatezza*) che gli permette di insinuarsi in ogni dove, dove vuole e desidera, che gli apre le possibilità opposte, quella del vizio e quella della virtù. *L'uomo sta nel mezzo in ragione di una mancanza a essere che lo chiama a determinare attivamente il proprio essere, oscilla tra le estreme possibilità nella necessità di ritagliarsi attivamente quelle più proprie.* Si apre così al mondo in tutta la sua ampiezza, è esortato a protendersi verso la natura, quella natura «di cui l'uomo è legame e quasi connubio [*cuius et interstitium et quasi cunnus*]», per imitarne l'andamento e prenderla a modello, per fare di essa il punto di appoggio per la formazione di sé e del proprio mondo: l'uomo di Pico, *fictor et faber, transformans et fabricans*, di sé, della propria vita e del proprio mondo, è l'uomo che Heidegger (cfr. Heidegger 1992b) caratterizzerà come *weltbildend*, come «formatore di mondo», a differenza dell'animale che non può agire e comportarsi perché chiuso nel proprio circolo ambientale (*Umwelt*), e del resto degli enti a cui non è data nemmeno la motilità. L'uomo rinascimentale, così come l'uomo antico e l'uomo medioevale (nonché, evidentemente, come quello moderno e quello contemporaneo), è un uomo è una realtà *deficitaria*, è *Mängelwesen* affetto da una «mancanza originaria di sicurezza istintuale» (Accarino 1995: 9), dalla «difficoltà del suo “accasamento” nel mondo» (*ibidem*), dall'«assenza di specializzazione e “apertura al mondo”, intesa anche come costitutiva esposizione al rischio» (*ibidem*): «l'uomo è un

“essere carente” perché istintualmente povero e a-specifico» (*ibidem*), è difettivo, un difetto che non può essere comparato a uno stato di perfezione, che non è il momento privativo di una pienezza, né originaria né finale, o – meglio – è il difetto rispetto a un’origine che è tale solo in quanto sottrazione dell’origine, in quanto perdita; non si deve contrapporre «tra un vuoto e un pieno, tra una condizione deficitaria e una condizione di ottimalità» (*ibidem*). Recuperare ciò che si ha perduto significa qui ri-apropriarsi di ciò che in realtà non è mai stato un *proprium*, «e che anzi viene percepito come un che di sottratto e di espropriato» (*ivi*: 10), come un’*impropria proprietà*, come la *proprietà dell’improprio*.

Il difetto inteso come mancanza, come assenza di via di scampo, apre a ogni via (per ribadire l’espressione sofoclea), e al contempo espone all’impossibilità di elaborare tutti gli stimoli provenienti dal mondo, «ma anche tutte le offerte che il mondo propone in forma già strutturata e istituzionalmente filtrata» (*ibidem*), ossia dà vita a un vero e proprio «panico da perdita», che «ci afferra di fronte alla ricchezza del mondo, di quel mondo che non si è e non si ha» (*ibidem*): ma tale angoscia di perdere tutto può colpire solamente chi *potrebbe essere tutto*, «colui per il quale ogni cosa è rilevante, perché egli stesso non è un che di determinato» (*ibidem*). L’uomo camaleontico di Pico è proprio quest’uomo che tenta di trovare la propria strada, di plasmarsi, di non farsi prendere dallo sconforto⁷⁴² per l’indeterminazione per vedervi invece l’occasione dell’autodeterminazione: l’uomo non è un essere statico, fisso e dall’immagine prefissata, immobile, come una statua regale che sta sulla terra in quanto rappresentante divino, ma possiede una natura indeterminata (è immagine di Dio ma solo in quanto *indiscreta imago*), e la sua dignità risiede nella capacità di trascendere ogni immagine, nella vocazione a non restare limitato a un’immagine prestabilita da realizzare pienamente una volta per tutte, ma di potersi mettere in cammino verso il miglioramento, aprendosi porzioni di mondo e di universo sempre ulteriori.

Certamente ha ragione Davide Tarizzo quando sostiene che per Pico (cfr. Tarizzo 2010: 85-87) la *dignitas* dell’uomo è quella di possedere un rango proprio all’interno dell’ordine generale del cosmo, una posizione già predefinita dal volere creativo divino, che (osservazione che l’autore muove anche nei confronti di quello che dallo stesso Gehlen fu riconosciuto, come ricordato, come principale precursore della sua visione antropologica, ossia Herder: cfr. *ivi*: 47-50) lo vuole il più possibile vicino alla propria essenza divina, alla perfezione spirituale, o che, più in generale, presenta all’uomo una

serie di possibilità che risultano già essere state predisposte dal volere divino e non da quello umano:

L'uomo non ha un "rango" predeterminato nella scala dell'universo, nella gerarchia delle forme naturali, ma questo non significa che egli possa trovare altrove il proprio "rango", la propria umanità. L'uomo non ha un "rango" predeterminato solo perché può andare a occupare qualsiasi "rango", dal più basso al più alto, solo perché può assumere una qualunque delle "forme" disseminate nel mondo naturale dalla mente dell'Onnipotente. L'uomo, tuttavia, non può decidersi, e nemmeno interrogarsi, in piena autonomia sulla propria umanità, può solo optare per una delle "forme" che Dio, sin dal principio, ha imposto alla natura. [...] All'uomo è data unicamente la possibilità di scegliere quale forma-di-vita predilige, se una alta o una bassa. L'uomo di Pico non è, insomma, un campione dell'autonomia. È un uomo la cui Umanità profonda traspare, piuttosto, nel volto ultramondano della Divinità (*ivi*: 86 s.).

Ora, appunto, non vi è dubbio che in Pico (come sarà ancora in Herder, e com'era d'altronde anche in Platone), non sia del tutto esplicitato il tema dell'autonomia assoluta del volere umano, di modo che l'uomo, pur nell'assoluta plasmabilità, obbedisce pur sempre al volere divino, «fino a coincidere con esso, in cima alla piramide ontologica» (*ivi*: 87), essendo nient'altro che un «prototipo» delle forme naturali, come non v'è dubbio che il mondo in cui Pico (e, con lui, tutti coloro i quali «non sono moderni») si muove è un mondo che appartiene a un «orizzonte metafisico diverso», un mondo – cioè – chiuso, racchiuso ancora nell'immensa concatenazione del tutto, nella grande catena dell'essere, da cui l'uomo non è abbastanza autonomo per emanciparsi, mondo perimetrato interamente dalla mente di Dio, «nel cui viso trascendente l'uomo, se si eleva a sufficienza, può giungere addirittura a rispecchiarsi» (*ibidem*). *Tutto ciò è* (evidentemente, vorremmo aggiungere) *vero*. *Tuttavia*, resta altrettanto vero, e forse ancora più significativo, che è possibile rintracciare un nucleo comune che caratterizza tanto la «pre-modernità» che la «modernità» (nonché, la «post-modernità»), che è quello appunto per cui l'uomo appare come un essere manchevole, difettoso e carente, come aperto al mondo e alle possibilità in ragione di un «nulla» all'origine – del nulla come origine. In altre parole, finché Dio «fa mondo», ossia rappresenta il codice simbolico a partire da cui ogni significato viene ritagliato, a partire da cui ogni senso trova collocamento, le possibilità umane possono certo apparire come in ogni caso subordinate a Dio, al suo volere, insomma restano possibilità in certa misura «eteronome», ma se, nel momento della «morte di Dio», tali possibilità si possono presentare come pienamente «autonome», «volontaristiche» in senso umano, è solamente perché (come proprio Nietzsche ha mostrato e Heidegger ha ulteriormente evidenziato) una tale possibilità è stata a lungo latente, un tale esito è stato a lungo covato, un po' come a dire che Dio non è stato ucciso, per rubargli il trono, con un

colpo di stato improvviso, ma tramite un avvelenamento a piccole dosi lento ma costante. Il veleno è proprio l'apertura dello spazio di libertà all'uomo, dello spazio dell'autonomia intesa come capacità di trovare attivamente e mediatamente quella via che per immediata natura gli è sottratta: se prima l'uomo, per così dire, sceglieva, ma tra una serie di «prodotti preconfezionati» (ma anche «pre-prodotti») da Dio, a partire dalla modernità (secondo quanto è Tarizzo a suggerire, crediamo con ragione) si accentua sempre più la centralità del volere e agire umano rispetto a quello divino, l'uomo si ritrova sempre a scegliere, ma stavolta tra una serie di prodotti che sono di fronte a lui solamente nel momento in cui è riuscito a confezionarli in prima persona (e, ancor prima, a produrli).

Tra «pre-modernità» e «modernità», detto in breve, esiste evidentemente uno iato, e anche importante, ma quello che nel nostro percorso stiamo tentando di fare, è di rintracciare quella matrice comune che permette di parlare di passaggio tra le due epoche, che permette di metterle in relazione e di confrontarle, che permette di vedere quali sono i semi pre-moderni che hanno dato alberi e frutti così rigogliosi nella modernità. Usando una lente d'ingrandimento, si dirà, si focalizza molto bene lo sguardo su un particolare ma si perde di vista il resto, credendo che *esista solo tale particolare*: ma se, ed è quanto suggerito da Esposito, uno dei luoghi principali in cui ha trovato articolazione la «modernità biopolitica» (o la modernità intesa come dispositivo che ha partorito la biopolitica immunitaria) è proprio l'antropologia difettiva, l'antropologia fondata sulla mancanza e sulla carenza, e se, come a noi pare, una tale antropologia è in realtà una visione, o un «dispositivo», ben più antica della modernità, l'utilizzo della lente d'ingrandimento si rende indispensabile per *porre adeguatamente la domanda* «è tutto l'Occidente a essere sino nelle sue fondamenta biopolitico?» («o, piuttosto – potremmo aggiungere – va ripensato il ruolo di una tale visione antropologica all'interno dell'analisi sulla biopolitica e sull'immunità come elementi chiave della modernità e della contemporaneità?»).

8.2. Il pensiero umanistico-rinascimentale secondo Esposito

Particolarmente interessante è il fatto che, come abbiamo già avuto modo di accennare a proposito della «biopoliticità» platonica, Esposito intenda recuperare – oltre al pensiero di Bruno – proprio l'antropologia pichiana, in quanto in essa verrebbe affermata la *plasticità e l'infinita apertura al mondo* che caratterizzano l'uomo, un uomo pensato così non in

maniera sostanziale – come sostanza ed essenza statica – ma in maniera dinamica, e proprio per questo costitutivamente esposto al fondale energetico e animale che consente paradossalmente tale apertura. Vale la pena di approfondire questo «recupero» di Esposito, perché se, come abbiamo visto, l'uomo del Rinascimento appare simile all'uomo pensato dall'antropologia filosofica (e dall'intera nostra tradizione), e se, come vedremo, la figura dell'uomo rinascimentale è agli occhi di Esposito sensibilmente vicina a quella dell'uomo post-umano e oltre-umano, avremmo messo un ulteriore tassello nel nostro percorso di accostamento dell'antropologia di Esposito all'antropologia filosofica contemporanea.

Per il pensatore italiano, infatti, «in quella sorta di manifesto dell'umanesimo italiano che è la celebre *Oratio* di Pico» (Esposito 2010: 36) troviamo una definizione *non essenzialistica dell'uomo*: la sua «*pointe* più innovativa, rispetto alla tradizione precedente, sta precisamente nel negare che l'uomo abbia un'essenza, o un posto predefinito, all'interno della scala degli esseri» (*ibidem*). Come vedere, domanda l'autore, «una determinazione essenziale dell'uomo in un'entità che, nelle celebri parole di Pico, non possiede *nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare?*» (*ivi*: 36 s.): l'umanesimo italiano, certo dotato di uno *slancio prometeico*, poggia su un *punto vuoto*, una *casella mancante*, una *vertigine semantica*, vale a dire sull'«impossibilità, per l'essere umano, di definirsi affermativamente in quanto tale» (*ivi*: 37), con la conseguente «necessità di qualificarsi in rapporto a ciò che, essendo sempre più, oppure meno, dell'uomo, lo decentra spingendolo al di là di se stesso» (*ibidem*). Più in generale, in un orizzonte completamente anti-essenzialista e che dà risalto alla dimensione poetica e creativa dell'uomo, l'intero Umanesimo «sostituisce la potenza creativa dei *verba* all'entità sostanziale delle *res*, l'acutezza inventiva dell'*ingenium* alla fissità metafisica delle *essentiae*, la plasticità contagiosa dell'*imaginatio* alla rigidità astratta della logica» (*ivi*: 41).

L'umanesimo italiano avrebbe *per primo* fornito una «rappresentazione vuota, 'forata' – di un uomo letteralmente senza immagine» (*ivi*: 43), nel senso che Pico *sottrae l'uomo a ogni definizione* nel momento in cui lo descrive come *indiscretae opus imaginis* alla quale Dio non assegna *una dimora certa né un sembiante proprio né una prerogativa peculiare*, in modo tale che «egli possa liberamente sceglierla a suo piacimento» (*ibidem*):

ciò che è in gioco, in quelle espressioni, non è più soltanto la tradizionale collocazione dell'uomo nel punto mediano di una scala gerarchica che ha ai propri estremi l'angelo e la bestia; e neanche la figura del 'microcosmo', o del *minor mundus*, intesa come l'incorporamento, al proprio interno, di tutte le espressioni dell'universo, quanto, al contrario, la rottura di quello schema classico a favore di una nuova dinamica che ha al suo

centro il transito dall'essere al divenire: l'uomo non è altro da ciò che diviene, o, meglio, che intende 'fare' di se stesso. In questo modo Pico si pone contemporaneamente prima, ma anche dopo, rispetto alla semantica moderna del *subiectum* – inteso come un'entità stabilmente costituita o presupposta –, facendo dell'essere umano piuttosto un prodotto dotato della perenne capacità di auto prodursi. A tale passaggio rimanda, nella narrazione pichiana, la *produzione* divina di un uomo capace, a sua volta, di farsi *plasmatore e scultore di sé*, così da potersi *foggiare* da se stesso nella forma che avesse preferito (*ibidem*).

Pico, ancor più radicalmente e proprio analogamente a quanto anche noi abbiamo affermato, avrebbe (Esposito qui fa anche riferimento alle analisi di Sloterdijk che abbiamo in precedenza ricordato) colto la dimensione *antropotecnica* che contraddistingue la plastica apertura al mondo: «l'*homo humanus*, o *sapiens* che dir si voglia, si è, infatti, forgiato attraverso la tecnica. Innanzitutto la tecnica dura del colpire e del lanciare, della pietra e del fuoco; e poi, quella, dolce, dei gesti e dei simboli» (*ivi*: 44). Sembrerebbe quasi di poter già prefigurare i tratti fondamentali dell'oltre-umanesimo nel sorgere dell'umanesimo:

prima del linguaggio, l'uomo ha dovuto abitare un'altra 'casa', un altro involucro antropico, capace di metterlo al riparo dalle potenze predominanti. Allo stesso modo, prima di educarsi, ha dovuto addomesticare quegli animali con i quali ha condiviso a lungo lo stesso tipo di vita e, prima ancora, l'esperienza della vita in quanto tale, in una forma in cui la differenza essenziale tra specie viventi era ancora assai sbiadita. Da questo punto di vista la controversa espressione, dopo tutto assai recente, che 'discendiamo dagli animali' va interpretata nel senso che gli uomini emergono alla luce da qualcosa di preumano che non è l'uomo come adesso lo conosciamo, ma che non è neanche assolutamente altro da lui, dal momento che ha saputo tecnicamente oltrepassarsi in una dimensione che rompe i confini dell'ambiente aprendosi all'illimitatezza del mondo. Sta in questa oscillazione, in questo infinito tremito, tra ciò che l'uomo non è più e ciò che non è ancora, la vertigine dell'umanesimo – l'originaria fuga di senso che, ben più di ogni possibile senso, ne costituisce la più indelebile impronta filosofica (*ibidem*).

L'umanesimo avrebbe già colto (ma non per primo, come abbiamo cercato di mostrare) qualcosa che «può apparire oggi perfino ovvio» (*ivi*: 45), ossia che «all'origine – e non solo alla fine – dell'esperienza umana c'è la tecnica, vale a dire la capacità di autoproduzione modificata dell'animale-uomo» (*ivi*: 44 s.): certo, l'autoproduzione rinascimentale «allora sembrava riguardare soltanto l'anima dell'uomo» (*ivi*: 45), mentre «adesso coinvolge il suo medesimo corpo – quel complesso biodeterminato in cui non è più possibile distinguere l'una dall'altro» (*ibidem*), così come anche l'idea che l'essere umano «contenga, al suo interno, tutti i generi del cielo e della terra – secondo l'antico mitologema del microcosmo – si è letteralmente ribaltata nell'estroflessione dell'uomo sul proprio esterno» (*ibidem*) – ossia: «oggi non è più il mondo che si fa a misura d'uomo, quanto l'uomo che si mondializza» (*ibidem*). Eppure, ciò nulla toglie alla straordinaria e

folgorante capacità dell'umanesimo italiano di cogliere i tratti fondamentali dell'esperienza umana nel mondo:

l'identificazione tra ciò che l'uomo è e ciò che può diventare – quella che abbiamo chiamato la questione dell'antropotecnica, e che oggi si configura anche come biotecnica – ci viene precisamente da quella piega della cultura europea situata, come un enigma non ancora decifrato, tra l'età di mezzo e l'epoca moderna. Certo, dopo più di un secolo di conclamata diffidenza filosofica nei confronti della tecnica, interpretata spesso ancora oggi come la minaccia suprema nei confronti dell'uomo, non è facile riconoscerne un primo annuncio proprio in quella sequenza di lettere che gli umanisti ci hanno tramandato – certo ignari del fatto che la 'lezione' (*Lesung*) *de homine* avrebbe potuto, prima o poi, diventare anche 'selezione' (*Auslegung*) *hominis*. Ma anche tale possibilità era implicita nella libertà senza limiti cui l'umanesimo italiano aveva, nel suo fondo e nel suo culmine, legato la nostra fragile dignità (*ibidem*).

Il soggetto umano della filosofia italiana umanistico-rinascimentale, più in generale, non è un *subjectum* nel senso di una *substantia* predefinita, «non poggia su se stesso in una forma che lo antepone alla propria posizione» (*ivi*: 65 s.): non esiste soggetto perché non esiste che l'universo come sostanza vivente – ossia, nei termini più strettamente di Esposito, non esiste che vita –, in modo tale che l'uomo risulta essere *sempre in transito*, «un semplice segmento di passaggio, certo caratteristico e peculiare, da uno stadio all'altro dell'evoluzione cosmica» (*ivi*: 66), o, in termini che accostano la filosofia di Bruno al pensiero di Simondon, «una giuntura, interna al flusso infinito della vita, tra una configurazione che si potrebbe definire preindividuale e un'altra postindividuale o almeno transindividuale» (*ibidem*). L'uomo, in particolare nel pensiero di Bruno, (cfr. *ivi*: 67) è certo in una posizione diversa rispetto a tutti gli altri esseri viventi (proprio come ogni altro essere vivente), ma non per questo superiore – ossia, come abbiamo in precedenza ricordato, parlare di *specificità* non significa parlare di *specialità* –, vale a dire che l'uomo appartiene certamente alla stessa unica sostanza a cui appartengono gli altri animali (tanto che «l'animale non è soltanto omologo all'uomo, ma parte di lui, come a sua volta l'uomo è parte dell'universo animale – insieme il suo passato e il suo futuro»: *ivi*: 71), e in essa è destinato a ritornare come un frammento dello spirito universale da cui tutto proviene. *Tuttavia*, non per questo si riduce all'animalità o è in tutto e per tutto uguale agli altri esseri viventi, e non solo – o non in prima battuta – perché «esiste pur sempre una differenza di principio tra le anime degli uomini e quelle dei bruti – mentre le prime conservano memoria delle vite precedenti, le altre la smarriscono» (*ibidem*). Ancora più importante, infatti, risulta essere la distinzione che investe la *corporeità* (ossia: la *potenza* del corpo in quanto orizzonte di possibilità concretamente percorribili), che è strettamente connessa all'anima («adoperando come strumento espressivo il corpo che si trova ad abitare, essa ne

è a sua volta plasmata e in qualche modo ridefinita nell'ambito delle sue effettive possibilità operative»: *ivi*: 69): «sono i corpi, la loro composizione anatomica, la loro attività fisiologica, la loro qualità biologica, a fare la differenza tra i vari individui e anche fra le diverse specie viventi» (*ibidem*). In altre parole, si passa da una *determinazione essenziale* a una «determinazione naturale» (*ibidem*).

E cosa differenzia la corporeità umana? Come si muove il corpo umano nel mondo? Come si offre il corpo umano al mondo? Quali possibilità mondane sono aperte al corpo dell'uomo? Cosa, se qualcosa c'è, apre il mondo all'uomo? Esposito (seguendo le considerazioni di Bruno che sopra abbiamo ricordato) risponde che lo specifico umano, di quell'essere vivente in grado di generare se stesso aprendosi al mondo, va rintracciato nella *mano*, nei risultati operativi e cognitivi che la mano, organo a-specifico e duttile come abbiamo più volte ricordato, consente:

che la differenza tra gli uomini, come anche quella tra essi e tutte le altre specie viventi, sia misurata dai risultati che i loro corpi riescono a conseguire, significa che viene a mutare l'ordine delle cause e degli effetti. Rispetto a tutti gli altri abitanti dell'universo, non è che essi hanno quel tipo di corpo perché sono uomini, ma piuttosto sono uomini perché hanno quel tipo di corpo. L'inversione che ne consegue, nei confronti dell'antropologia classica, è evidente. Si può dire che l'intero processo di antropogenesi ne venga investito e riconfigurato in una forma che mette in gioco non solo il rapporto tra natura e storia, ma anche quello tra vita e tecnica. [...] Decisiva, in questa dinamica, appare la funzione di civilizzazione attribuita da Bruno all'organo della mano (*ibidem*).

La mano, come proprio Bruno avrebbe colto, come «motore propulsivo del processo di ominazione» (*ibidem*), in quanto essa è l'*organum* che «aprendo all'uomo l'accesso alle sue prestazioni superiori, lo proietta nel mondo della storia» (*ibidem*), delineando così un orizzonte (che sarebbe tanto quello rinascimentale quanto quello del pensiero di Esposito), in cui è la natura – tramite la mano – a farsi tecnica e storia, che appare a tutti gli effetti affine a quello dell'antropologia filosofica (e, a nostro giudizio e diversamente da quanto ritiene Esposito, dell'intera antropologia occidentale):

il filosofo italiano [Bruno] individua nella mano il luogo biodeterminato di passaggio dalla sfera della natura alla sfera della cultura. Non nel senso della loro opposizione, ma in quello di una relazione intrinseca che fa dell'una la continuazione agevolata dell'altra: la mano costituisce il vettore naturale lungo il quale la vita incontra la tecnica o meglio riconosce il proprio carattere originariamente tecnologico. A differenza di quanto andavano teorizzando le nuove filosofie moderne, l'artificio non è qualcosa di ulteriore, o di alternativo, rispetto alla natura, istituito dall'uomo per liberarsi dai propri vincoli corporei, ma il loro stesso portato, trasferito dall'ambito della necessità a quello, mai definitivamente attinto, della libertà. Da qui lo strappo tanto dal finalismo aristotelico quanto da quello neoplatonico: l'uomo non ha la mano perché tale – uomo; ma è tale solo perché, avendo la mano, può fare quel salto antropico che gli consente operazioni che gli

altri esseri viventi non sono in grado di effettuare. Ciò non determina una diversità di essenza, ma di potenza, che ne fa un animale diverso dagli altri quanto ad attitudini e capacità, senza per questo segnare il suo primato ontologico (*ivi*: 70).

L'uomo umanistico-rinascimentale, dunque, sarebbe l'uomo immediatamente oltre-umano perché etero-riferito, aperto al mondo, esposto all'alterità e all'incontro ibridativo con tutto quanto lo circonda, sarebbe l'uomo naturalmente tecnico perché luogo in cui la natura si fa altro da sé, sarebbe l'uomo non ontologicamente superiore agli altri viventi in quanto corpo naturale dotato delle sue peculiarità come tutti gli altri corpi viventi: siamo davvero lontani dalle tematiche dell'antropologia filosofica se (come evidenzia Joachim Fischer connettendo esplicitamente l'antropologia filosofica novecentesca – quella plessneriana in particolare – alle tematiche post-umane) è inscritta nella posizionalità naturalmente ec-centrica dell'uomo la possibilità di trascendersi in direzione di qualcosa che è sempre oltre-umano, di sempre diverso dall'uomo, di mai pienamente umano, verso la storia e la cultura, di relazionarsi con l'alterità e di protendersi verso il mondo *espandendo i propri* confini (come proprio Pico e Bruno avrebbero indicato)? Il post-umanesimo è a tutti gli effetti un *iper-umanesimo*, di un uomo pensato come essere vivente ec-centrico:

A partire dall'antropologia filosofica è possibile comprendere la forma di vita umana (compresa quella moderna) come una forma costituzionalmente distinta rispetto alla posizionalità delle piante e degli animali, ma non per questo una forma di vita superiore, poiché neppure essa può staccarsi dalla vita. La vita è divenuta eccentrica nell'uomo, tuttavia tutte le eccentricità devono essere ricentrate a causa del vincolo della vita. [...] Nell'essere vivente umano la "posizionalità eccentrica" esplicita tanto la capacità di distanza e di riflessione (posizionati nello scarto), quanto l'estrema capacità di risonanza (di porsi in comunicazione con ogni lontananza), proprio perché il centro di questo essere vivente è al contempo senza centro, cioè vuoto. La categoria accentua la doppia condizione della specifica socialità umana: lasciare "eccentricamente" il proprio centro per poter andare verso l'altro essere vivente, e insieme vedere dalla prospettiva altrui; o, al contrario, preoccuparsi dell'inconfondibile esistenza della propria posizionalità, del limite temporale della vita nella sua posizionalità. [...] Per un essere vivente posizionato eccentricamente è per principio possibile accumulare e trasmettere aspetti parziali dell'eccentricità nella forma materiale costruita, è cioè possibile il fenomeno dell'intelligenza artificiale, in cui, grazie all'esclusione di caratteri di disturbo derivanti dalla posizionalità, è possibile l'accrescimento dell'eccentricità. [...] Al contempo, solo un essere vivente eccentrico è capace di conoscere, e unilateralmente riconoscere agli esseri viventi centrici la loro patocentricità, e ciò fino alle protoforme di "ec-centricità" delle scimmie. [...] A causa della sua posizionalità eccentrica un essere vivente posizionato eccentricamente non può evitare la trasformazione della propria *physis*, della propria posizionalità, dall'eugenica fino all'"euplastica" individuale. Come si può vedere nelle pratiche transessuali, per l'essere vivente eccentrico, che fin da sempre ha sopportato l'onere delle specifiche determinazioni sessuali della sua posizionalità, è possibile cambiare il carattere sessuale del proprio corpo oggettuale, e ricostruire la propria posizionalità, tanto da accedere direttamente all'esperienza del corpo-proprio dell'altro sesso. Il desiderio del transessuale è un desiderio umanisticamente profondo di armonia vitale: il desiderio di

armonizzare il corpo-proprio, che si vive e si sente sessualmente dall'interno, con la figura del corpo oggettuale percepibile esternamente, e incontrare in quest'immagine proporzionata l'altro sesso. [...] Solo un essere vivente posizionato eccentricamente nel cosmo può "rappresentare" negli embrioni della propria forma di vita la propria forma-carattere umana, e così proteggerla, come fossero "qualcuno", oppure percepirli come un ammasso di cellule informative e disporre di essi come di un "qualcosa" prodotto per scopi ritenuti ormai plausibili. Solo l'essere vivente umano conosce infine il desiderio di porre durevolmente se stesso, o qualcosa che gli appartiene, al di là dei propri limiti posizionali – forse rinviabili – e delle proprie scadenze temporali: una tomba, per esempio. [...] Infine il viaggio che l'essere vivente umano intraprende nello spazio distaccandosi dalla terra è, dal punto di vista dell'immagine-concetto della posizionalità eccentrica, principalmente una possibilità del suo essere uomo. Il mondo umano moderno coesiste da lungo con corpi volanti posizionati eccentricamente intorno alla terra: la categoria della posizionalità eccentrica è per così dire adatta a volare nello spazio, e perciò aperta a esseri viventi ancora sconosciuti. [...] Nel cosmonauta, l'uomo posiziona la propria eccentricità in modo extraterrestre ed è perciò disposto all'incontro con eccentricità posizionali al di fuori della biosfera terrestre. [...] Dal punto di vista dell'antropologia filosofica, la semantica della figura umana, presentata affermativamente dall'umanesimo, non appare superata dai nuovi fenomeni. [...] La forma corporale storico-naturale arcaica fin dall'inizio dell'umanizzazione è trasformata, da intima nicchia corporale, in risonanza e in distanza. Posizionati eccentricamente, gli uomini appaiono come esseri che vivono contemporaneamente sulla "terra" e nel loro "mondo" costruito artificialmente, impegnati nel compito di doverli intrecciare entrambi insieme. La "posizione dell'uomo nel cosmo" è ricostruibile allora senza riduzionismi screditanti e senza eccessi speculativi. L'uomo vi appare come un essere vivente esposto al "posizionamento", all'educazione, all'allevamento o alla costruzione, per il quale l'espressività e l'apparire, a causa del suo essere vincolato al corpo, sono costitutive; un essere, infine, che rimane aperto e in contatto con tutti i fenomeni – naturali o artificiali che siano – del cosmo (Fischer 2003: 270-273).

PARTE TERZA. L'essere umano come apertura: l'es-istenza oltre l'orizzonte biopolitico. Verso il reincanto del mondo

I. Agamben e la forma di vita umana

I.1. Oltre la biopolitica contemporanea: l'im-potenza della potenzialità dell'animale-nel-mezzo

L'uomo è potere, è potere sul mondo, a patto di intendere la potenza che l'uomo esercita sul mondo – e con il mondo perché a partire dal mondo – in modo più profondo che non semplicemente come *Macht*, come capacità di *machen*, di fare e di macchinare, di esercitare controllo, ma come *potenzialità*, come *dynamis*. Ciò significa anche privilegiare la dimensione «verbale» e non quella «sostantiva» del «potere», e questo proprio alla luce del fatto che concepire il potere esclusivamente in maniera sostantiva e sostanziale significa concepirlo come irrigidimento, ossia dimenticare quella *dimensione transitiva e dinamica* che specifica l'uomo, che fa sì che l'uomo sia *libero*, che lo rende (cfr. Ferry-Vincent 2005: 270) *produttore di natura* e non solo *prodotto di natura* e che gli permette di prendere le distanze di fronte al mondo, di riconoscerlo come og-getto e così di trasformarlo, di spostarlo e di appropriarsene.

«Potere» come verbo, dunque, (come verbo *modale*, come *können*, come *to can*, che esprime la modalità, il *come* e non tanto il *che* dell'agire, che esprime l'agire-in-potenza come modalità eminentemente umana)⁷⁴³ come apertura e potenzialità, come disposizione a, come capacità da determinare, e non come sostantivo, come sistema gerarchico di controllo, di stabilizzazione definitiva del mondo, come *Herrschaft*, come «dominio» (che questo modo di intendere il potere dell'uomo sia una sorta di «potere al femminile», come molto dell'ecologismo contemporaneo sembra suggerire? Significa – come voleva Benjamin – che dobbiamo imparare non a dominare la natura ma a padroneggiare il nostro rapporto con essa, a padroneggiare il rapporto tra natura e uomo, per dare davvero inizio all'evoluzione dell'umanità e non solo a quella dell'uomo? – cfr. Leiss 1976: 181 e Agamben 2002: 84 s.). Potere come *dynamis* come «potenzialità», «possibilità di essere o di agire», «essere in grado di», «capacità» (come abbiamo mostrato parlando di Aristotele, e proprio in riferimento ad alcune fondamentali considerazioni di Agamben) e non (perlomeno, non immediatamente e non soprattutto) come «forza», «potenza», «autorità», «ascendente», «potestà» (tutti significati che peraltro il vocabolo

greco ospita, e che rimandano più da vicino a termini quali *dynasteia*, «potere», «potenza», «dominio» in senso regale-signorile, *dynastes*, «signore», «sovrano», «capo», «governante», «principe», «signorotto», *dynastikos*, «autoritario», «dispotico», «potente», «forte» e al verbo *dynasteyo*, «essere signore», «esercitare potere», «dominare», «predominare», «essere prevalente»); *dynamai* come «essere possibile» e non come «essere potente»; *dynamikos* come «potenziale» e non come «efficace» o «forte».

Intendere il «potere» come *dynamis* significa, come abbiamo potuto vedere, intendere *l'uomo stesso* come *dynamis*:

L'uomo non è né ha da essere o da realizzare alcuna essenza, alcuna vocazione storica o spirituale, alcun destino biologico. [...] Ciò non significa, tuttavia, che l'uomo non sia né abbia da essere alcunché, che egli sia semplicemente consegnato al nulla e possa, pertanto, a suo arbitrio decidere di essere o di non essere, di assegnarsi o non assegnarsi questo o quel destino (nichilismo e decisionismo si incontrano in questo punto). Vi è, infatti, qualcosa che l'uomo è e ha da essere, ma questo qualcosa non è un'essenza, non è, anzi, propriamente una cosa: *è il semplice fatto della propria esistenza come possibilità o potenza*. [...] L'essere più proprio dell'uomo è di essere la sua stessa possibilità o potenza (cioè, il suo essere più proprio, essendo potenza, in un certo senso gli manca, può non essere, è dunque privo di fondo ed egli non ne è già sempre in possesso) [...]. Essendo e avendo da essere solo la sua possibilità o potenza, l'uomo manca in un certo senso a se stesso e deve appropriarsi di questa mancanza, deve *esistere* come *potenza* (Agamben 2001a: 39 s.).

L'uomo è, in tal senso, *la potenza suprema*, «potenza che può tanto la potenza che l'impotenza» (*ivi*: 34), e quel pensiero che tradizionalmente è stato considerato come «qualità somma» dell'uomo, va ripensato proprio a partire da una tale concezione dell'umano. Infatti, il pensiero è sì la sommità dell'umano (argomenta Agamben, secondo quanto già con Aristotele abbiamo avuto modo di notare), ma lo è proprio perché esso altro non è che *potenza pura*:

se il pensiero fosse soltanto potenza di pensare questo o quell'intelligibile, allora esso trapasserebbe già sempre nell'atto e resterebbe necessariamente inferiore al proprio oggetto; ma il pensiero è, nella sua essenza, *potenza pura*, cioè anche potenza di non pensare e, come tale, come intelletto possibile o materiale, esso è paragonato da Aristotele a una tavoletta per scrivere su cui nulla è scritto (è la celebre immagine che i traduttori latini rendono con l'espressione *tabula rasa*, anche se, come notavano gli antichi commentatori, si dovrebbe parlare piuttosto di *rasum tabulae*, cioè dello strato di cera che riveste la tavoletta e che lo stilo scalfisce). È grazie a questa potenza di non pensare che il pensiero può rivolgersi a se stesso (alla sua pura potenza) ed essere, nel suo estremo fastigio, pensiero del pensiero. Ciò che qui esso pensa non è, però, un oggetto, un essere-in-atto, ma quello strato di cera, quel *rasum tabulae*, che non è altro che la propria passività, la propria pura potenza (di non pensare): nella potenza che pensa se stessa, azione e passione si identificano e la tavoletta per scrivere si scrive da sé o, piuttosto, scrive la sua propria passività (*ivi*: 34 s.).

Questa è per Agamben la vera e propria «potenza del pensiero» (cfr. Agamben 2005a: 273-288)⁷⁴⁴, ed è interessante che l'autore collega esplicitamente la potenza così intesa con la questione della *verità* e, soprattutto, con quella della *politica*, della possibilità di una politica in grado di distinguersi dalla biopolitica totalitaria contemporanea:

poiché l'uomo non è né ha da essere alcuna essenza o natura né alcun destino specifico, la sua condizione è la più vuota e la più insostanziale: la verità. Ciò che resta nascosto non è, per lui, qualcosa dietro l'apparenza, ma l'apparire stesso [...]. Portare all'apparenza la stessa apparenza è il compito della politica. [...] Ogni apparenza che lo manifesta gli diventa così impropria e fazzia e lo mette di fronte al compito di *far propria* la verità. Ma questa non è essa stessa una cosa di cui ci si possa mai appropriare né ha, rispetto all'apparenza e all'improprio, un altro oggetto: è soltanto il loro afferramento, la loro esposizione. [...] La sola possibilità veramente umana è quella di appropriarsi dell'improprietà come tale (Agamben 1996: 76-79).

Che la politica porti all'apparenza l'apparenza significa che proprio essa deve portare alla luce l'essenziale *potenza-impotenza* propria dell'uomo, il suo essere esposto che fa sì che debba trasformare «l'aperto in un mondo» (*ivi*: 75) che ha per oggetto la verità e che si chiama storia, differentemente dagli animali, «che sono già sempre nell'aperto» (*ibidem*) e «non cercano di appropriarsi della loro esposizione, dimorano semplicemente in essa senza curarsene» (*ibidem*):

la politica è ciò che corrisponde all'inoperosità essenziale degli uomini, all'essere radicalmente senz'opera delle comunità umane. Vi è politica perché l'uomo è un essere *argos*, che non è definito da alcuna operazione propria – cioè: un essere di pura potenza, che nessuna identità e nessuna vocazione possono esaurire (*ivi*: 109).

Per Agamben è certo vero che «tutti gli esseri viventi sono nell'aperto» (*ivi*: 74), che «si manifestano e splendono nell'apparenza» (*ibidem*), ma questo non significa che l'aperto è ciò che si apre dinnanzi a tutti loro, non significa che vivono nell'*apertura*, infatti «solo l'uomo vuole appropriarsi di quest'apertura, afferrare la propria apparenza, il proprio essere manifesto» (*ibidem*)⁷⁴⁵, ossia vuole darsi un volto, vuole *farsi volto*, il quale altro non è che «l'essere irrimediabilmente esposto dell'uomo e, insieme, il suo restare nascosto proprio in quest'apertura» (*ibidem*)⁷⁴⁶: solo l'uomo, vivendo l'apertura come dimensione attiva e transitiva, può aspirare all'apparenza, può ambire all'esposizione – essendo un essere esposto, essendo semplicemente *soglia*, esteriorità, ossia vivendo «l'esperienza del limite stesso, l'esser-dentro un fuori» (Agamben 2001a: 56), *ek-stasis* («non possesso, ma limite; non presupposto, ma esposizione»: *ivi*: 80).

Esporre la *pura potenza* significa, in ultima istanza, esporre nient'altro che il *pensiero* nel suo essere appunto *pura potenza*, ed è qui che *pensiero e politica, pensiero e comunità*, rivelano il loro intimo ed essenziale legame, la loro comune verità (e la verità della verità (im)propria dell'uomo, *l'improprietà come verità dell'uomo*):

una vita, che non può essere separata dalla sua forma, è una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va innanzitutto del suo modo di vivere. Che cosa significa questa espressione? Essa definisce una vita – la vita umana – in cui i singoli modi, atti e processi del vivere non sono mai semplicemente *fatti*, ma sempre e innanzitutto *possibilità* di vita, sempre e innanzitutto potenza. Comportamenti e forme del vivere umano non sono mai prescritti da una specifica vocazione biologica né assegnati da una qualsiasi necessità, ma, per quanto consueti, ripetuti e socialmente obbligatori, conservano sempre il carattere di una possibilità, mettono, cioè, sempre in gioco il vivere stesso. Per questo – in quanto è, cioè, un essere di potenza, che può fare e non fare, riuscire o fallire, perdersi o trovarsi – l'uomo è l'unico essere nel cui vivere ne va sempre della felicità, la cui vita è irrimediabilmente e dolorosamente assegnata alla felicità. Ma questo costituisce immediatamente la forma-di-vita come vita politica. [...] Chiamiamo *pensiero* il nesso che costituisce le forme di vita in un contesto inseparabile, in forma-di-vita. Con ciò non intendiamo l'esercizio individuale di un organo o di una facoltà psichica, ma un'esperienza, un *experimentum* che ha per oggetto il carattere potenziale della vita e dell'intelligenza umana. Pensare non significa semplicemente essere affetti da questa o da quella cosa, da questo o da quel contenuto di pensiero in atto, ma essere, insieme, affetti dalla propria ricettività, far esperienza, in ogni pensato, di una pura potenza di pensare. [...] L'esperienza del pensiero, che è qui in questione, è sempre esperienza di una potenza comune. Comunità e potenza si identificano senza residui, perché l'inerire di un principio comunitario in ogni potenza è funzione del carattere necessariamente potenziale di ogni comunità. Fra esseri che fossero già sempre in atto, che fossero già sempre questa o quella cosa, questa o quella identità e avessero, in queste, esaurite integralmente la loro potenza, non vi potrebbe essere alcuna comunità, ma solo coincidenze e partizioni fattuali. [...] L'intellettualità e il pensiero sono *la potenza unitaria che costituisce in forma-di-vita le molteplici forme di vita* [...], sono la potenza che incessantemente riunisce la vita alla sua forma o impedisce che se ne dissoci (Agamben 1996: 13-19).

L'uomo, pertanto, nella visione, per così dire, «anti-biopolitica» di Agamben, è nient'altro che un «animale cui non sembra incombere alcuna natura e alcuna identità specifica» (Agamben 2008b: 121), è per questo *aperto al mondo*, di modo che «l'*homo sapiens* non cessa mai di diventare uomo» (Agamben 2008c: 16): la sua potenza è quella di essere *impotente*, di essere *indeterminato*, esposto alla *propria improprietà come tratto comune a tutti gli esseri umani*. Questa è la verità umana, questo è il potere umano, questa è la verità che l'uomo prende in carico, la verità che deve costruirsi; questa l'origine di ogni verità, di ogni potere, di ogni tecnica, di ogni politica, di una politica davvero in grado di oltrepassare il «paradigma del campo» come paradigma biopolitico contemporaneo. Come pensare in che modo l'*argia* propria dell'umano, «queste essenziali inoperosità e potenzialità potrebbero essere assunte senza diventare un compito storico» (Agamben 1996: 109), ossia «in che modo la politica potrebbe essere nient'altro che l'esposizione

dell'assenza di opera dell'uomo e quasi della sua indifferenza creatrice a ogni compito e solo in questo senso restare integralmente assegnata alla felicità» (*ibidem*) e in che modo riuscire «ad aderire a questa improprietà come tale, a fare del proprio esser-così non una identità e una proprietà individuale, ma una singolarità senza identità, una singolarità comune e assolutamente esposta» (Agamben 2001a: 53), ebbene, tutto ciò resta ancora essenzialmente impensato, cionondimeno è da qui, per Agamben, che occorre partire se davvero si vuole operare un tale tentativo di pensiero e di pratica (ma c'è – deleuzianamente – un «varco comune fra l'ontologia e l'etica»: *ivi*: 28, dato dal fatto che l'essere è contraddistinto da un *manierismo originale*, da un essere continuamente generato alla propria maniera, da un sorgere – *manare* – che fa sì che l'*ethos* dell'uomo sia essere appunto generato alla propria maniera di essere, ossia l'abitudine intesa come *maniera che non fonda o accade ma genera*)⁷⁴⁷, se si vuole accedere «per la prima volta a una comunità senza presupposti e senza soggetti» (*ivi*: 53). Proprio per questo la politica non può essere altro che *così*⁷⁴⁸, ossia *pura e semplice esibizione della medialità*, «*il render visibile un mezzo come tale*» (Agamben 1996: 52) e il fare «apparire l'essere-in-un-medio dell'uomo» (*ibidem*), potendo solo così aprirgli «la dimensione etica» (*ibidem*): dunque la politica, in quanto *umana* (ossia: *mediazione* nel senso originario) non può che essere sfera «di una medialità pura e senza fine che si comunica agli uomini» (*ibidem*), che «*sfera dei puri mezzi*» (*ivi*: 53). La politica non deve far altro che esibire la dimensione mediale umana, ossia quell'essere-nel-mezzo che, per Agamben, è la condizione dell'uomo, la condizione dell'animale parlante:

ciò che è in questione nell'esperienza politica non è un fine più alto, ma lo stesso essere-nel-linguaggio come medialità pura, l'essere-in-un-mezzo come condizione irriducibile degli uomini. *Politica è l'esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale*. Essa è la sfera non di un fine in sé, né dei mezzi subordinati a un fine, ma di una medialità pura e senza fine come campo dell'agire e del pensiero umano (*ivi*: 92 s.).

1.1.1. L'uomo e l'apertura al mondo: l'implosione esplosiva dell'animalità

1.1.1.1. Armonia infranta e immediata mediatezza

L'uomo, pertanto, è un essere aperto al mondo e consegnato (come mostra il caso del linguaggio, cfr. Agamben 2005a: 33) a un gioco infinito di possibilità che di per sé non lascia aperta una sola via di scampo (ossia è, ancora una volta, *aporos pantoporos*), ma che

anzi sollecita a rintracciarne una di volta in volta, in maniera attiva e mediata, tanto che è ciò che media a rivestire per l'uomo il carattere dell'immediato: «nulla di immediato può essere raggiunto dall'uomo parlante – tranne il linguaggio stesso, tranne la mediazione stessa» (*ivi*: 35). La sfera propria dell'umano è quella della «*mediazione immediata*» (*ibidem*), che pertanto «costituisce per l'uomo la sola possibilità di raggiungere un principio liberato da ogni presupposto, anche dalla presupposizione di se stesso» (*ibidem*) e che fa sì che non possa essere «una natura» (*ibidem*), né tantomeno «una voce divina» (*ibidem*) o una «comune prigionia nel linguaggio significante» (*ibidem*) a offrire il fondamento su cui far sorgere la vera comunità umana, perché il vero e unico possibile fondamento è quello della *non presupposizione di alcun fondamento*, è quello della *pura esposizione*, della *consegna all'aperto*.

Essere-aperto significa (cfr. *ivi*: 77-82) per l'uomo essere – heideggerianamente – già sempre in una *Stimmung*, ossia essere in qualche modo affetti, consegnati emotivamente a ciò che si apre, essere orientati all'apertura stessa, doversi far carico di se stessi ed essere, per questo, attraversati da una negatività e da una sorta di malessere (che sia l'angoscia, la nausea, la noia, la paura, lo stupore, e così via), da un vero e proprio spaesamento, che può affettare, e quasi infettare, solamente chi esiste a partire dalla cacciata da un paese sicuro e ospitale per essere consegnato all'indecifrabilità del mondo, alla sua imprevedibilità e alla sua enigmaticità, foriera però di possibilità, di potenzialità, di vitalità, di opportunità, in grado di offrire sempre una nuova *chance*. L'uomo non si sente a casa propria perché non ha una casa propria, perché è nel mondo come un essere che ha il proprio nell'improprio, che deve, per così dire, nemmeno solo scegliersi casa, ma risolversi a costruire la propria casa, ed essere risolto in ciò: la *Stimmung*, dunque, nel suo essere accordo originario (in senso musicale, come l'accordo tra le corde di una chitarra) e consonanza tra esistenza e mondo (tra esistenza e sottrazione di ambiente) è, insieme, «una dissonanza e una scordatura, un essere-spaesati e gettati. *L'uomo è, cioè, sempre già anticipato dalla sua stessa apertura al mondo*» (*ivi*: 82). L'uomo è in accordo con sé e con il mondo nel suo esservi in disaccordo, nel suo doversi necessariamente riaccordare (e non c'è riaccordo se non dopo l'apertura della possibilità del ri-cordo) con esso per superare la scissione che caratterizza l'apertura: l'uomo che parla è l'uomo che tenta di intonare la propria voce articolandola nel linguaggio, che tenta di fare dell'insieme di suoni dissonanti una totalità di voci consonanti, che fa della disarticolazione l'occasione di articolare, della sconnessione la possibilità di istituire una connessione, dello scarto l'opportunità del differimento e dell'istituzione di differenze.

L'uomo è ciò che si origina a partire dall'articolazione tra natura e cultura, tra vita silenziosa e vita che parla, è il punto di passaggio della vita silenziosa che in-voca e pro-voca a parlare, a prendere posizione, a con-vocare tutte le proprie forze, affrontando così lo spaesamento e l'angoscia, per re-vocare all'immediatezza il controllo della vita per poterlo così a-vocare a sé, appassionandosi all'esistenza e alla sua precaria imprevedibilità e imprevedibile precarietà:

L'uomo ha *Stimmung*, è appassionato e angosciato, perché si tiene, *senza avere una voce*, nel luogo del linguaggio. Egli sta nell'apertura dell'essere e del linguaggio senza alcuna voce, senza alcuna natura: egli è dettato e abbandonato in questa apertura e di questo abbandono deve fare il suo mondo, del linguaggio la propria voce (*ivi*: 84).

L'uomo è libero in quanto non ha né natura ma nemmeno storia, se per storia si intende un destino cui l'uomo sarebbe consegnato, cui il passato necessariamente tramanderebbe: non c'è una parola «veramente e interamente umana» (*ivi*: 88), ossia una parola che è la voce dell'uomo, «così come il canto è la voce degli uccelli, il frinito è la voce della cicala e il raglio è la voce dell'asino» (*ibidem*), l'uomo è dunque «animale senza voce» (*ibidem*), essere afonico, e questo equivale a dire che non esiste una possibilità veramente e interamente umana, una proprietà in grado di definire compiutamente l'uomo, un'azione capace di riassumere completamente la prassi umana, una natura predefinita già realizzata o da realizzare (una *vocazione* storica), perché l'uomo è animale senza natura, a-naturale e in-naturale per natura, la cui essenza è al più «generica e universale» (*ivi*: 157)⁷⁴⁹.

Proprio per questo, come abbiamo già mostrato parlando di Eraclito, l'uomo (cfr. *ivi*: 163-190) è unione-separazione con sé, nel senso che il sé dell'uomo non è mai qualcosa di semplice, non ha mai una dimora stabile, perché è anzi lacerazione e scissione, ossia non c'è dimora e abito umano propri se non quelli della divisione da sé per essere sé: l'uomo diventa uguale a se stesso nel suo essere altro rispetto a se stesso, nel movimento di ri-appropriazione e di de-clinazione di un se stesso che è assoluta im-proprietà e semplice in-clinazione alla relazione e alla con-taminazione – è il «puro destinare senza destino» (*ivi*: 182) ad apparire «come il Proprio dell'uomo» (*ibidem*), vale a dire che l'uomo è in fondo «il *destinante* stesso» (*ivi*: 183), «puro abbandonar-sé a sé di ciò che non ha né proprietà né destino, pura as-sue-fazione e abitudine» (*ibidem*). L'uomo, sulla scia delle prime ricerche heideggeriane sulla *Faktizität* (cfr. *ivi*: 289-319), è movimento d'essere, perché è ek-sistenza, è e-mozione, movimento che si fa lui stesso pur non facendosi se stesso, ma facendo il vuoto in cui si muove, facendo del proprio vuoto (del vuoto come

unica vera proprietà) la sua stessa possibilità di movimento: esistere significa essere nel campo dell'aver da essere, dell'avere la propria essenza nel far essere l'esistenza stessa, nel campo dunque delle possibilità, del *possest*, dell'improprietà costitutiva, del modo d'essere di cui non ci si può mai veramente appropriare, dell'eccesso di possibilità che rende impotenti proprio nel momento in cui si attualizza una qualche potenza (ek-sistere è eccedere il reale, ogni esistere – come vedremo meglio con Nancy – è costitutivamente es-tatico, ed es-tasi – cfr. Colli 1978: 49 – significa a-nomalia in quanto allontanamento e distacco dalle regole naturali, in quanto forma di norma non precedente normata e normalizzata)⁷⁵⁰.

Cos'è, allora, l'uomo per Agamben? Nient'altro che «potenza pura, cioè puro potere senza essere [...], puro esistente» (Agamben 2005a: 342), ossia «vivente senza natura né identità» (*ivi*: 183), animale parlante, «infondato che fonda sé andando a fondo nel proprio abisso e, come in-fondato, incessantemente ripete la propria infondatezza, abbandona sé a sé» (*ivi*: 186), tale che il *suum*, il più proprio per l'uomo, il suo sé, il suo *daimon* non è altro che «il puro, indestinato movimento di assegnarsi una sorte e un destino, l'assoluto tramandar-sé senza tramandamento» (*ivi*: 183). L'uomo è mancanza di fondamento (è infondato) che rende possibile la fondazione – che chiama alla fondazione – è in-fondatezza rispetto a ogni natura e a ogni destino specifici, è nient'altro che *ominizzazione*, perché non ha fondamento «che nel proprio fare, nel proprio darsi fondamento» (*ivi*: 188) e «ogni fare umano, in quanto non è naturalmente fondato, [...] deve porre da sé il proprio fondamento» (*ivi*: 189).

L'uomo, alla luce di tutto ciò, può essere «definito» come «il signore della privazione, perché più di ogni altro vivente egli è, nel suo essere, assegnato alla potenza» (*ivi*: 280), assegnato nel senso di «consegnato e abbandonato a essa, nel senso che ogni suo poter agire è costitutivamente un poter non-agire, ogni suo conoscere un poter non-conoscere» (*ibidem*). A partire da un simile orizzonte Agamben può, riallacciandosi in maniera critica a Foucault, osservare che «il termine dispositivo nomina ciò in cui e attraverso cui si realizza una pura attività di governo senza alcun fondamento nell'essere» (Agamben 2006: 19), vale a dire che, per l'aspetto che qui è per noi importante rimarcare, dis-positivo è tutto l'insieme di ciò che è dis-posto dall'uomo per condurre la propria esistenza a partire dalla mancanza di un fondamento sostanziale predefinito, ossia è tutto l'insieme «di prassi, di saperi, di misure, di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare, controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini» (*ivi*: 20). Insomma, dispositivo è «qualunque cosa abbia in qualche modo la

capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi» (*ivi*: 21 s.), a partire (cfr. *ivi*: 22) dalle prigioni, dai manicomi, dal Panopticon, passando per le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche, sino ad arrivare alla penna, alla scrittura, alla letteratura, alla filosofia, all'agricoltura, alla sigaretta, alla navigazione, ai computers, ai telefoni cellulari, per non dimenticare il linguaggio, «forse il più antico dei dispositivi» (*ibidem*)⁷⁵¹: «fin da quando è apparso l'*homo sapiens* vi sono stati dispositivi» (*ivi*: 24), sino ad arrivare al giorno – l'oggi – in cui non vi è «un solo istante nella vita degli individui che non sia modellato, contaminato o controllato da un qualche dispositivo» (*ibidem*).

Ciò significa che dei dispositivi non ci si può liberare, essi non possono essere – luddisticamente – distrutti, né si può cancellare con un colpo di spugna i processi di soggettivazione cui il rapporto con il dispositivo dà vita (nel duplice senso di istituzione di un soggetto che fa uso e che si fa tramite l'uso del dispositivo), perché parlare di dispositivi, *di tecnica*, significa parlare dell'uomo stesso, come Agamben ricorda proprio riallacciandosi alla considerazione dell'uomo come essere aperto al mondo, come essere che si origina a partire dalla lacerazione di ogni armonia e di ogni immediatezza nella relazione con l'ambiente e con se stessi (armonia infranta che l'uomo sente di non poter mai recuperare, nostalgia di una patria mai abitata perché è anzi dall'esilio da essa che è stato reso possibile ogni abitare il mondo: ed ecco che la tecnica si fa carico di soddisfare ogni volta il desiderio di felicità da parte dell'uomo, di garantire in modo mediato ciò che è stato una volta per tutte sottratto all'immediatezza):

il fatto è che secondo ogni evidenza i dispositivi non sono un incidente in cui gli uomini sono caduti per caso, ma essi hanno la loro radice nello stesso processo di "ominizzazione" che ha reso "umani" gli animali che classifichiamo sotto la rubrica *homo sapiens*. L'evento che ha prodotto l'umano costituisce, infatti, per il vivente, qualcosa come una scissione, che riproduce in qualche modo la scissione che l'*oikonomia* aveva introdotto in Dio fra essere e azione. Questa scissione separa il vivente da se stesso e dal rapporto immediato con il suo ambiente, cioè con [...] il circolo ricettore-disinibitore. Spezzando o interrompendo questo rapporto, si producono per il vivente la noia – cioè la capacità di sospendere il rapporto immediato con i disinibitori – e l'Aperto, cioè la possibilità di conoscere l'ente in quanto ente, di costruire un mondo. Ma, con queste possibilità, è data immediatamente anche la possibilità dei dispositivi, che popolano l'Aperto di strumenti, oggetti, *gadgets*, cianfrusaglie e tecnologie di ogni tipo. Attraverso i dispositivi, l'uomo cerca di far girare a vuoto i comportamenti animali che si sono separati da lui e di godere così dell'Aperto come tale, dell'ente in quanto ente. Alla radice di ogni dispositivo sta dunque un fin troppo umano desiderio di felicità e la cattura e la soggettivazione di questo desiderio in una sfera separata costituisce la potenza specifica del dispositivo (*ivi*: 25 s.).

1.1.1.2. *La macchina antropologica: l'antropologia come antropopoiesi*

L'idea dell'uomo come essere aperto al mondo e la sua differenza rispetto all'animale vengono da Agamben esplicitate in modo più chiaro e organico in un'opera (Agamben 2002) che intende riallacciarsi ad alcuni fondamentali passaggi dell'opera heideggeriana, e in particolare al corso del semestre invernale 1929-1930 (Heidegger 1992b), cui abbiamo peraltro avuto modo di riferirci, per quanto fugacemente, più volte nel corso del nostro lavoro.

L'idea centrale che Agamben, con Heidegger, intende proporre è quella (cfr. anche Oliver 2007) dell'esistenza di un *abisso* tra animale e uomo, nel senso che il *Dasein* è *ekstasis*, ossia fuori-uscita dall'essere-prigionero in cui vive l'animale, fuori-uscita resa possibile in particolare dall'*ingresso* nel linguaggio, dall'*ingresso nell'aperto in quanto apertura, ingresso chiuso* all'animale, legato, anzi incatenato, al proprio ambiente, ossia inglobato in una sorta di microcosmo in cui è l'istinto a farla da padrone, a fungere da guida – in modo tale che se l'animale può solo accedere al *Benehmen*, al comportarsi ma nel senso esclusivo di un agire immediato e cieco, l'uomo può *Sichverhalten*, al comportarsi nel senso letterale del portare attivamente e auto-riflessivamente se stesso verso la propria destinazione, dandosi un con-tenere e un ri-tenere impossibili all'animale co-stretto nel circolo istintuale e privo di in-tenzionalità e di libertà. Come a dire che l'animale semplicemente vive, mentre solo l'uomo propriamente esiste, e per questo può avere accesso all'ente in quanto ente, e persino agli altri ambienti animali.

L'abisso tra animale e uomo, tuttavia, non è da intendere come una semplice distanza, come una differenza specifica o qualcosa di simile, ma è la stessa animalità che abita l'uomo come una mancanza, o, meglio, come un venir-meno, un sottrarsi e ritrarsi, come abbiamo già notato più volte: l'animalità, per così dire, è ciò che resta ascoso, nascosto, celato, nella non-ascosità, nel non-nascosto, nel non-celato che contraddistinguono l'umanità, l'esistenza. L'uomo, in quest'ottica, non è semplicemente uomo rispetto all'animale in quanto diverso da esso, ma è uomo *a partire* dall'animale, e non un «a partire» che giunge a una qualche destinazione ultima: l'uomo è aperto alla verità, all'*aletheia*, alla s-velatezza, ma lo è sempre e soltanto a partire dalla *lethe*, dalla velatezza, dall'animalità, della chiusura. Il punto non è tanto che l'animale è chiuso in un ambiente e l'uomo aperto a un mondo (o, meglio, lo è ma a patto di intendere correttamente tale espressione), quanto che l'uomo è tale nel momento dell'apertura di mondo, ossia del passaggio dalla chiusura dell'ambiente all'aperto del mondo, del transito

dal chiuso all'aperto, *dell'apertura aprente ed esponente*. Per questo, come notavamo prima, anche dell'animale si può dire che vive nell'aperto, nel senso che il proprio ambiente gli è effettivamente aperto dinnanzi, è anzi l'unica cosa che vede e vive, ma non può vedere l'aperto in quanto tale, ossia l'aperto in quanto apertura, in quanto azione di esposizione (esposi-azione, per così dire, con un motivo che diverrà centrale parlando di Nancy), e non lo può scorgere perché il suo ambiente è un ambiente chiuso, in cui non c'è un fuori, in cui non c'è un *fuori che è dentro*.

L'abisso non è, dunque, tanto ciò che *separa* animale e uomo, quanto ciò che li pone in relazione, nel senso che essere umani significa una sorta di implosione animale che fa esplodere il circolo istintuale-ambientale per gettare nella s-confinatezza dell'aperto, cui è correlata la s-velatezza: l'umano diventa tanto il fine, la destinazione ultima intesa come assenza di una destinazione specifica quanto il cosiddetto «anello mancante» tra animale e uomo, perché non c'è un tratto specifico – l'umanità – che può di per sé definire cosa sia animale e cosa sia uomo. Per questo, secondo Agamben, i rapporti tra uomini e animali dovranno venire ricomposti in una nuova forma, in modo tale che «l'uomo stesso si riconcilierà con la sua natura animale» (Agamben 2002: 11)⁷⁵², perché l'animale è come un supporto – per quanto *abissale* – all'essere umano dell'uomo.

Com'è possibile questo? È possibile se si considera l'uomo come un essere in transito, come quella «specie biologicamente non definita né sostanza data una volta per tutte» (*ivi*: 19), come «campo di tensioni dialettiche sempre già tagliato da cesure che separano in esso ogni volta – almeno virtualmente – l'animalità “antropofora” e l'umanità che in questa si incarna» (*ibidem*), tanto che, secondo Agamben, l'uomo può esistere «storicamente soltanto in questa tensione» (*ibidem*), essendo – con Kojève e Hegel – la *malattia mortale dell'animale*, ma una malattia sempre rinnovata, se così possiamo dire, ossia la malattia in quanto divenire malati sino a far cessare una modalità di vita e non tanto la semplice morte definitiva:

umano l'uomo può essere solo nella misura in cui trascende e trasforma l'animale antropoforo che lo sostiene, solo perché, attraverso l'azione negatrice, è capace di dominare e, eventualmente, distruggere la sua stessa animalità. [...] Che cos'è l'uomo, se esso è sempre il luogo – e, insieme, il risultato – di divisioni e cesure incessanti? (*ivi*: 19 e 24).

L'uomo, si può al più dire (con una ripresa critica di alcune pagine di Linneo, il fondatore della moderna tassonomia scientifica), «non ha nessuna identità specifica, se non quella di *potersi riconoscere*» (*ivi*: 33), ma ciò significa che è uomo colui che si riconoscerà come tale, che «*l'uomo è l'animale che deve riconoscersi umano per esserlo*»

(*ibidem*), che «diventa se stesso solo se si eleva al di sopra dell'uomo» (*ibidem*), perché viene al mondo *nudo sulla nuda terra*, «incapace di conoscere, parlare, camminare, nutrirsi se tutto ciò non gli venga insegnato» (*ibidem*) e si riconosce in tutta la propria nudità, aprendo gli occhi per guardare se stesso e la propria condizione⁷⁵³: essere umani significa essere oltre-umani, *significa doversi superare per essere*, significa dover superare una mancanza originaria per poter davvero esistere, o, nella terminologia più propria di Agamben, *l'homo sapiens* non è una specie, «non è una sostanza né una specie chiaramente definita: è, piuttosto, una macchina o un artificio per produrre il riconoscimento dell'umano» (*ivi*: 34). Non avendo un'essenza specifica, una natura che non sia quella di trascendere la natura nella sua immediatezza, l'uomo non può essere altro che ciò che *l'uomo fa di sé*, ciò che *l'uomo sceglie di essere*, ciò che *l'uomo decide di far essere umano e di riconoscere come umano*: l'uomo è umano in quanto *non-umano*, in quanto *mai pienamente umano* (scrive Agamben commentando la celebre orazione di Pico della Mirandola di cui ci siamo occupati: «in quanto non ha né essenza né vocazione specifica, *Homo* è costitutivamente non-umano, può ricevere tutte le nature e tutte le facce»: *ivi*: 36), in quanto *camaleonte inclassificabile* se non dalla *propria attiva e sempre rinnovata classificazione*. L'uomo ha «fragile identità» (*ibidem*), non ha «un volto proprio» (*ibidem*), nel senso che i tratti del suo volto sono «indecisi e aleatori» (*ivi*: 37), «sempre in atto di disfarsi e di cancellarsi come quelli di un essere momentaneo» (*ibidem*), è assegnato a una condizione di «precarietà» (*ivi*: 36).

L'uomo è sempre animale e l'animale è sempre uomo, nel senso che l'uomo è tutto nel punto di passaggio, nell'ergersi a partire da un'animalità che può essere superata solamente se viene inglobata (secondo un'operazione che potremmo dipingere come un *aufheben*), e che può venire inglobata proprio perché si offre all'uomo aprendosi, facendosi altro da sé, per così dire: in questo senso l'uomo è sempre il prodotto di una «macchina antropologica» che «produce in realtà una sorta di stato di eccezione, una zona di indeterminazione in cui il fuori non è che l'esclusione di un dentro e il dentro, a sua volta, soltanto l'inclusione di un fuori» (*ivi*: 42)⁷⁵⁴. Non siamo, com'è evidente, troppo lontani da alcune delle critiche che Esposito muove all'antropologia (il gioco di inclusione-escludente ed esclusione-includente che opera sulla nuda vita come soglia d'indistinzione di base), il punto è però che Agamben sottolinea in maniera più esplicita che la zona di indifferenza tra animale e uomo, come zona che rende possibile l'articolazione tra l'animale e l'umano, è una zona d'eccezione in realtà sempre «perfettamente vuota» (*ivi*: 43), tale che «il veramente umano che dovrebbe avvenirvi è soltanto il luogo di una decisione

incessantemente aggiornata, in cui le cesure e la loro riarticolazione sono sempre di nuovo dis-locate e spostate» (*ibidem*), ed è vuota perché è *l'uomo a essere vuoto, a essere zona di indistinzione rispetto a se stesso, a essere eccezione rispetto a se stesso, alla propria norma (è norma a se stesso, norma di se stesso), nel senso di atto di esclusione, di una dis-chiusura che apre il chiuso e va verso il proprio fuori, verso l'aperto in tutta la sua indeterminatezza e a-specificità.*

Insomma, se l'uomo è soglia, transito, sempre in bilico tra animalità e umanità, se è una macchina antropologica a *produrre* l'uomo, se l'uomo è prodotto di una macchina *antropo-poietica*, è solo e soltanto perché l'uomo altro non è che produzione di sé, in-essenza che deve produrre la propria essenza attraverso l'esistenza, attraverso l'apertura al mondo, produzione che è sempre continua e mai giunta all'opera, mai concretata e consolidata in un prodotto, mai coagulata ma sempre in fase di coagulo. L'uomo è la macchina che produce se stesso perché è consegnato alla produzione di se stesso dall'animalità che lo abita e che lo determina, che lo abita nella forma dell'assenza e che lo determina nella forma della sottrazione che lascia indeterminazione: l'uomo è apertura a partire dalla chiusura dell'animale che si apre, è nell'aperto in quanto s-largo del chiuso animale, è s-catenamento che consegna all'azione libera dell'in-catenamento del circolo istintuale-ambientale che governa la relazione animale con il proprio ambiente. L'uomo, in ultima istanza, è il tentativo di fuga dall'animale (ma non semplicemente il tentativo di fuga dell'animale da se stesso), tentativo che fallisce di continuo e che proprio per questo può sempre riproporsi: «l'animale è l'Inschiudibile che l'uomo custodisce e porta come tale alla luce» (*ivi*: 77) ma insieme «il proprio dell'*humanitas* è di restare aperta alla chiusura dell'animale» (*ibidem*).

1.1.1.3. Ambiente animale e mondo umano

Come sopra ricordavamo, Agamben intende ricostruire il senso del passaggio dall'animalità all'umanità appoggiandosi ad alcune intense pagine heideggeriane, per mostrare quanto sopra detto, vale a dire:

l'essere, il mondo, l'aperto non sono qualcosa di altro rispetto all'ambiente e alla vita animale: essi non sono che l'interruzione e la cattura del rapporto del vivente con il suo disinibitore. L'aperto non è che un afferramento del non-aperto animale. L'uomo sospende la sua animalità e, in questo modo, apre una zona "libera e vuota" in cui la vita è catturata e abbandonata in una zona di eccezione (*ivi*: 81).

Heidegger (cfr. Heidegger 1992b) osservava che se la pietra è *weltlos*, senza mondo, l'animale è *weltarm*, povero di mondo, mentre l'uomo è *weltbildend*, formatore di mondo⁷⁵⁵, dove mondo è da intendere come, assai in generale, «l'ente accessibile, l'ente con cui si ha commercio, ciò che è accessibile, con cui un commercio è possibile, o necessario per il modo di essere dell'ente» (*ivi*: 255). Il che significa non solo che l'uomo è «una parte del mondo» (*ivi*: 232), ma che «ha mondo» (*ibidem*), e lo ha in quanto *lo forma, se lo apre*, ossia in quanto è in grado di ampliare, in estensione e in profondità, il proprio mondo, di dar vita a un «continuo accrescimento di ciò a cui si rapporta» (*ivi*: 251), e solo laddove (cfr. *ivi*: 275-277) vi è a fondamento il carattere *weltbildend* è possibile la produzione attiva di mezzi, di qualcosa che è stato consapevolmente *progettato per*, ossia pensato ed escogitato in vista di uno scopo, di un appagamento, ossia qualcosa che (cfr. *ivi*: 284) è *pronto per*, che *può essere utilizzato per*. L'animale, in particolare, vive all'interno di un'*Umwelt*, che il filosofo tedesco descrive come *Enthemmungsring*, cerchio disinibitore, in cui un ruolo fondamentale è giocato appunto dall'*Enthemmende*, dal disinibitore, l'unico elemento in grado di scatenarne la reazione, di attivarne il comportamento specifico e istintuale, di sbloccarlo e di metterlo in moto: il mondo animale è «limitato a una regione determinata, e fisso nella sua estensione» (*ivi*: 251), nonché «quanto alla modalità di penetrazione in ciò che all'animale è accessibile» (*ibidem*), vale a dire che «l'animale ha in quanto animale determinate relazioni» (*ivi*: 257), ma sempre e solo quelle, vive in un suo mondo-ambiente e si muove in esso, di modo che è «per la durata della sua vita, imprigionato nel suo mondo-ambiente come in un tubo che non si allarga, né si restringe» (*ivi*: 258)⁷⁵⁶. L'animale, pertanto, anche qualora, sempre all'interno del proprio cerchio ambientale, entri in relazione con l'altro, non può che incontrare solamente ciò che è in grado di colpire il suo istinto, la sua capacità specifica, che è in grado di attivarla, vale a dire che «tutto il resto non è *a priori* in grado di penetrare nel cerchio dell'animale» (*ivi*: 325), e che dunque non è in grado di cogliere l'altro in quanto altro, in quanto ente, non può rapportarsi a esso e pertanto nemmeno condursi rapportandosi a esso.

Non essendo semplicemente privi di mondo, tanto l'animale quanto l'uomo sono in una qualche forma di commercio con il mondo, sono in relazione con il mondo, ma la relazione umana con esso è una relazione mediata, mentre quella animale è immediata e predeterminata, vale a dire che l'uomo (cfr. *ivi*: 293) elabora mezzi che hanno un compito prescritto dal piano che sta alla base della sua produzione, mentre l'agire animale è guidato

dall'istinto, ossia l'animale è capace solamente in quanto vi è un istinto che garantisce e attiva la capacità, di modo che ciò che compie è già prefissato dal piano istintuale:

il “per” del rimando del mezzo è privo di istinto. In conformità alla sua forma, al suo materiale, il martello è utile per martellare. Lo spingersi in avanti nel proprio di-che, e quindi questo essere percorrente della capacità, è già un regolarsi. La regolazione non ordina a posteriori quanto viene compiuto dalla capacità, bensì lo ordina spingendosi in avanti. Nel suscitarsi fuori che si spinge in avanti essa ordina la sequenza dei possibili stimoli che fanno parte della rispettiva capacità. Questa regolazione è compenetrata e dominata dal carattere fondamentale della capacità di... [*Fähigsein zu*], per esempio di vedere, cioè di un istinto fondamentale che incita e stimola attraversando l'intera sequenza degli stimoli. Ma questi *stimoli* che di volta in volta provengono dalla capacità istintuale non sono, in quanto tali, semplici occasioni che danno adito ai movimenti vitali – nutrizione, locomozione –, bensì in quanto istinti penetrano sempre attraverso l'intero movimento e lo incitano. [...] La regolazione che di volta in volta è insita nella capacità in quanto tale è quindi una struttura di soverchiamenti scaglionati istintualmente, che di volta in volta si anticipano, attraverso i quali viene prescritta la sequenza dei movimenti che si origina quando la capacità entra in gioco. La capacità si è già sempre, nel suo essere specifico, *pre-fissa*, in questo spingersi in avanti, il possibile ambito per le sue prestazioni (*ivi*: 294).

Per questo, la capacità animale resta sempre in se stessa, «*non se ne va via da se stessa*» (*ivi*: 299), non si retroriferisce a se stessa, non si riflette in se stessa, ma resta chiusa a se stessa e in se stessa, resta propria a se stessa, di modo che per l'animale la propria capacità istintuale rappresenta la propria proprietà, ciò con cui coincide, il proprio specifico: l'animale «si mantiene nell'istinto, ed è se stesso in questo istinto e in questa pratica» (*ibidem*), «*si trattiene*» (*ivi*: 301) in sé e nella propria unità organica specifica, non può protendersi dunque verso il mondo. L'uomo (cfr. *ivi*: 304 s.), dal canto suo, può agire, può *condursi rapportandosi a*, può *avere un'attiva condotta*:

il *modo* in cui l'uomo, lo chiamiamo *condotta*; il *modo* in cui l'animale è, lo denominiamo *comportamento*. Le due cose sono fondamentalmente differenti. [...] L'esser-capace di... è capace di un comportamento. L'esser-capace è istintuale, uno spingersi-in-avanti e tenersi-spinti-in-avanti in ciò di cui la capacità è capace, in un possibile comportamento, un esser-sospinti in un “praticare ciò in un modo oppure nell'altro”. Il comportamento dell'animale non è un *fare e agire*, come la condotta dell'uomo, bensì un *praticare*, termine con il quale indichiamo che in qualche modo ogni pratica dell'animale è caratterizzata dall'esser-sospinti da ciò che è istintuale (*ivi*: 304).

Siamo, a tutti gli effetti, in una prospettiva simile a quella dell'antropologia filosofica, per la quale l'animale può agire in tutta sicurezza in ragione della presenza di un istinto-guida, mentre l'uomo, sprovvisto di istinti sicuri e infallibili, è l'essere chiamato all'azione e aperto al mondo: l'uomo «non vive, ma *conduce* la sua vita [*er lebt nicht, er führt sein Leben*]» (Gehlen 1983: 43). In altri termini, come proprio Agamben ricorda (cfr.

Agamben 2002: 55), il modo di essere proprio dell'animale, e che definisce il suo rapporto con il disinibitore, è quello della *Benommenheit*, dello «stordimento», dell'essere-tutto-preso-da: Heidegger fa giocare insieme, in una suggestiva figura etimologica, i termini *benommen* («stordito», «intontito», «tolto», «impedito»), *eingenommen* («preso dentro», «assorbito») e *Benehmen* («comportamento»), i quali rimandano tutti al verbo *nehmen*, «prendere» – dalla radice indoeuropea **nem*, «compartire», «dare in sorte», «assegnare». In quanto (sottolinea ancora Agamben) essenzialmente stordito e integralmente assorbito nel proprio disinibitore, l'animale non può propriamente *handeln*, «agire», né *sich verhalten*, «avere una condotta», «contenersi, darsi un contegno», rispetto a esso, ma può solamente *sich benehmen*, «comportarsi»:

nel comportamento – come ciò di cui l'animale è capace – in questa pratica l'animale non si porta lontano da sé, bensì è in un modo tale che si trattiene, si coinvolge. Il comportamento e le sue modalità non sono raggi che si spandono verso... e fanno correre avanti l'animale come su delle corsie, bensì il *comportamento* è appunto un *trattenersi-in* e un *coinvolgersi prendendosi*, e questo senza riflessione. Il comportamento come modo di essere è in generale possibile soltanto in virtù del *coinvolgimento* [*Eingenommenheit*] in sé dell'animale. Noi definiamo *lo specifico essere-presso-di-sé dell'animale*, che non ha nulla dell'ipseità dell'uomo che ha una condotta in quanto persona, questo coinvolgimento in sé dell'animale in cui sono possibili tutti e ogni comportamento, con il termine *stordimento* [*Benommenheit*]. Soltanto perché l'animale è per sua essenza stordito, può comportarsi. [...] Lo stordimento è la condizione di possibilità grazie a cui l'animale, secondo la sua essenza, *si comporta in un ambiente* [in einer Umgebung sich benimmt], *ma mai in un mondo* (Heidegger 1992b: 305 s.).

L'animale non può *vernehmen*, «percepire», ma appunto solo e sempre *benehmen*, «comportarsi istintivamente», e questo perché gli è sottratta (*genommen*) «la possibilità di apprendere qualcosa in quanto qualcosa, e non qui e ora, bensì sottratta nel senso di non data affatto» (*ivi*: 316). La *Benommenheit*, lo «stordimento», infatti, significa «essenziale sottrazione di ogni apprensione di qualcosa in quanto qualcosa» (*ibidem*), ossia sottrazione della possibilità di rapportarsi e di riferirsi a ciò con cui pure si entra in relazione e ci si riferisce (ciò che fa scattare il comportamento, il disinibitore), perché è preclusa la possibilità di cogliere quel qualcosa *in quanto* qualcosa, *l'ente in quanto ente*: «proprio perché all'animale è sottratta questa possibilità di apprendere ciò a cui si riferisce in quanto qualcosa, proprio per questo può essere assorbito dall'altro in questa maniera assoluta» (*ivi*: 317). Ciò significa (cfr. *ibidem*) non tanto, e non semplicemente, che l'animale è come stregato nel senso di immobilizzato, di rigidamente fisso, perché anzi è questo rapporto di stordimento, questa particolare relazione con il disinibitore che

definisce, rendendolo possibile e prescrivendolo, un campo d'azione istintuale, il comportamento animale, la motilità specifica dell'animale.

Se l'animale non si riferisce all'ente in quanto ente, stordito com'è nel proprio ambiente, se non si rapporta al suo disinibitore in quanto tale, ciò significa che «nello stordimento l'ente per il comportamento dell'animale *non è manifesto*, non è dischiuso, ma appunto per questo *neppure chiuso*. Lo stordimento si trova al di fuori di questa possibilità» (*ibidem*): non si tratta, dunque, tanto di dire che l'animale è chiuso all'*in quanto*, che l'ente gli è precluso, perché si può essere chiusi solamente se si è stati dischiusi, se è stata prima possibile la dis-chiusura, l'apertura. Essere storditi significa non trovarsi in quanto tali «*in una manifestatività dell'ente*» (*ibidem*), all'animale né l'ambiente specifico né esso stesso sono manifesti, non sono né aperti né chiusi, perché c'è qualcosa come una distinzione apertura/chiusura solamente a partire da una dis-chiusura originaria:

poiché a causa del suo stordimento e della totalità delle sue abilità l'animale è messo in ciclo all'interno di una molteplicità di istinti, non ha sostanzialmente la possibilità di entrare in relazione con l'ente che esso stesso non è, così come l'ente che esso stesso è. In virtù di questo esser-messo in ciclo l'animale si trova per così dire sospeso tra se stesso e l'ambiente, senza sperimentare *in quanto* ente né l'uno né l'altro (*ibidem*).

L'animale è come *in sospeso*, in uno stato di intorpidimento e di inebetimento che non gli concede l'apertura e nemmeno la chiusura, ma che nondimeno è una sorta di germe dell'apertura che avverrà con l'uomo, perché l'animale, proprio in ragione del suo essere-in-sospeso, del suo essere mantenuto e sospinto «in un cerchio, dal quale non salta fuori, e all'interno del quale si apre qualcosa» (*ivi*: 319), è *in relazione* con qualcosa, con il disinibitore, per quanto *non ne abbia a che fare* (non è in relazione con esso in quanto tale), vale a dire che l'ente è come aperto (*offen*) ma non ancora svelato, apribile (*offenbar*), non ancora aperto in quanto ente⁷⁵⁷ e dunque non è nemmeno possibile il «fare esperienze con esso» (*ivi*: 350) – (l'animale, per comportarsi, è aperto al disinibitore, ma non si apre a esso in quanto tale, non ha a che fare con esso, non gli si disvela esso, e dunque non gli si disvela né l'ambiente né esso stesso – non ha rapporto di illatenza con l'ente, non può fare ingresso nella sfera dell'*aletheia*):

l'esser-capace di... istintuale e al-servizio, la totalità dell'abilità coinvolta in sé, è un venir-sospinti-verso da parte degli istinti, il quale circonda l'animale, di modo che proprio questo *cerchio ambientale* rende possibile il comportamento nel quale l'animale è riferito ad altro. *Riferito ad altro*, ma *l'altro non è manifesto in quanto ente*. L'esser-capace di... non è un condursi rapportandosi all'ente. L'esser-capace di... non si trasporta mai nel

comportamento corrispondente in virtù del fatto che l'ente si manifesta in quanto tale, in un modo oppure nell'altro, per l'animale. Ma [...] l'animale – in quanto capace di... – e viene, aprendosi, incontro all'altro, cioè: l'esser-capace di... è in sé ciò che rende possibile il fatto che l'altro possa giungere nel ruolo di indurre qualcosa come l'esser-capace al rispettivo comportamento e di mantenerlo sotto stimolo in tale comportamento. L'esser-capace di..., e di conseguenza il comportamento, è aperto per induzioni, per occasioni motrici, per ciò che mette in moto l'esser-capace di volta in volta in un modo oppure nell'altro, cioè lo disinibisce. Questo qualcosa a cui il comportamento dell'animale si riferisce, è tale che questo comportamento è aperto a esso. L'altro viene preso-dentro in questa apertura dell'animale nella maniera che definiamo *disinibizione*. Poiché l'esser-capace compenetra e domina il modo di essere dell'animale, l'ente che ha tale modo di essere può, se entra in relazione con altro, incontrare soltanto ciò che “colpisce” l'esser-capace, che lo mette in moto. Tutto il resto non è *a priori* in grado di penetrare nel cerchio ambientale dell'animale. [...] Se prendiamo l'istinto in sé, in quanto tale – non nella pratica alla quale può venir destato – nella sua struttura di istinto, viene in luce che l'istinto ha proprio quella tensione e quella carica interna, un esser-bloccato ed esser-inibito, che necessitano per loro essenza della disinibizione per diventare una pratica, e poter così essere senza inibizione nel significato comune. Ciò in cui il comportamento come istintuale esser-abile si imbatte, è sempre in qualche modo disinibente. Ciò che a tal modo disinibisce, e soltanto disinibendo è in relazione con il comportamento, in qualche modo si sottrae a quest'ultimo sempre necessariamente a causa della propria maniera di “mostrarsi” [...]. Così come il disinibente essenzialmente si sottrae, elude, la relazione con quanto mette in moto è un *non-entrarvi-in-relazione*. Non si arriva mai a un permanere in quanto tale, ma neppure a un mutamento in quanto tale. L'esser-circondato dell'animale dal venir-sospinto-verso dei suoi istinti, è in sé un esser-aperto per ciò che disinibisce. Il *rinchiudersi in un cerchio* dunque non è una segregazione, bensì appunto un *aprente tracciare* un cerchio ambientale all'interno del quale può disinibire questo o quel disinibente. Il comportamento dell'animale non si riferisce mai e poi mai, come a noi potrebbe sembrare, a cose *sussistenti* e al loro assembramento, bensì circonda se stesso con un *cerchio disinibente*, nel quale è prescritto che cosa può colpire, come occasione motrice, il suo comportamento. Poiché questo circondarsi fa parte dell'animale, per natura l'animale porta sempre con sé il suo cerchio disinibente, e lo porta in giro con sé per tutta la durata della sua vita. Più precisamente, la sua vita è proprio la lotta per questo cerchio ambientale, nel cui ambito può emergere una molteplicità di disinibizioni articolata in modo determinato. Ogni animale si circonda con questo cerchio disinibente non in un secondo momento, dopo che vive già da un certo tempo come animale, bensì questo accerchiamento fa parte dell'intrinseca organizzazione dell'animale e della sua figura fondamentale. L'esser-assorbito dell'animale di volta in volta da parte della totalità è insito nella direzione delle possibili disinibizioni all'interno del suo cerchio ambientale. L'esser-assorbito è aperto per la molteplicità disinibente, ma questo esser-aperto non è affatto una manifestatività di ciò a cui il comportamento si può riferire in quanto ente. Quell'aperto esser-assorbito è in sé la sottrazione della possibilità di apprendere l'ente. In questo circondarsi è insito l'aperto esser-coinvolto in esso – non in una cosiddetta “interiorità” dell'animale, bensì nel cerchio del venir-sospinto-verso degli istinti che si aprono. [...] Nel suo istintuale esser-riferito a... il comportamento è aperto per... Ma, in quanto pratica istintuale, è al contempo attaccabile e rinvenibile solamente da ciò che può indurre l'istintuale esser-riferito a diventare pratica, cioè da quanto può disinibire. Ciò che disinibisce, che scioglie l'esser-inibito dell'istinto e fa sì che la pratica sia sospinta-verso il disinibente e che l'animale si muova così in istinti determinati, questo disinibente deve per sua essenza costantemente tirarsi indietro, *non è qualcosa che permane, di fronte all'animale come un possibile oggetto* – né immutato, né mutato. Al sottrarsi del disinibente corrisponde nel comportamento l'essenziale *non-poter-entrare-in-relazione* con esso, come potrebbe avvenire se il disinibente fosse oggettuale come qualcosa di sussistente. Solamente perché il modo d'essere dell'animale è il comportamento, del quale fa parte in modo corrispondente il disinibente, soltanto per questo l'animale può venir colpito da *stimoli* (*ivi*: 324-327).

Alla luce di ciò è possibile meglio precisare il senso in cui l'animale è povero di mondo senza però esserne semplicemente senza, quanto al limite essendone privo, privato di:

l'ente, per l'animale, è aperto ma non accessibile; è, cioè, aperto in una inaccessibilità e in un'opacità – cioè, in qualche modo, in una non-relazione. Questa *apertura senza svelamento* definisce la povertà di mondo dell'animale rispetto alla formazione di mondo che caratterizza l'umano. L'animale non è semplicemente privo di mondo perché, in quanto è aperto nello stordimento, deve – a differenza della pietra, priva di mondo – farne a meno, mancarne (*entbehren*), può cioè essere determinato nel suo essere da una povertà e da una mancanza (Agamben 2002: 58).

1.1.1.4. L'uomo: animale che si annoia

Se, come è per Agamben, l'uomo si costituisce solamente a partire dall'animalità e al suo interno, ossia non semplicemente in opposizione a essa, occorre allora capire quale possa essere il tratto che, proprio a partire dall'animalità e in grado di restare sempre zona di prossimità con essa, è in grado di mostrare il passaggio dall'animale all'uomo, ricordando che l'uomo è proprio il *passaggio* dall'animalità all'umanità, il momento in cui l'ambiente si apre per farsi mondo, in cui il cerchio istintuale si apre per farsi azione, in cui l'immediatezza di separa da se stessa per ritornare mediatamente in se stessa.

Abbiamo notato come l'animale è insieme aperto e non-aperto, ossia insieme *né aperto né non-aperto*: «aperto in un non-disvelamento che, per un verso, lo stordisce e disloca con veemenza inaudita nel suo disinibitore, e, per un altro, non svela in alcun modo come un ente ciò che pure lo tiene così avvinto e assorbito» (*ivi*: 62). In altri termini (cfr. *ibidem*), se da un lato lo stordimento animale appare come un'apertura più intensa e trascinate di qualsiasi conoscenza e apertura umana (in quanto pone in una condizione di totale assorbimento, di totale aderenza, compattezza e immediatezza con ciò a cui ci si apre), dall'altro lato esso, non essendo in grado di svelare in quanto tale il disinibitore – ciò a cui ci si «apre» – è chiuso in una vera e propria opacità integrale. Il disinibente porta l'animale a essere sottoposto a *wesenhafte Erschütterung*, a uno «scuotimento essenziale» (Heidegger 1992b: 348), che se non è certo ancora in grado di scuotere dall'intorpidimento e di aprire al mondo, di scatenare e di disincantare rispetto all'incatenamento e all'incanto in cui vive l'animale, nondimeno rappresenta il primo germe della «scossa» che caratterizza l'apertura al mondo propria dell'uomo, di modo che questo scuotimento-stordimento (lo ripetiamo, scuotimento perché mette l'animale in relazione e lo mette

letteralmente in moto, stordimento perché la relazione resta velata e la motilità è ancora istintiva), essenza dell'animalità, è «per così dire il retroscena adatto sul quale può delinearsi l'essenza dell'esser-uomo» (*ivi*: 360). Ciò significa che la dimensione di scuotimento-stordimento è in grado di caratterizzare anche l'essenza dell'umanità, ma in quale forma? Ossia, quale scuotimento-stordimento è in grado di lasciare l'uomo in sospeso, così come il disinibitore lascia l'animale in sospeso?

La risposta heideggeriana è che la *tiefe Langeweile*, la «noia profonda» è la *Stimmung* fondamentale che sembra avvicinare animale e uomo, che sembra rappresentare il punto di passaggio, la soglia in grado di mettere in luce l'abisso che li separa, perché se lo stordimento può «trovarsi in una vicinanza estrema» (*ibidem*) alla noia profonda, all'«*esser-incantato-incatenato* dell'esser-ci all'interno dell'ente nella sua totalità» (*ibidem*), resta sempre vero che tra le due costituzioni essenziali «c'è un abisso che non può venir superato da alcuna mediazione, in qualsiasi senso» (*ibidem*). Lo stordimento, in altri termini, appare come qualcosa – come una vera e propria *Stimmung* fondamentale – che tende l'animale, pur senza aprirlo, «fuori di sé in un'esposizione che lo scuote in ogni sua fibra» (Agamben 2002: 65): l'animale vive in un aperto che non si fa mai apertura, ma proprio per questo può costituire il punto di slancio per l'apertura all'aperto in quanto tale, per la dis-chiusura che rende possibile l'opposizione tra un chiuso e un aperto, *per l'uomo*. Se l'animale vive in uno stordimento che al contempo scuote in quanto espone a un ambiente (senza rivelarlo in quanto tale, ma proprio per questo *ri-velandolo* dopo averlo come germinalmente *s-velato come velato*), sarà l'uomo, passando attraverso uno stordimento che scuote aprendo al mondo in quanto mondo (*dis-velando l'opposizione tra velatezza e s-velatezza in quanto tali, rivelando la possibilità del ri-velamento tramite una vera e propria rivelazione*), a emergere come essere propriamente esposto, propriamente esistente, propriamente aperto in quanto tale, perché essenzialmente apertura. Quali sono, a questo punto, le caratteristiche fondamentali della noia come *Stimmung* fondamentale per la comprensione dell'uomo nel suo essere l'es(posizione) dell'(es)posto animale?

Agamben (cfr. *ivi*: 66) sottolinea giustamente come la trattazione della noia (cfr. Heidegger 1992b: 93-226) sia l'analisi più ampia che Heidegger abbia dedicato a una *Stimmung*, assai più ampia, per esempio, di quella dedicata all'*Angst* nel § 40 di *Sein und Zeit* (cfr. Heidegger 2005: 225-233). Vi sono, per Heidegger, tre gradi, o tre forme, in cui la noia va progressivamente intensificandosi fino a raggiungere la noia profonda, vale a dire il *venir-annoiati da qualcosa* (cfr. Heidegger 1992b: 105-140), l'*annoiarsi di qualcosa e voler così scacciare il tempo* (cfr. *ivi*: 141-174), e, appunto, la *noia profonda come*

«*l'uno si annoia*» (cfr. *ivi*: 175-226): le tre forme convergono in due caratteri, *Strukturmomente*, «momenti strutturali» in grado di definire l'essenza della noia, di caratterizzarla nel profondo, vale a dire la *Leergelassenheit*, «l'essere-lasciati-vuoti», e la *Hingehaltenheit*, «l'essere-tenuti-in-sospeso».

Il primo momento indica l'abbandono nel vuoto, l'essere di colpo precipitati nel vuoto rispetto a una condizione quotidiana nella quale siamo quasi assorbiti (*hingenommen*) dalle cose, perduti in esse, se non quasi storditi (*benommen*): se di solito siamo costantemente occupati con e nelle cose, in modo quasi analogo – si badi bene – a come l'animale è tutto-preso nel proprio cerchio ambientale, con l'esperienza dell'essere abbandonati nel vuoto (che spinge alla ricerca del passatempo, dello scacciatempo) veniamo come sottratti a questo assorbimento, ossia tale occupazione stordente viene *lasciata come in sospeso* e ci ritroviamo gettati nel vuoto. Ciò, evidenzia anche Agamben (cfr. Agamben 2002: 67), non significa tanto che le cose ci vengono sottratte, o che vengono annientate, perché esse sono sempre lì, ma non sembrano avere più nulla da offrirci, ci lasciano del tutto indifferenti, cosa che impedisce dunque anche una vera e propria *liberazione da esse*: le cose, nel loro sottrarsi-sospendersi, *ci inchiodano e ci consegnano a ciò che annoia*, vale a dire che l'ente non scompare, ma anzi si mostra nella sua indifferenza, ed è proprio questo l'esser lasciati nel vuoto, il fare esperienza dell'indifferenza dell'ente nella sua totalità, del suo rifiutarsi che però allo stesso consegna a sé e chiama a sé nella forma del rifiuto. L'uomo che viene consegnato all'ente che si rifiuta viene inchiodato al vuoto, il quale gli rivela come è a partire dal vuoto che egli deve aprirsi al mondo, ossia che è al mondo come colui che ha responsabilità di sé e del proprio mondo, che è gettato e smarrito nel mondo di cui si prende cura per prendersi cura di se stesso. In questo, ritiene Agamben, appare la prossimità fra l'uomo e l'animale, perché come l'uomo, il *Dasein*, è consegnato a un vuoto pieno di cose, a qualcosa che gli si consegna rifiutandosi ed esponendolo, così (ma, ci sembra, in maniera speculare, inversa) l'animale è consegnato a un pieno senza cose, ossia a qualcosa che si rifiuta nel momento in cui si consegna:

il "Dasein", annoiandosi, è consegnato (ausgeliefert) a qualcosa che gli si rifiuta, esattamente come l'animale, nel suo stordimento, è esposto (hinausgesetzt) in un non rivelato. Nell'esser lasciati vuoti dalla noia profonda vibra così qualcosa come un'eco di quello "scuotimento essenziale" che proviene all'animale dal suo essere esposto e assorbito in un "altro" che non gli si rivela, però, mai come tale. Per questo l'uomo che si annoia viene a trovarsi in una "vicinanza estrema" – anche se apparente – allo stordimento animale. Entrambi sono, nel loro gesto più proprio, aperti a una chiusura, integralmente consegnati a qualcosa che ostinatamente si rifiuta (ivi: 68).

A essere più precisi, crediamo, se si può affermare che l'animale è *aperto a una chiusura*, occorre allora però affermare, d'altro canto, che l'uomo è *aperto da una chiusura*, ed è proprio per questo che egli è a tutti gli effetti *dis-chiusura* e *apertura*: l'animale è stordito, ma non viene mai lasciato nel vuoto rispetto a questo stordimento, perché è sempre tutto preso in esso, tutto assorbito da esso, mentre l'uomo, quando anche è tutto preso dalle cose, viene tutto a un tratto lasciato nel vuoto, esse si sottraggono e si negano pur restando lì, per potersi così rivelare e svelare in quanto tali, in quanto di per sé indifferenti fino a che non è intervenuto l'uomo che, scegliendo e differenziando, si prende cura di esse per prendersi cura di se stesso.

Ciò, ci sembra, emerge particolarmente nel secondo momento strutturale della noia, strettamente connesso al primo, il quale indica il fatto che il rifiutarsi dell'ente nella sua totalità, caratteristico del primo momento, manifesta, *in via privativa*, quello che l'uomo avrebbe potuto fare o esperire, ossia *le sue possibilità*: «queste possibilità gli stanno ora davanti nella loro assoluta indifferenza, insieme presenti e perfettamente inaccessibili» (*ivi*: 69), vale a dire che le possibilità emergono *in quanto inattive*, in quanto inutilizzate, in quanto non attivate, *lasciate in sospeso*. Le possibilità sono soggette a un *brachliegen*, a un «giacere inattivo», verbo che (cfr. *ibidem*) proviene dal linguaggio dell'agricoltura: *Brache* designa il maggese, il campo che viene lasciato non lavorato per potervi poi seminare l'anno successivo, e *brachliegen* significa così «lasciare a maggese», ossia «non coltivato», «inattivo», ma nel senso di un lasciare-in-sospeso che è tale solo in funzione di una futura messa in attivo, della possibilità di attivare e di utilizzare. L'indifferenza dell'ente, pertanto, chiama l'uomo (l'annuncio nel rifiuto è un *Ausrufen*, un chiamar-fuori) all'attiva differenziazione, alla scelta e alla decisione, rivelando che le cose sono mute in quanto devono essere attivate dall'uomo, che le cose sono solamente in quanto possibilità inattive che l'uomo, se vuole attivare, deve responsabilmente rendere parte del proprio progetto: il disattivarsi di ogni possibilità concreta rende manifesto il possibile in generale, il *render-possibile* qualcosa in generale, il *possibilitante* (*das Ermöglichende*), possibilità pura, o anche *possibilitazione originaria* (*ursprüngliche Ermöglichung*)⁷⁵⁸ – che è anche apertura alla temporalità, perché è il coglimento del fatto che a incantare e incatenare nella noia altro non è che la temporalità che l'uomo è nel suo essere pro-tensione verso un futuro che chiama all'attimo della decisione-schiudente le proprie possibilità.

In altre parole, la noia nel suo essere, per così dire, «ciò che abbandona nel e al vuoto del rifiuto delle cose tenendo in sospeso e rivelando così le possibilità lasciate in

sospeso e la sospensione delle possibilità in quanto tale», è l'esperienza «del disvelarsi della possibilitazione originaria (cioè della potenza pura) nella sospensione e nella sottrazione di tutte le concrete possibilità specifiche» (ivi: 70), il che significa anche – alla luce di quanto sin qui visto – che la noia rivela all'uomo il suo essere umano, che la noia è l'apertura dell'umano, nel suo essere pura potenzialità e a-specificità, *pura potenzialità come impotenza che apre a ogni potenza*, come anche Agamben stesso rimarca:

ciò che appare per la prima volta come tale nella disattivazione (nel *Brachliegen*) della possibilità è, cioè, l'*origine stessa della potenza* – e, con ciò, del *Dasein*, cioè dell'ente che esiste nella forma del poter-essere. Ma questa potenza o possibilitazione originaria ha – proprio per questo – costitutivamente la forma di una potenza-di-non, di un'impotenza, in quanto può soltanto a partire da un *poter noi*, da una disattivazione delle singole specifiche possibilità fattizie (*ibidem*).

Ecco, allora, che la noia può rivelare insieme tanto la prossimità quanto la distanza fra uomo e animale, cioè tanto la prossimità quanto la distanza fra la noia profonda come *Stimmung* fondamentale dell'uomo e lo stordimento come «*Stimmung*» fondamentale dell'animale, e dunque il fatto che l'uomo è sì non riducibile all'animale in quanto dischiuso sull'apertura, ma che è tale proprio in ragione del legame profondo che intrattiene con esso, con la sua peculiare aperta-chiusura, come spiega il filosofo italiano assegnando alla noia il carattere dell'*antropogenesi* (all'interno della *macchina antropogenetica metafisica*):

nello stordimento l'animale era in relazione immediata con il suo disinibitore, esposto e tramortito in questo, in modo tale, però, che esso non poteva mai rivelarsi come tale. Ciò di cui l'animale è incapace è precisamente di sospendere e disattivare la sua relazione con il cerchio dei disinibitori specifici. L'ambiente animale è costituito in modo tale che mai in esso qualcosa come una pura possibilità può manifestarsi. La noia profonda appare allora come l'operatore metafisico in cui si attua il passaggio dalla povertà di mondo al mondo, dall'ambiente animale al mondo umano: in questione è, in essa, nulla di meno che l'antropogenesi, il diventare *Da-sein* del vivente uomo. Ma questo passaggio, questo *diventare-Dasein* del vivente uomo [...], non apre su uno spazio ulteriore, più ampio e luminoso, conquistato al di là dei limiti dell'ambiente animale e senza relazione a esso: al contrario, esso è aperto solo attraverso una sospensione e una disattivazione del rapporto animale con il disinibitore. In questa sospensione, in questo restar-inattivo (*brachliegend*, a maggese) del disinibitore, lo stordimento dell'animale e il suo essere esposto in un non rivelato possono essere per la prima volta afferrati come tali. L'aperto, il libero-dell'essere non nominano qualcosa di radicalmente altro rispetto al non-aperto-né-chiuso dell'ambiente animale: essi sono l'apparire di un indi svelato come tale, la sospensione e la cattura del non-vedere-l'aperto. Il gioiello incastonato al centro del mondo umano e della sua *Lichtung* non è che lo stordimento animale; la meraviglia “che l'essente sia” non è che l'afferramento dello “scuotimento essenziale” che proviene dal vivente dal suo essere esposto in una non-rivelazione. La *Lichtung* è veramente, in questo senso, un *lucus a non lucendo*: l'apertura che in essa è in gioco è essenzialmente l'apertura a una chiusura e colui che guarda nell'aperti vede sono un richiudersi, solo un non-vedere (ivi: 71).

Il chiuso animale è decisivo per l'apertura umana, e se apertura significa apertura alla possibilità della verità, all'*aletheia*, il chiuso animale sarà proprio quella *lethe* che è rinchiusa nell'apertura dell'*a-letheia*, quel cuore chiuso che domina nel centro dell'apertura: ecco perché, sottolinea Agamben, Heidegger insisteva sulla necessità di concepire la verità come s-velatezza e dis-velamento in rapporto necessario a una velatezza e a un velamento che apparivano come primari, come originari⁷⁵⁹. In ultima istanza, «la non-verità che coappartiene originariamente alla verità è l'indisvelatezza, il non aperto dell'animale» (*ivi*: 72), a tal punto che «la lotta irrisolvibile fra illatenza e latenza, svelamento e velamento che definisce il mondo umano è la lotta intestina fra l'uomo e l'animale» (*ibidem*): l'uomo non si scrolla mai di dosso l'animale, anzi «l'animale è l'Indischiudibile che l'uomo custodisce e porta come tale alla luce» (*ivi*: 77), perché «l'uomo avviene essenzialmente nell'apertura a una chiusura» (*ibidem*), nell'apertura *su* una chiusura, nella dis-chiusura dell'apertura.

L'uomo che *si immerge nel profondo della noia* è l'uomo che può riemergere da essa, che fa dell'immersione l'occasione per la ricezione di una scossa dal mondo, di una chiamata dal mondo⁷⁶⁰, di uno scuotimento che non è più inebetente ma dis-chiudente al campo delle possibilità e alla dimensione dell'apertura in generale⁷⁶¹. La sospensione-aprente-tramite-l'apertura-di-un-vuoto in cui getta la noia è possibile solo in presenza e, al contempo, rende possibile l'apertura, di un rapporto con l'*als*, con l'*in quanto tale*, esponendo alla «manifestatività dell'ente in quanto tale [...], dell'ente in quanto ente, cioè in relazione al suo essere» (Heidegger 1992b: 427): per l'animale che si annoia, e che è consegnato alle proprie possibilità come ciò che è da aprire, è possibile «guardare a qualcosa come l'essere» (*ibidem*), alla sua manifestazione, alla sua verità o falsità⁷⁶², ed è dunque possibile l'apertura al e del *logos* nel suo carattere di possibilità:

l'essenza del *logos* consiste proprio nel fatto che in esso, in quanto tale, è insita la possibilità del “o vero o falso”, del “sia positivo sia negativo”. Proprio la *possibilità* di tutte queste modalità di variazione, determinate sommariamente, è l'essenza intrinseca del *logos*. [...] Il *logos* non è una qualche forma di configurazione sussistente che si presenta ora in questa, ora in quella forma, bensì è, per sua essenza, questa possibilità dell'uno oppure dell'altro. Diciamo: è una *facoltà di...* Con “facoltà” intendiamo sempre la possibilità di una condotta in-rapporto-a, cioè la possibilità di un rapporto con l'ente in quanto tale. Il *logos* è una facoltà, cioè è in se stesso il *disporre di un riferirsi all'ente in quanto tale*. Differenziandola da ciò, abbiamo chiamato la possibilità di comportamento, l'esser-riferito stordito-assorbito, con il nome di *capacità* (*ivi*: 431 s.).

Questa facoltà-potenzialità è possibile «solo se si fonda in un *esser-libero per l'ente in quanto tale*» (ivi: 434), ossia «soltanto dov'è libertà» (*ibidem*): l'uomo è libero, e lo è in quanto aperto al mondo in ragione dell'assenza della costrizione istintuale, di modo che verità (gioco di latenza e illatenza che «guarda in faccia» l'essere dell'ente nel suo sottrarsi, nel suo essere senza volto ma spazio per l'apparizione di ogni viso) e libertà sono facce della stessa medaglia, se è vero che «disvelamento o velamento del *logos*, verità ed esser falso, verità *oppure* falsità, la *possibilità* di entrambe è solo dov'è libertà» (*ibidem*) e che «l'esser-aperto dell'uomo è esser-portato-incontro, l'esser-aperto dell'animale è esser-assorbito da... e quindi esser-coinvolto nel cerchio ambientale» (ivi: 439), di modo che l'animale «non può nemmeno muoversi nel chiuso in quanto tale né tanto meno riferirsi al velato [...], è escluso dall'ambito essenziale del conflitto tra svelamento e velamento, e il segno di tale esclusione è il fatto che nessun animale e nessuna pianta ha la parola» (Heidegger 1999: 282)⁷⁶³, il *logos* appunto.

L'uomo, essere ec-centrico, è sempre s-lanciato, oltre-gettato, sempre oltre se stesso nel tentativo di ritrovare se stesso, è *un essere progettante che si fa carico di se stesso*⁷⁶⁴, è un essere che si apre al mondo formando un mondo a partire da un progetto di mondo, perché non può concedersi la pace e la tranquillità dell'animale, che non si allontana mai da sé, non si allontana mai dal proprio ambiente, che non si getta mai oltre l'immediatezza del proprio istinto, ma proprio per questo non può scorgere l'apertura dell'aperto, il farsi innanzi di tutto il mondo come possibile progetto, come campo di possibilità, non può avere orrore per la propria condizione e per l'imprevedibilità del mondo, ma nemmeno provare meraviglia, lasciarsi sopraffare dalla stupefazione:

l'essenza dell'uomo, l'esser-ci in lui, è determinata dal carattere di progetto. Il progetto come struttura originaria [...] è la struttura fondamentale della formazione di mondo. [...] Progetto è progetto di mondo. Il mondo prevale in e per un lasciar-prevalere che ha il carattere del progettare. [...] Con "progetto" non viene intesa una sequenza di azioni, un processo composto mettendo insieme singole fasi, bensì l'unità di un'azione, ma di un'azione di natura peculiare e originaria. L'elemento più proprio di questo agire e accadere è ciò che linguisticamente si esprime nel "pro-" che, nel progettare, questo accadimento del progetto in certo qual modo porta il progettante via e lontano da sé. Tuttavia, porta via, sì, verso il progettato, ma non lo lascia lì come depresso e perduto, bensì, al contrario, in questo venir-portato-lontano dal progetto accade un peculiare rivolgimento del progettante verso se stesso. Ma perché il progetto è questo rivolgersi che porta lontano? Perché non è un levar-via verso qualcosa, magari nel senso dell'assorbimento stordito? Perché non è neppure un rivolgersi nel senso di una riflessione? Perché questo portar-lontano dal progettare ha il carattere del liberare verso il possibile, e cioè – si consideri bene – nel possibile nel suo possibile render-possibile, cioè: un possibile reale. Ciò in direzione del quale il progetto libera – il possibile che rende possibile – non lascia che il progettante trovi un momento di pace: quanto nel progetto viene progettato *costringe* dinanzi al possibile-reale, cioè il progetto *vincola* – non al possibile e non al reale, – bensì al *render-*

possibile, cioè a ciò che il possibile-reale della possibilità progettata esige per sé dalla possibilità per la sua realizzazione. [...] Il possibile non diviene più possibile per mezzo dell'indeterminatezza, cosicché in qualche modo ogni possibile trovi in esso posto e rifugio, bensì il possibile cresce nella sua possibilità e forza di render-possibile per mezzo della *limitazione*. Ogni possibilità porta in sé con sé il suo *limite*. Ma il limite del possibile è qui ciò che di volta in volta è reale, la *estendibilità* colmabile, cioè quel "nella sua totalità" a partire dalla quale la nostra condotta di volta in volta conduce se stessa. [...] Il progetto è in sé *integrante* nel senso del gettante-innanzitutto *formare* un "nella sua totalità", nel cui ambito è estesa una dimensione ben determinata di possibile realizzazione. Ogni progetto libera verso il possibile, e insieme porta indietro nell'estensione estesa di quanto è da esso reso possibile. Il progetto e il progettare sono in sé liberanti verso possibili vincoli, e vincolanti-estendenti nel senso del tener-dinanzi una totalità all'interno della quale si può realizzare questo o quell'altro reale in quanto reale del possibile progettato. Ma questo estendere liberante-vincolante che accade contemporaneamente nel progetto mostra in sé al tempo stesso il carattere dell'*aprirsi*. Ma [...] non è un fisso e semplice stare aperto per qualcosa, né per il possibile stesso né per il reale. [...] Il render-possibile in quanto render-possibile parla sempre penetrando nel possibile-reale – il render-possibile è un tracciato che delinea la realizzazione –, di modo che neppure nel progetto entriamo in possesso del reale e ci accogliamo il reale come ciò che è realizzato dalla possibilità. Né la possibilità, né la realtà sono oggetti del progetto – questo non ha affatto un oggetto, bensì è l'*aprirsi per il render-possibile*. [...] Il *progettare* in quanto *disvelare il rendere-possibile* è l'autentico *accadimento di quella differenza di essere ed ente*. Il progetto è l'irruzione in questo "tra" della differenza. Esso rende per la prima volta possibili i differenziati nella loro differenziabilità. Il progetto *scopre l'essere dell'ente*. [...] Il progetto libera, scoprendola, la dimensione del possibile in generale, che in sé è già articolato nel possibile dell'"essere così o altrimenti" del "se-è o non è". [...] Nell'accadere del progetto si forma mondo, cioè, nel progettare, qualcosa sboccia e si schiude a possibilità, e irrompe così nel reale in quanto tale, per sperimentare se stesso come sprofondato – in quanto realmente essente – nel mezzo di ciò che ora può essere manifesto in quanto ente. È quell'ente di natura peculiare e originaria che è dischiuso all'essere, che chiamiamo *esser-ci*, del quale diciamo che *esiste*, cioè *ex-sistit*, quell'ente che, nell'essenza del suo essere, è un uscir-fuori da se stesso senza però smarrirsi. L'uomo è quel non-poter-restare eppure non-poter-lasciare-il-posto. Progettando l'esser-ci in lui, lo *getta* costantemente nelle possibilità e lo tiene così *soggetto* al reale. Così gettato nel getto, l'uomo è un *passaggio*, passaggio come essenza fondamentale dell'accadere. L'uomo è storia, o meglio, la storia è l'uomo. Nel passaggio l'uomo è *rapito* e quindi per sua essenza "*assente*". Assente in senso sostanziale – mai e poi mai sussistente, bensì assente perché *dispiega-via la sua essenza* verso l'esser-stato e l'avvenire, assente e mai sussistente, ma nell'assenza *esistente*. *Trasposto* nel *possibile*, deve costantemente *esser-in attesa* del reale. E soltanto perché è così in attesa e trasposto, può *provare orrore*. E soltanto dov'è la perigliosità del provare orrore, è la beatitudine della meraviglia – quell'insonne rapimento estatico che è il soffio vitale di ogni filosofare, che i più grandi fra i filosofi chiamavano *enthousiasmos* (Heidegger 1992b: 464-468).

Per Agamben, alla luce della ricostruzione effettuata, l'uomo non è dunque mai «già aperto», ma è sempre in fase di apertura, sempre in fase di passaggio tra animalità e umanità⁷⁶⁵, sempre in articolazione, è sempre *antropo-genesi* e mai già *antropo-morfo: macchina antropologica*, nel senso che già Deleuze associava alla «macchina», elemento produttivo tramite una serie di «agganciamenti», di concatenamenti e concatenazioni produttive fra elementi che intrecciati tra loro creano il proprio oggetto. Così come per Arendt (cfr. Arendt 2006) ciò che c'è di nuovo nell'uomo è la novità che ogni nascita porta con sé, il nuovo che ogni nuova venuta al mondo rende possibile in termini di nuovo inizio,

ossia di azione (del prendere l'*iniziativa* che caratterizza ogni cominciamento dell'agire, capacità di iniziativa è capacità di iniziare, di introdurre la novità nel mondo)⁷⁶⁶, per Agamben (cfr. soprattutto Agamben 2005a: 388-404), una volta superata la contrapposizione statica e di genere tra animale e uomo, ciò che resta di nuovo e di umano nell'uomo è (sempre con Deleuze) la singolarità, l'ecceità, sempre in *status nascendi*, in fase di nascita e mai già costituitasi, sempre immanente a se stessa, sempre costituentesi riferendosi a null'altra che a se stessa – nel suo essere contaminazione proprio in quanto sforzo di restare ostinatamente in se stessa – e al proprio agire – che è un agire che apre ed espone. Proprio perché, nella prospettiva del filosofo italiano, non c'è, lo abbiamo visto, un'essenza e una natura specifiche dell'uomo (fare esperienza della propria essenza per l'uomo significa – cfr. Agamben 1996: 92 –, con Marx, fare esperienza del proprio *essere generico*, del proprio *Gattungswesen*, dell'assenza di un destino o di un fine specifico, ma anche di una condizione logico-trascendentale di ordine superiore)⁷⁶⁷, umana è ogni singolarità⁷⁶⁸, *qualunque* essere umano che è *tale quale* è⁷⁶⁹ e nel suo *essere a proprio agio, il proprio agio*⁷⁷⁰, e che proprio e solo per questo può essere detto *umano*, essente nella propria maniera di essere, nel proprio e sempre nuovo modo di essere. *L'uomo nasce ogni volta da capo in ogni singolarità, e proprio per questo è uomo, è l'inizio dell'umanità in quanto tale, di quella forma di vita che si apre al mondo, e lo fa in modo diverso e sempre nuovo*: ogni nascita di un uomo è la nascita dell'umanità intera, ma qui la nascita non è solamente quella biologica, quella del parto, della venuta al mondo, ma quella di cui continuamente ogni «qualunque» si fa latore nel momento in cui sceglie, decide, vive, è ciò che è e nella maniera in cui lo è. L'uomo è sempre *nascituro*, e in tal senso è veramente e pienamente *na(sci)tura*, è natura, per natura oltre la semplice immediatezza naturale, è un parto prematuro e un essere non già preformato, che ha bisogno di una sorta di protratta gravidanza extra-uterina che fa dell'intero mondo il suo possibile utero, il suo possibile luogo di nascita e di maturazione e la sua possibile dimora, come abbiamo più volte ricordato, che dunque è come se dovesse nascere continuamente e completare ogni volta la propria nascita, formandosi vivendo nel mondo, aprendosi un mondo, prendendo in mano la propria esistenza e conducendola, ogni volta in maniera irripetibile, perché alla propria maniera⁷⁷¹.

Per noi, oggi, ritiene Agamben, «cui non è toccata in sorte parte alcuna di proprietà [...], si apre, forse per la prima volta, la possibilità di un'appropriazione dell'improprietà come tale, che non lasci più alcun residuo di geenna fuori di sé» (Agamben 2001a: 16),

l'appropriazione di quella «improprietà, che esponiamo come il nostro essere proprio» (*ivi*: 29), l'appropriazione del vero divino, del vero bene:

Dio è in ciascuna cosa come il luogo in cui ciascuna cosa è, ovvero come la determinazione e la topicità di ogni ente. Il trascendente non è, quindi, un ente sommo al di sopra di tutte le cose: piuttosto, *l'aver-luogo di ogni cosa è il trascendente puro* – assoluta immanenza. Dio, o il bene, o il luogo, non ha luogo, ma è l'aver-luogo degli enti, la loro intima esteriorità. Divino è l'esser-verme del verme, l'esser-pietra della pietra. Che il mondo sia, che qualcosa possa apparire e aver volto, che vi siano esteriorità e illatenza come la determinazione e il limite di ciascuna cosa: questo è il bene. Così proprio il suo essere irrimediabilmente nel mondo è ciò che trascende ed espone ogni ente mondano. Il male è, invece, la riduzione dell'aver-luogo delle cose a un fatto come gli altri, l'oblio della trascendenza insita nello stesso aver-luogo delle cose. Rispetto a queste, il bene non è però in un altro luogo: è semplicemente il punto in cui esse afferrano il proprio aver luogo, toccano la propria intrascendente materia (*ivi*: 16 s.).

1.2. *L'in-fante storico*

Abbiamo visto come per Agamben l'uomo sia l'animale aperto, aperto al *logos*, aperto dal *logos*: l'uomo può *tacere* solo perché aperto al e dal linguaggio, il quale è l'esperienza della fondamentale *inadequazione* che caratterizza l'apertura al mondo umana, l'«inadequazione fondamentale fra significante e significato che si è prodotta nel momento in cui, per l'uomo parlante, l'universo è diventato di colpo significante» (Agamben 2008c: 91). L'uomo è tale per l'essere esposto a «una integralità di significante che non è per lui agevole assegnare a un significato, dato come tale senza essere per questo conosciuto» (*ivi*: 91 s.): l'uomo deve sforzarsi di *colmare una lacuna*, ma «nel suo sforzo per conoscere il mondo, l'uomo dispone sempre di un sovrappiù di significazione» (*ivi*: 92). Ma è proprio l'esistenza di questo – paradossale – *sovrappiù* per *sovrappiù* (l'assenza di una distinzione naturale tra *segnale/rumore* e *significante/significato* espone l'uomo a un *profluvio semiotico rumoroso*) a consentire l'apertura al e del *logos* – un'apertura, secondo quanto abbiamo indicato, intrinsecamente *etica*: ciò significa che lo specifico del linguaggio umano non è tanto semplicemente quello di essere uno *strumento peculiare di cui si è dotati*, perché, piuttosto, la specificità del linguaggio umano consiste nel fatto che, «unico fra i viventi, l'uomo non si è limitato ad acquisire il linguaggio come una capacità fra le altre di cui è dotato, ma ne ha fatto la sua potenza specifica, *ha messo, cioè, in gioco nel linguaggio la sua stessa natura*. [...] *È il vivente nella cui lingua ne va della sua vita*» (*ivi*: 94).

Ne va della sua vita: questa è la cifra che assume ogni azione umana, la matrice originaria del suo essere al mondo, del suo dovere «distinguere, e articolare in qualche modo insieme, vita e linguaggio, azioni e parole – e questo è precisamente ciò che l'animale, per il quale il linguaggio è ancora parte integrante della sua prassi vitale, non può fare» (*ibidem*). L'uomo *si mette in gioco*, la sua esistenza è lo sporgere in quel crinale in cui *ne va* sempre di se stesso e dell'esistere stesso: l'uomo è esposto, si apre attraverso (cfr. *ibidem*) una *scissione*, un'*opposizione* che però rende possibile il *mettersi in gioco* e la *promessa* (come aveva colto anche Nietzsche) – la possibilità di pro-mettersi in direzione del futuro, di s-lanciarsi al di là del dato e del presente (in quanto *non-dati* e *non-presenti*). Scrive Agamben a tal proposito:

qualcosa come una lingua umana ha potuto, infatti, prodursi solo nel momento in cui il vivente, che si è trovato cooriginariamente esposto tanto alla possibilità della verità che a quella della menzogna, si è impegnato a rispondere con la sua vita delle sue parole, a testimoniare in prima persona per esse (*ibidem*).

L'uomo, in altre parole, è quell'animale che sente l'esigenza «di mettere in gioco nel linguaggio la sua natura e di legare insieme in un nesso etico e politico le parole, le cose e le azioni. Solo per questo qualcosa come una storia, distinta dalla natura e, tuttavia, a essa inseparabilmente intrecciata, ha potuto prodursi» (*ivi*: 95). Il *logos*, come abbiamo già avuto modo di notare, è l'esperienza emblema dell'apertura al mondo, in quanto in esso è inscritta una duplice possibilità, è inscritta la duplice possibilità originaria del vero e del falso: per l'uomo la *s-ventura* è anche la *ventura*, perché solamente attraverso entrambe è possibile l'inizio dell'*av-ventura*: senza scissione e opposizione, senza mancanza e incompletezza-indeterminatezza, non esiste possibilità di apertura (non esiste potenzialità, non esiste spazio-tempo), non esiste possibilità di s-compattare la compattezza della vita animale, non è possibile l'apertura alla storia, non è possibile il *soggiornare etico-politico*. L'uomo è in una *originaria relazione etica con sé e con il mondo* (e relazione significa apertura, esposizione, ferita, vulnerabilità, *déchirement*, come abbiamo affermato con Bataille), *non ha nulla di più dell'animale, ha di più solo il suo avere di meno* (un vuoto che apre e sollecita l'ingresso), *il suo dovere prendere attivamente posizione, il suo doversi mettere senza posa in gioco, il suo dovere assumere su di sé il proprio destino senza meta specifica* (senza essere predestinato al bene o al male, alla fedeltà o all'infedeltà a se stesso e al mondo):

è forse tempo di mettere in questione il prestigio di cui il linguaggio ha goduto e gode nella nostra cultura, in quanto strumento di potenza, efficacia e bellezza incomparabili. Eppure, considerato in se stesso, esso non è più bello del canto degli uccelli, non è più efficace dei segnali che si scambiano gli insetti, non più potente del ruggito con cui il leone afferma la sua signoria. L'elemento decisivo che conferisce al linguaggio umano le sue virtù peculiari non è nello strumento in se stesso, ma nel posto che esso lascia al parlante, nel suo predisporre dentro di sé una forma in cavo che il locutore deve ogni volta assumere per parlare. Cioè: nella relazione etica che si stabilisce fra il parlante e la sua lingua. *L'uomo è quel vivente che, per parlare, deve dire "io", deve, cioè, "prendere la parola", assumerla e farla propria.* [...] Proprio perché, a differenza degli altri viventi, l'uomo per parlare deve mettersi in gioco nella sua parola, egli può, per questo, benedire e maledire, giurare e spergurare (*ivi*: 97 s.)⁷⁷².

Dire io per parlare, prendere posizione per fare l'ingresso nel cavo del linguaggio:
«la soggettività non è che la capacità del locutore di porsi come un *ego* [...]. È "ego" colui che *dice ego*» (Agamben 2001b: 43). Secondo l'autore, dunque, «è nel linguaggio e attraverso il linguaggio che l'uomo si costituisce come soggetto» (*ibidem*: 43), nel senso che l'uomo non può accedere a sé se non attraverso la *mediazione* linguistica, tanto che «è nel linguaggio che il soggetto ha la sua origine e il suo luogo proprio, e solo nel linguaggio e attraverso il linguaggio è possibile configurare l'appercezione trascendentale come un "io penso"» (*ivi*: 42). Il soggetto è *il locutore*, ma a parlare è *il soggetto*, e tutto questo significa anche, come abbiamo tentato di mostrare rispetto alle posizioni di Pinker in particolare, che *il linguaggio non è un istinto*: l'uomo viene al mondo (ha la propria origine in un'origine mai *storicizzata* ma sempre *storicizzante* che «fonda la possibilità che vi sia qualcosa come una "storia"»: *ivi*: 47) come *in-fante*, come *essere muto* ma proprio per questo *capace di parola*, come *essere capace di parola* ma proprio per questo *muto* («l'infanzia è l'origine del linguaggio e il linguaggio l'origine dell'infanzia»: *ivi*: 46) – uomo e linguaggio non appaiono mai separati eppure non appaiono mai immediatamente congiunti o completamente coincidenti. L'infanzia è l'emblema dell'esperienza umana, è l'essere esposti a nient'altro che alla propria esposizione, è l'esperienza pura e dunque esperienza di niente di specifico se non della pura capacità di avere esperienza, della non coincidenza con se stesso di quell'essere che è sì *umano* e *linguistico*, ma senza che umanità e linguisticità possano mai davvero coincidere (mentre ogni animale coincide con il proprio istinto, aderisce immediatamente al proprio ambiente – vive «per sempre nella lingua muta della natura»: *ivi*: 135), perché l'uomo non solo viene al mondo consegnato al mutismo, ma è tale proprio in quanto sempre aperto a esso (è la *potenza-di-non* di cui parlavamo in precedenza: solamente l'essere che *può* parlare *può* parlare solo in quanto *può tacere*, ossia *può-non* parlare).

L'uomo nasce infante e lo resta per tutto l'arco della sua vita (d'altronde mantiene anche in età avanzata alcuni tratti giovanili, come abbiamo indicato nel nostro lavoro), per lui il linguaggio non è una *verità assoluta*, una *totalità conchiusa*, un *insieme di regole predefinite e da applicare nel modo più corretto*:

come infanzia dell'uomo, l'esperienza è la semplice differenza fra umano e linguistico. Che l'uomo non sia sempre già parlante, che egli sia stato e sia tuttora in-fante, questo è l'esperienza. Ma che vi sia, in questo senso, un'infanzia dell'uomo, che vi sia differenza fra umano e linguistico, questo non è un evento al pari di altri nell'ambito della storia umana o un semplice carattere fra quanti identificano la specie homo sapiens. L'infanzia agisce, infatti, innanzitutto sul linguaggio, costituendolo e condizionandolo in modo essenziale. Poiché proprio il fatto che vi sia una tale infanzia, che vi sia, cioè, l'esperienza in quanto limite trascendentale del linguaggio, esclude che il linguaggio possa presentarsi esso stesso come totalità e verità. Se non ci fosse l'esperienza, se non ci fosse un'infanzia dell'uomo, certamente la lingua sarebbe un "gioco", la cui verità coinciderebbe con il suo uso corretto secondo regole logico-grammaticali. Ma, dal momento che vi è un'esperienza, che vi è un'infanzia dell'uomo, la cui espropriazione è il soggetto del linguaggio, il linguaggio si pone allora come il luogo in cui l'esperienza deve diventare verità. L'istanza dell'infanzia, come archilimite, nel linguaggio, si manifesta, cioè, costituendolo come luogo della verità (ivi: 49).

Il linguaggio umano, l'uomo, è l'esperienza di una fondamentale *scissione*, «quella scissione fra *lingua* e *discorso* (ossia, nei nostri termini: tra *potenza* di linguaggio ed *esercizio* del linguaggio) che caratterizza in modo esclusivo e fondamentale il linguaggio dell'uomo» (ivi: 50), vale a dire che per l'uomo vi è *differenza* tra lingua e parola, vi è *possibilità di passaggio* dall'una all'altra (l'uomo è in tale differenza e in tale possibilità), e proprio per questa *apertura* l'uomo si differenzia dall'animale, chiuso e incastonato nel proprio ambiente senza fratture, interruzioni e infrazioni dell'armonia:

non la lingua in generale, secondo la tradizione della metafisica occidentale che vede nell'uomo uno *zoon logon echon*, caratterizza l'uomo fra gli altri esseri viventi, ma la scissione fra lingua e parola, fra semiotico e semantico, fra sistema di segni e discorso. Gli animali, infatti, non sono privi di linguaggio; al contrario, essi sono sempre e assolutamente lingua, in essi *la voix sacrée de la terre ingenuë* – che Mallarmé, ascoltandola nel canto di un grillo, oppone come *une e non-decomposée* alla voce umana – non conosce interruzioni né fratture. Gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa. L'uomo, invece, in quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, scinde questa lingua una e si pone come colui che, per parlare, deve costituirsi come soggetto del linguaggio, deve dire *io*. Per questo, se la lingua è veramente la natura dell'uomo – e natura, se ben si riflette, può solo significare lingua senza parola, *genesis syneches*, "origine continua", ed essere natura significa essere sempre già nella lingua – allora la natura dell'uomo è scissa in modo originale, perché l'infanzia introduce in essa la discontinuità e la differenza fra lingua e discorso (ivi: 50 s.).

Che la natura umana sia *scissa in modo originale* significa che ha la sua origine nell'*assentarsi dell'origine*, un assentarsi che è però la condizione di possibilità

dell'*origin-azione* (per così dire), dell'*originarsi*, della presa di distanza dall'ambiente e della conseguente apertura alla storia, alla cultura, vale a dire che è solo uscendo dalla compattezza e dall'immediatezza del Paradiso come presunta origine che può esservi qualcosa come una vera origine, un vero e costante essere *per la via* come dei *viandanti* – l'infanzia umana è come *destinata* alla parola, a una parola che è sempre diversa e imprevedibile, ma proprio per questo non è chiusa nella lingua, ossia non è fino in fondo *pre-destinata* e il linguaggio non è a tutti gli effetti un istinto ma qualcosa che va appreso, sviluppato ed esercitato:

è su questa differenza, su questa discontinuità che trova il suo fondamento la storicità dell'essere umano. Solo perché c'è un'infanzia dell'uomo, solo perché il linguaggio non si identifica con l'umano e c'è una differenza fra lingua e discorso, fra semiotico e semantico, solo per questo c'è storia, solo per questo l'uomo è un essere storico. Poiché la pura lingua è, in sé, astorica, è, considerata assolutamente, natura, e non ha alcuna necessità di una storia. Si immagini un uomo che nascesse già provvisto di linguaggio, un uomo che fosse sempre già parlante. Per un tale uomo senza infanzia, il linguaggio non sarebbe qualcosa di preesistente, di cui doversi appropriare, e non vi sarebbe per lui né frattura fra lingua e parola né divenire storico della lingua. Ma un tale uomo sarebbe, per ciò stesso, immediatamente unito alla sua natura, sarebbe sempre già natura e non troverebbe in questa da nessuna parte una discontinuità e una differenza in cui qualcosa come una storia potrebbe prodursi. Come la bestia, di cui dice Marx che è *immediatamente una con la sua attività vitale*, egli si confonderebbe con questa e non potrebbe mai opporla a sé come oggetto. È l'infanzia, è l'esperienza trascendentale della differenza fra lingua e parola, che apre per la prima volta alla storia il suo spazio. Per questo Babele, cioè l'uscita dalla pura lingua edenica e l'ingresso nel balbettio dell'infanzia (quando, ci dicono i linguisti, il bambino forma i fonemi di tutte le lingue del mondo), è l'origine trascendentale della storia. Esperire significa necessariamente, in questo senso, riaccedere all'infanzia come patria trascendentale della storia. Il mistero, che l'infanzia ha istituito per l'uomo, può infatti essere sciolto solo nella storia, così come l'esperienza, come infanzia e patria dell'uomo, è qualcosa da cui egli è sempre già in atto di cadere nel linguaggio e nella parola. Per questo la storia non può essere il progresso continuo dell'umanità parlante lungo il tempo lineare, ma è, nella sua essenza, intervallo, discontinuità, *epoche*. Ciò che ha nell'infanzia la sua patria originaria, verso l'infanzia e attraverso l'infanzia deve mantenersi in viaggio (*ivi*: 51 s.).

La cultura è l'unica vera natura dell'uomo, e allo stesso tempo la natura è l'unica vera cultura dell'uomo, perché lo iato che apre è qualcosa di naturalmente culturale e culturalmente naturale, elementi che proprio nella nascita si rivelano in tutta la loro paradossalità, nel senso che è proprio perché viene al mondo muto – incapace di parlare – che l'uomo si rivela capace di parlare:

è il fatto che l'uomo abbia un'infanzia (che, cioè, per parlare egli abbia bisogno di espropriarsi dell'infanzia per costituirsi come soggetto nel linguaggio) che spezza il "mondo chiuso" del segno e trasforma la pura lingua in discorso umano, il semiotico in semantico. In quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, l'uomo non può entrare nella lingua come sistema di segni senza trasformarla radicalmente, senza

costituirla in discorso. [...] Il semiotico non è che la pura lingua prebabelica della natura, di cui l'uomo partecipa per parlare, ma da cui è sempre in atto di uscire nella Babele dell'infanzia. Quanto al semiotico, esso non esiste se non nell'emergenza momentanea dal semiotico nell'istanza del discorso, i cui elementi – appena proferiti – ricadono nella pura lingua, che li riaccoglie nel suo muto dizionario di segni. Soltanto per un istante, come i delfini, il linguaggio umano tira fuori il capo dal mare semiotico della natura. Ma l'umano non è propriamente che questo passaggio dalla pura lingua al discorso; ma questo transito, questo istante è la storia (ivi: 54 s.).

L'uomo, sempre in transito, costitutivamente soglia e passaggio, è l'essere paradossale, ambiguo e tragico, consegnato e aperto all'ambivalenza (si veda in particolare Mazzeo 2009), proprio per questo – però – solca la storia, *articola il suo cammino*: solo l'uomo conosce *articolazione*, solo l'uomo conosce *arte*, solo la voce umana (cfr. Agamben 2001b: 55 s.) non è *voce confusa* (*phoné synkechymene*) ma *voce articolata* (*phoné enarthros*) in quanto *voce che si può scrivere, che si può com-prendere, afferrare con le lettere* (*phoné engrammatos*) – proprio qui si rivela il fatto che il *proprium* umano è la prostaticità, l'estensione e il completamento nel supplemento, il fatto che la *natura* umana è quella dell'appoggio e del potenziamento espressivo culturale:

la voce confusa è quella, inscrivibile, degli animali (equorum hinnitus, rabies canum, rugitus ferarum) ovvero quella parte della voce umana che non si può scrivere, come il fischio, il riso, il singhiozzo (uptuta oris risus vel sibilatus, pectoris mugitus et cetera talia). La voce articolata non è, dunque, altro che phoné engrammatos, la voce che è stata trascritta e com-presa nelle lettere. [...] Solo la scrittura alfabetica può generare l'illusione di aver catturato la voce, di averla com-presa e incisa nei grammata (ivi: 56).

La voce umana è articolata, è *logos*, dunque *apertura al possibile*, alla possibilità della connessione significativa a partire da un orizzonte di insignificanza, la voce umana muova dall'originaria *sospensione* (in tal senso l'origine è davvero *epocale*) di ogni significato che sola può aprire lo spazio a una *grammatica*.

Natura e cultura non possono dunque essere letti come poli opposti, come esplicitamente Agamben evidenzia chiamando in causa l'*eredità endosomatica* (la natura) e l'*eredità esosomatica* (la cultura): non solo nell'uomo, come a più riprese abbiamo evidenziato, natura e cultura si intrecciano profondamente nel senso che l'uomo è per natura aperto alla cultura, ma per l'uomo la cultura stessa – come abbiamo anche in questo caso avuto modo di mostrare – diventa una vera e propria natura, qualcosa di *ereditario* (cultura è *seconda natura*, è *trasmissione e tradizione*), ed è proprio nel linguaggio che cultura e natura si manifestano in tutta la loro stupefacente proteiformità – il linguaggio è naturale, è disposizione inscritta nel codice genetico, ma allo stesso tempo è culturale, va

appreso e sviluppato, per ritornare però a essere naturale in quanto istituzione consegnata in eredità⁷⁷³. Scrive, a tal proposito, il filosofo italiano:

natura può soltanto significare il patrimonio ereditario trasmesso attraverso il codice genetico, mentre cultura è il patrimonio ereditario trasmesso attraverso veicoli non genetici, il più importante dei quali è certamente il linguaggio. L'homo sapiens si può così definire come la specie vivente che è caratterizzata da una doppia eredità, in quanto affianca alla lingua naturale (il codice genetico) un linguaggio esosomatico (la tradizione culturale) (ivi: 59).

Il linguaggio (emblema dell'uomo, costitutivo dell'uomo) possiede certamente dei *fondamenti biologici*, eppure «a differenza di quanto avviene nella maggior parte delle specie animali [...], il linguaggio umano non è integralmente iscritto nel codice genetico. [...] Nell'uomo l'esposizione al linguaggio è condizione imprescindibile per l'apprendimento del linguaggio» (ivi: 59 s.) – per quanto già alcune specie, di uccelli in particolare, mostrano di aver comunque bisogno di imparare il canto specifico. Ciò significa, vale sempre la pena di ribadirlo, che il linguaggio – pur essendo *naturale* – non è un istinto (è una *capacità* naturale), non è chiuso «in una sola dimensione» (ivi: 62), perché *aggiunge e trasforma* («aggiunge alla significazione semiotica un senso altro e trasforma il mondo chiuso del segno nel mondo aperto dell'espressione semantica»: *ibidem*), perché originariamente scisso e aperto (un'apertura che è immediatamente sociale, esposizione al *cum*: *non si impara a parlare da soli, non si può dire io senza altri*), ambiguo e paradossale, dialettico e internamente risonante, come molto suggestivamente e molto efficacemente argomenta Agamben:

è un fatto di cui non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza per la comprensione della struttura del linguaggio umano, che, se il bambino non è esposto ad atti di parola nel periodo compreso fra i due e i dodici anni, la sua possibilità di acquisire il linguaggio è definitivamente compromessa. Contrariamente a quanto affermato da un'antica tradizione, l'uomo non è, da questo punto di vista, l'“animale che ha il linguaggio”, ma, piuttosto, l'animale che ne è privo e deve, perciò, riceverlo dal di fuori. D'altra parte, accanto a questi dati che mettono in luce l'aspetto esosomatico del linguaggio, altri elementi [...] lasciano supporre che il linguaggio appartenga anche, in una certa misura, alla sfera endosomatica. Non è tuttavia necessario pensare a un'iscrizione del linguaggio nel codice genetico né qualcosa come un gene del linguaggio è stato finora individuato. Quel che è certo è che, mentre nella maggioranza delle specie animali il comportamento comunicativo si sviluppa invariabilmente secondo leggi di maturazione geneticamente prestabilite, in modo che l'animale avrà alla fine comunque a disposizione un repertorio di segnali caratteristici della specie, nell'uomo si è prodotta una separazione fra la disposizione al linguaggio (l'esser pronti per la comunicazione) e il processo di attualizzazione di questa virtualità. Il linguaggio umano risulta, cioè, scisso originariamente in una sfera endosomatica e in una sfera esosomatica, fra le quali si stabilisce (può stabilirsi) un fenomeno di risonanza che produce l'attualizzazione. Se l'esposizione all'eredità esosomatica non interviene entro una certa fase dello sviluppo

della plasmabilità cerebrale [...], la disposizione al linguaggio viene irreversibilmente perduta. Se questo è vero, la dualità di eredità endosomatica ed eredità esosomatica, di natura e cultura nella specie umana va intesa in modo nuovo. Non si tratta di una giustapposizione che delimiti due sfere distinte e in comunicanti, ma di una duplicità che è già iscritta in quello stesso linguaggio che è sempre stato considerato come l'elemento fondamentale della cultura. Ciò che caratterizza il linguaggio umano non è la sua appartenenza alla sfera esosomatica o a quella endosomatica, ma il suo trovarsi, per così dire, a cavallo fra le due e il suo essere, perciò, articolato sulla loro differenza e, insieme, sulla loro risonanza. In questa prospettiva, le opposizioni binarie che si incontrano a tutti i livelli del linguaggio, come quelle fra lingua e discorso, fra livello fonemico inconscio e livello semantico del discorso, fra forma e senso, acquistano un significato particolare. Essendo scisso in un'eredità esosomatica e in un'eredità endosomatica, il linguaggio umano deve necessariamente comportare una struttura tale da permettere il passaggio dall'una all'altra. Se riprendiamo qui l'immagine di Thom di due oscillatori lineari che entrano in risonanza, vediamo che essi, originalmente distinti, presentano dei tratti qualitativi comuni che permettono il fenomeno della risonanza: ma, una volta che la risonanza si è stabilita, i due sistemi perdono la loro indipendenza e formano un sistema unico (il sistema risonante). Possiamo concepire, in modo analogo, endosomatico ed esosomatico, natura e cultura, come due sistemi distinti che, entrando in risonanza nel linguaggio, producono un nuovo e unico sistema (ivi: 60 s.).

Questa *oscillante ambivalenza* diventa così costitutiva della vita umana, altalenante tra *rito* e *gioco*, tra ciò (cfr. ivi: 71 e 77-82) che *fissa e struttura* e ciò che *altera e distrugge*, tra ciò che *trasforma eventi in strutture* e ciò che *trasforma strutture in eventi*, tra ciò che *trasforma diacronia in sincronia* e ciò che *trasforma sincronia in diacronia*, ma non c'è *rito* che non contenga *gioco* e non c'è *gioco* che non contenga *rito*, *non c'è rito che non richieda e si trasformi in gioco* e *non c'è gioco che non richieda e non si trasformi in rito*: questa è la *storia umana (l'uomo come storia)*, *scarto differenziale fra diacronia e sincronia, unica macchina che si articola duplicandosi, risultante tra la tendenza sincronizzante e la tendenza diacronizzante, tra chiusura e apertura*, tra una chiusura che non è mai semplice chiuso e un'apertura che non è mai semplice aperto (*l'uomo non è animale né Dio*). L'evento storico, in tal senso, non è mai né semplice staticità (sincronia assoluta), né assoluta dinamicità (diacronia dilatata), quanto lo *scarto differenziale* tra essi che è in grado di *istituire una relazione significativa*: la *storia diviene* (il divenire è storia, la storia è divenire), ma non va rappresentata come un *asse diacronico* in cui ogni punto identifica gli istanti inestesi in cui sincronia e diacronia coincidono, bensì va vista come una *curva iperbolica* che esprime una serie di scarti differenziali fra sincronia e diacronia (che diventano così semplici riferimenti asintotici) – la storia non è fatta di istanti, ma nemmeno è continua, d'altronde la continuità è la continuità degli istanti che si giustappongono l'un l'altro. Storia è *produzione di scarti differenziali fra sincronia e diacronia*, è la *risultante delle relazioni fra significati sincronici e diacronici*, il *gioco fra sincronia e diacronia*, un gioco in cui la sincronia gioca diacronicamente e la diacronia

sincronicamente, la società storica è oscillazione tra la stazionarietà (società fredde) e la cumulatività (società calde), tra il rito e il gioco (che nelle *celebrazioni funebri* e nelle *cerimonie di iniziazione* si riversano l'uno nell'altro rivelando la loro originaria indistinzione):

occorre ricordare che la regola fondamentale del gioco della storia è che i significati della continuità accettino di scambiarsi con quelli della discontinuità e che la trasmissione della funzione significativa è più importante dei significati stessi. La vera continuità storica non è quella che crede di potersi sbarazzare dei significati della discontinuità relegandoli in un paese dei balocchi o in un museo delle larve [...], ma quella che accetta, “giocando” con essi, di assumerli, per restituirli al passato e trasmetterli al futuro (*ivi*: 92).

La storia *propriamente umana* dev'essere una storia fatta di *istituzioni e tradizioni fluide e aperte, sempre attivamente e consapevolmente significate*, in cui a venire istituita e tramandata è non tanto l'istituzione in sé quanto l'*istituire*: occorre *imparare a imparare*, non c'è una ricetta per essere umani, per essere storici, se non quella di essere per la via sempre e consapevolmente, non c'è – per l'essere *pantoporos aporos – metodo (metahodos)* se non nel solcare senza posa *l'hodos*.

Non potrebbe essere altrimenti per l'uomo in quanto – nuovamente con Marx⁷⁷⁴ – *Gattungswesen*, «in quanto essere capace di un genere, cioè di prodursi originalmente non come mero individuo né come generalità astratta, ma come individuo universale» (*ivi*: 104), a partire da e tramite la *praxis*, «attività concreta come essenza e origine (*Gattung*) dell'uomo» (*ibidem*). La *praxis*, «in cui l'uomo si pone come origine e natura dell'uomo, è immediatamente anche “il primo atto storico”, l'atto di origine della storia, intesa come il diventar natura per l'uomo dell'essenza umana e il divenir uomo della natura» (*ibidem*): la storia è la *natura dell'uomo*, «cioè l'originale appartenenza dell'uomo a se stesso come *Gattungswesen* [...]. *L'uomo non è un essere storico perché cade nel tempo, ma, proprio al contrario, solo perché è un essere storico egli può cadere nel tempo, temporalizzarsi*» (*ivi*: 104 s.), può così *decidere*, cogliere il *kairos*, cioè fare del presente ciò che accorda passato e futuro rac-cordandoli in maniera produttiva e concentrandoli per espanderli – «l'uomo non cade nel tempo, ma *esiste come temporalizzazione originaria*. Solo perché egli è, nel suo essere, anticipante e av-veniente, egli può assumere il proprio essere gettato ed essere, nell'attimo, *per il suo tempo*» (*ivi*: 109): l'uomo è *pro-meteico*. Per Agamben, come abbiamo visto, la *prassi del vivente umano* va definita come *inoperosità*:

la vita umana è inoperosa e senza scopo, ma proprio questa *argia* e questa assenza di scopo rendono possibile l'operosità incomparabile della specie umana. L'uomo si è

votato alla produzione e al lavoro, perché è nella sua essenza affatto privo di opera, perché egli è per eccellenza un animale sabatico (Agamben 2009b: 268 s.)⁷⁷⁵.

1.3. La forma-di-vita umana e il gesto: singolarità e moltitudine

Alla luce di quanto sin qui visto, è emerso come per Agamben parlare di uomo significa parlare di *forma-di-vita* nella sua *singolarità* (cfr. Agamben 1996: 13-19), ossia di quella vita che non può essere mai separata dalla sua forma, dalla quale e nella quale non può essere isolata una *nuda vita*, perchè la pura potenza (nella forma della *potenza-di-non*, dell'*impotenza*) che la caratterizza fa sì che la sua vita, il suo modo di vivere, sia tale che a essere sempre il gioco è il vivere stesso, la forma di vita in quanto tale: parlare di *forma-di-vita* significa per Agamben parlare di una vita, *quella umana*, in cui tutti i singoli modi, atti e processi del vivere non sono mai *semplicemente fatti*, ma sempre e innanzitutto *possibilità di vita, potenza*. Se, come abbiamo visto, comportamenti e forme del vivere umano non sono *mai iscritti in e prescritti da una specifica vocazione biologica*, né tantomeno *assegnati a una qualsiasi necessità*, allora essi conservano *sempre il carattere di possibilità*, mettono, in altre parole, *sempre in gioco il vivere stesso*. In altri termini, parlare di *forma-di-vita* (come nota Tommaso Tuppini: cfr. Tuppini 2009b) significa parlare di *atto-di-potenza*, nel senso che come la vita nella sua «nuda potenzialità» è intrinsecamente connessa alla forma che di volta in volta assume, così la potenza nella sua «genericità» è pur sempre connessa a quell'atto che la realizza, che la attualizza, appunto, ma senza che la forma possa esaurire o semplicemente soddisfare la potenzialità della vita e che l'atto realizzi in modo compiuto la potenza di cui è atto: l'uomo è tale proprio nella connessione tra la forma specifica assunta, per così dire, e la possibilità di sempre nuove forme, è proprio nel suo mettere in gioco ogni volta la sua vita nell'assunzione di una determinata forma, e nel poter prendere nuova forma a partire da un magma di possibilità cui non può mai esser sottratta la capacità di assumere sempre nuove configurazioni. *La singola forma mette in gioco la vita e la vita mette sempre nuovamente in gioco ogni singola forma*: l'uomo è in questa connessione, in questa *terra del mezzo, terra di nessuno* ma anche *terra del qualunque*. Spiega Tuppini:

c'è un rimando intoglubile del mio vivere alla sua determinazione formante. Il fatto che più alto della forma stia il vivere non è una ragione di dissoluzione, che divide in modo netto i due termini. È anzi ragione della loro complicità. Quello che è importante mettere in risalto è la morfologia di questo rimando reciproco e non fraintenderla. Si tratta di un nesso, ma di un nesso che tiene insieme due termini (potenza/atto, vita/forma) la cui competenza è

differente. Si tratta infatti di un'unità che si fonda su un'iniziale discrasia o disequilibrio degli elementi di cui si compone. Vita e forma sono unite a distanza, stanno insieme in una condizione di tensione reciproca. Se così stanno le cose, il rimando del mio vivere non è immediatamente a una forma di vita nella sua determinatezza. Il vivere come possibilità fondamentale sta *höher* rispetto ai modi della sua realizzazione. Dunque: perché il mio vivere si possa di volta in volta configurare in un certo modo, è indispensabile che, anticipatamente, il vivere sia rimandato al rimando stesso. [...] Se il mio vivere fosse rimandato istantaneamente, senza tempi morti, a una determinata forma, ecco che non si capirebbe più in che cosa il vivere sia più largo e ricco della forma cui viene rimandato e, dunque, in che modo esso sia messo in gioco da quest'ultima. Se il rimando dalla vita alla forma fosse immediato, non si tratterebbe più di messa in gioco reciproca, ma di collimanza e identità. Ciò non viene detto per alludere al fatto che il vivere abbia una qualche sussistenza a-sé, separata dalle forme della sua realizzazione, quanto per mostrare come il vivere debba salvaguardare una qualche ulteriorità rispetto alle forme. Ma, appunto, a quale condizione può il vivere salvaguardare questa ulteriorità? Solo se esso non è rimandato senza mezzi termini alla determinatezza delle forme, ma, *in primis*, alla possibilità stessa di essere messo in gioco, cioè all'eventualità stessa di una sua determinazione in quanto tale. È questo spazio della determinazione in quanto tale che rende il determinabile più ampio della determinatezza in cui si andrà a configurare. La determinazione apre tra il determinabile e la determinatezza lo spazio di una distanza sempre di nuovo da colmare (*ivi*: 5 s.).

La *generica potenza di vivere*, pertanto, rappresenta non il rimando immediato a una qualche specifica forma di vita, bensì al *rimando stesso*, al «lavoro della propria messa-in-forma» (*ivi*: 6), al suo essere *determinazione* nel senso di *azione sempre determinante*, né semplicemente potenza indeterminata né mera forma determinata, né semplice determinabilità né pura determinatezza, ma entrambi questi momenti colti nel loro punto di sutura, *nel passaggio* tra di essi, *nella soglia* tra di loro, nella loro «condizione di traducibilità reciproca, ma mai esauriente» (*ibidem*), che è la *messa in gioco in quanto tale*, per così dire (ossia né la semplice possibilità di giocare né il gioco specificamente giocato, ma l'atto di apertura di un gioco, di codificazione delle regole del gioco che vengono aperte giocandole). Singolarità, nota ancora Tuppini, nella prospettiva di Agamben è proprio la vita che si mette in gioco tramite una singola maschera, è la *messa in gioco* della vita in una singola forma, ma non è di per sé la singola forma stessa: la singolarità, l'essere qualunque, è quell'entità che si genera «al limite tra il poter vivere generico e le sue forme, all'incrocio tra l'uno e le altre, nella terra di nessuno dove il poter vivere si mette in gioco» (*ivi*: 7), è ciò che *abita la soglia*, il confine del mettersi in gioco del generico nello specifico, ossia è ciò che abita l'umano in quanto tale, l'umano nel suo essere soglia e zona di confine.

Per Agamben i singoli sono le determinazioni particolari, i singoli esseri umani potremmo anche dire, nel senso dei singoli modi attuali del poter vivere, mentre le singolarità sono la *determin-azione* delle determinazioni particolari – dei particolari determinati –, ossia le modalità singolari del mettersi in gioco: la «sommatoria», per così

dire, dei singoli dà vita al molteplice, mentre l'*accostamento* delle singolarità costituisce la *moltitudine*. La moltitudine è la moltitudine delle possibilità, è il mettersi in gioco delle possibilità, è il loro aprirsi e determinarsi, mentre il molteplice è l'insieme delle specificazioni attuali e già determinate: è la moltitudine a essere lo spazio della comunità in quanto tale, della comunità intesa come spazio di apertura per ogni possibile messa in gioco, spazio aperto comune in cui ogni messa in gioco può trovare il proprio luogo, spazio che si apre al contempo attraverso la messa in gioco, spazio *formativo* perché è la possibilità di ogni specifica formazione, ma che al contempo si apre sempre più attraverso ogni form-azione. La moltitudine è, dicevamo, l'*accostamento* delle singolarità, che non rivestono nessuna funzione sociale definita, non essendo prodotti finali ma *produ-azione*, di modo che ogni singolarità appartiene alla moltitudine non nel senso di un possesso oggettivo, ma come possibilità di appropriamento e di appropriazione, così come la moltitudine appartiene a ogni singolarità non come una proprietà specifica, bensì come quello spazio aperto comune in cui ogni specific-azione è possibile. In tal senso, sottolinea anche Tuppini, *appartenere significa prima di tutto appartenere all'appartenenza stessa, all'appartenenza in quanto tale e non tanto a un qualcosa che specifica tale appartenenza*: «mi muovo nello spazio dell'appartenenza, mentre rimane ancora indeterminato a cosa io effettivamente appartenga» (*ivi*: 10).

Tuppini ritiene di poter riscontrare, attraverso in particolare le ricerche di Jakobson e di Ronchi, un esempio concreto di questa *appartenenza all'appartenenza* nella *funzione fàtica del linguaggio*⁷⁷⁶, funzione attraverso la quale il linguaggio non dice niente di specifico, non trasmette alcuna informazione determinata, ma semplicemente *mette in contatto, stabilisce il contatto*, vale a dire che *esibisce il fatto del dire e mette in mostra la possibilità di trans-mettere*, ed è il dono di quel *luogo comune* che è il *legame* caratteristico dello *spazio aperto per le possibilità* (nel caso specifico, per la possibilità della comunicazione, della parola reciproca, del dialogo):

la parola fàtica è la parola che, senza ancora dire nulla, senza ancora esser nome (proprio o comune), ad-loquisce, si rivolge-a, istituisce le condizioni per ogni dire possibile, cioè la parola che, significando sé come invio, allocuzione, istituisce lo spazio dell'esser-detto o della determinazione in quanto tale. Rivolgersi a qualcuno, apostrofare qualcuno, significa che questo qualcuno sta per apprendere la propria identità dalla voce che a lui si rivolge. La parola fàtica è il *katagoreuein* assoluto dell'esperienza, l'apostrofe fonte di ogni conoscenza determinata, anche se sospende questa conoscenza al proprio carattere di assolutezza. La parola fàtica scarta ogni particolare contenuto informativo, producendo quel luogo comune (lo spazio dell'allocuzione, il contatto) in cui l'incontro tra le singolarità può avvenire. La parola fàtica né domanda, né risponde. Essa, semplicemente, chiama. Non è una parola assertoria, ma non è neppure una parola "all'ascolto". Essa, piuttosto, apre

l'ascolto, cor-risponde al luogo della comunicazione, allo spazio dell'incontro determinante, producendolo (*ivi*: 13).

Ciò che per Tuppini è il linguaggio nella sua funzione fatica, per Agamben è *il gesto*, che non indica qualcosa di specifico, che non «sta per» qualcosa, che non «rimanda a», o, meglio, che indica nient'altro che *il proprio indicare*, che sta per *il proprio stare-per*, che rimanda al *proprio rimandare-a*: il gesto, per Agamben, è *pura medialità*, è esibizione della pura potenza nell'atto del suo mettersi in opera, né semplice definitezza (come quella della prassi, auto-telica) né semplice indefinitezza (come quella della ponesi, che non ha fine in se stessa), quanto piuttosto «volto paradossale di un evento compiuto nella sua incompiutezza, perfetto proprio in virtù della sua im-perfezione» (*ivi*: 14). In altri termini, il gesto indica nient'altro che la condizione umana, la medialità che contraddistingue l'uomo, compiuto proprio in ragione dell'incompiutezza e perfetto proprio in virtù della sua imperfezione, capace di mettersi-in-opera in ragione di un'incompiutezza e di un'apertura costitutive, come abbiamo a più riprese sottolineato. Scrive Agamben:

che cos'è il gesto? Un'osservazione di Varrone contiene un'indicazione preziosa. Egli iscrive il gesto nella sfera dell'azione, ma lo distingue nettamente dall'agire (*agere*) e dal fare (*facere*): “Si può infatti fare qualcosa e non agirlo, come il poeta che fa un dramma, ma non lo agisce: al contrario, l'attore agisce il dramma, ma non lo fa. Analogamente il dramma è fatto [*fit*] dal poeta, ma non è agito [*agitur*]; dall'attore è agito, ma non fatto. Invece, l'*imperator*, rispetto al quale si usa l'espressione *res gerere*, in questo né fa, né agisce, ma *gerit*, cioè sopporta [*sustinet*]” [*De lingua latina*, VI, VIII, 77]. Ciò che caratterizza il gesto è che, in esso, non si produce né si agisce, ma si assume e si sopporta. Il gesto apre, cioè, la sfera dell'*ethos* come sfera più propria dell'umano. Ma in che modo un'azione è assunta e sopportata? In che modo una *res* diventa *res gesta*, un semplice fatto un evento? La distinzione varroniana tra *facere* e *agere* deriva, in ultima analisi, da Aristotele [cfr. *Etica Nicomachea*, 6, 1140b]. [...] Nuova è, accanto all'agire (*praxis*) e al fare (*poiesis*), l'identificazione di un terzo genere dell'azione: se il fare è un mezzo in vista di un fine e la prassi è un fine senza mezzi, il gesto spezza la falsa alternativa tra fini e mezzi che paralizza la morale e presenta dei mezzi che, *come tali*, si sottraggono all'ambito della medialità, senza diventare, per questo, dei fini. Per la comprensione del gesto, nulla è, perciò, più fuorviante che rappresentarsi una sfera dei mezzi rivolti a uno scopo (per esempio, la marcia, come mezzo per spostare il corpo dal punto A al punto B) e poi, distinta da questa e a essa superiore, una sfera del gesto come movimento che ha in se stesso il suo fine (per esempio, la danza come dimensione estetica). Una finalità senza mezzi è altrettanto estraniante di una medialità che ha senso solo rispetto a un fine. Se la danza è gesto, è perché essa non è invece altro che la sopportazione e l'esibizione del carattere mediale dei movimenti corporei. *Il gesto è l'esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale*. Esso fa apparire l'essere-in-un-medio dell'uomo e, in questo modo, apre per lui la dimensione etica. [...] Così, nel gesto, è la sfera non di un fine in sé, ma di una medianità pura e senza fine che si comunica agli uomini. [...] La “finalità senza scopo” è, in un mezzo, quella potenza del gesto che lo interrompe nel suo stesso esser-mezzo e soltanto così l'esibisce, fa di una *res* una *res gesta* (Agamben 1996: 50-52).

Il gesto, nella sua *singularità che sospende la singularità stessa mettendo in mostra lo spazio vuoto in cui tutte le singularità con-vergono e com-unicano* (nel senso di si *con-unificano*), è dunque *paradigmatico*, stante quanto lo stesso Agamben spiega a proposito del «paradigma»:

in qualsiasi ambito esso faccia valere la sua forza, ciò che caratterizza l'esempio è che esso vale per tutti i casi dello stesso genere e, insieme, è incluso fra di essi. Esso è una singularità fra le altre, che sta però in luogo di ciascuna di esse, vale per tutte. Da una parte, ogni esempio è trattato, infatti, come un caso particolare reale; dall'altra, resta inteso che esso non può valere nella sua particolarità. Né particolare né universale, l'esempio è un oggetto singolare che, per così dire, si dà a vedere come tale, *mostra* la sua singularità. Di qui la pregnanza del termine che in greco esprime l'esempio: *para-deigma*, ciò che si mostra accanto (come il tedesco *Bei-spiel*, ciò che gioca accanto). Poiché il luogo proprio dell'esempio è sempre accanto a se stesso, nello spazio vuoto in cui si svolge la sua vita inqualificabile e indimenticabile. [...] Di qui l'impotente onnivalenza dell'essere qualunque. Non si tratta né di apatia né di promiscuità o rassegnazione. Queste singularità pure comunicano soltanto nello spazio vuoto dell'esempio, senza essere legate da alcune proprietà comune, da alcuna identità. Esse si sono espropriate di tutte le identità, per appropriarsi dell'appartenenza stessa (Agamben 2001a: 14)⁷⁷⁷.

Tuppini impiega un'immagine assai suggestiva e assolutamente efficace per chiarire il senso in cui la gestualità *esibisce se stessa* tramite *la propria interruzione*, ossia tramite *la sospensione e l'interruzione del gesto* (*sospendendo e interrompendo il gesto emerge, si esibisce e si mostra la pura gestualità, la gestualità in quanto tale* – l'essenza del gesto, potremmo anche dire)⁷⁷⁸:

cerchiamo di comprendere la fisionomia di questo gesto mediale-indicativo attraverso l'analisi del proverbio (che di solito si spaccia per cinese) circa l'uomo che punta il dito. Se qualcuno punta il dito verso il cielo, dice il proverbio, solo l'idiota guarda il dito, il saggio guarderà il cielo. In realtà non è né nel primo, né nel secondo modo che vuole essere inteso il dito puntato, almeno se lo consideriamo in quanto esempio di gesto singolare. Il dito, infatti, può essere riguardato come una cosa dalla consistenza materiale alla stregua di un qualunque oggetto non già dotato di virtù segnica: un pezzo di carne che contiene sì una potenzialità d'indicazione, ma che un cane potrebbe anche decidere di mordere, anziché di comprendere come segno. Chi invece di guardare il cielo guarda il dito, l'idiota, è l'uomo della potenza che rifiuta l'attualità dell'indicazione. Se poi la mano con le sue dita può essere effettivamente puntata verso una determinata regione dello spazio, ciò significa l'attuazione della potenza d'indicazione contenuta nella consistenza materiale della mano, l'effettivo accadere della semiosi. Il saggio che guarda il cielo è dunque l'uomo dell'attualità, colui che ha occhi soltanto per la determinatezza dell'esperienza. Ma il dito puntato potrebbe essere interpretato anche in un terzo modo, differente dal modo dell'idiota come da quello del saggio: il dito può far cadere l'attenzione anche sulla distanza che sta fra il dito e il cielo, sulla medialità dello spazio, sulla sua semplice virtù d'indicazione, indicazione assoluta, indicazione indeterminata. Vale a dire, il dito potrebbe valere come simbolo di una certa dimensionalità spaziale, di un'esigenza di orientamento nello spazio, in cui lo spazio sta per organizzarsi in regioni distinte, indicabili, significabili, ma nel quale questa organizzazione ancora non è accaduta. Il dito puntato verso il cielo, prima del cielo come una porzione dello spazio, esibisce allora lo spazio segnico come mezzo, come

distanza, a partire da cui diventa in seguito possibile manifestare quella determinata regione che è il cielo. Considerato come gesto singolare il dito puntato non indirizza ancora verso una regione dello spazio distinta da sé, ma corrisponde allo spazio dell'indicazione come luogo della medialità in cui si dispone ogni determinata regione a venire. Chi osserva in questo modo il dito puntato verso il cielo non è né l'idiota, né il saggio, ma è l'uomo qualunque, la singolarità. L'uomo qualunque non si lascia affascinare né dalla mano, né dal cielo, né da colui che gli racconta il proverbio e gli dice che è un proverbio cinese. L'uomo qualunque è attento all'indicazione stessa del gesto, così come è più attento al racconto stesso del proverbio che non a colui che lo racconta e all'aneddotica etnografica che dovrebbe riempirne il senso. [...] La virtù eminentemente indicativa del gesto dà al gesto in questione le fattezze di un gesto interrotto. I gesti sono indicativi nella loro condizione di gesti interrotti. Il gesto indicativo è un gesto interrotto. Non si tratta, però, di una interruzione che viene a corrompere alcunché o che fa mancare al gesto singolare l'appuntamento con la propria anima di gesto prassico o autotelico. Infatti, la condizione dell'interruzione precede tanto la chiusura su di sé del gesto prassico, come anche l'apertura funzionale (perché facente riferimento ad altro) del gesto poetico. Il gesto interrotto è la soglia decisiva a partire da cui qualcosa come una prassi (gesto autotelico, gratuito) e una poiesi (gesto funzionale, razionale) risultano comprensibili. Considerare un gesto singolare come un'indicazione interrotta non significa che il gesto non è più capace di indicare, che la mano che indica il cielo viene amputata. Al contrario. Significa che l'attenzione si concentra sull'indicazione in quanto tale che la mano mette in essere e che viene sospeso l'ovvio tragitto di traduzione di quest'indicazione nel proprio indicato (Tuppini 2009b: 15 s.).

Parola fàtica, gesto e moltitudine sono, dunque, una sola cosa, nel senso che rappresentano lo *spazio originario dell'uomo*, uno spazio *mediale* che è immediatamente anche spazio *comune*, spazio di determin-azione e di contatto: quello *stato di eccezione* che, abbiamo visto, per Agamben caratterizza in particolare la biopolitica contemporanea, è in fondo lo *spazio dell'uomo stesso*, in quanto è quello spazio in cui si rivela come lo specifico dell'uomo sia di non avere uno specifico vero e proprio. Come l'eccezione *sospende* la regola senza per questo semplicemente negarla per sprofondare nell'assenza primitiva e selvaggia di regole, ma anzi mostrandone la vigenza – soprattutto: l'origine – nella sua interruzione, così il puro gesto e la parola fàtica mostrano come lo spazio originario dell'uomo sia quello spazio in cui la vita nella sua indeterminata potenzialità si mette all'opera per assumere una determinata forma: come nello stato di eccezione la norma smette di valere senza che però si sia in uno stato di assoluta anomia, quanto piuttosto in un'*assenza normata di norma*, nell'assenza di una norma specifica che rivela l'origine della norma in quanto tale, dunque nella *normatività di ogni norma*, così nel puro gesto e nella parola fàtica gesto e parola smettono di valere senza però cancellarsi del tutto, vale a dire che in questa sorta di terra di mezzo e di nessuno-qualunque emerge proprio il luogo più proprio dell'uomo, *l'aver-luogo* dell'uomo in quanto tale, il suo *farsi luogo, farsi spazio*. Come a dire che è proprio nella soglia sempre aperta tra *nuda vita* e *forma singola di vita* che si articola quello spazio proprio della *forma-di-vita*, di modo che –

paradossalmente certo, ma solo perché *l'uomo è l'essere paradossale e ambivalente* – lo stato di eccezione rivela la natura propria dell'uomo mettendola in pericolo, la rivela perché manifesta in tutta la drammaticità la contingenza propria dell'uomo, ma la mette in pericolo perché tenta di fare della generica potenzialità dell'uomo non qualcosa che si può aprire alla messa in gioco e alla messa in opera, ma qualcosa che deve rimanere in quanto tale indefinita e generica, *nuda*, per poter essere di volta in volta plasmata in maniera autoritaria dal potere sovrano⁷⁷⁹, che tenta – deleuzianamente – di separare la forma-di-vita dalla potenza che le è propria, dalla propria forza di esistere, per trasformarla in *nuda vita* che non è nient'altro che un terreno neutro da controllare e governare impedendo ogni possibile apertura e ogni possibile form-azione⁷⁸⁰.

Potremmo anche dire, se il classico potere sovrano tendeva a irrigidire la forma-di-vita umana in una singola forma specifica, cancellando così la potenzialità propria dell'umano in favore di una determinazione specifica, la biopolitica contemporanea fa della nuda vita il dato fondamentale, il fatto intrascendibile, vale a dire che irrigidisce la forma-di-vita in una nuda genericità che se certo mostra un tratto fondamentale dell'essenza umana, della natura della forma-di-vita, al contempo finisce con il negarla, in quanto cancella il fatto che la potenzialità propria dell'umano è tale perché si mette sempre in opera per determinarsi, perché è sempre messa in gioco, e in questo modo impedisce ogni possibilità di apertura (tanto il potere sovrano quanto quello biopolitico *irrigidiscono la forma-di-vita*, l'uno nella forma specifica, l'altro nella vita nuda). Ma c'è un aspetto ulteriore: nel momento in cui la biopolitica contemporanea vede che l'uomo è nudo, manchevole, che è, per così dire, un vuoto da colmare, deve in ogni caso tentare di colmare tale vuoto, di porre rimedio alla mancanza, il punto è che lo fa assegnando di volta in volta alla nuda vita delle forme determinate, per quanto sempre più precarie, accidentali e evanescenti, forme che, per così dire, arrivano dall'esterno, e non sono attivamente, creativamente e plasticamente poste dalla vita stessa nel suo mettersi sempre in gioco (vita che è sì nuda, ma che proprio per questo risulta capace di produrre il nuovo: questa è la *forma-di-vita*, la vita in quanto soglia), ma anzi espongono costantemente la vita alla minaccia della sua negazione, della morte – perché vivere diventa semplice sopravvivere, semplice conservazione che esige prima di tutto, con Esposito, la difesa della nudità della vita:

lo stesso prelievo della nuda vita, che il sovrano poteva operare, in certe circostanze, sulle forme di vita, è ora massicciamente e quotidianamente attuato dalle rappresentazioni pseudoscientifiche del corpo, della malattia e della salute e dalla “medicalizzazione” di sfere sempre più ampie della vita e dell'immaginazione individuale.

La vita biologica, forma secolarizzata della nuda vita, che ha in comune con questa indicibilità e impenetrabilità, costituisce così le forme di vita reali letteralmente in forme di *sopravvivenza*, restando in esse indelibata come l'oscura minaccia che può attualizzarsi di colpo nella violenza, nell'estraneità, nella malattia, nell'incidente. Essa è il sovrano invisibile che ci guarda dietro le maschere ebei dei potenti che, se ne rendano conto o meno, ci governano in suo nome (Agamben 1996: 17)⁷⁸¹.

Ecco, allora, che finché la *forma-di-vita* in tutta la sua paradossalità non sarà affermata, saremo di fronte, per dirla con Esposito, a una politica sempre e soltanto *sulla* vita e non *della* (in senso soggettivo e oggettivo) vita: finché non si affermerà in tutta la problematica connessione la forma come form-azione e la vita come nudità che tende a vestirsi si cancellerà in quanto tale la forma-di-vita, e poco cambia, in tal senso, se la si cancellerà in favore della nudità in quanto tale o di una qualche forma specifica di rivestimento (o, come accade in maniera drammaticamente aporetica e autofagocitante oggi, in favore in una nudità talmente estrema da dover subire delle forme specifiche di rivestimento sempre provvisorie e dunque mai nemmeno in grado di coprire). Il punto che qui più ci preme evidenziare, in ultima istanza, è che qualsiasi tentativo di articolare una biopolitica affermativa, di lasciare spazio alla comunità che viene, alle singolarità nel loro farsi multitudinario, e così via, non può che muovere da una concezione dell'uomo come essere aperto al mondo in ragione di una indeterminatezza originaria che, insieme, spinge alla determinazione e impedisce che sia mai possibile una definitezza finale, apertura che in quanto tale è apertura comune, apertura in comune, apertura al comune e apertura del comune.

La moltitudine, notavamo, è *l'accostarsi delle singolarità*, e solo all'interno della moltitudine le singolarità possono *sentirsi a loro agio, adagiarsi e trovare il loro agio*, vale a dire che *l'agio è la modalità fondamentale di incontro delle singolarità della moltitudine, nella moltitudine*: l'agio è *l'adagiarsi accanto*, è quello *spazio irrepresentabile, luogo vuoto, spazio accanto (ad-jacens)*, «in cui è possibile per ciascuno muoversi liberamente, in una costellazione semantica in cui la prossimità spaziale confina con il tempo opportuno (ad-agio, aver agio) e la comodità con la giusta relazione» (Agamben 2001a: 24 s.). Come a dire che il più proprio di ogni singolarità nel suo essere in corso d'opera ed essere esposta al comune (nel suo essere esposi-azione in quanto gettata nello spazio d'apertura comune) «consiste nell'andare altrove» (Tuppini 2009b: 18), ossia verso l'altro, verso quella singolarità che giace accanto, nello spazio della vicinanza (che si apre solamente tramite l'incontro stesso delle singolarità): solo stando insieme, uno stare fatto di continuo interscambio e di «buon vicinato», ed esponendosi all'altro in quello spazio comune che è terra

di nessuno-qualunque ci si può sentire a casa, ci si può sentire sempre in cammino verso casa⁷⁸².

Parlare di *comunità che viene*, in questa prospettiva (che, crediamo, è la stessa in cui si situa Nancy quando, come siamo prossimi a vedere, parla di *comunità inoperosa*) significa non tanto parlare di un tipo di forma di esistenza politica riconoscibile da realizzare, di un qualche modello istituzionale, magari ideale, cui far riferimento e verso cui tendere, o semplicemente da at-tendere nel suo e-vento, quanto piuttosto tentare di «definire» una *topologia* (e non, dunque una *tipologia*), «nel senso dell'indeterminatezza della dislocazione delle singolarità» (*ivi*: 34), di modo che «ogni essenza specifica finisce per dislocarsi all'interno di questa topologia, che è lo spazio che accoglie tutte le specie, ma nessuna di esse sarà mai in grado di circoscrivere l'assoluta determinazione di questo spazio» (*ibidem*), di questo luogo «incircoscivibile che coincide con la possibilità della indeterminata determinazione dell'esperienza in quanto tale» (*ibidem*).

2. Nancy e l'«*expeausition*»

Cercheremo, prima di tutto, di prendere le mosse da alcuni aspetti dell'antropologia cartesiana, che possono essere enfatizzati a partire da alcune pagine di Nancy, per mostrare come l'orizzonte di pensiero del filosofo francese contemporaneo sembri muoversi a tutti gli effetti all'interno di una visione dell'uomo sostanzialmente affine a quella dell'antropologia filosofica contemporanea.

2.1. Da Cartesio a Nancy: il nulla e la libertà come cifra dell'irriducibilità umana al meccanismo

2.1.1. Il linguaggio come specifico umano: la non-determinatezza rispetto allo stimolo

Secondo Cartesio⁷⁸³ è il possesso della ragione o del discernimento (cfr. Cartesio, *Discorso sul metodo*, I) a renderci uomini e a distinguerci dai bruti, a renderci uomini in quanto capaci di usare parole e segni combinati per comunicare agli altri i nostri pensieri (*pour déclarer aux autres nos pensées*) e in quanto capaci di intraprendere una pluralità di attività: la ragione, infatti, è un *instrument universel* che è all'opera in ogni occasione, che

di ogni occasione fa la possibilità di intraprendere un'opera (cfr. *ivi*, V), mentre gli animali sono proprio come le macchine, capaci al più di fare una cosa, forse anche meglio di quanto non siamo in grado noi, ma una cosa soltanto, in quanto guidati e chiusi nella loro natura specifica. Tutto ciò è da Cartesio sottolineato in uno tra i più noti dei suoi brani (e che sintetizza la concezione presentata nel suo trattato *L'uomo*)⁷⁸⁴, dove viene presentata la differenza tra uomini e bruti:

è assai noto che non c'è uomo tanto ebete e stupido, neppure un pazzo, che non sia capace di mettere insieme diverse parole e farne un discorso per comunicare il suo pensiero [*capables d'arranger ensemble diverses paroles*]; e che al contrario non c'è altro animale, per quanto perfetto e felicemente creato [*tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être*], che possa fare lo stesso. Questo avviene non per mancanza di organi, perché gazze e pappagalli sono in grado di articolare parole come noi, e tuttavia non possono parlare come noi, mostrare cioè che pensano quel che dicono; mentre chi è nato sordo e muto, privato perciò come e più delle bestie degli organi che servono a parlare, suole inventare da sé segni con i quali si fa intendere da chi, standogli solitamente vicino, può apprendere facilmente il suo linguaggio. E questo non dimostra soltanto che gli animali sono meno ragionevoli degli uomini, ma che non lo sono per nulla. Perché vediamo che di ragione, per essere capaci di parlare, ce ne vuole assai poca; e poiché si osservano tra gli animali di una medesima specie disuguaglianze, come ce ne sono anche tra gli uomini, e si nota che alcuni si possono ammaestrare meglio di altri, sarebbe incredibile che una scimmia o un pappagallo che fossero tra i migliori della loro specie non eguagliassero in questo un bambino dei più stupidi o almeno uno che abbia il cervello leso, se non avessero un'anima di natura affatto diversa dalla nostra. Né si devono confondere le parole con i moti naturali che rivelano le passioni, e possono essere imitati dalle macchine tanto bene quanto dagli animali; o pensare, come qualcuno nell'antichità che le bestie parlino anche se non ne intendiamo il linguaggio: se fosse vero, dal momento che molti dei loro organi corrispondono ai nostri, potrebbero farsi intendere tanto bene da noi quanto dai loro simili. Ed è ancora assai notevole il fatto che, sebbene molti animali mostrino in qualche loro azione un'abilità maggiore della nostra, non ne rivelino tuttavia nessuna in molte altre, per cui quel che fanno meglio non prova che abbiano un'intelligenza, giacché se così fosse ne avrebbero più di chiunque fra noi e riuscirebbero meglio in ogni cosa; prova piuttosto che non ne hanno affatto, e che ciò che agisce in essi è la natura, in virtù della disposizione dei loro organi [*bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres: de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit; car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous, et feraient mieux en toute chose; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la natura qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes*]: così come un orologio, fatto solo di ruote e di molle, può contare le ore e misurare il tempo con maggiore precisione di quanto possiamo noi con tutto il nostro senno (*ibidem*).

L'uomo è irriducibile a ogni altro animale, si rende (cfr. *ivi*, VI) *maître et possesseur de la nature* in quanto capace di inventare un'infinità di macchine per godere senza alcuna fatica dei frutti della terra e di ogni altro bene che sulla terra si trova, per conservare prima di tutto la salute, il primo di tutti i beni e il fondamento di tutti questi: l'uomo, *animale costitutivamente malato*, deve ricercare tutti i possibili rimedi per mantenersi in vita, per sconfiggere i malanni e l'infinità di malattie che lo affliggono, sia

nel corpo che nello spirito. Se l'animale si riduce esclusivamente alla *res extensa*, ed è dunque puro meccanismo, pura naturalità, pura ripetizione di movimenti e di atti che sono preordinati e predeterminati dalla propria costituzione, l'uomo è anche *res cogitans* (cfr. soprattutto Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, VI), apertura e distanza, giacché il *cogito* coglie se stesso a partire da dubbio e in quanto dubbio: di tutto posso dubitare tranne del mio stesso dubitare, tranne del mio stesso prendere le distanze da ogni cosa, tranne del mio essere me stesso nel non essere sicuro di essere me stesso. L'animale è semplicemente chiuso nel proprio istinto, nella propria natura di *res extensa*, mente l'uomo, che appunto è anche *res cogitans*, possiede autocoscienza, riflessività, non è chiuso nell'istinto, nella meccanicità dell'esistenza⁷⁸⁵. Certo, il corpo umano (cfr. Cartesio, *Descrizione del corpo umano*) è paragonabile a una vera e propria macchina, che compie i propri movimenti senza essere condotto dalla volontà proprio come un orologio segna le ore senza l'intervento di una qualche «anima», ma ciò non toglie che l'uomo nel suo complesso non possa essere per nulla considerato, come invece accade per l'animale, una macchina, come notavamo poc'anzi:

e ci fossero macchine con organi e forma di scimmia o di qualche altro animale privo di ragione, non avremmo nessun mezzo per accorgerci che non sono in tutto uguali a questi animali; mentre se ce ne fossero di somiglianti ai nostri corpi e capaci di imitare le nostre azioni per quanto è di fatto possibile, ci resterebbero sempre due mezzi sicurissimi per riconoscere che, non per questo, sono uomini veri. In primo luogo, non potrebbero mai usare parole o altri segni combinandoli come facciamo noi per comunicare agli altri i nostri pensieri [*ne pourraient user de paroles, ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées*]. Perché si può ben concepire che una macchina sia fatta in modo tale da proferire parole, e ne proferisca anzi in relazione a movimenti corporei che provochino qualche cambiamento nei suoi organi; che chieda, per esempio, che cosa si vuole da lei se la si tocca in qualche punto, o se si tocca in un altro gridi che le si fa male e così via; ma non si può immaginare che possa combinarle in modi diversi per rispondere al senso di tutto quel che si dice in sua presenza, come possono fare gli uomini, anche i più ottusi [*mais non pas qu'elle les arrange diversemment, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire*]. L'altro criterio è che quando pure facessero molte cose altrettanto bene o forse meglio di qualcuno di noi, fallirebbero inevitabilmente in altre, e si scoprirebbe così che agiscono non in quanto conoscono, ma soltanto per la disposizione degli organi [*bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien, ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes*]. Infatti mentre la ragione è uno strumento universale, che può servire in ogni possibile occasione [*la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres*], quegli organi hanno bisogno di una particolare disposizione per ogni azione particolare [*particulière disposition pour chaque action particulière*]; ed è praticamente impossibile che in una macchina ce ne siano a sufficienza per consentirle di agire in tutte le circostanze della vita, come ce lo consente la nostra ragione [*il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous faire agir*] (Cartesio, *Discorso sul metodo*, V).

Una macchina non potrebbe mai veramente adoperare un linguaggio, come nemmeno un animale (in una lettera al marchese di Newcastle, Cartesio afferma che «l'uso della parola, a rigor di termini, è proprio degli esseri umani», perché i versi animali, o persino le parole pronunciate da animali quali le gazze, sono semplicemente espressione della passione immediata, vincolata cioè all'atto che l'impulso spinge a compiere), perché nei loro casi (cfr. Cottingham 1991: 142 s.) l'«output» è vincolato a una gamma finita di «inputs», e non può esistere il possesso della capacità di far fronte alle contingenze infinitamente diverse della vita. In altri termini, il linguaggio dimostra come l'umano si differenzi dall'animale-macchina in ragione dell'essere vincolato nella natura-meccanismo da parte di quest'ultimo a differenza del primo: se le risposte che un essere meccanico («macchina artificiale» o «macchina naturale» che sia) può dare dipendono da uno specifico insieme di condizioni, ciò significa che a mancargli è necessariamente la capacità di far fronte razionalmente a una gamma infinita di eventi, come accade invece all'essere dotato di linguaggio, all'uomo. Per riprendere i termini della linguistica chomskyana⁷⁸⁶, l'autentica competenza linguistica è *non-determinata dallo stimolo*, nel senso che la gamma delle prestazioni linguistiche umane non è predeterminata da un complesso di condizioni esterne che attivano un qualche istinto preordinato e preconfigurato in modo rigido e vincolante: l'uso del linguaggio, anche ai livelli più bassi di intelligenza, come sottolineava proprio Cartesio, è libero e creativo, è espressione della capacità di interpretare un insieme infinito di espressioni, è anzi proprio la capacità universale di rispondere appropriatamente a una gamma infinita di espressioni⁷⁸⁷. La creatività nell'uso del linguaggio significa che il parlante umano, al momento di produrre un enunciato, non è condizionato in modo deterministico da stimoli esteriori o da stati interni, ossia può descrivere ciò che ha di fronte in modi sempre diversi, senza dipendere in modo rigido da sollecitazioni percettive o da inclinazioni psicologiche⁷⁸⁸.

2.1.2. La libera volontà umana: il nulla come fondamento e la lettura di Nancy

Nello spazio in cui l'espressione può prendere le distanze dalla risposta immediata allo stimolo esterno, per riconfigurare una risposta attiva, creativa e innovativa, si apre lo spazio della libertà umana, che può sospendere, può prendere le distanze da ogni cosa ma può anche volere ogni cosa: l'uomo è certo imperfetto, non completamente indipendente, è mancante, non infinito, non eterno, non immutabile, non onnisciente e non onnipotente,

insomma *non è Dio* (cfr. Cartesio, *Discorso sul metodo*, IV), eppure è dotato di una volontà (cfr. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, IV) tanto vasta da non potersi ricomprendere in alcun limite, di una volontà perfetta in quanto aperta all'infinito e alla libertà di scelta. Come scrive il filosofo francese in una lettera a Mesland il 2 maggio del 1644, gli animali senza ragione non sono liberi, «poiché non dispongono di alcuna positiva facoltà di autodeterminazione; in essi, al contrario, non essere forzati o costretti non è che una pura negazione»: per gli uomini, invece, «la volontà è per sua natura talmente libera da non potere mai essere costretta» (Cartesio, *Le passioni dell'anima*, art. 41), e l'anima umana può «semplicemente volendo qualcosa» (*ibidem*) dar vita all'azione in grado di «produrre l'effetto corrispondente alla volontà» (*ibidem*). L'uomo può padroneggiare se stesso, i propri impulsi e le proprie passioni, può differire la soddisfazione degli impulsi, ossia può, mediante un accurato addestramento, creare (cfr. *ivi*, art. 46) delle associazioni abituali tra determinati pensieri e determinati movimenti di quella ghiandola pineale che collega corpo e mente, e che muovendosi genererà determinati movimenti negli spiriti animali, di modo che una volta che si sia costruito quest'insieme di nessi associativi, si possiederà un controllo sulle passioni. In altri termini, per quanto non si può in modo diretto volere che una determinata passione non si presenti, si può creare una *risposta abituale*, che permette a determinate prestazioni intellettuali, che sono sotto il controllo della volontà, facciano scattare un'automatica riduzione dell'agitazione degli spiriti: l'uomo può addestrarsi in modo che alcuni atti volontari abbiano automaticamente l'effetto desiderato, cioè può compiere determinate azioni che sono sotto il controllo della volontà di modo che possano far cessare o calmare automaticamente determinate passioni. Tale visione trova compendio in un articolo de *Le passioni dell'anima*, dal significativo titolo «*Non c'è anima tanto debole che non possa, ben guidata, acquistare un assoluto dominio sulle sue passioni*», dove emerge un'interessante connessione tra controllo degli impulsi/costruzione di abitudini/capacità di distanziamento dell'uomo dalla natura/plasticità delle pulsioni umane/differenza uomo-animale/domesticabilità, che connette fortemente la visione cartesiana a quella dell'antropologia filosofica contemporanea:

benché ogni movimento della ghiandola pineale sembri da natura congiunto a taluno dei nostri pensieri fin dall'inizio della nostra vita, si può tuttavia connetterlo ad altri mediante l'abitudine: come l'esperienza mostra nelle parole che eccitano nella ghiandola dei movimenti i quali, per disposizione di natura, rappresentano all'anima soltanto il loro suono, se pronunciati a voce, o la figura delle loro lettere, se scritti, e che nondimeno, per l'abitudine acquisita pensando al loro significato, quando se ne ode il suono o se ne vedono le lettere fanno di solito concepire tale significato piuttosto che la figura delle lettere o il

suono delle sillabe. Ed è pure utile sapere che, per quanto i movimenti così della ghiandola come degli spiriti del cervello, che rappresentano all'anima certi oggetti, siano naturalmente congiunti con quelli che eccitano in essa certe passioni, possono tuttavia esserne separati dall'abitudine, e venire connessi ad altri molto differenti; e tale abitudine può essere acquisita perfino con una sola azione, né richiede una lunga consuetudine. Così quando, senz'aspettarcelo, troviamo qualcosa di molto sudicio in un cibo che si mangia con appetito, la sorpresa può mutare a tal segno la disposizione del cervello, che in seguito non si potrà più vedere se non con orrore quel tipo di cibo, mentre prima lo mangiavamo con piacere. E lo stesso si può notare nelle bestie che, pur essendo sfornite di ragione, e forse anche di ogni pensiero, posseggono tutti i movimenti degli spiriti e della ghiandola che eccitano in noi le passioni; anche se in esse hanno la funzione di mantenere e rafforzare non, come in noi, le passioni, ma i movimenti dei nervi e dei muscoli che abitualmente le accompagnano. Così, quando un cane vede una pernice, è naturalmente portato a correre verso di essa; e quando vede un fucile sparare, il rumore lo incita naturalmente a fuggire; pur tuttavia, di solito, si addestrano cani da caccia in modo da farli fermare quando vedono una pernice, e da farli accorrere al rumore che sentono quando spariamo su di essa. Ed è utile sapere queste cose, perché danno a ciascuno il coraggio di dedicarsi all'esame delle proprie passioni: infatti, se con un po' di applicazione si possono mutare i movimenti del cervello negli animali privi di ragione, è chiaro che si può farlo anche meglio negli uomini, sì che persino le anime deboli potrebbero acquistare un assoluto dominio su tutte le loro passioni, se ci si dedicasse a sufficienza a educarle e a guidarle (*ivi*, art. 50).

Tutto ciò significa che l'uomo è *libero*, e in questo è vicino a Dio stesso, ha tutto da invidiare a Dio tranne l'infinità della volontà e la capacità di controllarla per indirizzarla:

io non vedo in noi stessi che una sola cosa che possa fornirci nei nostri confronti un valido motivo di stimare, vale a dire l'uso del libero arbitrio e il dominio che esercitiamo sulla nostra volontà; infatti è solo in base alle azioni che dipendono da tale libero arbitrio che possiamo essere lodati o biasimati a ragione; rendendoci padroni di noi stessi, esso ci rende in qualche modo simili a Dio (*ivi*, art. 152).

La principale perfezione dell'uomo, quella per la quale si fa davvero vicino al divino, è di *avere il libero arbitrio* (cfr. Cartesio, *Principi della filosofia*, 37), e che l'uomo disponga di una volontà libera è la cosa più evidente, è cioè quella cosa di cui non possiamo dubitare proprio mentre scopriamo noi stessi nell'atto di dubitare:

allo stesso tempo in cui dubitiamo di tutto e supponiamo persino che colui che ci ha creato si serva del suo potere per ingannarci in ogni modo, noi avvertiamo in noi stessi una libertà così grande che non possiamo impedirci di credere ciò che ancora non conosciamo che in maniera imperfetta. [...] Noi siamo così certi della nostra libertà e dell'indifferenza che è in noi che non vi è nulla che noi conosciamo con maggiore chiarezza (*ivi*, 39 e 41).

È proprio grazie alla *voluntas* e alla *libertas arbitrii* che «comprendo di portare in me una certa immagine e somiglianza di Dio» (Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, IV), ma allo stesso tempo mi accorgo che «sono stato collocato come un qualcosa di intermedio tra Dio e il nulla – o tra il sommo ente e il non ente [...], in qualche modo partecipo anche del

nulla, o del non ente, cioè in quanto io stesso non sono il sommo ente, e mi manca un gran numero di cose» (*ibidem*): l'uomo cartesiano, dunque, è un *medium* tra *Deus et nihil*, è *res limitata*, è imperfetto (cfr. anche *ivi*, VI), per quanto senta di possedere in sé il germe della perfezione, la possibilità di aprirsi all'infinito. È proprio perché «contaminato» dal nulla, perché non meccanico come il perfetto organismo animale e non completo come l'onnipotente e onnisciente divinità, che l'uomo può sentirsi libero, di volere e di agire, di prendere posizione rispetto a sé e al mondo e di ricercare il bene e il vero in piena autonomia. A questo proposito ha scritto pagine molto intense Sartre:

tanto nella ricerca del Vero quanto nel perseguimento del Bene ci imbattiamo così in una reale autonomia dell'uomo. Ma questo avviene esclusivamente in quanto egli è un nulla. È tramite il suo nulla, e in quanto ha a che fare con il Nulla, con il Male, con l'Errore, che l'uomo sfugge a Dio, poiché Dio, che è infinita pienezza d'essere, non potrebbe concepire né fissare il nulla. Egli ha posto in noi il positivo; è l'autore a cui va ricondotto tutto ciò che, in me, è. Ma a causa della mia finitezza e dei miei limiti, a causa del mio lato in ombra, io mi distolgo da lui. [...] Il dubbio è la rottura del contatto con l'essere; tramite esso l'uomo ha costantemente accesso alla possibilità di scollarsi dall'universo esistente e di contemplarlo dall'alto, all'improvviso come una pura successione di fantasmi. In questo senso esso è la più grandiosa affermazione del regno umano [...]. L'uomo, essendo questa pura negazione, [...] può [...] ritirarsi in ogni momento da una natura falsa e adulterata; egli può ritrarsi persino da tutto ciò che in lui è natura: [...] l'uomo non è affatto un essere di "natura". [...] La libertà non proviene affatto dall'uomo in quanto è, come un *plenum* di esistenza tra altri *plenum*, in un mondo senza lacune, ma al contrario in quanto *non è*, in quanto è finito, limitato (Sartre 2007: 102-104)⁷⁸⁹.

La libertà sorge solamente laddove non c'è il *plenum*, che è tanto quello divino, assolutamente perfetto, quanto quello animale, che non può in alcun modo trascendere la propria natura, la propria meccanica e coercitiva conformazione organica, mentre l'uomo è abitato dal nulla sin dall'atto di dubitare, scorge se stesso in quanto dubitante, in quanto negante l'esistenza, cioè l'uomo coglie se stesso come colui che è finito, limitato, abitato e solcato dal nulla e dalla mancanza, perché prima di tutto si conosce nel momento in cui nega, in cui prende le distanze, dal mondo e da sé: negando l'uomo si riconosce come essere negatore e negativo, eppure questa negatività è la sua positività, è quell'imperfezione che gli fa sentire anche la forza della libertà, della possibilità. Il soggetto pensante è *null'altro che negazione pura*, è il *dubbio stesso*, è la pura presa di distanza da se stesso all'atto dell'affermazione di se stesso: questo è possibile, nel senso che le pagine precedenti hanno a più riprese evidenziato, solamente per quell'essere *eccentrico* rispetto a se stesso e aperto al mondo, alle possibilità e alla libertà in ragione di una mancanza originaria.

Nancy, estremizzando ulteriormente questi aspetti, è giunto addirittura a vedere nel *cogito* cartesiano (inteso come il *cum-agito*, come il mettere, spingere e premere insieme qualcosa che di per sé è sfaccettato, com-posito e com-posto, *agitato*) qualcosa di *caotico* (un *caogito*, secondo l'espressione deleuziana che anche Nancy riprende), qualcosa di cioè eretto a partire da e sopra a un'instabilità, *statuto non sostanziale o instabilità costitutiva* (cfr. Nancy 2008: 144), lettura che non rende la posizione cartesiana troppo dissimile da quella per la quale l'uomo sottoposto a un profluvio di stimoli e a un eccesso di impulsi può cogliere e costruire (Nancy insiste a più riprese sul fatto che il *cogito* è auto-posizione e non tanto semplice «afferramento» di qualcosa di preesistente all'atto di afferrare stesso) se stesso solamente ritagliandosi attivamente il proprio spazio ed ergendosi al di sopra e in opposizione al nulla e al caos che lo abitano («*caos – io sono. Io sono – caos*»: *ivi*: 120). Non solo: che l'*ego* emerga a partire dall'*affermazione* (nel senso della pronuncia discorsiva, che per Nancy assume anche un significato più «ontologico», ossia attivamente costruttivo) che il *cogito* fa di sé, significherebbe anche che *ego* si dà solamente tramite l'esteriorizzazione di sé, tramite il proprio farsi *esteriorità*, «spaziatura di luogo, scarto ed estraneità che fanno il luogo, dunque lo spazio stesso, spazialità prima di un vero e proprio *tracciato* nel quale, e solo nel quale, *ego* può sopraggiungere, tracciarsi e pensarsi» (*ivi*: 155). L'*ego* avrebbe la sua «sostanza» (cfr. *ivi*: 45 s.) esclusivamente in un'*arealtà* che è mancanza di realtà stabile, assenza intesa come apertura di uno spazio, estensione preliminare, proprio perchè l'uomo è un essere esposto, l'egoità non è altro che esposizione e apertura: «*ego sum expositus*» (Nancy 2003a: 71), e tale esposizione fa sì che nulla di quanto riguarda l'uomo possa «appartenere alla sfera dell'*opera*» (*ibidem*), del definito una volta per tutte, dell'oggettivabile e del producibile in modo ultimativo.

2.1.3. Dal Cartesio «nanciano» a Plessner

Riportando il discorso nei termini che sin qui abbiamo adottato, il *cogito* e l'*ego* cartesiani (soprattutto nella torcitura operata da Nancy) altro non sarebbero che l'affermazione dell'uomo come essere aperto al mondo in ragione di una mancanza originaria, di un'assenza che sottraendosi per fare spazio rende possibile ogni specifica apertura, ogni progetto di mondo, ogni ritaglio del mondo: il soggetto pone se stesso nel momento in cui attivamente si istituisce, per dare un qualche ordine all'insieme caotico che sente di essere, dal quale sente di essere abitato, che è prima ancora di porsi come *ego*, prima ancora di

ogni attivo *cogitare*. Essere aperti al mondo significa essere estesi, protesi verso il mondo, manchevoli prima di tutto di quell'ambiente che è sottratto all'uomo, mentre è proprio dell'animale che non può dubitare e dunque non può avere auto-coscienza, non può essere libero, e del Dio che tutto può e tutto è.

Certamente una lettura che fa di Cartesio, convinto sostenitore dell'assolutezza e della compattezza della soggettività auto-trasparente a se stessa (anzi, a tutti gli effetti fondatore di una tale idea), una sorta di precursore nietzschiano, di assertore dell'instabilità dell'animale umano e dell'anima umana (il che lo renderebbe a tutti gli effetti anche un precursore dell'antropologia filosofica di inizio Novecento, secondo quanto abbiamo potuto vedere), è estrema e forse troppo lontana sia dalla lettera del testo cartesiano sia dalla sua prospettiva (nonché dai problemi che Cartesio si poneva); insomma, è una lettura troppo «psicoanalitica», che cerca di «andare alle spalle» del pensiero cartesiano per mostrarne l'eventuale motore nascosto, il recondito motivo dirompente. È interessante, a tal proposito, vedere come però Plessner, nella sua proposta antropologico-filosofica, prenda le mosse proprio da una critica del dualismo cartesiano (e non tanto, o non solo, direttamente del dettato di Cartesio stesso) che lo scava dal suo interno, per mostrare come in realtà nella prospettiva cartesiana «l'interiorità è in posizione autonoma solo nella misura in cui può cogliere se stessa, e si coglie solo nella misura in cui è un Io» (Plessner 2006a: 71), e tale identità «come medesimezza *consiste* proprio nell'allontanarsi “da” quel qualcosa che deve essere identico (a “sé”) come ritorno “a” esso» (*ibidem*): il sé cartesiano, dunque, ha bisogno di un allontanamento da sé come ritorno a sé, sta nella duplicità di questo allontanamento «“da” se stesso (atto, puro sguardo, *cogitatio*) come ritorno “a” sé (Io come centro di esecuzione degli atti, colui che guarda, *res cogitans*)» (*ivi*: 72)⁷⁹⁰.

In altre parole, l'*ego* è unità che «vive della contrapposizione di allontanamento del sé (atto) e ritorno del sé (centro dell'atto), e dunque è realizzazione di questa spaccatura *come* suo superamento» (*ibidem*), e «l'immediatezza della *percezione dell'Io* è possibile e reale solo in quanto mediata, proprio come l'identità con se stesso dell'essere Io è possibile e reale solo in forza della sua scissione» (*ibidem*): il rapporto *immediato* dell'*ego* con se stesso è in realtà un rapporto *mediato*, la sua unità è figlia di una duplicità, di uno sdoppiamento, di una scissione (il dubbio – *Zweifel* – è proprio l'esperienza della duplicità, del doppio, del due – *Zwei*); «solo chi perde se stesso, si troverà» (*ibidem*), sentenza Plessner richiamando parole evangeliche. A partire da questo rapporto «immediatamente mediato» con se stesso, l'*ego* intesserà un rapporto «immediatamente mediato» anche con il mondo che lo circonda (a partire dal proprio corpo percepito come «cosa» nel mondo,

come qualcosa di esterno), e a giudizio di Plessner (cfr. *ivi*: 79-84) ciò significa dover rintracciare un elemento neutrale ove entrambi i mondi possano incontrarsi e costruirsi, un dato di confine tra lo sfociare dell'*ego* (e del suo corpo vissuto come corpo proprio) e la zona in cui esso sfocia (e il suo corpo percepito come corpo tra i corpi), che è nient'altro che la *sensazione*, «materiale di partenza di ogni rappresentazione» (*ivi*: 83), ma «non appartenente già né al mondo esterno né al mondo interno» (*ivi*: 84), dunque né propriamente materia bruta esterna né pura rappresentazione interna. Anche Cartesio, pur senza aver mai rinunciato alla sua visione rigidamente dualista, non aveva potuto fare a meno di assegnare uno statuto speciale alla sensazione (unitamente all'immaginazione), e ciò si evidenzia già a partire dal modo in cui il filosofo francese si chiede che cosa sia l'io del quale si va accertando l'esistenza: «ma che cosa dunque sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole e che non vuole, che immagina anche [*quoque*], e che sente» (Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, II).

Come sottolinea Cottingham (cfr. Cottingham 1991: 159-170)⁷⁹¹, tra i primi sei elementi della lista e gli ultimi due, si avverte un lieve mutamento d'accento: la *res cogitans* è *dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens* e, anche (*quoque, aussi*), *imaginans* e *sentiens*. Il motivo è che immaginazione e sensazione abbisognano di un'*attività fisiologica* per il loro esercizio, vale a dire che mentre le prime sei «attività» del *cogito* sono chiare e distinte facoltà intellettuali di un essere pensante, le ultime due sono di natura intrinsecamente confusa, indefinibile, segno del loro essere a contatto con la *res extensa*, del loro essere operanti all'interno di quell'*unità ibrida* che è l'essere umano. Particolarmente interessante, a proposito proprio della sensazione, è l'analisi del *sentire* che Cartesio avanza in un noto brano delle sue meditazioni:

attraverso tutte queste sensazioni di dolore, di fame, di sete ecc., la natura mi insegna anche che io non sono nel corpo soltanto come un nocchiero è nella barca, ma che sono così strettamente congiunto e quasi mescolato a esso, da costituire con esso un'unità. Se così non fosse, infatti, quando il corpo viene ferito, io, che non sono altro che una cosa pensante, non perciò sentirei dolore, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come il nocchiero coglie con la vista se qualcosa nella barca si rompe; e quando il corpo ha bisogno di cibo o di bevande, capirei ciò direttamente, e non avrei delle confuse sensazioni di fame e di sete. Infatti per certo queste sensazioni di sete, di fame, di dolore, ecc., non sono altro che dei modi di pensare confusi che provengono dall'unione e quasi dalla mescolanza dell'anima con il corpo [*unione et quasi permixtione mentis cum corpore*] (Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, VI).

Tra *esprit* e *corps* c'è un *union et comme du mélange*, che si rivelano proprio nella sensazione, che viene a essere quella zona liminare in cui «spiritualità» e «corporeità»,

«interiorità» e «esteriorità» vengono a incontrarsi, a confondere i propri confini, tanto che – in una lettera che Cartesio scrive a Elisabetta il 21 maggio del 1643 – il pensatore francese descrive *tre* categorie o concetti primitivi, attraverso cui concepiamo il mondo («che sono come gli originali sul cui modello noi formiamo tutte le altre nostre conoscenze»): l'estensione (comprendente forma e movimento e attribuibile ai soli corpi), il pensiero (comprendente intelletto e volontà e attribuibile alla sola mente) e l'*unione* di mente e corpo (comprendente gli effetti dell'interazione tra le due *res*, come sensazioni e passioni), che è evidentemente qualcosa di derivato dalle prime due nozioni, ma che nondimeno per Cartesio sembra meritare una specifica categoria, dato che la sensazione (e l'immaginazione) non può essere considerata, di per sé, una modalità né dell'estensione né del pensiero. L'esempio della fame è emblematico: se la fame è manifestazione di fenomeni puramente fisici (la scarsità di cibo, la contrazione dello stomaco, ecc.), e i giudizi su di essa sono essenzialmente giudizi intellettuali (sostenere «il mio corpo ha bisogno di cibo», «è necessario che io mi nutra», anzi che *lo nutra*), resta ancora quel terzo tratto, vero ponte tra gli altri due, per il quale vi è la *sensazione* della fame, confusa e indefinibile eppure chiaramente avvertibile proprio perché esito dell'incontro, della mescolanza, tra corpo e mente.

Abbandonando il discorso intorno alla dimensione sensoriale in rapporto alla specificità della forma di vita umana rispetto a quella animale, e tornando allo sviluppo del discorso plessneriano nel suo prendere le mosse dall'interno del soggetto cartesiano⁷⁹², la duplicità che abbiamo descritto, non investe solamente l'io al suo interno (ma tale duplicità *apre* lo spazio dell'interiorità, non è già «dentro» essa), ma anche – come già notavamo – al suo «esterno», nel senso che l'uomo si manifesta «come un sé e come cosa corporea» (Plessner 2006a: 96), ossia «in quanto cosa corporea funziona come le altre cose, ma al tempo stesso si conosce in quanto sé» (*ibidem*), e conosce il proprio corpo come *cosa*, come ciò che si è, ma anche come proprio sé, come ciò che si ha, cosa che all'animale resta preclusa, in quanto incapace di prendere distanza da se stesso per rapportarsi a se stesso:

il limite dell'organizzazione animale consiste nel fatto che all'individuo è celato il suo stesso essere, non essendo in relazione con il centro posizionale; mentre il *medium* e l'insieme del proprio corpo, che gli sono dati, sono relativi al centro posizionale, all'assoluto qui e ora. Il suo esistere nel qui e ora non ha a sua volta alcuna relazione, poiché non c'è alcun punto opposto per un possibile rapporto. Nella misura in cui l'animale esiste come tale, è assorbito nel qui e ora. Ciò non gli diviene oggettivo, non si distingue da lui: rimane la condizione, il «ciò attraverso cui» mediatore della realizzazione della vita. L'animale esiste a partire dal suo centro, vive nel suo centro, ma non vive come centro. Esperisce contenuti nel campo circostante, proprio ed estraneo; può anche acquisire il dominio sulla propria corporalità e formare un sistema riflessivo, un Se stesso, ma non «si»

vive. [...] Nella misura in cui l'animale è corporalità, nella misura in cui si dà a se stesso, è in rapporto al centro posizionale e può avere su di sé un'influenza come corpo complessivo nel qui e ora, gli impulsi centrali ottengono un risultato fisico. Ma il corpo complessivo non è ancora diventato pienamente riflessivo (*ivi*: 312).

L'animale, detto altrimenti, resta prigioniero in quell'istinto che, «rispetto al comportamento vitale, è ciò che il corpo complessivo rappresenta per i suoi organi dal punto di vista morfologico e funzionale» (*ivi*: 287), ossia «il presupposto (in sé non isolabile), il quadro, il principio di selezione delle parti del mondo che per l'animale divengono datità, della sua coscienza è del suo campo circostante» (*ibidem*), ciò che «non compare al posto della coscienza, bensì la forma e la sorregge» (*ibidem*). L'animale non può percepire la «cosalità», la «forma gestaltica aperta» nel suo schiudersi e mostrarsi come «molteplicità unitaria di possibili variazioni» (*ivi*: 289), come oggettività circondata «da un orizzonte di infinite possibilità di punti di vista» (*ivi*: 291): l'animale è limitato, guidato com'è da quegli istinti che «sottraggono all'individuo la cura di se stesso e l'affidano all'accadere vitale» (*ibidem*). Soprattutto, proprio perché l'essere dell'uomo è tutto nella scissione, nella distanziamento e nella, per così dire, «negazione affermativa» di sé, anche «*al vivente più intelligente tra gli animali, il più simile all'uomo, manca il senso del negativo*» (*ivi*: 294), manca «la capacità di cogliere il negativo in quanto tale, la mancanza di qualcosa, il difetto, il vuoto» (*ivi*: 300):

le cose vere e proprie, come le percepisce l'uomo, si distinguono nell'immagine intuita mediante un *plus*, un *plus* di non visibilità rispetto allo stato di cose realmente evidente, quindi un *plus* di negatività. Ci si aspetta che una cosa vera e propria abbia un retro e in generale dei lati nascosti, che formano un solido sistema di possibilità e di percezione. Una cosa è positivamente presente in concreto solo quando il presente evidente appare inserito in un ordine fisso di non presente, fermamente agganciato a esso. Questo ordine fisso, una struttura determinata da nucleo e da involucro spazializzanti e temporalizzanti, per i criteri della sensazione empirica rappresenta precisamente l'assente stesso [...]. È su di esso che si fonda l'oggettività, ovvero l'autenticità, delle cose. Proprio questa oggettività è un tratto caratteristico precluso alla coscienza animale, anche agli animali superiori. Per gli animali dall'organizzazione centralizzata la cosa nel campo circostante rimane correlata al ciclo funzionale sensomotorio, punto di partenza dello stimolo e punto d'aggancio delle azioni. In quanto tale, costruito solido dalle superfici d'aggancio, la cosa mostra una relativa costanza nel cambiamento degli aspetti sensoriali. Attraverso impressioni dei sensi alterne e di tipo diverso, si mostra una tonalità di base: la stabilità e la disponibilità. Su di essa si costituisce il gioco delle impressioni; intorno a essa si schiera la massa dei dati dei sensi e in essa si trova il punto di unificazione del loro rapporto. [...] Per l'animale la cosa ha un "valore" diverso. Essa gli sta dinanzi, nel campo esterno, come un costruito persistente, stabile, praticabile, non però come un oggetto, un qualcosa a sé stante. Essa rimane nel suo nucleo un oggetto dell'azione, legato in gran parte, anche sul piano percettivo, all'impulso. Dove non vi siano impulsi anche la percezione rimane debole, superficiale e del tutto subordinata alle circostanze. L'animale percepisce cose la cui struttura nucleare ha un valore motorio e trova la loro garanzia, il loro "senso" in rapporto all'azione. Non ha ancora scoperto il carattere cosale dell'oggetto,

non coglie ancora la totale separabilità delle cose dal circuito della percezione e dell'azione, non avverte ancora la loro interna autosufficienza. Il senso del negativo, in una qualche forma, non gli si è ancora dischiuso. L'esclusione, la mancanza, il vuoto sono possibilità di intuizione precluse all'animale. Nel rapporto tra vivente e campo circostante, per come si caratterizza negli animali superiori sia sul versante del soggetto sia su quello del campo, manca la differenziazione dal fondamento della coscienza, che non diviene di per sé contenuto. Il soggetto è nascosto a se stesso: esso semplicemente ha la sua corporalità ed è assorbito nella centralità spazializzante e temporalizzante del vivere soggettivo senza esperirla, e a partire da essa è un puro Me, non un Io. Allo stesso modo, il campo circostante nei suoi limiti gli è nascosto: è finito (per l'osservatore esterno) ma non limitato (per il soggetto animale). Di conseguenza, all'animale *deve* essere precluso ogni genere di intuizione di vuoto omogeneo nello spazio e nel tempo [...]. Gli animali superiori, la cui corporalità è centralmente rappresentata, esperiscono anche delle cose, ma in quanto correlati della loro motricità. La dipendenza dalla vita istintuale, la debolezza gestaltica, l'essere facilmente ingannabile, fortemente vincolato alla situazione e facilmente disorientabile sono necessariamente connessi. La mancanza del senso del negativo, contemporaneamente, impone all'intelligenza animale un ostacolo essenziale. All'animale è preclusa sia la coscienza dell'oggetto come di una cosa sia la coscienza dello stato di cose. L'animale coglie solo stati del campo (che naturalmente all'uomo sono dati come stati di cose). Gli stati del campo sono relazioni strutturali fra elementi presenti nel campo circostante. La relazione tra il fine e il proprio corpo nella direzione frontale aprioristica e vitale (dal punto di vista della naturale tendenza alla frontalità degli animali) costituisce la misura per ogni altra relazione tra elementi dati nel campo circostante, la misura per determinate difficoltà, la linea conduttrice per il loro superamento. Da questa relazione che ha luogo nell'essenza della frontalità l'animale non può liberarsi; in essa si orienta la sua intera vita percettiva e attiva (*ivi*: 294-297).

Mancando del senso del negativo, l'animale manca dell'io, proprio perché l'io è l'esperienza della negatività, è l'esperienza che il negativo fa di se stesso: mentre l'animale vive nel proprio centro, è posto in esso, «sta nel centro del suo stare» (*ivi*: 314), nell'uomo il centro della posizionalità ha distanza da se stesso, si distingue da sé *ri-flettendosi*, sdoppiandosi, per diventare cosciente della centralità della propria esistenza, una centralità però essenzialmente eccentrica, giacché viene esperita proprio proiettandosi al di là di essa, nello iato che separa il centro da se stesso:

ha se stesso, sa di sé, è percettibile a se stesso e per questo è un *io*, il punto di fuga, collocato “dietro di sé”, della propria interiorità, che, sottratto a ogni possibile realizzazione della vita a partire dal proprio centro, forma lo spettatore che sta di fronte allo scenario di questo ambito interiore, il polo soggettivo non più oggettivabile, non più trasferibile nella posizione dell'oggetto. In questo ultimo grado della vita si trova la base per sempre nuovi atti della riflessione su se stessi, per un *regressus ad infinitum* dell'autocoscienza, e con ciò è compiuta la scissione tra sfera esterna, sfera interiore e coscienza. [...] Come cosa vivente posta nel centro della sua esistenza, l'uomo conosce questo centro, lo esperisce ed è perciò proiettato al di là di esso. Egli esperisce il legame con l'assoluto qui e ora, la totale convergenza del campo circostante e della propria corporalità verso il centro della sua posizione e non è quindi più vincolato da essa. Egli esperisce l'inizio immediato delle sue azioni, l'impulsività dei suoi sentimenti e movimenti, sente di essere l'autore della propria esistenza, di stare tra azione e azione, sente la scelta come pure l'entusiasmo negli affetti e nelle pulsioni, si sa libero e nonostante questa libertà confinato in un'esistenza che lo inibisce e con la quale deve lottare. Se la vita dell'animale è centrica, la vita dell'uomo, che

non può spezzare la centratura e insieme ne è proiettato al di là, è eccentrica. L'*eccentricità* è la forma, caratteristica per l'uomo, del suo posizionamento frontale rispetto al campo circostante. Come io che rende possibile il completo ripiegamento su di sé del sistema vivente, l'uomo non sta più nel qui e ora, bensì "dietro" di esso, dietro se stesso, privo di luogo, nel nulla; egli si scioglie nel nulla, in un'assenza di luogo e di tempo spazializzante e temporalizzante. Privo di luogo e di tempo, egli rende possibile il vissuto di se stesso e insieme il vissuto della sua assenza di spazio e di tempo come uno stare al di fuori di se stesso, poiché l'uomo è una cosa vivente che non sta più soltanto in sé, bensì il suo "stare in sé" è il fondamento del suo stare. Egli è posto nel suo limite e perciò è al di là di ciò che lo limita come cosa vivente. L'uomo non soltanto vive ed esperisce, ma esperisce il suo esperire. [...] Per lui, il mutamento dall'essere all'interno della propria corporalità all'essere al di fuori della propria corporalità è un'insopprimibile duplicità d'aspetto dell'esistenza, una reale frattura nella sua natura. Egli vive al di qua e al di là della frattura, come anima e come corpo e come l'unità psicofisicamente neutrale di queste sfere. Ma l'unità non copre la duplicità d'aspetto, non la fa risultare da sé, non è il terzo che concilia gli opposti, che passa nelle sfere contrapposte, e non forma una sfera indipendente. *Essa* è la frattura, lo *hiatus*, il vuoto "ciò attraverso cui" della mediazione, che per il vivente stesso equivale all'assoluto carattere duplice e alla duplicità d'aspetto di corpo e anima, in cui egli la esperisce. [...] È il soggetto del suo vivere, delle sue percezioni e delle sue azioni, delle sue iniziative. Esso sa e vuole. La sua esistenza è veramente posta nel nulla (*ivi*: 314-317).

Per realizzare la propria posizione eccentrica, per esprimere la frattura che lo costituisce, l'uomo deve *condurre la propria vita* («l'uomo vive solo nella misura in cui conduce una vita»: *ivi*: 333), deve *realizzarla*, diventando consapevole di sé, del proprio essere posizionato come colui che deve posizionarsi a partire dal centro della sua posizione es-posta. L'uomo prova il dolore «per la naturalezza irraggiungibile degli altri esseri viventi. La loro sicurezza istintuale è andata perduta con la sua libertà e preveggenza» (*ibidem*) – da qui ha origine per Plessner ogni idea di un'esistenza paradisiaca, pacifica e innocente –, perché gli animali possono esistere «direttamente, senza sapere di se stessi e delle cose, non vedono la loro nudità, e tuttavia il padre celeste li nutre» (*ibidem*): l'uomo, invece, «perde, con il sapere, la propria immediatezza, egli vede la sua nudità, se ne vergogna, e deve quindi vivere per vie traverse, su cose artificiali» (*ibidem*). In altri termini, l'uomo deve imporsi di «condurre la vita che vive» (*ivi*: 334), deve «fare ciò che egli è – proprio perché egli è soltanto quando si realizza» (*ibidem*), ha «bisogno di un complemento innaturale, di un genere non naturale» (*ibidem*), e *proprio per questo*, proprio *in ragione della sua naturale forma d'esistenza*, «egli è per natura *artificiale*» (*ibidem*):

come essere eccentrico, non in equilibrio, privo di luogo e di tempo, eternamente posto nel nulla, costitutivamente spaesato, egli deve "divenire qualcosa" e procurarsi l'equilibrio. Ed egli se lo procura soltanto con l'aiuto delle cose extranaturali, che scaturiscono dal suo creare, *se* i risultati di questo fare creativo ottengono un proprio peso. [...] Se i risultati del fare umano non conservano il proprio peso specifico e la distinzione dal processo del loro sviluppo, allora non è raggiunto il senso ultimo, cioè la produzione di equilibrio: l'esistenza – per così dire – in una seconda natura, la tranquillità in una seconda

innocenza. L'uomo vuole uscire dall'insopportabile eccentricità del suo essere, vuole compensare la minorità della propria forma di vita e lo può solo con cose che sono abbastanza pesanti da equilibrare il peso della sua esistenza. La forma di vita eccentrica e il bisogno ci completamente formano un unico stato. Il bisogno non può essere qui concepito in un senso soggettivo e psicologico. Esso è presupposto a ogni esigenza, impulso, pulsione, tendenza, volere, dell'uomo. In questo bisogno o nudità sta il *movens* di tutte le attività specificamente umane, cioè dell'attività rivolta all'irreale e che lavora con mezzi artificiali, il fondamento ultimo dello *strumento* e di ciò a cui serve: la *cultura* (*ibidem*).

L'uomo, che deve prendere in mano le sorti della propria esistenza, conosce la paura di fronte alla realtà pericolosa, perché *si* vive anticipatamente, e vive dunque nel futuro, «sa di sé perché è oltre il proprio stesso essere in anticipo, perché anticipa il suo stesso anticipare» (*ivi*: 342), perché il futuro gli è dischiuso come suo modo temporale fondamentale, come suo modo di vita fondamentale: l'uomo deve protendersi al futuro, deve volere, «perché l'uomo deve fare, per vivere» (*ivi*: 343), «non è appagato da una sola azione, ma soltanto dall'inquietudine del continuo fare» (*ibidem*) e «solo per mettersi in equilibrio e non abbandonarlo, l'uomo diventa l'essere che aspira sempre al nuovo» (*ibidem*). L'essere eccentrico è l'essere fondati sul nulla, è un dovere colmare questo nulla naturale tramite una positività artificiale, e ciò significa che il non poter soddisfare le proprie pulsioni con i mezzi naturali e il non trovare la tranquillità in ciò che si è e il voler essere di più, sono per l'uomo conseguenze del *typus* stesso della sua forma di esistenza, priva costitutivamente di un equilibrio naturale, che però gli apre anche le porte della libera realizzazione di sé, della libertà, dimensione completamente preclusa all'animale:

esistenzialmente bisognoso, diviso, nudo, per l'uomo è l'artificialità l'espressione che essenzialmente corrisponde alla sua natura. Essa è la vita traversa, posta con l'eccentricità, che conduce a una seconda patria, in cui l'uomo trova la sua casa e il suo radicamento assoluto. Priva di luogo e di tempo, fondata sul nulla, la forma di vita eccentrica si procura la propria base. Soltanto nella misura in cui la crea, la possiede e viene da essa portata. L'artificialità nell'agire, nel pensare e nel sognare è il mezzo interiore con cui l'uomo, in quanto essere vivente naturale, è in accordo con se stesso. Con l'interruzione forzata attraverso la produzione di elementi intermedi realizzati, il ciclo vitale dell'uomo, a cui egli è vincolato come organismo autonomo da bisogni e pulsioni di morte e di vita, si eleva a una sfera sovrapposta alla natura e si colloca nella libertà. L'uomo allora vive solo in quanto conduce una vita. Così, egli spezza sempre di nuovo tra le mani la vita della propria esistenza nella natura e nello spirito, nel vincolo e nella libertà, nell'*essere* e nel *dovere*. Questa opposizione sussiste. [...] Egli deve fare per essere. Ma la *vis a tergo*, che agisce su di lui dalle sue pulsioni e dai suoi bisogni, non basta per tenere in movimento l'uomo nella pienezza della sua esistenza. È necessaria una *vis a fronte*; soltanto una potenza nella modalità del dovere corrisponde alla struttura eccentrica. È l'appello specifico alla *libertà*, in quanto collocazione al centro della posizionalità e *movens* per l'uomo spirituale, per il membro di un mondo comune. Attraverso l'eccentricità della sua forma posizionale, l'uomo è un essere vivente che avanza a se stesso delle richieste. Così egli non semplicemente "è" e vive in quanto tale, bensì *vale* qualcosa e in quanto qualcosa. [...] L'uomo non inventa niente che non scopra. L'animale può trovare, ma non scoprire; non *ci* trova niente (cioè non scopre). Non gli si rivela il risultato del suo fare. Ma affinché un

essere vivente intenda costumi e opere svincolare da scopi si richiede molto di più. Qui deve ancora entrare in gioco qualcosa di completamente diverso, che ha la sua origine nella speciale forma di esistenza del bisogno di completamento. Soltanto perché l'uomo è per metà natura e sta (cosa essenzialmente connessa con quest'ultima) oltre se stesso, l'artificialità costituisce il mezzo attraverso il quale mettersi in equilibrio con il mondo (*ivi*: 339 s. e 343 s.).

2.2. Esistenza, corpo e libertà: l'immediata tecnicità dell'uomo

2.2.1. Il senso dell'esistenza nello smarrimento originario del senso

«Esistere: venire alla presenza del senso assente, alla sua assenza, all'assentarsi di ogni presenza e di ogni presente» (Nancy 1992: 48). Questa è per Nancy la «legge» dell'esistenza umana, della finitezza che l'uomo è: se «vi è senso a partire dal fatto che l'essere-a-sé non si appartiene, non ritorna a sé. A partire dal fatto che è questo non-ritornare-a-sé» (*ivi*: 17), che anzi «è esso stesso l'a dell'essere-a-sé, l'aperto della sua apertura» (*ibidem*), è proprio la *finitezza* a designare «l'“essenziale” molteplicità e l'“essenziale” non-riassorbimento del senso, o dell'essere» (*ivi*: 18), ossia a designare «il *senza-essenza* dell'esistere» (*ibidem*), l'in-essenza (cfr. Nancy 2001: 86) dell'esistere, il *faktum* che il *Dasein* (l'uomo) non ha essenza, la sua (cfr. Nancy 1992: 19) *fondamentale assenza-di-fondamento* (*Abgründlichkeit*). Mancanza di fondamento non è la semplice non-presenza di esso, ma il suo *sottrarsi* per far spazio all'attivo fondare, ed è per questo che Nancy a più riprese (in maniera molto heideggeriana, spesso anche in esplicito riferimento al pensiero di Heidegger peraltro)⁷⁹³ scrive che (cfr. *ibidem*) l'essere (che per Nancy è l'esistere stesso) non è l'essere, ossia che non è *sostantivo* o *sostanza*, ma è *essere inteso come verbo*, come dimensione transitiva, *differante*, che differisce creando differenza (che, per così dire, «fa la differenza»), che trasmette il proprio trans-mettere, il proprio mettere oltre⁷⁹⁴:

essere non è nulla di comune, ma *nulla* in quanto scarto in cui si dis-pone e si misura l'in-comune, cioè il con, il presso-di-sé di *essere* come tale, *essere* da parte a parte transito della sua stessa transitività: *essere* essente tutti gli essenti, non come il loro “sé” individuale e/o comune, ma come *la prossimità che li scarta*. [...] “*Essere*” non è il nome della consistenza, è il verbo della disposizione. [...] “*Essere-il-ci*” (*Dasein*) significa dunque *essere* secondo il valore verbale transitivo della dis-posizione: *essere-il-ci* significa dis-porre l'essere stesso come scarto/prossimità, significa “fare” o “lasciare” essere la venuta di tutto con tutto *come tale*. *Dasein* (l'uomo come esponente dell'essere) espone così l'essere in quanto essere (Nancy 2001: 128 s.)⁷⁹⁵.

La finitezza, l'uomo, l'esistere, dunque, altro non sono che in appropriazione ed esposizione, sottrazione del senso (dell'essere) che costringe a costituire ogni volta il senso, che chiama a essere, a fare essere l'essere: l'uomo è l'esistenza in quanto esistenza finita, priva di un fondamento, in quanto *priv-azione del fondamento* che chiama all'*azione del fondare*, l'uomo ha origine in una sottrazione dell'origine che spinge a *originar-si*, a originare un «sé» che non può però mai e poi mai essere un *ipse*, perché è sempre internamente mancante, sottratto a se stesso ed esposto al mondo e all'alterità (è esposto al proprio essere esposto, alla propria esposizione comune). Nascere per l'uomo significa «venire a una presenza in cui il presente è già sfuggito, mancato nel “venire a”» (Nancy 1992: 22), ma l'atto del *venire al mondo* significa anche l'apertura del futuro, l'apertura dell'*av-venire*: l'uomo ek-siste, e «l'esistenza è essenza a se stessa, ossia è priva di essenza» (*ivi*: 24), vale a dire che è in rapporto con se stessa, con la propria (in)essenza solo nel senso (cfr. *ibidem*) della *mancanza* e del *bisogno*, una mancanza che non è semplicemente un «difetto di pienezza, la cui mancanza recherebbe le tracce, o le primizie, o le stimmate» (*ivi*: 26), perché è anzi proprio la cancellazione di ogni possibile pienezza in favore dell'indigenza, di una mancanza che è *mancanza di niente* e, al contempo (anzi, proprio per questo), *mancanza di tutto*.

Esistere, per Nancy, significa essere caricati di *respons-abilità*, ossia dover rispondere *a e di*, dover rispondere *a se stessi di se stessi*, dover rispondere alla propria responsabilità, della propria libertà coincidente con l'essere responsabili stesso, della libertà intesa come «*fatto* stesso dell'esistenza in quanto aperta sull'esistere stesso» (*ivi*: 28) e come «sospensione tra accesso alla mancanza e mancanza d'accesso» (*ivi*: 31): libertà ed etica (cfr. *ivi*: 36 s.) coincidono, nel senso che la libertà è l'apertura all'insensatezza intesa come il venir meno del senso, il dovere – da parte dell'esistenza, della libera esistenza – fare senso per avere senso, per essere senso, la necessità di abitare il mondo per avere un mondo, per far essere un mondo, rimettendo l'esistenza all'esistenza, vivendo «sprovvisti di regole, senza esser sprovvisti di verità» (*ivi*: 36), perché non esistono regole pre-codificate ma non per questo non esiste la verità, la verità della libertà, la verità della necessità di abitare un mondo proprio nel suo sottrarsi. «Ciò che è l'uomo in quanto deve agire, non è un aspetto particolare del suo essere: è il suo essere stesso» (Nancy 2003c: 101)⁷⁹⁶: l'uomo, in quanto ek-sistente, in quanto *Dasein*, «è in se stesso, da se stesso, aperto e chiamato a un rapporto essenziale e “attivo” con il proprio fatto d'essere» (*ibidem*); l'uomo, in quanto *finitudine*, non è «una limitazione che riferirebbe l'uomo – negativamente, positivamente o dialetticamente – a un'altra istanza da cui

prenderebbe il suo senso, o la sua mancanza di senso» (*ivi*: 105), bensì è «la non-fissazione di un tale significato» (*ibidem*), non – però – come «impotenza a fissarlo, ma come potenza di lasciarlo aperto» (*ibidem*). *Finitudine* vuol dire «l'incompiutezza come condizione della compiutezza dell'agire (o che è l'agire) in quanto senso» (*ibidem*) e l'ek-sistenza, il *Dasein*, «non deve essere compreso in modo avverbiale-locale (esser-ci), ma in modo verbale attivo e transitivo» (*ivi*: 108), vale a dire che «non è il nome di una sostanza, ma la frase di un agire» (*ibidem*): «il senso (dell'esistenza umana, ma con essa del mondo) non è in principio nient'altro che l'agire, o la condotta. La condotta è così la trascendenza propria dell'immanenza che è» (*ivi*: 109). In altri termini, parlare di *finitudine* significa parlare della «*fine* della presenza come essere stabile, permanente, disponibile, impassibile – come cosa data e come figura modellata» (*ivi*: 27), significa lasciare spazio a una *finitudine assoluta*, esistenza «la cui *verità* consiste nel lasciare il suo senso sempre più al di là o al di qua di ogni compimento – appagamento o assopimento» (*ivi*: 29).

È abbastanza evidente, alla luce di tutto il percorso sin qui svolto, l'assonanza di una tale visione dell'esistere alle idee di fondo dell'antropologia filosofica contemporanea (l'incompiutezza come ragione del potersi compiere, dell'aver il proprio essere al mondo come compito, l'esistenza come qualcosa che va condotto, la mancanza costitutiva, la necessità dell'azione e dell'apertura al mondo e al senso, e così via): l'uomo è quell'essenza implicante esistenza, è quell'in-essenza che spinge all'ek-sistenza, è «una *res* la cui *realitas* non le viene da altrove, ma si *realizza* [...] immediatamente e necessariamente come sua esistenza» (*ivi*: 143), proprio perché la sua essenza «non le è *data*: non le è data poiché l'esistenza è essa stessa questa essenza che la “implica”» (*ibidem*). Non è, tuttavia, un'implicazione – specifica Nancy – nel senso che vi è un contenuto e un contenente, un interno e un esterno, ma è (cfr. *ibidem*) un'implicazione alla esplicazione, per così dire, ossia è un *in-viluppo allo s-viluppo*, un *in-s-viluppo* (*en-dé-veloppement*), un determinarsi da sé ad agire, un determinarsi a esistere che è il proprio esistere, che è la determinazione del proprio esistere («questo esistere è l'agire che si converte in tutte le sue azioni o che le *agisce* propriamente»: *ibidem*).

L'origine dell'uomo è il continuo sottrarsi dell'origine, è l'impossibilità di accedere all'origine intesa come *momento iniziale*, è l'infinità del supplemento d'origine, è lo scarto che *fa originare*, non c'è (cfr. Nancy 2001: 22-26) altro che l'atto del sorgere, dell'originarsi, la dis-posizione dell'in-sorgere, il moltiplicarsi del principio, il suo frammentarsi che espone alla contingenza: è la stessa finitezza a essere l'origine, intesa non come qualcosa *da cui* proviene qualcosa (da cui si proviene, da cui l'uomo proviene),

ma come la venuta, il venire all'origine, l'originarsi, di ogni presenza del mondo, di ogni mondo, di ogni esistenza, dell'essere umano. Non si tratta, per Nancy, di una qualche forma di desueto antropocentrismo⁷⁹⁷, perché (cfr. *ivi*: 27) è l'esistenza stessa a esporsi *attraverso* l'uomo, e non tanto l'uomo a essere ancora considerato come soggetto dell'esposizione, il che (nei termini fin qui proposti) significherebbe proprio che non si tratta tanto di opporre l'uomo artificiale alla natura nella sua esteriorità, ma di vedere come sia proprio la natura umana quella di essere artificio e cultura, ossia come sia proprio la natura a farsi, *tramite l'uomo*, essa stessa artificio, storia culturale.

Alcuni passaggi del filosofo francese ci sembrano, perlomeno, andare in questa direzione: Nancy nota che «l'esistenza non è una proprietà del *Dasein*: è la singolarità originaria dell'essere, che il *Dasein* espone per tutto l'essente» (*ivi*: 28), come a dire che non si tratta tanto di dire *l'uomo possiede la proprietà di esistere*, ma è l'essere ad avere in quanto tale questa connotazione, connotazione che l'uomo si fa carico di *es-porre* sino in fondo in tutto il mondo, in tutto e per tutto, andando a fare dell'esposizione e dell'esistere qualcosa che incontra ogni ente, ogni essente, ogni porzione del mondo. Infatti, e qui la vicinanza di Nancy con il paradigma dell'antropologia filosofica è notevole, l'uomo «non è "al mondo" come in un ambiente» (*ibidem*), bensì «è *al* mondo in quanto il mondo è la *sua* esteriorità propria, lo spazio proprio del suo essere-fuori-nel-mondo» (*ibidem*): l'uomo non vive in una *Umwelt*, in quanto essa è chiusa, è chiusura, assenza di esteriorità e di esposizione, ma vive nella *Welt* che ritaglia esponendosi e aprendosi, *ek-sistendo*, sporgendosi al di fuori di sé per incontrare sé e l'altro (un sé che non e-siste senza l'altro). L'uomo è esposizione all'alterità, come evidenzia sempre Nancy (con una coloratura che, è vero, accentua un aspetto che non era forse immediatamente centrale per l'antropologia filosofica) scrivendo che il mondo può essere *umano, dell'uomo*, sempre e soltanto «nella misura in cui è sempre il non-umano al quale è esposto l'umano, e che l'umano a sua volta espone» (*ibidem*), sino a concludere che «*l'uomo è l'esponente del mondo, non è né il fine, né il fondo – il mondo è l'esposto dell'uomo, non è né l'ambiente, né la rappresentazione*» (*ivi*: 28 s.). Ciò, crediamo, vuol dire che l'uomo, nel suo essere più di ogni altro esposto, aperto, con-taminato al proprio fuori e al proprio altro (nell'aver come proprio, come interno e come sé, l'improprio, l'esteriore e l'altro), si fa carico di esporre l'esposizione del mondo, della natura in quanto tale, di assumere su di sé il naturale fuoriuscire da sé e creare innovativo della natura, l'ibridare e il mettere in connessione nuove e diverse forme che caratterizza lo schiudersi e il procedere naturale.

2.2.2. *Lo sporgere naturale dell'esistenza verso la tecnica: techne e cum*

L'accostamento tra la visione di Nancy e il paradigma dell'antropologia filosofica potrebbe apparire, alla luce di quanto sin qui affermato, quantomeno ardito, se non basato su considerazioni troppo generali o persino superficiali: cerchiamo, allora, di chiarire ancora meglio. Abbiamo, in modo certo fugace, già avuto modo di vedere, tramite i riferimenti di Esposito a Nancy (Nancy 2000a, in particolare), che per il filosofo francese la tecnica in fondo altro non è che il fuoriuscire dell'ek-sistenza da se stessa, il punto di incontro tra la sottrazione dell'immanenza a se stessa e la trascendenza di se stessa, ossia è lo scarto dell'esistere rispetto a se stesso, scarto che ha luogo in quel *corpus* che è il punto di appoggio di ogni apertura, che è *il luogo dell'estraneazione del proprio*, è il proprio come costitutiva improprietà e l'improprio come unica vera proprietà. Nancy, infatti, a proposito del rapporto tra *techne* ed esistenza umana, è radicale, esprimendo la convinzione che la tecnica venga in fondo a coincidere con l'esistenza in quanto tale:

“la” tecnica altro non è che la “tecnica” di supplire a una non-immanenza dell'esistenza nel dato. La sua operazione è l'operazione di esistere di quanto non è pura immanenza. Essa ha inizio con il primo utensile, poiché non sarebbe tanto facile pensare di tracciare una demarcazione semplice e netta con ogni “tecnica” animale o vegetale. Il “nexus” delle tecniche è l'esistere stesso. Nella misura in cui il suo essere non è, ma è l'apertura della sua finitezza, l'esistere è tecnica da parte a parte. L'esistenza in sé non è la tecnica di nient'altro, ma “la” tecnica non è nemmeno la tecnica dell'esistenza: essa è la tecnicità “essenziale” dell'esistenza in quanto senza-essenza e supplemento d'essere. “La tecnica” – intesa [...] come tecnicità “essenziale” che è *anche* la irriducibile molteplicità delle tecniche – supplisce all'assenza di *niente*, non è sostitutiva e supplementare di *niente*. O ancora: la tecnica supplisce a una non-immanenza, ossia a un ordine “naturale” delle cose, in cui i mezzi sono dati insieme ai fini, e reciprocamente. In questo senso, è trascendenza rispetto alla “natura”. Ma la natura rappresentata come la pura immanenza sarebbe ciò che non rientra per niente nel senso, e che non *esiste*: pietra direttamente pietra. Da questo punto di vista, la tecnica trascende – niente. O meglio, “la natura” indica un'esteriorità dei luoghi, dei momenti e delle forze: la tecnica è mettere in gioco questa esteriorità come esistenza, una “trascendenza” che non contravviene all'“immanenza” del mondo. La tecnica non ri-forma una Natura, né un Essere, in un Grande Artificio: bensì essa è l'“artificio” (e l'“arte”) del fatto che non c'è natura (anche il diritto, per esempio, è una tecnica), benché in fin dei conti indichi che non c'è né immanenza, né trascendenza. [...] “La tecnica” è una parola-feticcio che copre la nostra incomprendimento della finitezza [...]. “Abitare” la tecnica, o “accoglierla”, non sarebbe altro che abitare e accogliere la finitezza del senso (Nancy 1992: 49-52).

La tecnica (intesa in senso ampio, dall'utensile al diritto, come Nancy riconosce), dunque, è *ciò che non è pura immanenza rispetto a se stessa, è il supplemento che permette di trascendere la datità nel suo non essere pienamente conclusa in se stessa*: ma se è

l'esistenza a essere non-immanenza rispetto a se stessa, a essere ciò che fuoriesce da se stessa in quanto mai perfettamente piena e completa, chiusa in se stessa, se è l'esistenza a essere esposizione e apertura, ebbene, allora, la tecnica coincide con l'esistenza, la tecnica è il superamento da parte di se stessa di un'esistenza che è essenzialmente superamento di se stessa, fuoriuscita da se stessa, è il superamento dell'esistenza da parte di se stessa e verso se stessa, tramite se stessa. Dire tecnica e dire esistenza è dire lo Stesso: la tecnica è la protesi di un'esistenza intimamente prostastica, intimamente estranea a se stessa, di un'esistenza che ha nell'estimità la propria caratteristica (in)essenziale, è quel surplus di esistenza che supplisce all'incompletezza, alla mancanza, alla carenza, al bisogno, all'indigenza, all'assenza, allo scarto, alla distanza, ecc., che caratterizzano l'esistenza stessa. Laddove c'è un essere che non è, che non è perfettamente se stesso (che è se stesso nel non essere perfettamente se stesso) – ossia, laddove c'è un esistere, laddove c'è finitezza, –, là c'è la tecnica, l'apertura espositiva: la tecnica è la natura che fuoriesce da se stessa facendosi esistenza trascendente-immanente e immanente-trascendente (facendosi uomo), che mette in gioco se stessa andando al di fuori di se stessa. «La “tecnica” è l'Ereignis, cioè l'evento appropriante dell'esistenza in quanto tale» (ivi: 254), e ogni suo «possibile modo di appropriazione, espone al tempo stesso la questione dell'esistenza finita in quanto tale, e della sua appropriazione, finita anch'essa» (ivi: 255). Se si leggono tali affermazioni con gli strumenti concettuali che sin qui abbiamo tentato a più riprese di mostrare e di costruire, risulterà alquanto chiaro il senso in cui il pensiero di Nancy sia essenzialmente convergente con le idee fondamentali dell'antropologia filosofica contemporanea.

L'uomo, per Nancy, non potrebbe che essere tecnico, è tecnico fin dal suo inizio, fin dalla sua (assenza di) origine, è per natura meta-fisico, oltre alla natura proprio nel momento in cui le sta accanto, tanto che la tecnica può oggi, avendo dato vita a un'ecotecnica globale e a una dimensione pienamente meta-fisica⁷⁹⁸, rivelare tutta la finitezza e la limitatezza dell'esistenza, permettendo di dar finalmente vita a un «pensiero finito», «prossimale» e «corporale», un «pensiero della finitezza assoluta: assolutamente staccato da ogni compiutezza» (ivi: 54), un pensiero non della limitazione, ma del limite inteso come «ciò a partire da cui, infinitamente finita, l'esistenza si solleva, e a cui si espone» (ibidem), un pensiero «dell'in-fondatezza dell'essere» (ivi: 55), permettendo di assumersi fino in fondo la «responsabilità davanti il niente-di-senso che segna ogni senso, davanti a ciò che deve essere, e fare, il nostro senso» (ivi: 58), perché «nulla è promesso all'esistenza [...], la delusione stessa è il senso» (ivi: 59):

come non domandarsi se la tecnicizzazione – lo sviluppo delle tecniche – non sia una legge iscritta fin dalla prima tecnica, o più esattamente, se la crescita, la moltiplicazione, fino alla follia, non appartenga di diritto o per essenza a ciò di cui costituisce il supplemento – senza possibilità alcuna che quanto è supplito (una immanenza) venga mai a *essere*? [...] Il problema sarebbe quello di accedere al *sensu* “della tecnica” in quanto *sensu* dell’esistenza. Se l’ indefinita tecnicizzazione desse a vedere *anche* quel che ne è del senso finito? Se in tal modo ci esponesse – certo nella durezza e nel dubbio – alla finitezza del senso? Il “regno della tecnica” demoltiplica, smonta, disorienta di continuo il circuito infinito di un Senso, e senza dubbio nel medesimo istante in cui sconvolge e spiazza incessantemente la compiutezza di un’ “opera” e in cui la tecnicizzazione potrebbe, a buon diritto, esser detta “inoperosa”. [...] Si tratterebbe di pensare che tutta la tecnica, oltre a essere la tecnica, e per il fatto di essere questa tecnica, detiene un sapere implicito del senso come finitezza, e del senso della finitezza (*ivi*: 52-54).

L’opposizione di “natura” e “tecnica” è già da lungo tempo priva di eredi. Tecnica-storia-arte sono ormai chiaramente il reale di ogni “natura”, e una “ecologia” non ha valore se non è pensata come “ecotecnica”. L’ “essenza della tecnica”, se si può chiamare qualcosa con questo nome, consiste nel fatto che ogni presenza è contemporaneamente presentazione, esposizione: pres-enza della presenza su se stessa (e dunque anche ritrarsi). È questo eccesso/difetto della presenza nella presenza che chiede di essere pensato (Nancy 2003c: 161 s.).

il nostro mondo è il mondo della “tecnica”: mondo di una *ecotecnica*. L’ecotecnica funziona per mezzo di apparecchiature tecniche, cui ci collega da ogni parte. Ma ciò che essa *fa* sono i nostri corpi, che essa mette al mondo e collega a questo sistema, i nostri corpi che essa crea più visibili, più proliferanti, più polimorfi, più pressati che mai, costituiti in “masse” e “zone”, come mai è stato finora. È nella creazione dei corpi che l’ecotecnica ha questo *sensu* che invano cerchiamo nei residui di cielo o di spirito. Finché non avremo pensato fino in fondo la creazione ecotecnica dei corpi come la verità del *nostro* mondo, – e come una verità *che non è affatto da meno* di quelle che i miti, le religioni, gli umanesimi hanno rappresentato –, non potremo dire di aver cominciato a pensare questo mondo *qui*. L’ecotecnica crea il mondo dei corpi in due modi fra loro correlati: alle proiezioni di storie lineari e di *fini* ultimi sostituisce spazi di tempo, con differenze locali, biforcazioni numerose. L’ecotecnica decostruisce il sistema dei fini, li rende non-sistematizzabili, non-organici, addirittura stocastici (*salvo* il caso della finalità economica dell’economia politica o del capitale che oggi s’impone a tutta l’ecotecnica, rendendo di nuovo lineare il tempo e omogenei i fini: anche il capitale, però, deve rinunciare a presentare un fine ultimo, una Scienza o un’Umanità, e la creazione dei corpi possiede quindi anche una forza rivoluzionaria...). Contemporaneamente l’ecotecnica, collegando e connettendo i corpi in tutti i modi, collocandoli nelle intersezioni, nelle interfacce, nei luoghi di interazione di tutte le procedure tecniche, non ne fa degli “oggetti tecnici” (come si usa dire, credendo in qualche modo di sapere che cosa sia un “oggetto tecnico”), ma li rende visibili come tali, in questa connessione *areale* che costituisce lo spazio del ritrarsi di ogni significazione, trascendente o immanente. Il mondo dei corpi non ha senso, né trascendente né immanente. [...] Al posto della dialettica trascendente/immanente l’*arealità* offre la legge e l’ambiente di una *prossimità* mondiale e locale insieme, e l’una nell’altra. Siamo, insomma, nella *techne* del *prossimo*. [...] *Qui*, il prossimo sarebbe ciò che viene, ciò che ha luogo in un approssimarsi, ciò che tocca e anche si distanzia, localizzando e spiazzando il contatto. Né naturale né artificiale (come finora appariva, secondo i casi), il “prossimo” come *techne* potrebbe essere la “creazione” e la vera “arte” del *nostro* mondo (Nancy 1995: 73 s.).

Des-oeuvre, scrive dunque Nancy per caratterizzare quanto «compie» la tecnica nel momento in cui essa si moltiplica sino a esporre in quanto tali le costitutive in-

compiutezza e in-definitezza dell'uomo, il suo non essere mai fino in fondo compiuto ma sempre «in corso d'opera», il suo essere presente come ciò che si sottrae a ogni piena presenza, e lo ribadisce in un altro passaggio:

l'evento dell'esistenza, il "che c'è", significa che non c'è *nient'altro*. Non c'è un "Dio oscuro". Non c'è oscurità che sia Dio. In questo senso, e dal momento che non c'è più una chiara epifania divina, quello che la "tecnica" ci presenta potrebbe essere, semplicemente, per così dire, la chiarezza senza Dio. Ma la chiarezza: quella di uno spazio aperto nel quale un occhio aperto non può più essere fascinato. La fascinazione è già la prova che qualcosa è accordato all'oscurità, e al suo cuore cruento. Ma non c'è niente che debba essere accordato, niente di "niente". "Niente" non è un abisso aperto al fuori. "Niente" afferma la finitezza, e questo "niente", subito, riconduce l'esistenza a sé, e a nient'altro. [...] Da un certo punto di vista, è vero, non c'è orizzonte, cioè non c'è limite da trasgredire. Da un altro punto di vista, non c'è che l'orizzonte. All'orizzonte, qualcosa non smette di sorgere e di tramontare [...]. È, se così si può dire, l'"orizzontalità" stessa. Oppure la finitezza. Oppure anche: *che c'è motivo di conferire senso all'assenza infinita del senso appropriabile*. La "tecnica", una volta ancora, potrebbe costituire un simile orizzonte (perlomeno se si deve comprendere la "tecnica" come il regime della finitezza e della sua inoperosità [*désœuvrement*]). [...] L'appropriazione è *immanente*, ma l'"immanenza" non è un'indistinta coagulazione: essa è fatta solo del suo orizzonte. L'orizzonte tiene l'esistenza a distanza da se stessa, in quello scarto o in quel "tra" che la costituisce [...]. Non è nient'altro che il limite della finitezza, [...] un limite che non si leva su niente. Soltanto l'esistenza vi si leva, direttamente essa stessa (Nancy 1992: 260-262).

L'idea di *désœuvrement* è un'idea cardine del discorso di Nancy (cfr. in particolare Nancy 2003a), e, per quanto qui ci preme sottolineare, essa indica (cfr. *ivi*: 78 s.) non tanto una incompiutezza intesa come l'insufficienza o la mancanza rispetto a un determinato fine, quanto un'attività dinamica, un'opera di formazione sempre aperta che non dà però vita mai a una vera e propria forma statica, a qualcosa come un prodotto, un compito infinito nel cuore della finitezza: in-operosità non significa (cfr. *ivi*: 127) semplice assenza, dunque, ma movimento inesausto, attività che si propaga, che contagia, un'inquietudine pro-positiva, aprente, esponente, contaminante, vale a dire che (cfr. *ivi*: 149 s.), attività che non ha la propria verità nel compiere una determinata operazione, nel sostanzializzarsi in una sclerotica unità finale, in un *opus*. Questa attività è quella che caratterizza l'essere al mondo proprio dell'uomo, un essere sempre in movimento e sempre oltre se stesso per avere qualcosa come un se stesso, un essere che non ha una natura precostituita, e dunque non ha nemmeno un fine predeterminato, e non può per questo nemmeno mai dirsi davvero giunto alla propria fine, alla fine del proprio compito, perché sempre esposto, sempre oltre se stesso, sempre oltre-umano nel suo essere umano, troppo umano (un «troppo» che è da leggere come *es-uberanza*, come *sovra-abbondanza*):

la fine dell'uomo non significa né il suo scopo, né il suo compimento, ma qualcosa di completamente diverso: il limite al quale l'uomo soltanto può giungere, cessando, una volta raggiuntolo, di essere semplicemente umano, troppo umano. Non si trasfigura né in dio, né in animale. Non si trasfigura affatto. Resta uomo, privo di natura, di immanenza come di trascendenza. Ma pur restando l'uomo – al limite (l'uomo non è forse solo un limite?) – non fa avvenire un'essenza umana. Fa apparire invece un'estremità sulla quale non può aver luogo nessuna essenza umana. È il limite che è l'uomo: la sua esposizione (*ivi*: 157).

L'uomo, dunque, è *un limite, una soglia*, una fune tesa – potremmo dire – tra una configurazione e un'altra, tra ciò che precede l'uomo e ciò che segue l'uomo (l'oltre-uomo), a patto di intendere ciò che precede e ciò che segue non tanto come delle *trasformazioni*, dei mutamenti di essenza, ma come delle *transfigurazioni*, dei mutamenti di una stessa (in)essenza che assume di volta in volta diverse figure, diversi aspetti, per così dire. È, pertanto, l'uomo in quanto tale a essere «in-operoso», ossia a non essere mai in atto ma sempre e soltanto in potenza, a essere *animale potenziale*, come abbiamo già avuto modo di notare (con Virno e Agamben, in particolare): la «posizione» dell'e-sistenza (cfr. *ivi*: 169 s.) non è mai semplice *Position*, bensì *Setzung*, ossia attività, posi-azione, per così dire, e non semplice stato (non stato in luogo ma moto da, per e a luogo, a patto di capire che il luogo da, per, e a cui si muove è l'atto dell'apertura del luogo stesso, la località in quanto tale come localizz-azione), che non può esserlo in quanto quando si ha a che fare con l'esistenza «l'essenza è esposta a essere *di sé, per sé e a sé* ciò che essa è *in sé*» (*ivi*: 170), un sé che non è proprietà che sussiste né tantomeno che pre-sussiste, ma che si costituisce nell'esposizione, che è in quanto tale esposizione, ac-cadere, e-venire, de-clinazione, transito e superamento, dif-ferimento ed es-tensione. L'esistenza, dunque, è libera nel suo essere in esposizione, nel suo essere *mise en position*, posizionamento come messa-in-posizione, come posi-azione, questo è il suo fatto, il fatto della sua fatticità:

la libertà è la fatticità del “posizionamento”, o della *Setzung*, dell'esistenza. [...] Essa è, o la sua realtà è, nella *Setzung*, nell'atto, nel gesto o nel movimento che la mette in posizione d'esistenza [...]. Il fatto della libertà corrisponde a questo movimento, a questa dinamica della *Setzung* [...]. Il fatto della libertà [...] è il fatto di ciò *che è da fare*, o il fatto che c'è da fare, o il fatto che c'è il da fare, o l'affare dell'esistenza. La libertà è fattizia poiché è l'*affaire* dell'esistenza (Nancy 2000c: 24 s.).

Per comprendere l'esistenza occorre pensare una «rivoluzione dell'ontologia» (Nancy 2003a: 173) in grado di dar vita a una «logica del limite» (*ivi*: 182), perché «essere esposto è essere sul limite, dove ci sono un dentro e un fuori e né dentro né fuori» (*ivi*: 183), perché ek-sistenza è ec-centricità (secondo l'espressione plessneriana, la cui portata abbiamo sopra ricordato), è luogo di apertura in cui «il 'proprio' è senza essenza, ma

esposto» (*ivi*: 184), in una prospettiva che, alla luce di quanto abbiamo detto, è davvero vicina a quella dell'antropologia filosofica:

esistere non significa semplicemente 'essere'. Al contrario: esistere significa *non* essere nella presenza immediata o nell'immanenza di un ente. Esistere è non essere immanente o non essere presente a sé e non essere presente *da solo*. Esistere consiste dunque nel considerare il proprio 'se stesso' come un'alterità' [...]. La *finitezza* non significa che siamo non infiniti – come esseri piccoli o effimeri all'interno di un essere grande, universale e continuo –, ma che siamo *infinitamente* finiti, infinitamente esposti all'alterità del nostro proprio 'essere' (oppure: l'essere è esposto in noi alla sua propria alterità). Noi cominciamo e finiamo senza cominciare né finire: senza avere un inizio e una fine che siano *nostri*, ma avendoli (o essendoli) come altri e attraverso gli altri. Il mio inizio e la mia fine sono proprio ciò che non posso avere come miei, che nessuno può avere come suoi. [...] Noi non siamo un *essere* ma un *accadere* (*ivi*: 211 s.).

A ben vedere, quindi, tutto il discorso di Nancy sull'essere in comune dell'uomo si connette direttamente all'idea per la quale l'esistenza è esposizione all'alterità, l'inoperosità che mostra la tecnica è l'inoperosità della comunità in quanto inoperosità dell'esistenza, perché tecnica, comunità ed esistenza sono fondamentalmente la stessa cosa, ossia esposizione appunto, apertura, s-porgenza che non è mai compiuta e che è sempre in compimento, ma non verso un «compiuto» o un «da compiere». Ciò significa che la comunità non solo può essere pensata a partire dal paradigma dell'antropologia filosofica, ma anzi (stando a Nancy) che essa non può che essere pensata a partire da un tale paradigma, il che andrebbe a corrodere le fondamenta del discorso di Esposito. La conclusione può sembrare troppo avventata, ma è Nancy stesso a scrivere che la comparizione è il «concetto dell'essere-insieme» (Nancy 2001: 93), consistendo nell'*apparirsi*, «cioè nell'apparire in un sol tempo a sé e agli altri» (*ibidem*), non nell'«uscire da un essere-in-sé per andare incontro agli altri, o per venire al mondo» (*ivi*: 94), piuttosto nel «trovarsi nella simultaneità dell'essere-con, in cui non c'è alcun “in sé” che non sia immediatamente “con”» (*ibidem*), con la sottolineatura che l'*immediatamente* non fa riferimento «a un'immediatezza intesa come assenza d'esteriorità» (*ibidem*), perché è anzi da intendere come una sorta di immediata-mediatezza, un'*esteriorità istantanea* (ma anche un'*interiorità estensiva*, per così dire), e questo proprio perché il mondo cui l'uomo si apre è un mondo *immediatamente mediato*, *immediatamente esteriore*, è un mondo fatto di protensione e di protesi, è un mondo esteso, un mondo tecnico. Infatti, Nancy, in una parentesi solo apparentemente secondaria, osserva che non ci chiediamo «se la tecnica non sia essenzialmente connessa al “con”...» (*ivi*: 97), e in una nota spiega: «se *physis* = ciò che si presenta e si realizza da sé, “con” appartiene a un'altra sfera. [...] *Techne* ha sempre a che fare con ciò che non va da sé, né a sé, con la disparità, con la contiguità, e con

un'essenza irrealizzata e irrealizzabile del “con”» (*ibidem*): *techne* e *cum* vengono a co-incidere, non essendo altro che non-presenza e non-predefinizione, non-prerealizzazione, ossia non essendo altro che l'ambito (l'ambito dell'umano, dell'ek-sistente) di ciò che non procede da sé e per sé ma che si espone e si apre per poter pro-cedere, andare-oltre alla ricerca del sé, l'ambito in cui occorre de-cidere, agire, produrre ed essere etici (abitare il mondo come far mondeggiare un mondo, riprendendo il lessico heideggeriano tanto caro a Nancy) in ragione di una mancanza originaria, di uno scarto originante, di una differenza dif-ferante, di un solco che apre ed espone. L'uomo ek-siste, è in-completo al suo interno perché non ha un interno senza appoggiarsi all'esterno, non ha un sé senza esporsi all'altro: aprirsi al mondo in ragione dell'assenza di un ambiente precostituito significa, dunque, aprirsi alla tecnica (nel senso ampio che abbiamo visto anche per Nancy tale termine possiede) e alla comunità, all'essere-in-comune.

2.2.3. *L'es-tensione dell'es-istenza: il corpo*

La co-essenzialità di *techne* e *cum*⁷⁹⁹ nella prospettiva del filosofo francese si evidenzia anche nella sua tematizzazione del corpo. Per Nancy, infatti, il *corpo* è prima di tutto «ciò che è fuori, in quanto fuori, accanto, contro, presso, con un (altro) corpo, nel corpo a corpo, nella dis-posizione» (Nancy 2001: 114), è dunque ciò che mette in con-tatto perché è il luogo di apertura, è l'apertura stessa, è scarto e dis-posizione, è un essere fianco a fianco, a contatto e a distanza insieme, è ciò che è singolare solo in quanto esposto alla pluralità e viceversa (esiste la pluralità dei corpi, la pluralità dei singoli corpi a contatto), è «contatto cosmico – o il cosmo in quanto contatto» (Nancy 2003b: 196). Ma il corpo è (anzi: *proprio per questo e in questo senso* il corpo è) *es-crizione*, iscrizione-fuori, esposizione, dis-posizione all'es-posizione e all'apertura, è *apertura*, è *esistenza* come *assenza di essenza*:

i corpi non sono un “pieno”, uno spazio riempito (lo spazio è ovunque riempito): sono spazio *aperto*, lo spazio, cioè, propriamente *spazioso* più che spaziale, ciò che ancora si può chiamare *luogo*. I corpi sono luoghi d'esistenza e non c'è esistenza senza luogo, senza un là, senza un “qui” e un “ci” per il *questo*. [...] Il corpo *dà luogo* all'esistenza. E, più precisamente, dà luogo proprio al fatto che l'esistenza ha come essenza il non avere affatto essenza. È proprio per questo che *l'ontologia del corpo* è l'ontologia stessa: l'essere non è in essa qualcosa che preesiste o soggiace al fenomeno. Il corpo è l'essere dell'esistenza. [...] Un corpo è il luogo che apre, che distanzia, che spazia [...]. “Ontologia del corpo” = escrizione dell'essere. Esistenza rivolta al fuori [...]. Esistenza: i corpi sono l'esistere, l'atto stesso dell'esistenza, *l'essere* (Nancy 1995: 15 s. e 18 s.).

Corpo per Nancy significa esistenza, «né sostanza, né fenomeno, né carne, né significato. Ma l'essere-scritto» (*ivi*: 19), e dunque non è tanto qualcosa che va opposto dualisticamente all'anima, perché anzi (secondo quanto Freud scrisse in una nota a Londra il 20 agosto del 1938) «*Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon*», *la psiche è estesa, non ne sa niente*, e questo per Nancy significa che «la psiche è *corpo*, ed è proprio questo che le sfugge, e che (si potrebbe pensare) sfuggendole la costituisce in quanto “psyché” e nella dimensione di un non-(potere/volere)-saper-si» (*ivi*: 21)⁸⁰⁰. Abbiamo avuto modo di spiegare in che senso l'uomo sia un essere esteso, in che senso l'anima e il corpo siano due facce della stessa medaglia, in che senso l'anima e le estensioni del corpo siano anche facce della stessa medaglia, tanto che oggi, come ricordavamo, si parla di *mente estesa*: ebbene, pare proprio che Nancy sottolinei queste dimensioni, laddove scrive che i corpi di psiche sono proprio l'«essere-esteso e fuori-di-sé della presenza-al-mondo» (*ibidem*), che l'esistenza è tutta nell'uscita da sé e nell'estensione, nella protensione verso un mondo che non è già dato là fuori, ma che si schiude all'atto di protensione verso di esso. L'estensione è un processo, un procedere verso il mondo, un incedere verso di esso sforzandosi di esistere e di farlo esistere, è *conatus*, è *Streben* perché è *tendere verso il fuori*: il luogo dell'ek-sistenza è *ec-topico*, l'esistenza è sempre *fuori luogo*, sempre in espansione, e il corpo «è esponente/esposto: *ausgedehnt*, estensione di quell'effrazione che è l'esistenza. Estensione del *là*, del luogo d'effrazione da dove *si può venire dal mondo*» (*ivi*: 23), è *Ausdehnung*, pro-lungamento come pro-lung-azione, dilat-azione, allargamento come allarg-azione di ogni s-largo.

«Non “Il mio corpo”, ma: *corpus ego*» (*ivi*: 24), *ego* «che si articola sempre» (*ivi*: 25)⁸⁰¹, perché «*sono i corpi ad articolare lo spazio*» (*ivi*: 26), a rendere «lo spazio spaziamento, tensione del luogo» (*ibidem*): lo spaziamento è da intendere non come spazio ma come apertura dello spazio, cioè non come spazio già aperto, «l'“aperto” non è, e non può essere, un “sostantivo”» (*ibidem*). Il corpo è *esposizione*, ma non semplice *exposition*, quanto (cfr. *ivi*: 29-32) *expeausition*⁸⁰², laddove *peau* è quella pelle del corpo (è il corpo in quanto pelle) che si fa punto di partenza, imminenza di un movimento, di una dislocazione, di un allontanamento e di un'apertura spaziante (che *sono* – in senso transitivo, come sempre: cfr. *ivi*: 95 – il corpo, che lo fanno essere del proprio essere)⁸⁰³:

questo spaziamento, questa partenza, è la sua stessa intimità; è l'estremità del suo ritrarsi (della sua distinzione, della sua singolarità, della sua soggettività). Il corpo è *sé* nella partenza, nel partire, nell'allontanarsi proprio qui dal *qui*. L'intimità del corpo *espone* l'aseità pura come la distanza e la partenza che essa è. L'aseità – l'a sé, il per sé del

Soggetto – non *esiste*, se non come distanza e come partenza di questo *a* (di questo *a sé*) che è il luogo, l'istanza propria della sua presenza, della sua autenticità, del suo senso. L'*a sé in quanto partenza* – ecco ciò che è esposto. “Esposizione” non significa, però, sottrarre l'intimità al suo ritrarsi e portarla fuori, metterla in evidenza. In questo caso il corpo sarebbe un'esposizione del “sé”, una traduzione, un'interpretazione, una messa in scena. “Esposizione” significa invece che l'espressione è essa stessa intimità e ritrarsi. L'*a sé* non vi si traduce, non vi si incarna, ma resta quel che è: questo vertiginoso ritrarsi *da sé* che è necessario per aprire l'infinito del ritrarsi *fino a sé*. Il corpo è questa partenza da sé, a sé. *Esposto*, dunque: ma non è la visibilità di ciò che in un primo momento era nascosto, chiuso. Qui l'esposizione è l'essere stesso (si chiama: l'esistere). Se l'essere, come soggetto, ha per essenza l'autoposizione, qui l'autoposizione è essa stessa, in quanto tale, per essenza e per struttura, esposizione: *autó = ex = corpo*. Il corpo è l'esser-esposto dell'essere (*ivi*: 30).

Corpo è estensione, dunque, ma non nel senso della *res extensa* cartesiana, perché qui non c'è nessuna «cosa», bensì l'es-tensione stessa in quanto tale, in quanto (cfr. *ivi*: 37 s.) *arealità*, spaziatrice di un'area che non ha luogo che precede l'atto di spaziaz-azione stesso. Nancy, citando David Grossmann (cfr. *ivi*: 43 s.), ricorda come l'uomo è l'unico animale che non si è adattato completamente al proprio corpo, proprio perché l'uomo è tutta esistenza esposta, è non adattamento, è corpo sempre proteso verso un fuori da creare, è sempre alle prese con un contatto che non può darsi «senza distanza» (*ivi*: 48), è corpo sempre vergine «non perché sia chiuso, ma perché è aperto. È l'“aperto” che è vergine e lo resta per sempre. È l'abbandono che è privo di accesso, estensione senza entrata» (*ivi*: 49), eppure è «attraverso quell'entrata che ogni corpo è» (*ibidem*) che si accede al corpo stesso, a ciò che «non si fa appropriare senza distendersi, senza divenire *a sé* il suo paese straniero» (*ibidem*), a ciò che è «l'infinitamente aperto e disteso dell'aver-luogo teso verso se stesso» (*ivi*: 50). Il corpo è estensione e plasticità, è estensione proprio in quanto plasticità sempre in tensione, sempre da configurare, è (cfr. *ivi*: 53) *techne* della *venuta alla presenza*, del *dis-piegamento*, dello *spaziamento*: il corpo, pertanto, in quanto «frammento plastico dello spaziamento» (*ivi*: 52) e «*materia plastica dello spaziamento* senza forma e senza Idea» (*ibidem*), ossia in quanto «plasticità stessa dell'espansione, dell'estensione secondo la quale *hanno luogo* le esistenze» (*ivi*: 53 s.), coincide con la *techne*, si fa tecnica nel suo venire alla presenza, nel suo estendersi, nel suo aver-luogo come presenza che si fa luogo, che non ha luogo altrove e non ha un «prima» della venuta, «che non è né presente né rappresentabile fuori della venuta» (*ivi*: 54) – «corpi, dunque, *creati*, corpi *che vengono*, e la cui venuta spazia ogni volta il *qui*, il *là*. [...] La “creazione” è la *techne* dei corpi» (*ivi*: 73).

Il corpo è per Nancy *immediatamente tecnico (immediatamente mediato e mediante*, dunque) perché è esistenza priva di un'essenza (pre)determinata, perché

l'esistenza ha come essenza il non avere essenza: il corpo è immediatamente tecnico nel suo continuo ed essenziale modificarsi, modularsi, moralizzarsi, plasmarsi, manierarsi, ossia nel suo avere forma plasmandosi (e plasmando) – è davvero corpo d'argilla, creato dall'argilla. Il senso del corpo è quello del non aver origine che nel proprio originarsi, il senso è «*l'essere-senza-origine e il venir-essere-esteso, l'essere creato o il pesare*» (ivi: 78), l'essere-articolato (l'essere-articolantesi), l'essere soggetto senza oggetto, creazione senza presupposti: il corpo è (cfr. ivi: 82) l'esistenza in quanto *es-perienza*, in quanto s-confinamento incessante, s-terminio di ogni termine pre-de-terminato, prova e rischio, spinta a venire a ciò che è già ma nella sua venuta non presupposta, che esiste in quanto non presupposta. L'esistenza, con la sua mancanza di fondamento – con il suo venire a essere in quanto sottrazione di ogni fondamento –, è l'esperienza-limite del limite stesso, uno stare sui bordi, un sostare lungo il confine percorrendolo per dilatarlo, un lambire il fine perché sia davvero con-fine, con-tatto con il fuori e mai la vera e propria fine: «è all'assenza di fondamento, cioè alla “creazione”, che il mondo dei corpi deve la sua *techne* e la sua esistenza o, meglio, *l'esistenza in quanto techne*» (ivi: 83), essendo la tecnica ciò che non ha «né un momento originario di un *fiat* né quello finale di un *sensu*» (Nancy 2006: 51).

Es-istenza è dis-pendio che apre es-ponendo, è assenza di fondamento non semplicemente e non tanto «come un baratro o come un abisso, ma come movimento tettonico locale» (Nancy 1995: 83): non si può fare esperienza dell'esistenza (cfr. *ibidem*), né della libertà (non si può fare esperienza dell'esistenza della libertà, della libertà dell'esistenza, dell'esistenza come libertà), perché è l'esistenza stessa a essere esperienza (è la libertà stessa a essere esperienza), ossia esposizione, aver-luogo come arealizzare ogni luogo – *corpo è libertà*⁸⁰⁴ - perché «l'esperienza non è né sapere né non sapere» (ivi: 92), bensì «traversata, trasbordo, trasporto incessante da un bordo all'altro, lungo il tragitto che delinea e limita un'arealtà» (*ibidem*), è il mondo intero nel suo essere «senza principio e senza fine» (ivi: 87), «*spaziamento dei corpi*» (*ibidem*), arealtà che «non *si* riprende mai senza distanziarsi (che non si distanzia “da sé”, dal momento che questo “sé” non è dato da nessuna parte, ma “distanzia-sé-in-sé”)» (ivi: 91). Ek- sistenza è *forza*, non forza di comando bensì «forza d'esistere» (Nancy 2000b: 12), «in sé sprovvista di senso poiché non rimanda ad alcun soggetto che la tenga al suo comando, che la avvii o le metta fine» (*ibidem*), *esistenza è libertà, è l'esperienza della libertà come unica possibile esperienza: «non c'è “esperienza della libertà”: la libertà stessa è l'esperienza»* (Nancy 2000c: 177).

2.2.4. La tecniominizzazione

Il corpo è, dunque, il fuori stesso, è il dentro in quanto fuori. Laddove c'è mancanza di predefinitezza c'è la vera finitezza, l'esposta finitudine, la tecnica e la comunità, inopere perché sempre all'opera e mai fino in fondo in opera: Nancy – in esergo a Nancy 2001 – riprende alcuni versi di Hölderlin, secondo i quali «è bene sorreggersi agli altri. Poiché nessuno sostiene da solo la vita», e l'alterità alla quale occorre appoggiarsi, alla quale occorre sorreggersi e dalla quale occorre farsi sorreggere è sia quella dell'altro essere umano, per semplificare, sia quella dell'insieme di mezzi e di protesi che l'uomo necessita per condurre la propria esistenza, perché nell'uomo la vita non si sostiene da sola, come abbiamo visto, ma ha bisogno di un *pharmakon*, di rimedi sempre nuovi e sempre aprendi, ed è in tal senso che per il filosofo francese (cfr. Nancy 2000a) l'intruso per l'uomo non è altri che l'uomo stesso, non è altro che quello stesso che non smette di modificarsi, intruso tanto nel mondo quanto in se stesso, sempre denudato e sovraesposto, sempre eccitato e sovradimensionato, spinta inquietante della stranezza come estraneizz-azione, *conatus* di un'infinità es-crescente, di un'*es-trusione aprende (ouvrante)* e mai del tutto aperta (mai opera, *ouvrage*). L'in-truso per l'uomo è il proprio il proprio carattere di es-trusione, di dis-chiusura a partire da un non-chiuso, da un sempre-aperto: «l'uomo eccede infinitamente l'uomo» (Nancy 2009: 40), «l'uomo supera infinitamente l'uomo» (*ivi*: 23), e proprio per questo «il rapporto tecnico con il mondo è propriamente e originariamente umano» (*ivi*: 48), e «la produzione (sociale) dell'uomo da parte dell'uomo è un processo infinito» (*ivi*: 40 s.)⁸⁰⁵.

L'uomo (cfr. Alloa 2006) soprav-vive nel senso che è sopra la vita, è più che vita, se con vita si intende la semplice auto-affezione, la non esposizione e la non fortuità: la vita dell'uomo è non-rapporto a sé, non-conservazione di sé che però è anche al contempo non-trasformazione di sé, perché il sé è tale nella sua uscita da sé, verso un altro che è il *sé fuori di sé, il fuori nel mezzo di sé, l'aprente*. Il vero fuori, in tal senso, è nel cuore del dentro, non è né un estraneo né un altro dentro rispetto al dentro-che-è-già-fuori, ossia è *ouverture*, apertura mai fattasi *ouvrage* e per questo sempre inoperosa (*desoeuvrée*), una ferita sempre aperta, sempre pulsante, sempre esposta, che causa la continua dif-ferita della sua stessa chiusura, della sua cicatrizzazione: è l'inoperosità (*désœuvrement*) stessa che apre (*ouvre*) l'opera (*oeuvre*) – è l'indefinitezza che spinge a una sempre rinnovata opera di definizione che è sempre definizi-azione e mai definito (sempre *definiendum* come

definiens e mai *definitum*). Ciò che apre il fuori è *la non-chiusura del dentro, la sua s-chiusura*, l'uomo è sempre fuori di sé, e lo è essenzialmente, tanto che Nancy pensa (nel caso del trapianto cardiaco, vicenda che ha vissuto in prima persona: cfr. Nancy 2000a) che l'intruso non sia tanto l'organo trapiantato dal corpo «di un altro», quanto piuttosto il «proprio stesso» organo che si sottrae al proprio servizio organico per «estrudersi» da se stesso, per chiamare l'altro a colmare la propria sottrazione, la propria mancanza, il proprio venir meno (proprio come è la natura nel suo venir meno ad aprire nell'uomo lo spazio per il supplemento tecnico).

In altre parole, l'uomo è come *pharmakon* a se stesso, nell'ambigua duplicità del termine, perché è *aporos pantoporos* (come abbiamo visto e come Nancy stesso sottolinea), senza via di scampo, tale che la sua esistenza causa problema a se stessa, e allo stesso tempo in grado di escogitare ogni possibile via di scampo da sé, per sé e verso sé, rendendosi naturalmente tecnico, *essendo naturalmente tecnico, ec-cedente i propri limiti perché privo della limitatezza dell'ambiente e dell'istinto* (l'*ex-cogitare*, in tal senso, è quel dover continuamente *aus-denken* – immaginare, scovare e inventare – possibilità ulteriori che caratterizza l'*ex-sistere*, l'essere al mondo come un essere fuori di sé per essere presso di sé, come un essere che è e ha sé nei pressi di sé):

ciò che mi guarisce è ciò che mi attacca e mi infetta, ciò che mi permette di vivere è ciò che mi invecchia prematuramente. Il mio cuore ha vent'anni meno di me e il resto del mio corpo ne ha (almeno) una dozzina in più. Ringiovanito e invecchiato allo stesso tempo, non ho più un'età propria e non ho più propriamente età. [...] Io sono la malattia e la medicina, io sono la cellula cancerosa e l'organo trapiantato, io sono gli agenti immunodepressori e i loro palliativi, io sono i pezzi di filo di ferro che tengono insieme il mio sterno e io sono questo sito di iniezione cucito sotto la clavicola, così com'ero già queste viti nell'anca e questa placca nell'inguine. Divento come un androide della fantascienza o piuttosto come un morto-vivente, come ha detto un giorno il mio ultimo figlio. Noi, io e tutti i miei simili sempre più numerosi, siamo in effetti l'inizio di una mutazione: l'uomo comincia a superare infinitamente l'uomo (questo è ciò che ha sempre voluto dire "la morte di dio", in tutti i suoi sensi possibili). Egli diviene ciò che è: il tecnico più terribile e inquietante, come Sofocle aveva previsto venticinque secoli fa, colui che snatura e rifà la natura, colui che ricrea la creazione, che la fa uscire dal niente e che, forse, la riconduce a niente. Colui che è capace dell'origine e della fine. [...] L'intruso è nessun altro se non me stesso e l'uomo stesso. Non è nessun altro se non lo stesso che non smette mai di alterarsi, insieme acuito e fiaccato, denudato e bardato, intruso nel mondo come in se stesso, inquietante spinta dello strano, *conatus* di un'infinità escrescente (*ivi*: 34-37).

Il senso dell'uomo in quanto formatore di senso, in quanto sens-attore, se ci è concessa l'espressione, è quello di procedere «dall'assenza di un senso dato» (Nancy 2003b: 80), da un *dis-orientamento originario*⁸⁰⁶, da un'assenza che sottrae chiamando all'ad-dizione, all'attiva donazione, che chiama alla presa di posizione e all'apertura del

sensu e del mondo, del sensu del mondo, del mondo del sensu, del sensu in quanto mondo e del mondo in quanto sensu. Ed è proprio in quest'orizzonte concettuale che, come abbiamo peraltro già notato, anche per Nancy il movimento delle tecniche «è contemporaneo all'uomo – la tecnica in quanto ominazione, semplicemente, *Homo faber* inventore o produttore dell'*Homo sapiens*, tecnico di se stesso» (*ivi*: 81): infatti, il movimento della tecniominizzazione, se così possiamo chiamarlo, è «un movimento che opera sin dall'inizio per sottrazione o per svuotamento» (*ibidem*), che si presenta – passaggio illuminante ai fini del discorso che stiamo sviluppando, data l'evidente ed esplicita consonanza con il paradigma antropologico sul quale abbiamo fin qui insistito – «come una forma di comportamento e di acclimatazione, come un accomodamento delle condizioni di sussistenza per un animale sempre in deficit» (*ibidem*). Inoltre, questo movimento, che appunto «coincide con l'uomo» (*ibidem*), secondo il filosofo francese «proviene dalla “natura” stessa» (*ibidem*) nient'altro che «attraverso l'uomo, nell'uomo e al di qua dell'uomo» (*ibidem*). Qual è, allora, per Nancy la condizione umana? La risposta del filosofo francese, nel descrivere il movimento di produzione di fini, il movimento di s-naturalizzazione della natura da parte di se stessa per dare origine all'uomo e alla tecnica, per creare lo spazio in cui l'uomo possa dar vita alla tecnica – a sé tramite la tecnica –, è davvero eloquente e rappresenta un'ulteriore conferma della vicinanza delle sue idee e quelle dell'antropologia filosofica contemporanea:

con l'ominazione, questo movimento non fa che apparire a se stesso come il suo stesso principio e il suo stesso fine. E cioè come un movimento senza principio e senza fine, frutto di un distacco, di una separazione iniziale, che potremmo chiamare “condizione umana”, la cui permanenza consiste nell'estrema instabilità e mutevolezza di ciò che si è così distaccato (la contingenza forma quindi la necessità di questa “storia”). Ed è proprio questo che possiamo chiamare lo *snaturamento*, fingendo di credere che vi sia stata, inizialmente, una “natura” integra e stabile. Potremmo dire, allora, che l'“umanità” è il nome indiziale del termine, indeciso e infinito, dello snaturamento umanoide. È nello snaturamento che può aver luogo la rappresentazione di qualcosa come una “natura” o un ordine auto-telico, e dunque non tecnico, che solleva subito il problema, assai difficile, di capire come lo snaturamento sopraggiunga dalla natura e nella natura (come sopraggiunga l'animale in deficit, l'animale senza requisiti stabili). [...] Che vi sia qualcosa come una natura, è possibile solo se si oppone alla “natura” una non-natura. In altri termini, il tema stesso della “natura” è di per sé snaturante (*ivi*: 82 s.).

L'uomo come animale in deficit, come animale senza requisiti stabili, come animale non integro, come essere sempre mutevole nel suo essere consegnato alla contingenza, come – nietzschianamente – animale non ancora stabilizzato, come animale privo di una natura, s-naturato in quanto s-naturante-si, e che dunque si interroga sulla natura solo perché vive nell'assenza di questa, nella sua sottrazione: l'uomo come

snaturamento che produce l'umano, l'uomo come natura che attraverso la produzione dell'umano si fa non-natura, l'uomo che assume l'assenza di natura che lo caratterizza per aprirsi al mondo e a se stesso tramite la tecnica, la non-natura. *L'uomo come essere naturalmente tecnico in ragione di una mancanza originaria, di un'assenza e di una carenza*: la prospettiva di Nancy è a tutti gli effetti quella dell'antropologia filosofica⁸⁰⁷.

Il negativo, in tal senso (cfr. Nancy 1998) è il vero e proprio motore, è ciò la cui *inquietudine* è motrice, è azione nel senso di *ex-positio* (*Dar-stellung*), è divenire inesausto che non possiede un fine predefinito, disponibile all'afferramento definitivo, esplicitazione di un qualcosa che però non è già in precedenza implicito è dunque ciò che espone alla libertà, possibile solamente laddove si ha di fronte l'in-stabilità che spinge a ricercare una stabilizzazione che va sempre e soltanto considerata relativa nel senso che è *relazionale*, che è ciò che apre ponendo in relazione a e non che chiude in modo definitivo (stabilità intesa come equilibrio dinamico e non statico, come abbiamo a più riprese avuto modo di dire). Il negativo è il punto di partenza come assenza di un'origine, è ciò che rende possibile l'auto-esposizione di un sé che è tale nel non trovare se stesso in se stesso, è l'auto-posizione di un sé che è tale nella sua es-posizione, nella sua infinita distanza da se stesso e vicinanza a un altro (*movimento di avvicinamento* all'altro): libertà non è qualcosa di dato, perché anzi è *la negazione del dato*, ossia la negazione di tutto ciò che può semplicemente *darsi come dato*; la libertà è *la posizione (posi-azione e non esser-posto) del negativo in quanto tale, la sua es-posizione*. Afferma Nancy, descrivendo la relazione tra libertà e soggettività – con la sua consueta prosa suggestiva e a una prima lettura criptica:

la libertà è essenzialmente determinata come libertà *per*: [...] libertà *destinata* a un essere-libero che è il soggetto stesso, e il soggetto in quanto non-dato, soggetto che non si è dato a se stesso e che non si darà, ma che *tende a sé* (benché senz'altro fine che il non-dato) e che *si vuole* – ma secondo un volere che non è volere di un oggetto – e che dunque [...] sarebbe facoltà di accogliere indefinitamente al di là del dato o del realizzato il *reale* del non-dato in quanto tale: l'esposizione stessa dell'esistenza alla sua libertà come sua proprietà intima e ultima. [...] La libertà è l'essenza di ciò che è costituito dal non-dato [...]. La libertà è essenzialmente messa in gioco del sé in quanto non-sé, e messa in gioco della sua destinazione in quanto destinazione senza termine di appropriazione: sospesa dunque sul crinale affilato della sua finitudine. [...] La libertà viene al soggetto dal di fuori di se stesso, e innanzi tutto esso è libero perché è fuori di sé, fuori da una proprietà già data. La libertà è esattamente il movimento dell'appropriarsi più propriamente al di fuori di ogni proprietà data. Viene dal di fuori e ci va, è in qualche modo l'esposizione (*Aussein*), ma, in definitiva, lo è meno nel senso di un essere-posto-fuori, o di un essere-offerto-al-di-fuori, che nel senso molto più radicale di *porre un fuori e di porre se stessa come fuori*. Non c'è un "fuori" per un "dentro" che gli preesisterebbe e che perverrebbe ad aprirsi a questo fuori per esporvisi, come si va a esporsi al sole sulla spiaggia. Non c'è precisamente proprietà "dentro" che preesiste: ma ogni "preesistenza" consiste nel fatto che l'esistenza precede se

stessa, è in se stessa una struttura di precedenza (e di successione). L'esistenza è in primo luogo e in definitiva la fuga [*échappée*] del "sé" nel "non-sé", e la libertà è il nome di questo movimento, il quale dunque questa volta si rivela proprio consistere simultaneamente sia in una "emancipazione" (in rapporto all'essere-in-sé e a-sé), sia in una disponibilità, una passibilità o un'apertura *a*: un "a" che in ultima istanza può essere solo "alla libertà stessa". Così, si effettua il rapporto-a-sé del sé: si effettua come apertura sempre rinnovata, apertura che non apre "a" niente o "su" niente, se non su un "fuori" che essa stessa costituisce, che essa stessa apre, e che è [...] un "universale non dato" (Nancy 2003c: 146-148).

2.2.5. *Esistenza e(s)t libertà*

Per Nancy, alla luce di quanto sin qui visto, libertà, esistenza, finitezza, apertura e in-essenza sono qualcosa di coincidente: esistere significa essere finiti, e finita è l'esistenza in quanto mai coincidente con se stessa, in quanto sempre affacciata sull'altro da sé, sempre inclinante verso il proprio fuori per potersi propriamente de-clinare; sporgersi verso il proprio fuori è assumere il fatto della libertà, della libertà che è l'esistenza, libera possibilità di esistere, non di *essere* liberi bensì di *divenire* liberi, tramite l'azione, la pratica, l'esperienza. La libertà, l'esistenza, in quanto finita e dunque priva di un'essenza che la precede e che la pre-determina, non è qualcosa di dato, di acquisito, di permanente, non è una sostanza, non è qualcosa che coincide con se stessa, o, se si vuole farla coincidere con qualcosa, coincide con nessuna-cosa, con il ni-ente, con il nulla: l'esistenza incontra in sé il nulla da cui discende, non essendo nulla prima del suo porsi liberamente, non essendo null'altro che il proprio libero porsi, il proprio av-venire mai del tutto avvenuto.

Come ricorda Esposito (cfr. Nancy 2000c: XXXIV), pensare l'esistenza come in-essenza, come ciò che ha il proprio motore interno nel movimento *ek*-statico e che dunque non è mai pura «stasi», significa pensare la trascendenza *dell'immanenza* stessa, ossia una sorta di *transimmanenza* intesa come la *differenza interna all'immanenza stessa*, come la *resistenza dell'immanenza alla propria chiusura*: né puro dentro, né puro fuori, perché non può esservi distinzione dentro/fuori de non a partire dall'apertura dello spazio, dello spazio originario dell'esistenza, se non a partire dal *corpus* che, come abbiamo visto, si estro-flette per poi intro-flettersi, si es-tende per in-tendere se stesso e potersi pro-tendere verso il mondo (*psyche* è estesa e non lo sa, come ricorda appunto Nancy)⁸⁰⁸.

La libertà, osserva Nancy, non è nulla come un'«idea», perché è piuttosto «un fatto» (*ivi*: 4), anzi *il* fatto, ossia «il fatto dell'esistenza come essenza di se stessa» (*ibidem*), non dunque «una proprietà che dobbiamo dimostrare di possedere» (*ivi*: 15), ma

semplicemente (e kantianamente) *faktum (rationis)*, ossia «esperienza che la ragione fa [...] di sé»: *ibidem*): la libertà è figlia di una vera e propria in-essenzialità, di un'in-stabilità di fondo che è quella dell'uomo, del *Dasein* che *ek-siste*, dell'animale – con Nietzsche – *nicht noch festgestellt*, anzi, mai davvero stabilizzato e definitivo, una in-definitività che non è semplicemente in-definitezza, ma un *essere-in-definizione* (in-defini-azione, per così dire), un trascendere che «non ha nulla a che vedere con un altro mondo» (*ivi*: 7), perché è un andare verso la propria «essenza», ossia la propria finitezza, «l'*infinita in essenzialità dell'essere-finito*» (*ibidem*) – «solo un essente finito può essere libero (e un essente finito è un esistente)» (*ibidem*)⁸⁰⁹. Per passare pienamente da un'idea di essere statico, sostanziale e compatto, permanente e stabile, a quella dell'esistere, di per sé dinamico, senza essenza pre-esistente al movimento dell'es-istenza, che s-compatta in ragione di un'in-stabilità di fondo che è assenza di un vero e proprio fondo sostanziale e permanente, occorre – secondo il filosofo francese – far diventare (cfr. *ivi*: 12 s.) l'ontologia una vera e propria *eleuterologia* (che mostrerebbe, in fondo, come *logos* ed *eleutheria* sono coincidenti nell'essere espressione di un'(in)essenziale non-coincidenza)⁸¹⁰:

la prova della libertà [...] risiede nella sua esistenza. [...] Risiede nell'esistenza concepita come esistenza dell'essere libero, e questa prova, o questa esperienza, non fa che segnalare che: L'ESISTENZA COME ESSENZA DI SE STESSA NON È ALTRO CHE LA LIBERTÀ DELL'ESSERE (*ivi*: 17).

Libertà (cfr. *ivi*: 20-24) è auto-costituir-si, è volere la propria effettività e decidersi a essa, è riconoscere nell'im-proprio il germe di ogni ap-propriaione che non dà mai vita a una qualche proprietà, perché è sempre movimento di trascendenza, di accostamento a un'effettività che non è mai in senso essenziale: trascendere non è nemmeno tanto superare il limite (sarebbe la cancellazione dell'immanenza che l'esistenza è), quanto l'essere-esposti-sul-limite, al limite e *come limite*, vale a dire che «*l'essenza dell'esistente consiste nell'essere-esposti-al-bordo, che dipende dal fatto che non vi è un'"essenza" racchiusa e conservata da un'immanenza presente all'interno della bordura*» (*ivi*: 23). L'esistenza si mantiene, «essenzialmente», sul limite indecidibile della propria decisione di esistere, è libertà in quanto trascendenza da sé verso sé, da sé a sé, in quanto non presenza a sé dell'essere finito, esposizione sul proprio limite, proprio in quanto limite in es-posizione, in fase di continua messa-in-posizione: l'esistenza (cfr. *ivi*: 57 s.) è il *faktum non datum* che c'è qualcosa che è essenza di se stesso, che sorge da nulla, che deve «misurarsi con il nulla» (*ivi*: 74) – ossia che deve «misurarsi con la "misura" stessa del "misurarsi": misurarsi all'altezza di prendere le misure della propria esistenza»: *ibidem* – e che (cfr. *ivi*: 60 s.)

non appartiene a se stesso perché è immediata sporgenza verso l'altro da sé e perché (cfr. *ivi*: 70 s.) è ritrarsi di ogni appartenenza sostanziale, è non-identità che apre alla contaminazione, al rapporto, alla relazione, alla com-parizione delle singolarità libere – è, piuttosto, movimento di identificazione come messa in relazione, se si così si vuol dire – e in questo senso «ciò che ci spartiamo è quel che si spartisce: il ritrarsi dell'essere, che è il ritrarsi della proprietà di sé, o l'apertura dell'esistenza come esistenza» (*ivi*: 72 s.).

La libertà, l'esistenza, l'uomo, è «il niente che si approfondisce» (*ivi*: 85) è intensificazione del niente, è il niente che si fa intensità produttiva pur non essendo nulla, pur non avendo una propria intensione, ossia è intensificazione che estensifica, che estende, è «il niente sorpreso dalla sua folgorazione» (*ivi*: 86), dal suo essere *Abgrund* che però proprio per questo può fare l'esperienza della libertà, ossia «l'esperienza del fondare» (*ivi*: 87), che è in fondo «l'essenza dell'esperienza in generale» (*ivi*: 87 s.), perché fondare è l'atto per eccellenza dell'*experiri*, «del tentativo che giunge sino al limite, e resta sul limite» (*ivi*: 88). Esistere (cfr. *ibidem*) è un atto poetico che è immediatamente pratico, perché non fa giungere all'essere dell'essenza (quella di un piano, per esempio), ma dell'esistenza, è fare esperienza nel senso di essere esperienza, di essere ciò che si esperisce, di essere il proprio *mettere alla prova (experiri)*, sfruttando ogni opportunità di esistere per esistere, oltrepassando il limite del proprio essere gettati nel mondo per fondarsi.

Come anche prima ricordavamo, in questa prospettiva esperienza, libertà e uomo coincidono, nel senso che l'uomo altro non è che un essere che fa esperienza della propria libertà, che fa esperienza del proprio poter fare esperienza, del proprio s-lanciarsi sempre oltre nel pro-getto che assume la gettatezza, del proprio essere scarto e movimento che differisce, differante in quanto produttivo di ulteriorità e di possibilità – esperienza del fatto che la propria immediatezza è quella del superamento di ogni limite immediato, ossia che è quella della mediatezza:

L'esperienza della libertà è l'esperienza del fatto che la libertà è l'esperienza. È l'esperienza dell'esperienza. L'esperienza dell'esperienza non è però altro che l'esperienza stessa: la sperimentazione di sé sull'orlo di sé, la prova immediata del limite, che consiste anche nella lacerazione dell'immediatezza da parte del limite, il passaggio del limite che non passa nulla, che non lascia alle spalle se stesso, ma che si passa, nel senso che “*accade*” e nel senso che “*l'uomo passa infinitamente l'uomo*”. L'esperienza è l'esperienza della differenza in seno all'esistenza stessa. O ancora meglio: *l'esperienza è la differenza dell'esperienza*, è il *pericolo* del limite attraversato [...]. L'esperienza è anche la propria differenza: l'esperienza non si appartiene, non è un'appropriazione di “esperienze” (nel senso di un sapere ottenuto per sperimentazione), ma è ogni volta ricondotta a ciò che essa non è – e questo scarto, che si scava nell'esperienza, è il suo stesso movimento. Scarto in cui l'essere si ritira, scarto o venir meno di una presenza-a-sé, scarto o venire meno di un

sapere-di-sé. [...] La libertà si sperimenta sperimentandosi. [...] È *un'esperienza trascendentale* o è *il trascendentale dell'esperienza*, che l'esperienza stessa è (*ivi*: 90 s.).

L'uomo è libero, in quanto vive la mancanza di un fondamento saldo, stabile, in quanto esiste a partire dalla sottrazione di un tale fondamento, dal ritrarsi di un'essenza statica, in quanto può affermarsi a partire dall'essere abbandonato e consegnato all'esposizione:

essere esposto significa: essere sorpreso dalla libertà di esistere. Il che vuol dire pure: essere abbandonato al rischio di esistere. Al rischio, cioè, di non appropriarsi mai di questa sorpresa, di non *riappropriarsi* mai del proprio fondamento. Mai mi apparirò come la mia propria sorpresa, la mia propria nascita, la mia propria morte, la mia propria libertà. Questo *mai* contiene al tempo stesso tutta la finitezza e tutta l'infinitezza della trascendenza finita. Contiene la mia pura presenza nella sua differenza da sé, che consiste nell'essere esposta al suo improbabile avvento (*ivi*: 98).

Ciò che Nancy dice (recuperando molte delle considerazioni del «secondo» Heidegger) in termini «ontologici» lo possiamo, crediamo, dire in modo diverso – ma avendo di mira lo stesso – in termini più «antropologici», vale a dire che l'uomo è libero in quanto si apre al mondo, alla necessità dell'azione e alla sfera culturale a partire dal venir meno di quella sicurezza e di quella stabilità naturali che erano nell'animale garantite dall'istinto, dalle difese immediatamente presenti, ecc., ossia da quell'insieme di *mezzi naturali* che permettevano all'animale di vivere in un rapporto immediato e, in tal senso, armonico, con il proprio ambiente circostante, senza la necessità di rimodificarlo (e di rimodificare sé) per potervi sopravvivere, senza il bisogno di agire, e così via. L'essere chiuso nel cerchio perfetto e compiuto (dunque con-chiuso nella sua limitatezza) è un essere che non si apre al mondo e che non è es-posto, che non conosce es-perienza come ef-frazione del limite e in-frazione della norma per natura vincolante, ossia è un essere che non es-iste, non-libero in quanto non solo non può agire, ma non può nemmeno mai trovarsi davvero «privo del potere di agire» (*ivi*: 105). La logica della libertà può dunque essere la logica «di un'essenza il cui accesso non è prescritto da questa stessa essenza, di un'essenza “libera”, poiché non è che la sorpresa di un'esistenza rilasciata» (*ivi*: 118), di quello stupore originario che prova l'uomo aprendosi al mondo e scuotendosi dal torpore in cui è ancora inebetito l'animale, incastonato nel proprio ambiente – la libertà «è un'esistenza esposta» (*ivi*: 120), non può essere «essenza da realizzare o natura data» (*ivi*: 163), per quanto «si potrebbe anche dire che nella libertà risiede l'imperativo ontologico, o l'essere come intimazione» (*ivi*: 164), a patto di intendere che il comandamento «si confonde con l'abbandono della libertà a se stessa» (*ibidem*).

Cos'è, infine, la libertà (ma anche: che cos'è l'uomo? Che cos'è l'esistenza?)? «Non dipendere da nulla – darsi la propria legge – essere l'apertura di un cominciamento» (ivi: 179), e questo perché «la libertà consiste nel non avere né essere un'essenza, consiste nel non consistere, senza alcuna contraddizione» (ivi: 179 s.), è anzi proprio questa non-contraddittoria –contraddizione che assicura il *fatto* e la *presenza* della libertà intesa come «la presenza del *venire* in presenza» (ivi: 180).

2.3. L'eteroriferimento e l'apertura all'altro come innaturale-natura dell'uomo: l'esempio di Hegel

A conclusione delle nostre considerazioni del pensiero di Nancy è emerso come, in generale, la questione dell'alterità, del rapporto con l'altro, con il proprio fuori, sia intimamente connessa con lo statuto peculiare dell'uomo rispetto all'animale e, dunque, alla questione della tecnica, cosa che, peraltro, crediamo che l'intera filosofia hegeliana, presa nel suo insieme, riveli (è, d'altronde, anche questo uno dei sensi del «recupero» di Hegel in Nancy 1998). Essa, infatti e per limitarci ad alcune considerazioni molto generali, mostra in tutta la sua ampiezza la cosiddetta «questione della tecnica», rivelando come essa non sia altro che la questione antropologica stessa, la questione dell'alterità stessa: nella prospettiva hegeliana il movimento dell'assoluto è analogo al movimento stesso della vita, all'organismo, struttura di un'infinità che è unità differenziantesi, in cui le parti sono sorrette da relazioni, *sono per-altro*, di modo che le differenziazioni non sussistono in sé. La processualità è la dimensione propria della sostanza spirituale, del soggetto assoluto, dell'essere umano che si apre al mondo e che si fa tramite dell'attività di estrinsecazione dello spirito: l'uomo l'autocoscienza della vita come tale, del movimento dell'assoluto nel suo dispiegarsi, è la negazione della particolarità della vita in favore della sua universalità.

2.3.1. La duplice alterità dell'apertura al mondo

L'uomo, in quanto autocoscienza, è desiderio, è esperienza della dipendenza dall'oggettualità della vita, negando la quale manifesta di dipenderne, ed è soprattutto esperienza dell'alterità in quanto tale, ossia di un'alterità che può a sua volta entrare in relazione reciproca, che è quella di un'altra autocoscienza che vuole a sua volta anch'essa

fare esperienza dell'autocoscienza: l'uomo è libero, ma non può diventare libero se non desidera la libertà dell'altro, la libertà dall'altro e tramite l'altro, cioè che l'altro porti fine al suo processo di liberazione. Secondo la nota lettura di Kojève (cfr. Kojève 1996), l'uomo assorbito dalla statica contemplazione viene richiamato a sé dal desiderio, ma essendo l'uomo l'essere non-naturale, il suo desiderio, se davvero intende essere un'autocoscienza, dev'essere proprio non-naturale, oltrepassare la realtà data, ossia dirigersi verso il desiderio stesso nella sua dimensione non-naturale, *verso un'altra autocoscienza*: desiderare il desiderio significa che quest'ultimo deve spostare il proprio obiettivo dall'oggetto al desiderio che sta desiderando questo stesso oggetto, significa desiderare il riconoscimento di tal desiderio, ma ciò può accadere solo se a sua volta il desiderio desiderato desidera il desiderare che lo sta desiderando.

In tal senso, l'uomo incontra nel mondo due forme di alterità, una è quella di se stesso, la propria alterità rispetto a se stesso e l'alterità che ogni uomo rappresenta per l'altro, un'alterità interna, se così possiamo dire, mentre l'altra è quella della natura, l'alterità esterna, ciò che è irriducibile e totalmente altro, con cui non può darsi un rapporto di reciprocità ma solamente un rapporto di univocità, ossia nella direzione del dominio esercitato dall'uomo. La natura è quell'altro che è tale solo nel suo essere-altro-rispetto-all'uomo, altro rispetto a ciò che l'uomo è e fa, essendo (quella organica, in particolare) ciò che di per sé «non ha storia» (Hegel 2000: 415), non ha *Geschichte*, dunque non conosce *geschehen*, accadere, resta chiusa nell'immediatezza e nella singolarità e produce «il divenire solo come movimento accidentale» (*ibidem*), non si apre al tutto nel suo dispiegarsi, resta limitata, mentre «la morte della vitalità singolare soltanto immediata è il *venir fuori dello spirito*» (Hegel 2007: 397), ed è lo spirito che «si dà ordine fino a diventare il tutto [...], la cui esistenza oggettiva è la storia del mondo» (Hegel 2000: 415). In altre parole (cfr. *ivi*: 1035-1065), la natura è divenire vivente immediato dello spirito, è sua semplice esteriorizzazione (*Entäußerung*) spaziale, mentre lo spirito vero e proprio (che ha nell'uomo il suo centro, in quanto è nell'uomo che lo spirito giunge all'autocoscienza di sé) ha storia nel senso che si esteriorizza e oggettiva nel tempo, è *storia in quanto storia reale (wirkliche Geschichte)*. «La natura non contiene entro se stessa il fine ultimo assoluto [*die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält*]» (Hegel 2007: 419), è l'uomo a considerarsi come fine della natura e a rivolgersi a essa come a quell'alterità esterna, idea che nega se stessa facendosi pura *Äußerlichkeit*, da far propria, su cui e a partire da cui agire, regno dell'illibertà e dell'impotenza su cui esercitare la propria libertà e la propria *Macht*:

il comportamento *pratico* dell'uomo verso la natura è quello di un individuo immediatamente esteriore, e quindi sensibile, verso un'entità altrettanto immediata ed esteriore; verso gli oggetti naturali, però, l'uomo si comporta anche e a buon diritto come *fine*. [...] La natura è [...] l'idea nella forma dell'*alterità* [Andersseins]. Poiché in tal modo l'*idea* è come il negativo di se stessa, è cioè *esteriore a se stessa* [sich äußerlich], la natura non è allora esteriore solo in modo relativo, rispetto a questa idea (e rispetto all'esistenza soggettiva dell'idea, lo spirito), ma l'*esteriorità* costituisce la determinazione nella quale l'idea è come natura. [...] Nel suo esserci, pertanto, la natura non mostra nessuna libertà, ma solo *necessità* e *accidentalità* [Notwendigkeit und Zufälligkeit]. [...] Il fatto di ricevere le determinazioni concettuali solo in maniera astratta, e di lasciare l'attuazione del particolare alla determinabilità esterna, costituisce l'*impotenza* della natura [*die Ohnmacht der Natur*] (*ivi*: 419-427).

Lo spirito è la *Wahrheit* della natura, «è l'*assolutamente primo* della natura» (*ivi*: 639) il cui *Wesen* è la *Freiheit*, che pone «la natura come mondo *proprio* dello spirito – un porre che, in quanto riflessione, è a un tempo un *presupporre* il mondo come natura autonoma» (*ivi*: 641), autonomia che però è semplicemente il punto di partenza e il luogo dell'affermazione della libertà, l'affermazione dell'uomo, di un uomo che è al mondo come colui il quale si relaziona all'alterità, che si apre all'alterità, che deve farlo per sopravvivere, perché non è protetto dalla guida istintuale come accade per l'animale.

2.3.2. L'animale, l'uomo e il desiderio: tra (im)mediazione naturale e mediazione artificiale

Per Hegel (cfr. Hegel 2004: 873), infatti, il formarsi dell'individuo vivente è il formarsi di un soggetto che si pone in sé e per sé, come scopo a se stesso, di fronte al mondo oggettivo, considerato come quel mondo esteriore che ha semplice valore di negatività, di ciò che non si regge per sé ma che è solo se in rapporto al soggetto: il soggetto vivente ha in sé la certezza della nullità in sé di quell'essere altro che gli sta contro, che è solo in quanto in grado di soddisfare un bisogno. Il vivente ha l'*istinto* e l'*impulso* (*Instinkt, Trieb*) di *aufheben* l'esser-altro dell'oggetto, per «procurarsi la verità di quella certezza» (*ivi*: 874), dunque si rivolge verso l'oggettività, si *muove verso di essa* perché in essa riconosce ciò che è conforme al suo scopo irriflesso (in quanto ancora semplice concetto dell'idea della vita e non del soggetto stesso), perché prova un bisogno.

Infatti, il processo di mediazione tra il soggetto vivente e l'oggetto «che sta *indifferentemente* accanto a lui» (*ibidem*), comincia con il *Bedürfnis*, con il bisogno, «vale a dire con il momento che il vivente *in primo luogo* si determina, si pone con ciò come

negato e così si riferisce a un'oggettività *altra* rispetto a sé, cioè all'oggettività indifferente» (*ibidem*), poi «*in secondo luogo* in questa sua perdita esso in pari tempo non va perduto, ma vi si mantiene» (*ibidem*), di modo che diventa «l'impulso a porre per sé, eguale a sé quel mondo che è per lui *altro*, a toglierlo e a oggettivarsi» (*ibidem*). Il vivente è «assoluta *contraddizione*» (*ibidem*) perché si rivolge a qualcosa di esteriore che è però ciò che è in grado di garantirgli la preservazione della propria soggettività, mosso da quell'impulso naturale e guidato dall'istinto che è il mezzo di mediazione naturale e sempre efficace (dando vita a una configurazione che «è *buona* per natura»: *ibidem*), dialettica che al contempo origina il sentimento del *dolore*, «privilegio delle nature viventi» (*ibidem*), conseguenza dello sdoppiarsi per formare la propria identità, del rivolgersi al di fuori di sé per soddisfare e formare il sé. È il dolore a rendere vivi, nel senso che è proprio da esso che cominciano il *Bedürfnis* e il *Trieb*, che il soggetto vivente comincia a sentirsi tale e a muoversi, a tendere verso l'oggettività esterna per soddisfare il bisogno ingeneratosi in sé (che ha generato tale sé) e per condurre al proprio obiettivo l'impulso: l'oggettività, nel suo indifferente essere di fronte, (cfr. *ivi*: 875) *eccita* il vivente, accende il suo dolore nello stesso momento in cui il suo dolore lo accende e lo rivolge verso l'esterno. Il vivente non agisce in senso proprio, perché la sua unica azione non consiste in altro che nel trovare «*corrispondente* l'esteriorità che gli si offre» (*ibidem*), e nell'esercitare «una *violenza* sopra l'oggetto» (*ibidem*) riferendosi a esso, rivolgendosi a esso e consumandolo, nel senso che l'individuo vivente «si *appropria* dell'oggetto in modo da levargli la sua costituzione particolare, da farsene un mezzo e da dargli per sostanza la sua propria soggettività» (*ivi*: 876).

Per esemplificare, ogni individuo vivente ha un bisogno di entrare in relazione con l'esterno per dar vita a un processo di metabolismo, si costituisce proprio in ragione di un tale bisogno, che lo «accende» e lo «attiva», per così dire, tramite il sentimento del dolore, che «sveglia» e chiama al movimento, a rivolgersi verso un oggetto esterno sul quale viene esercitata violenza nel senso che viene cancellata – *aufgehoben* – la sua indipendenza e la sua aseità, trasformata e riformata – *aufgehoben* – in qualcosa di relativo al bisogno del vivente (una pianta che «trasforma» l'anidride carbonica in ossigeno sta esercitando violenza sulla prima per trasformarla nel secondo). In tal senso Hegel, con particolare riferimento all'organismo animale «dotato di *automovimento* accidentale, casuale» (Hegel 2007: 597), scrive che il rapporto pratico (*das praktische Verhältnis*) con la natura inorganica comincia con la scissione *in sich selbst* dell'animale, vale a dire con il «sentimento dell'esteriorità come della *negazione* del soggetto, il quale soggetto, a un

tempo, è la positiva relazione a se stesso e la *certezza* di questa relazione rispetto a quella negazione» (*ivi*: 607): il fuori è ciò che non è il soggetto, ma è proprio in ragione della *Gewißheit* della relazione con tale fuori che l'animale si relaziona a se stesso, che è se stesso. E da cosa può derivare tale certezza?

Hegel ritiene, dunque, che il rapporto pratico cominci con «il sentimento *della mancanza* e con *l'impulso* a rimuoverla [*Gefühl des Mangels und Trieb ihn aufzuheben*]» (*ibidem*), sentimento in cui «la condizione di un *eccitamento* dall'esterno e la negazione del soggetto posta in ciò appaiono nella modalità di un *oggetto* rispetto al quale il soggetto è in tensione» (*ibidem*): tra animale, tra il suo bisogno da *aufheben*⁸¹¹, e oggetto che *erregt*, che muove e s-muove eccitando, c'è una *Spannung*, che può aver luogo solo laddove vi è una *Mangel*, una mancanza («solo un vivente sente *mancanza*»: *ibidem*) che è interna e non semplicemente limitazione (*Schranke*) esterna, nel senso che la *Negation* e il suo «*oltrepasamento* sono dati in *un'unica entità*, per cui la *contraddizione* in quanto tale è immanente ed è posta entro essa [in *Einem* ebenso das *Darüberhinaussein* vorhanden, der *Widerspruch* als solcher immanent und in ihm gesetzt ist]» (*ibidem*). L'animale può essere definito *Subjekt* perché è «capace di avere e di *sopportare* [ertragen] entro sé la contraddizione di se stesso» (*ibidem*), ma se vive nella certezza di se stesso e della propria relazione negatrice con l'oggettualità è solo perché è la natura in prima persona a provvedere per lui, a far sì che il sentimento del dolore figlio della mancanza, che è «un sentimento *insicuro, angoscioso, infelice* [*ein Gefühl unsicheres, angstvolles, unglückliches*]» (*ivi*: 623), possa essere immediatamente messo a tacere, immediatamente e in modo spontaneo soddisfatto, ricorrendo in particolare a quell'*Instinkt* che è il *Trieb* che «si trova nel mero essere vivente» (*ivi*: 611).

Infatti (cfr. *ibidem*), il *Bedürfnis* è qualcosa di determinato che viene *aufgehoben* dal *Trieb, Tätigkeit*, attività, che *aufheben* la *Mangel* di quel determinato qualcosa, che rimuove e solleva prima di tutto «la sua *forma* di entità innanzitutto e soltanto *soggettiva*» (*ibidem*) per rivolgerla verso il suo contenuto esterno e oggettivo, che «si *conserva* [erhält] nell'attività e viene attuato soltanto mediante essa» (*ibidem*), essendo divenuto lo *Zweck* dell'attività stessa: nell'animale tale attività è proprio quella istintuale, vale a dire che è l'istinto che fa del bisogno non qualcosa di semplicemente soggettivo e chiuso in un vicolo cieco, ma di oggettivo e in grado di essere soddisfatto. L'istinto naturale si prende in carico la mancanza dell'animale (che *erregt* internamente spingendo verso l'esterno e relazionando così a esso: cfr. *ibidem*), il suo bisogno, per *aufheben* la forma-soggetto del bisogno e rivolgerlo verso il suo contenuto determinato, che è un contenuto che

immediatamente rimanda all'esterno, all'oggetto (per esempio, quel determinato ciuffo d'erba per un erbivoro), nel quale il bisogno stesso trova soddisfazione, attuando e conservando il proprio contenuto (l'istinto nell'animale ancora garantisce l'*ausführen*, il portare a compimento la propria attività soddisfacendo il bisogno, mentre sarà l'uomo a dovere *sich führen*, attivamente condursi nella direzione voluta e scelta, come abbiamo più volte notato). In questo, l'istinto presenta addirittura qualcosa di *Geheimnisvolle*, di pieno di mistero, di difficilmente comprensibile, perché nell'attività istintuale il fine appare come interno e inconsapevole, non come in relazione all'esterno in modo consapevole, vale a dire che l'attività istintuale sembra avvenire esattamente come avviene quella consapevole e libera eppure è qualcosa di completamente diverso rispetto a essa (anzi, è il suo opposto, perché agisce in modo apparentemente simile sulla base di principi totalmente differenti):

il tratto enigmatico dell'istinto, ciò che costituisce la difficoltà a comprenderlo, consiste unicamente in ciò: il fine può essere inteso soltanto come il *concetto* interno. Di conseguenza, spiegazioni e rapporti meramente intellettivi si rivelano subito inadeguati a cogliere la natura dell'istinto. [...] La difficoltà risiede principalmente nel fatto che la relazione teleologica viene abitualmente rappresentata come una relazione *esterna*, e che l'opinione dominante è quella secondo cui il fine esisterebbe *soltanto* in una modalità *consapevole*. L'istinto, invece, è l'attività teleologica che agisce in modo inconsapevole [*auf bewußtlose Weise wirkende Zwecktätigkeit*] (*ibidem*).

L'istinto è nell'animale ciò che guida e garantisce (cfr. *ivi*: 611-613) l'assimilazione della natura inorganica, *Assimilation* che può essere *formelle* o *reelle*, a seconda del grado di ritrasformazione che l'attività a cui l'istinto ha dato vita esercita sugli oggetti ed elementi esterni, in un circolo che l'animale non è in grado di oltrepassare, perché se il bisogno è sempre soddisfatto esso sempre, e sempre allo stesso modo, si ripropone, essendo la vita null'altro che contraddizione e conflitto interno che si volge all'esterno, ed essendo l'animale, nella sua singolarità determinata, caratterizzato da un bisogno sempre specifico e da un istinto altrettanto determinato:

nella misura in cui procede all'assimilazione formale, l'istinto informa le exteriorità con la propria determinazione, conferisce a esse, che sono il materiale, una *forma esterna* conforme al fine, e lascia *sussistere* l'oggettività di queste cose (come nella costruzione di nidi e di altri tipi di abitazione). L'istinto è invece processo *realitato* quando isola le cose inorganiche, oppure quando si rapporta a cose inorganiche già isolate e le assimila consumandole, annullando le loro qualità peculiari. Questi processi avvengono: con l'*aria* (processo respiratorio e cutaneo), con l'*acqua* (sete) e con la *terra* individualizzata, cioè con le formazioni particolari di questa terra (fame). La vita, il soggetto di questi momenti della totalità, è entro sé in tensione come concetto, e, nei momenti, è come in una realtà che le è esteriore: la vita è il conflitto continuo in cui essa prevale su questa exteriorità. Poiché l'animale, il quale si comporta qui come un'entità immediatamente singolare, può fare tutto ciò soltanto nell'ambito del singolare, secondo tutte le determinazioni della

singularità (questo luogo, questo tempo, ecc.), ecco che tale realizzazione di sé non è conforme al suo concetto, ed esso non fa che ritornare continuamente allo stato del bisogno (*ivi*: 613).

L'animale, in quanto *nur Lebendige*, mero essere vivente, «in quanto tale, non oltrepassa la naturalità [*tritt nicht über die Natürlichkeit hinaus*]» (*ivi*: 619), è la natura che «plasma e adatta l'organismo all'elemento particolare in cui lo getta – al clima, alla cerchia dei nutrimenti, e, in generale, al mondo in cui esso sorge (mondo che può essere anche un singolo genere vegetale oppure un altro genere animale» (*ivi*: 623), oltre a far sì che prenda i tratti distintivi specifici, come denti, artigli, ecc., tutte quelle *Waffen*, armi, grazie a cui «l'animale si pone e si conserva come un essente-per-sé rispetto agli altri, è cioè grazie a esse che differenzia se stesso» (*ibidem*): la natura *wirft* l'animale in una condizione in cui non c'è necessità di *Entwurf*, di progettare, di progettarsi, perché ci pensa la natura ad *anbilden* e ad *anschmiegen* l'animale, a dargli forma e ad adattarlo al proprio ambiente, a farlo perfettamente aderire a esso, fornendogli anche di quelle armi grazie alle quali l'animale si può *setzen* e *erhalten*, porre e conservare, sostentarsi e mantenersi in vita come un essere per sé, difendendosi e portando avanti la propria vita nell'ambiente reso sicuro e percorribile dalla natura. La dotazione naturale dell'animale è a tutti gli effetti «indispensabile per potersi affermare nel proprio *distacco* [*abscheidet*], per conservarsi *per sé* e mantenersi così separato dall'universale» (Hegel 2000: 355), per conservarsi in quanto individuo, seppur sempre come individuo appartenente alla propria specie, nel senso che l'animale non produce nulla di innovativo, bensì «procede *soltanto alla conservazione di sé* [*erhält sich nur*], vale a dire: ciò che viene prodotto è tanto qualcosa di già dato, quanto qualcosa di prodotto» (*ivi*: 369): l'*Instinkt des Tieres* «cerca il cibo e lo consuma, senza produrre con ciò nessuna cosa diversa da sé» (*ivi*: 371), non può *herausbringen*, nemmeno quando opera per «assimilazione reale», perché, come notavamo, anche in quel caso viene lasciata sussistere l'oggettività di ciò con cui opera. L'animale non può davvero *herausbringen* perché non è in grado di *herausbringen* se stesso dall'ambiente in cui vive, se così possiamo dire, ossia non può portarsi fuori da quel dentro intrascendibile che per esso rappresenta la propria *Umwelt*.

L'animale vive *wesentlich* in un contesto simpatetico con quanto lo circonda (fenomeni planetari, siderei e tellurici), tanto che «il suo carattere specifico, come pure i suoi sviluppi particolari, vi sono sempre più o meno connessi (in molti animali vi si connettono interamente)» (Hegel 2007: 655), e ciò significa che esso, a differenza dell'uomo, non è in grado di slegarsi dal contesto dell'immediatezza naturale, nella quale resta chiuso e dalla quale continua sempre a dipendere:

nell'uomo tali connessioni perdono tanto più significato quanto più egli si coltiva [*gebildeter ist*] e quanto più, quindi, la sua condizione complessiva è collocata su una base spirituale libera [*sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist*]. La storia del mondo non si connette alle rivoluzioni nel sistema solare, né i destini dei singoli dipendono dalle posizioni dei pianeti. [...] La differenza dei climi implica una determinatezza più stabile e più forte. Alle stagioni e alle ore del giorno, però, corrispondono soltanto impressioni più deboli, che possono divenire rilevanti principalmente e soltanto negli stati patologici (tra cui c'è anche la pazzia), nella depressione della vita autocosciente. [...] Con la più profonda e autocoscienza libertà dello spirito dileguano anche queste poche e insignificanti disposizioni che si fondano sulla convivenza dell'uomo con la vita naturale [*mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen*]. Gli animali e le piante vi restano invece legati e dipendenti [*bleibt darunter gebunden*] (*ibidem*).

L'animale pertanto, come ricorda Hegel nel § 190 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, vive in un *cerchio confinato e limitato*, mentre l'uomo non è confinato e predeterminato, e si apre al mondo, esposto a una molteplicità differenziata di bisogni e necessitante di una pluralità di mezzi per sopravvivere e vivere:

L'*animale* ha una cerchia limitata di mezzi e modi per l'appagamento dei suoi bisogni, i quali sono anch'essi limitati. L'*uomo*, invece, anche in questa dipendenza, dimostra a un tempo di oltrepassarla, e in tal modo manifesta la propria universalità: ciò avviene, in primo luogo, mediante la *moltiplicazione* dei bisogni e dei mezzi, e, in secondo luogo, mediante la *scomposizione e differenziazione* del bisogno concreto in singole parti e in singoli lati, i quali divengono diversi bisogni *particolarizzati* e, quindi, *più astratti* [*das Tier hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse. Der Mensch beweist auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein Hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit, zunächst durch die Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel, und dann durch die Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, welche verschiedene partikularisierte, damit abstraktere Bedürfnisse werden*] (Hegel 2006: 347).

Ci pensa la natura a indicare (*weisen*) all'animale il modo e la maniera (*Weise*) di sopravvivere, mentre l'uomo è per la via e in cammino, senza scampo, senza nessuno che gli indichi la via, ma proprio per questo può aprirsi ogni via di fuga, scovare ogni espediente (si ricordino i versi sofoclei di cui abbiamo diffusamente parlato), ed è costretto a essere assennato (*weise*) per condurre la propria esistenza, per non uscire fuori di senno, sennò non ha possibilità alcuna di salvezza. L'animale resta individuo «*all'interno della natura*» (Hegel 2007: 631), non si apre all'universalità, e «la sua inadeguatezza all'universalità [*seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit*] è la sua *malattia originaria* e il *germe innato della sua morte* [*ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes*]. La rimozione [*das Aufheben*] di questa inadeguatezza è il compimento di questo destino» (*ibidem*): nel del destino dell'animale c'è l'*aufhebung* dell'animale stesso,

c'è «la morte della naturalità [der Tod des Natürlichen]» (*ibidem*), c'è *der Geist*, c'è l'uomo, che fuoriesce dall'inadeguatezza all'universale animale per aprirsi al mondo e alla vita nella loro totalità, ma che proprio per questo deve rinunciare alla sicurezza e alla protezione naturali che l'animale possedeva, ritrovandosi a essere nudo e del tutto manchevole. Potremmo anche dire che se l'animale, in quanto bisognoso, è manchevole, la natura però provvede immediatamente a colmare le sue lacune, mentre ciò non accade per l'uomo, che non solo è più bisognoso e più manchevole, ma anche privo di rimedi immediati e naturali alle sue lacune, ed è perciò costretto all'*Arbeit* (tanto lavoro fisico quanto fatica concettuale, com'è noto, per Hegel), che «non è un *istinto*, bensì un atto razionale [*Vernünftigkeit*]» (Hegel 2008: 57)⁸¹².

È proprio muovendo da questo sfondo che anche Hegel (nel § 410 dell'*Enciclopedia*, passo che andrebbe commentato in maniera analitica e puntuale in tutta la sua feconda densità) potrà vedere nell'abitudine la vera e propria natura umana (persino la statura eretta viene descritta come una *Gewohnheit* – l'uomo è a tutti gli effetti un *bipede barcollante*: cfr. Tobias 1992) intesa come quel tentativo di istituire artificialmente e liberamente quella stabilità che l'animale possiede naturalmente, esponendosi però anche al rischio di rinchiudersi in una gabbia di illibertà e di inconsapevolezza (di imitare in maniera troppo efficace l'animale e la sua natura, potremmo anche dire):

L'anima diviene Essere universale e astratto, e la particolarità dei sentimenti (e anche della coscienza) viene ridotta a una determinazione soltanto *essente*: questa è l'*abitudine*. In tal modo, l'anima è *in possesso* del contenuto, e lo contiene in sé al punto che essa, in tali determinazioni, non è come senziente, non sta in rapporto con esse differenziandosene, né vi è immersa; l'anima, piuttosto, le ha in sé e vi si muove dentro senza averne sensazione e consapevolezza. L'anima è pertanto *libera* da queste determinazioni, in quanto se ne disinteressa e non se ne occupa. Poiché esiste in queste forme come in qualcosa di suo possesso, l'anima è a un tempo aperta all'ulteriore attività e occupazione (tanto della sensazione, quanto della coscienza dello spirito in generale). Questo plasmarsi della particolarità o corporalità delle determinazioni sentimentali nell'*Essere* dell'anima appare come una *ripetizione* di quelle stesse determinazioni e come la produzione dell'abitudine in quanto *esercizio*. [...] L'abitudine, come pure la memoria, è un punto difficile nell'organizzazione dello spirito: l'abitudine è il meccanismo dell'autosentimento, così come la memoria è il meccanismo dell'intelligenza. Le qualità e i mutamenti *naturali* dell'età, del sonno e della veglia sono immediatamente naturali; l'abitudine è invece la determinatezza del sentimento (e anche dell'intelligenza, della volontà, ecc., nella misura in cui queste appartengono all'autosentimento) divenuta un qualcosa di naturalmente essente, di meccanico. Giustamente si è detto che l'abitudine è una "seconda natura": *natura*, perché è un Essere immediato dell'anima; *seconda*, perché è una immediatezza *posta* dall'anima, un plasmare ed elaborare la corporalità che pertiene alle determinazioni sentimentali in quanto tali e alle determinazioni della rappresentazione e della volontà in quanto somatizzate. Nell'abitudine, l'uomo si trova nella modalità dell'esistenza naturale, e perciò in essa è non-libero; ma è libero nella misura in cui la determinatezza naturale della sensazione è abbassata, mediante l'abitudine, a *suo* mero Essere: allora l'uomo non avverte più la differenza verso quella determinatezza, non nutre

più interesse verso di essa, non se ne occupa né ne dipende. L'illibertà dell'abitudine è, in parte, soltanto *formale*, in quanto appartenente soltanto all'Essere dell'anima; in parte, invece, è *relativa*, nella misura in cui essa ha luogo propriamente soltanto nelle *cattive* abitudini, oppure nella misura in cui a un'abitudine in generale è contrapposto un altro scopo. L'abitudine di ciò che è giusto in generale, di ciò che è etico, ha il contenuto della Libertà. La determinazione essenziale è la *liberazione* che l'abitudine procura all'uomo rispetto alle sensazioni da cui è affetto. Le differenti forme di questa liberazione possono essere determinate nel modo seguente: 1) la sensazione *immediata*, in quanto negata, viene posta come indifferente. L'*indurimento* nei confronti delle sensazioni esteriori (gelo, arsura, stanchezza delle membra, ecc., buon sapore, ecc.), come pure l'indurimento dell'animo rispetto alla sfortuna, è una forza tale che, quando il gelo, ecc., e la sfortuna sono senz'altro avvertiti dall'uomo, tale affezione è soltanto abbassata a esteriorità e immediatezza; l'Essere *universale* dell'anima si conserva in ciò come *astrattamente* per sé, e l'autosentimento in quanto tale, la coscienza, la riflessione, e ogni altro scopo e attività, non vi sono più coinvolti. 2) l'indifferenza verso l'*appagamento*. I desideri e gli impulsi vengono intorpiditi mediante l'*abitudine* del loro appagamento; e questa è la liberazione razionale da essi. [...] Nell'abitudine, gli impulsi sono considerati secondo la loro natura, cioè come determinatezze finite, e insieme ai relativi appagamenti vengono ridotti a momenti subordinati della razionalità della volontà. 3) nell'abitudine come *abilità*, l'Essere astratto dell'anima non dev'essere tenuto fermo soltanto per sé, ma dev'essere fatto valere *nella* corporalità come un fine soggettivo, e la corporalità dev'esserne sottomessa e interamente compenetrata; rispetto a tale determinazione interiore dell'anima soggettiva, la corporalità è determinata come Essere e *limite immediato ed esteriore*. Si tratta, più determinatamente, del dirompersi dell'anima entro se stessa, in quanto Essere-per-sé semplice, rispetto alla sua prima naturalità e immediatezza; in tal modo l'anima non è più nella prima identità immediata, ma, in quanto esteriore, dev'essere soltanto ridotta a tale immediatezza. [...] La forma dell'abitudine abbraccia tutte le specie e tutti gli stadi dell'attività dello spirito. La determinazione più estrinseca dell'individuo – quella spaziale, per cui esso sta *in posizione eretta* – è, mediante la sua volontà divenuta abitudine, una posizione *immediata, inconsapevole*, la quale rimane sempre affare della sua volontà persistente; l'uomo sta in piedi solo perché e in quanto vuole, e solo finché egli inconsapevolmente lo vuole. Analogamente, il *vedere*, ecc., è l'abitudine concreta che *immediatamente* unifica in un solo atto semplice le molte determinazioni della sensazione, della coscienza, dell'intuizione, dell'intelletto, ecc. Anche il *pensiero* totalmente libero, attivo nell'elemento puro di se stesso, ha bisogno dell'abitudine e della domestichezza, di questa forma dell'*immediatezza* mediante cui esso è proprietà non ostacolata e compenetrata del mio *Sé singolare*. Solo mediante questa abitudine Io *esisto* per me come pensante. [...] L'abitudine sviluppata e attivata nella sfera spirituale in quanto tale, invece, è il *ricordo* e la *memoria* [...]. Dell'abitudine si parla in genere in modo sprezzante, e viene intesa come qualcosa di non vivente, di accidentale e particolare. Un contenuto del tutto accidentale è senz'altro capace, come ogni altro, di assumere la forma dell'abitudine, ed è l'abitudine della vita a produrre la morte, ovvero, detto in maniera completamente astratta: questa abitudine è la morte stessa. A un tempo, però, essa è la cosa più essenziale all'*esistenza* di ogni spiritualità nel soggetto individuale, affinché il soggetto sia come immediatezza *concreta*, come idealità *psichica*, affinché il contenuto (religioso, morale, ecc.) *appartenga* a esso come a *questo Sé*, come a *questa* anima, e non sia entro esso meramente *in sé* (come disposizione), né come sensazione o rappresentazione transeunte, né, ancora, come interiorità staccata dall'agire e dalla realtà, ma sia entro il suo Essere (Hegel 2007: 689-695).

2.3.3. *La mancanza come l'altro-da-dentro e spinta alla ricerca dell'altro-di-fuori*

È il desiderio, la mancanza, come alterità interna, come interno che si rivela altro da ciò che è nel suo non essere sufficienza a se stessi, a *risvegliare* l'uomo, e il risveglio è per l'anima proprio la differenziazione interna, è quel «differenziarsi di se stessa dalla propria universalità ancora indifferenziata [*Unterscheiden ihrer selbst von ihrer noch ununterschiedenen Allgemeinheit*]» (ivi: 659), è (cfr. *ibidem*) l'atto originario di apertura al mondo, di frantumazione della determinatezza conclusa in se stessa, è l'abbandono del mondo dell'irrigidimento (*Festwerden*) in una unità singolare e intrascendibile. *L'autocoscienza, l'uomo, è desiderio, è la mancanza che ritorna in se stessa, che scuote e risveglia la coscienza per dividerla da se stessa in ragione del buco che la abita e che la caratterizza e aprirla così al mondo.* La coscienza umana, se rinchiusa in se stessa, si annoia⁸¹³, e si sente naturalmente protesa verso ciò che è oltre la natura, si sente sospinta dal proprio interno a rivolgersi verso il fuori, verso il mondo, ad aprirsi a esso.

La *Begierde* umana è ciò che al contempo rende l'uomo *naturale* e che lo rende però *uomo* naturale, ossia gli permette l'apertura della dimensione culturale, è *espressione naturale della sua artificialità*: l'uomo de-sidera perché è privato di qualcosa, perché ha una sete siderale, perché non è nient'altro che mancanza, vuoto d'essere, *desiderio di essere* attraverso la *mediazione* e la *differenziazione* che procede prima di tutto tramite il *differimento*, tramite lo scarto tra la domanda e il bisogno. L'uomo ha ap-petito perché cerca di andare verso, di raggiungere, ma anche perché chiede che gli sia dato ciò che reputa essere importante per se stesso, e ottiene come risposta che deve fare, perché nulla gli è semplicemente dato. Come ricorda Barbara Marte (cfr. Marte 2007 e Hegel 2007: 709-713)⁸¹⁴, la *Begierde* hegeliana non è un'attività che procede dall'opposizione di un oggetto, ma un movimento che procede da una mancanza, è *l'attività di una mancanza*: l'autocoscienza scorge nell'oggetto esterno la *propria mancanza*, vede in esso qualcosa che appartiene alla propria essenza ma che tuttavia gli manca, vede in esso ciò che gli appartiene in quanto mancante, ma vede anche che è in grado di *aufheben* questa contraddizione, perché il suo non è un essere statico, ma un'attività assoluta, e può così dirigersi e protendersi verso l'oggetto per impadronirsene e assimilarlo, per annullarne-superarne l'indipendenza e negarne l'immediatezza, negando così però anche la propria immediatezza.

Se, come abbiamo visto, è già con l'animale che la mancanza viene a essere, è nell'uomo che la mancanza si fa il vero e proprio essere, nel senso che l'uomo ha origine

proprio dalla mancanza ed è sempre tale mancanza, non di qualcosa di specifico – come è per l'animale –, e nemmeno è – sempre come l'animale – protetto dall'istinto che media naturalmente senza bisogno che vi sia una mediazione artificiale: la mancanza umana è «plastica» e «indefinita», tanto che può – deve – rivolgersi verso la vita in quanto tale, verso la vita riflessa, verso l'alterità autocosciente, ossia verso un'altra autocoscienza, che è qualcosa che non potrà mai compiutamente essere assimilata, metabolizzata e «digerita», per così dire, perché viene riconosciuta come ciò che ha la stessa indipendenza di chi si rivolge a essa, come ciò che ha in se stessa quella stessa capacità di negare il dato che chi si rivolge a essa sente di possedere. Se l'autocoscienza vuole rendere l'alterità simile a sé (vuole as-similare), superando l'indipendenza solo apparente dell'oggetto tramite la sua negazione, ciò non è fino in fondo possibile quanto l'oggetto del desiderio si fa l'autocoscienza stessa, un'altra autocoscienza, che rivela come la mancanza umana sia una mancanza costitutiva, che accende il sentimento di un bisogno che procede da una mancanza e da una scissione interna, vuoto di un'assenza che tramite l'attività può essere sempre e solo resa presente e mai annichilita – che può essere sempre e soltanto *aufgehoben*, mediatizzata, potremmo dire, ma non cancellata⁸¹⁵.

In tal senso, se il desiderare in quanto tensione figlia del bisogno è qualcosa che – lo abbiamo visto – può appartenere anche al mondo animale, il desiderio si fa non-naturale (ossia *umano*) nel momento in cui si riflette su se stesso, si duplica internamente, si divide auto-negandosi per affermarsi, mostrando a se stesso di essere null'altro che mancanza e bisogno: il desiderio umano cerca null'altro che se stesso, il proprio desiderare, e lo cerca nel desiderio di un altro essere umano, per riconoscersi (e farsi riconoscere, per ottenere dall'altro l'*Anerkennung*, ma anche per riconoscere a sua volta l'altro) come mancanza, come con-scienza di sé, come distinzione interna, spaccatura irrimediabile tra *Selbst* e *Bewußtsein*, che l'auto-coscienza (*das Selbstbewußtsein*) certo ricompone, ma in una ri-com-posizione che è sempre posizione della duplicità e ri-pro-posizione di un'unità mediata e mai più immediata (non essendolo mai stata). Per l'uomo soddisfare il desiderio significa null'altro che riempire un'assenza mediante un'altra assenza, un vuoto mediante un altro vuoto, tentando tramite l'azione di ricomporre una frattura che è però proprio quella che rende possibile ogni agire: l'uomo è l'essere naturalmente artificiale, è l'essere la cui presenza è quella di un'assenza, tanto che Kojève osserva che «l'uomo in quanto tale non è che un vuoto nel mondo naturale, un qualcosa in cui la natura non esiste» (Kojève 1989: 226)⁸¹⁶.

Forse, allora, alla luce di quanto visto, aveva proprio ragione Agamben: l'animale è sì superato dall'uomo, ma solamente in senso dialettico-hegeliano, ossia è *superato-conservato*, è sol-levato, tolto e levato via nel senso di un togliere che è anche un tollerare (*tollere*, in-alzare portando con sé, come ci si carica un peso sulla schiena o sulle spalle), un portarne il peso sulle spalle, un doversene fare carico, un superarlo-oltrepassarlo ma dal di dentro (dal *proprio di dentro*, da quel *fuori che è il proprio dentro*), un *aufheben* la sua immediatezza – per aprirsi al mondo della mediatezza – rendendola così qualcosa di mediato:

la parola *Aufheben* ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, *ritenere*, e nello stesso tempo quanto far cessare, *mettere fine*. Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da un'esistenza aperta agli influssi estranei, affin di ritenerlo. – Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato. – [...] Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità con il suo opposto (Hegel 2004: 100 s.)⁸¹⁷.

2.3.4. *JE est un autre: l'estraneità a se stessi*

La connessione tra alterità, umanità rispetto all'animalità e tecnica sembra, per concludere questo capitolo, emergere, e in un orizzonte ancora più prossimo a quello di Nancy, anche da alcune considerazioni di Bernhard Waldenfels per il quale, come voleva Arthur Rimbaud, «*JE est un autre*» e per la quale l'esperienza dell'estraneo è innanzitutto l'esperienza della propria *radicale* estraneità a se stessi⁸¹⁸:

l'estraneità *radicale*, irriducibile, ha come presupposto che il cosiddetto soggetto non sia padrone in casa propria e, inoltre, che ogni ordine, che "esiste" e potrebbe già sempre essere altrimenti, si mantenga entro certi limiti. L'estraneità, nella sua forma radicale, esprime il fatto che il sé è in certo qual modo *fuori di sé* e che ogni ordine è circondato dall'ombra dell'*extra-ordinario*. [...] Se il proprio è intrecciato con l'estraneo, ciò implica, allo stesso tempo, che l'estraneo comincia in noi stessi e non fuori di noi; altrimenti detto, significa che non siamo mai completamente presso noi stessi. [...] L'esperienza dell'estraneo, pertanto, non significa solo che l'estraneo ci si fa incontro, ma anche che essa culmina in un divenire estranea dell'esperienza stessa (Waldenfels 2008: 137-141).

Eppure, sottolinea sempre Waldenfels acutamente, «questa potrebbe essere intesa come una carenza soltanto se partissimo dal presupposto di una compiuta autotrasparenza di un essere che consta soltanto di ciò che ha fatto da sé» (*ivi*: 140 s.), ossia in solitudine, mentre l'uomo è *originariamente esposto, fuori da sé come colui che è fuori nel mondo, in*

un mondo da «creare». Infatti, Waldenfels riferisce esplicitamente il proprio discorso al presupposto per il quale (secondo la considerazione nietzschiana, le cui implicazioni rispetto al paradigma dell'antropologia filosofica abbiamo avuto modo di sottolineare) l'uomo è *l'animale non stabilizzato, aperto al mondo* e, pertanto, *libero* nella sua *condizione paradossale*, esposta alla carenza e all'eccesso al contempo (con il corpo a giocare in questo il ruolo decisivo, a essere *il luogo dell'ec-centricità* – secondo quanto proprio in riferimento a Plessner l'autore ricorda)⁸¹⁹:

non solo gli ordini hanno i loro confini o limiti, ma i processi di ordinamento fanno nascere essi stessi dei limiti. Qualcosa è quel che è per il fatto di delimitarsi da altro in quanto pietra, pianta, animale o uomo, in quanto oggetto naturale o artificiale. Ma nell'ambito umano il darsi del confine (*Grenzeschehen*) viene preso da una particolare inquietudine, dato che i confini vengono messi continuamente in discussione. L'uomo, che si distingue per il fatto che il suo comportamento non viene incanalato in binari sicuri né a partire da regolazioni istintive né sulla base di programmi artificiali, è un essere che non è racchiuso in confini saldi, bensì si rapporta in qualche modo ai suoi confini. [...] Come *animale non determinato*, che si vede costretto a inventare e a creare ordini, l'uomo si rivela un essere al contempo carente e sovrabbondante. Egli non può basarsi su nulla, nemmeno su bisogni naturali o necessari, né può orientarsi a obiettivi prefissati, neppure a idee regolative, che presuppongono un criterio di misura ordinario. "Ci sono ordini": questo dato di fatto fondamentale di tipo variabile rimanda a degli ordini, i quali sono sì soggetti a condizioni necessarie e limitative, però non nel senso che per quest'ultime sia possibile trovare ragioni sufficienti. Gli ordini rendono possibile e impossibile qualcosa; tuttavia, la fondazione degli ordini non è essa stessa resa possibile. Qui ci imbattiamo in un momento di fattuale in-condizionatezza nel cuore dell'esperienza. Il radicalmente estraneo è proprio ciò che non può essere anticipato mediante nessuna aspettativa soggettiva e nessuna condizione di possibilità trans-soggettiva. L'esperienza eccedente, che porta oltre agli ordini vigenti, si collega infine a un *differimento* spazio-temporale, il quale si basa sul fatto che l'autoriferimento non collima mai con se stesso, che il luogo e il tempo del discorso non coincidono mai con il luogo e il tempo di cui si parla. La sottrazione a sé vuol dire che qualcosa c'è nella misura in cui è assente, che qualcosa è vicino nel mentre si allontana. [...] La fondazione di un ordine è un evento che non è a sua volta parte dell'ordine che rende possibile. [...] In questo senso, libertà significa capacità di incominciare non semplicemente da se stessi, ma partendo da altrove. [...] Per poter comprendere il corpo *in quanto corpo* [Leib] è necessaria sempre una certa distanza, la quale viene denominata da Plessner *posizionalità eccentrica*. [...] Da una parte, il corpo è entrambe le cose in una: vedente e veduto, udente e udito, toccante e toccato, smoventesi e mosso. Dall'altra parte, il vedente e il veduto non coincidono mai come, invece, viene presupposto nel caso di *cogito* e *cogitatum*. Questa non-coincidenza non è da intendersi come un deficit, essa piuttosto caratterizza il modo d'essere del nostro corpo in quanto ente che si rapporta a sé e nello stesso tempo si sottrae (*ivi*: 17 s., 33 s., 76 e 91 s.).

In altri termini, è la *paradossalità costitutiva dell'umano*, il suo *essere-aperto-al mondo* come colui che deve ritagliarsi attivamente il mondo e costituire (in quanto matrice di ogni tecnica, di ogni mezzo) lo spazio originario a partire dal quale ogni aderenza a sé, ogni trasparenza a sé, ogni sovranità in sé e del sé sono irrimediabilmente compromesse,

seppur nella loro esistenza (vale a dire: si tratta sempre e comunque di un'*esistenza* compromessa, giammai di un'*inesistenza* – o di un'*esistenza* fattasi *in-sistenza*).

Altrove, nel sottolineare l'indefinitezza e l'instabilità propria dell'uomo in quanto essere esposto al mondo in ragione dell'assenza di istinti che lo porta alla necessità di rispondere attivamente alle sollecitazioni di quanto lo circonda e lo colpisce, il filosofo tedesco ha scritto:

L'uomo è forse un progetto che non può essere portato a compimento? O non è piuttosto una risposta, perennemente in sospeso, a qualcosa che esso non è e non può essere? Certo, l'uomo non sarebbe nulla senza propri disegni, iniziative e invenzioni, ma d'altra parte è perfettamente possibile che proprio questi ultimi scaturiscano dal rispondere. Ciò starebbe a significare che tutto quel che ci riguarda inizia altrove, da ciò che ci colpisce, inquieta, disturba, stimola, ferisce – e richiama la nostra attenzione. Ogni parola avrebbe quindi un che di una post-fazione, ogni azione un che di una post-azione. In principio vi sarebbe la risposta, una risposta che con originario ritardo rimanda a un antecedente che non si può raggiungere o sopprimere. L'uomo stesso andrebbe pensato come un (una) paziente e un (una) rispondente, che inizia sì esso stesso o essa stessa, ma dopo esser stato colpito e chiamato in causa da qualcosa di estraneo. Tali risposte sono insufficienti, ma non incompiute, non essendo determinate né da un tutto compiuto, né a una meta a cui aspirare. *L'homme se dépasse infiniment*, esso è più e meno di se stesso, un superuomo, non nel senso di un superman dotato di poteri infiniti, bensì nel senso dell'andare oltre se stesso. [...] L'uomo è quell'essere che nelle sue parole e nelle sue azioni sfugge a se stesso, e ciò proprio laddove esso è in maggior misura se stesso, e non un qualcuno o un qualcosa di ripetibile. Per l'uomo in quanto "animale non determinato" tutte le "determinazioni" storico-culturali hanno un che di provvisorio. Si tratta di risposte a sfide a cui rispondiamo, senza però risolverle come un problema. Ogni risposta al quesito della sfinge mantiene essa stessa un che di enigmatico. Questo significa che la parola "uomo" è da considerarsi in primo luogo un nome che rimanda a un'origine innominata. Un essere estraneo a se stesso non vive solo entro confini, esso vive sulla soglia. Nel distinguere tra uomo e animale, cosa che con l'incalzare della bioscienza e della biotecnica assume una nuova urgenza, l'uomo ha perso in partenza se si mette a difendere soltanto determinate aree protette e non entra nel merito del modo in cui si tracciano i confini. Tutto comincia dal fatto che esiste un essere che si discosta *da se stesso*, trascende *se stesso* e si sottrae *a se stesso*, e pertanto scopre l'alterità, anche quella dell'animale, in se stesso e l'estraneità della cultura altra nella propria cultura» (Waldenfels 2003: 347 s.).

Dunque, se è vero, come abbiamo scritto in *esergo*, che *im Anfang war die Tat*, dobbiamo però dire che tale azione ha sempre e comunque la forma di una *re-azione*, di una ris-posta, di una cor-rispondenza con il mondo, per quell'essere *respons-abile* che è l'uomo, vale a dire che *im Anfang war die Antwort* (ossia: originariamente c'è l'azione in quanto tale, non un soggetto agente e un oggetto agito ma semplice azione che si duplica, ossia re-azione che costituisce insieme agente e agito), per quell'essere che, esposto al mondo e alla necessità di *tracciare dall'interno la propria preferenza-differenza rispetto all'esterno* (a un esterno che lo ha chiamato a prendere posizione dall'interno), traccia i confini di sé e di ciò che non è sé per poter vivere, per poter sopportare e dirigere una vita

che, a partire dalla nascita, reca su di sé le tracce di una *eteroreferenza nell'autoreferenza*⁸²⁰:

nell'ambito umano l'evento di frontiera [*Grenzgeschehen*] viene preso da una particolare inquietudine, dato che i confini vengono messi continuamente in discussione. L'uomo, che si distingue per il fatto che il suo comportamento non viene incanalato in binari sicuri né da regolazioni istintive né da programmi artificiali, è un essere che non è racchiuso in confini saldi, e che piuttosto si rapporta ai suoi confini in modo determinato. Ciò vale sia per i confini spaziali e temporali che determinano il nostro esser ora ed esser qui, che per i confini costituiti dai divieti che impongono limiti ai nostri desideri e alle nostre azioni, e per i confini concettuali che tengono a freno il pensiero. Non c'è da stupirsi che il problema dei confini della vita e dei confini del mondo faccia parte dei grandi temi della storia dell'umanità [...]. Come "animale non determinato" che si vede costretto a inventare e a creare ordini, l'uomo si rivela un essere caratterizzato al contempo da carenze e sovrabbondanza. Esso non può contare su nulla, neanche su bisogni naturali o necessari, e non può orientarsi secondo obiettivi fissi, neanche secondo idee regolative che presuppongono un parametro unitario. "Esistono degli ordinamenti", questo variabile dato di fatto fondamentale rimanda a degli ordinamenti per i quali, benché siano soggetti a condizioni necessarie e limitative, non è possibile trovare ragioni sufficienti. Gli ordinamenti rendono possibile e rendono impossibile, ma la fondazione di ordinamenti non viene essa stessa a sua volta resa possibile. Qui ci imbattiamo in un momento dell'effettiva in-condizionatezza al centro dell'esperienza. Il radicalmente estraneo è proprio ciò che non può essere anticipato mediante alcuna aspettativa soggettiva e mediante alcuna condizione possibilistica transsoggettiva. [...] Autosottrazione vuol dire che qualcosa c'è essendo assente, che qualcosa è vicino mentre si allontana. Questo spostamento inizia con la propria nascita, che non è mai del tutto mia, perché non è stata mai vissuta attivamente e non è stata mai oggetto di scelta. [...] La nascita riguarda me, eppure non posso attribuirmele come un atto che io ho compiuto. Ogni nascita è un parto prematuro, ogni nato un ritardarlo, e questo ritardo si ripete ovunque sorge del nuovo che infrange i parametri esistenti. Ogni nuova formazione si realizza perciò come *deformazione* di formazioni esistenti. Un primo discorso e una prima azione sono con ciò esclusi al pari di un'ultima parola e un'ultima azione. Una "presenza assoluta" che raccogliesse in sé tutto il senso appartiene ai fantasmi degli ordinamenti tradizionali che rinnegano la loro origine. L'estraneo, che in quanto extra-ordinario oltrepassa il margine di possibilità di un ordinamento, si può in questo senso definire come in-possibile. Il trattino in entrambi i casi sta a segnalare che ciò che oltrepassa gli ordinamenti non porta in un mondo aldilà, bensì in un aldilà di questo mondo (*ivi*: 349 e 359 s.).

L'uomo è quell'*essere diastatico*, caratterizzato dal *differimento temporale* «che si scinde nell'antiorità del *pathos* e nella posteriorità o ritardo della risposta» (Waldenfels 2008: 57), è l'*essere patico* (cfr. P. A. Masullo 1992; A. Masullo 1994 e A. Masullo 2003)⁸²¹ – *allo-patico* – affetto da una *Nachträglichkeit* irrecuperabile, da un ritardo e da una posteriorità che sono (con Anders 1993) il suo vero e proprio *a priori*: l'uomo è esposto, paticamente esposto, e proprio per questo si può affermare che «l'antico adagio secondo cui "l'uomo è un essere vivente dotato di *logos* ovvero di ragione" può essere riformulato nella frase: "l'uomo è un essere vivente che dà risposte» (Waldenfels 2008: 72), risposte dal carattere non tanto «ripetitivo o riproduttivo» (*ivi*: 78) ma soprattutto «innovativo o produttivo» (*ibidem*), e – sottolinea l'autore – è proprio «sotto questa

prospettiva» che «bisognerebbe rimeditare di nuovo la differenza fra uomo e animale, così come fra uomo e macchina» (*ivi*: 72), perché *dare una risposta* non significa reagire «in maniera adeguata a una domanda preprogrammata» (*ivi*: 71), è persino «più di un comportamento orientato al senso e governato da regole» (*ivi*: 72) – dato che «tutto ciò da cui sono colpito e al quale rispondo non ha di per sé alcun senso e non sottostà ad alcuna regola» (*ivi*: 59)⁸²².

La risposta è creativa in quanto risposta. La richiesta non appartiene a un ordine nel quale è inserito o al quale è sottoposto il rispondere. Piuttosto la richiesta diventa tale solo *nella risposta* che provoca e che precede in una precedenza irrecuperabile. Il rispondere procede pertanto lungo uno stretto crinale, che separa l'obbedienza e l'accondiscendenza dall'arbitrio e dal capriccio. Chi si aspetta risposte già pronte, non ha nulla da dire, poiché tutto è stato *già detto*. Chi al contrario parla senza rispondere, non ha neanche lui niente *da dire*, perché evidentemente non c'è nulla che possa giustificare un inizio del suo discorrere. Noi inventiamo ciò che rispondiamo, ma non ciò a cui rispondiamo, né tantomeno ciò che conferisce peso al nostro parlare e al nostro agire (*ivi*: 78).

La *responsività* è il «tratto fondamentale del comportamento umano» (*ivi*: 72), di quell'essere – paradossale e che proprio per questo si imbatte «nel paradosso di una risposta creativa» (*ivi*: 78) – a cui è sottratta la pienezza del presente e della centricità, in quanto «una genuina posteriorità della risposta mina il primato di un presente originario. [...] Il presente non basta mai a se stesso. Il rispondere avviene qui e ora, ma incomincia altrove» (*ivi*: 76): per comprendere il comportamento umano, *cor-rispondente a ciò che affetta*, occorre tentare di risolvere «l'enigma di un essere che si muove, ma non puramente a partire da sé» (*ivi*: 94), nel senso che «questo essere prende parte a un movimento e interviene in un movimento che è già in corso e che precorre la nostra iniziativa» (*ibidem*).

«Noi siamo più vecchi di noi stessi» (*ivi*: 95): *nasciamo dal pathos*, siamo affetti da una «polarità interna» (*ibidem*) che è quella di chi incontra «l'estraneità al cuore di se stesso» (*ivi*: 97), una intima estraneità (l'estraneità della propria intimità) che fa sì che non siamo mai e poi mai «individui belli e pronti» (*ivi*: 102), perché piuttosto esistono «solo processi di individuazione» (*ibidem*). Questa polarità interna è la ragione e la forma della nostra esposizione, della nostra irrinunciabile paticità, vale a dire che siamo *affetti da un'estraneità estatica*:

L'originaria posteriorità o ritardo da cui è contraddistinto il mio esserci produce un'estraneità insopprimibile, che io chiamo *estraneità estatica*. Io finisco fuori di me, non per caso, per malattia o debolezza, bensì in quanto sono quello che sono. Questa alterità deriva da una relazione a/con sé spezzata, ovvero da una relazione a sé che include determinate forme di sottrazione a sé. Legato a me stesso e contemporaneamente reciso da me stesso, io non sono né uno né due, bensì due in uno e uno in due (*ivi*: 95).

Solamente un essere ec-centricamente estraneo rispetto a se stesso – ed *eccentricità* ed *estraneità* per l'uomo significano prima di tutto il fatto della *corporeità*, se è vero che «corporeità ed estraneità sono strettamente intrecciate l'una con l'altra. L'estraneità si presenta essa stessa corporalmente [...]; e viceversa un essere corporeo, da parte sua, non è mai pienamente presso di sé» (*ivi*: 79) e che «il dato di fatto che noi siamo affetti da ed esposti a qualcosa di estraneo all'io non dipende né dal nostro sapere né dalla nostra volontà, dunque dalla cosiddetta coscienza, bensì rimanda al nostro corpo» (*ivi*: 86) – può essere sé allontanandosi da sé e incontrando così l'altro come ciò che di più intimo può esservi, tanto che se «a qualcuno nulla di umano potesse risultare estraneo, a costui sarebbe estraneo l'umano stesso» (Waldenfels 2005: 16). Come ricorda, dunque, anche Marco Russo (cfr. Plessner 2008: 118-120), l'eccentricità della forma umana, che va di pari passo con la mediatezza della sua forma di vita, è quella di un organismo che non coincide con sé, non coincide prima di tutto con il corpo che è, vivendo dentro e fuori di esso, prendendo posizione tanto nei confronti del mondo esterno quanto nei confronti di sé, del proprio corpo: l'uomo eccentrico non ha centro perché ne ha infiniti, non coincide mai con se stesso, vive avanti a se stesso, ha se stesso avanti a sé, si profila per lui un'ombra di ulteriorità che si insinua ovunque rompendo l'immediatezza animale, il circolo ambientale senso-motorio. La coscienza diventa il nome di una distanza, di una non-coincidenza con un centro, con il proprio centro, con sé: l'io diventa punto di contatto e di convergenza con sé e con il mondo, è il luogo di sdoppiamento e di creazione dell'interno e dell'esterno, è l'apertura di un *tra* in mezzo a sé e al mondo, è l'*intima estraneità* come esperienza di sé e del mondo⁸²³. Proprio per questo essere eccentrici significa essere immediatamente trascendenti, immediatamente a contatto con l'estraneo, abitati e costituiti da esso, significa cioè essere sdoppiamento, frattura e scissione che richiedono un equilibrio, un'unità in grado di evitare una separazione schizofrenica, che annullerebbe tanto ogni vera alterità quanto ogni possibile ipseità. L'uomo, *animal excentricum*, non ha un ambiente predefinito, è esposto a sollecitazioni indefinite che deve imparare a inquadrare, definendo regole di interpretazione e di risposta, per dare loro un senso riconoscibile, una stabilizzazione oggettiva e quanto più consistente pur senza essere mai cristallizzata, perché ogni delimitazione è sempre – eccentricamente – attraversata da una sorta di «sottofondo di mondo», apertura potenziale che costituisce insieme la premessa e lo stimolo per mettere sempre e continuamente in discussione l'esistente, spingendosi oltre,

spingendosi verso l'altro, spingendosi prima di tutto verso quell'intimo altro che è rappresentato da se stessi.

«L'essenza dell'uomo è esistenza, uscita a sé e uscita da sé» (Maldiney 2007: 8), esistenza che è «qualcosa di più della vita» (*ivi*: 22), ma che al contempo «non trascende la vita altrimenti che *esistendola*» (*ibidem*): esistere significa decidere e ogni decisione «ha il proprio momento inaugurale in uno stato critico in cui qualcuno si trova a non essere propriamente “qualc-uno”, ma un “uno” in bilico tra l'essere stesso e il non essere affatto» (*ivi*: 55), ossia in una «soglia di mancanza di sé a sé» (*ibidem*) che viene varcata con «un atto di trascendenza infinita» (*ibidem*), che trasforma la finitezza instabile in una stabile finitezza. La decisione è l'auto-destinazione della libertà, per così dire, ossia è «il varco in cui comunicano libertà e destino per quegli esseri la cui *essence* non è l'*essance* ma l'esistenza» (*ibidem*), per quegli esseri esposti al mondo e al rischio del mondo: «esistere significa integrare il nuovo al rischio della soglia aperta tra sé e sé, varcando la quale si decide ogni volta di se stessi» (*ivi*: 61), ma non si può accedere e fondare se stessi «se non conquistando la propria alterità: sono dimensioni, queste, che in ogni atto dell'esistenza si riarticolarono, l'una attraverso l'altra» (*ibidem*). L'esistenza è presenza, ma a patto di intendere la pre-senza come un *prae-sens*, come un «essere *avanti-a-sé*» (*ivi*: 70), esposti alla propria infondatezza (all'infondato come ciò che di più proprio vi è) e alle proprie possibilità (che sono tali solamente a partire dall'impossibilità di ogni predeterminata possibilità specifica):

imminente a sé, la presenza è in precessione rispetto a se stessa. Il suo poter-essere, impossibile a intendersi come un che di positivo, per quanto ideale, è, al di là di tutti i possibili, *transpossibilità*. “Ex-sistere” significa tenersi *fuori a partire da*, cioè a partire dal fondo indeterminato. L'esistenza si fa carico del fondo dipartendosene, ed è soltanto in quel dipartirsene che il suo rapporto al fondo, privo di qualsiasi preliminare assegnazione, si determina. Al di là di ogni possibile forma di passività, il rapporto dell'esistenza al fondo è un rapporto di *transpassibilità* (*ibidem*)⁸²⁴.

L'uomo, in ultima istanza, è «trascendenza attiva» (*ivi*: 160), questo è il suo compito, la sua immanenza, e il passaggio «dal vivente all'umano» (*ivi*: 158) è il passaggio «dalla *Umwelt* alla *Mitwelt*» (*ivi*: 158 s.): l'uomo, a differenza dell'animale, *ek-siste*, la sua immanenza è quella del «trans», e in questa fuoriuscita da sé incontra l'altro, incontra il *cum*, anzi, non c'è fuoriuscita che non sia immediatamente una *con-fuori-uscita*, di modo che esistere significa sempre *con-ek-sistere* – non si dà altra *con-sistenza* per l'esistenza se non quella della *co-esistenza*.

3. Verso una filosofia del cum: il ritorno della meraviglia

3.1. L'uomo: assenza di istinti e apertura relazionale al mondo

Abbiamo visto come l'antropologia occidentale si fondi sulla convinzione che l'uomo è un essere prostatico, esposto a ciò che lo circonda, proiettato nel mondo e per questo libero, costretto così ad agire e a dare un senso al mondo per avere un mondo, in ragione di una mancanza, di un'instabilità e di una a-specificità rispetto alla pienezza e alla determinatezza in cui vive l'animale, chiuso nella sua meccanica vita e incapace di prendere in mano il proprio destino per aprirsi al mondo e all'alterità, per accollare su di sé tutto il peso e il privilegio di condurre la propria esistenza⁸²⁵ e per capitalizzare a partire dall'iniziale condizione di difficoltà: l'uomo è pura capacità e latenza, sostanza di possibilità, un essere per il quale è il futuro a contare, l'implicito in ciò che appare in tutta la sua esplicitatezza, l'apertura alla possibilità prossima e non la chiusura in quella passata o presente. Tale convinzione dall'antichità a oggi è stata sempre ribadita in modi differenti e con sfumature diverse, attraversando tanto la scienza, quanto la filosofia e la letteratura:

invece di concepire il cervello come funzionante secondo lo schema "entrate/uscite" (input/output) che è quello standard del computer, il nostro sistema nervoso centrale viene considerato come un sistema proiettivo, che "proietta" in permanenza le proprie ipotesi sul mondo esterno. Lo mette alla prova. Dà un senso, a volte, a ciò che non ne ha. [...] Il nostro sistema nervoso non è attivo soltanto quando è stimolato dagli organi di senso. Il cervello funziona in una modalità proiettiva. È in permanenza la sede di importanti attività interne. [...] Queste attività [...] svolgono un ruolo fondamentale, nel senso che servono da materiale di base per costruire, elaborare, organizzare le rappresentazioni che saranno proiettate sul mondo. [...] È con il nostro cervello che creiamo delle categorie in un mondo che non ne possiede, tranne quelle create dall'uomo (Changeux-Ricoeur 1999: 42 e 89-93).

Tutti gli animali obbediscono a due regole apparentemente contraddittorie. Innanzi tutto, la loro esistenza a lungo termine impone che si riproducano. Poi, essi devono reagire alle varie minacce dell'ambiente. Nell'essere umano l'intelligenza è capace di dar luogo a un'infinità di modificazioni, per esempio di natura comportamentale o tecnica, adeguate alle modificazioni ambientali. L'ambiente umano, soprattutto per il fatto di comprendere altri esseri umani, è molto variegato e imprevedibile. È impossibile concepire una serie di soluzioni standard innate, o istintive, che possano essere fissate una volta per tutte. Gli altri animali sono dotati di un'intelligenza più limitata, ovvero di un margine di manovra meno ampio rispetto ai loro istinti (Kupiec-Sonigo 2008: 206 s.).

L'empatia consisteva solo nel contesto della comunità umana [...]. Un organismo solitario, per esempio un ragno, non saprebbe cosa farsene; anzi, l'empatia tenderebbe ad atrofizzare la capacità di sopravvivenza del ragno. Lo renderebbe conscio del desiderio di vivere insito nella preda. Di conseguenza tutti i predatori, compresi i mammiferi altamente evoluti, come i felini, morirebbero di fame. [...] Perché in fondo il dono dell'empatia rendeva indistinti i confini tra vittima e carnefice, tra chi ha successo e chi è sconfitto. [...]

Era strano: sembrava un'arma a doppio taglio. [...] Un animale di gruppo come l'uomo poteva conseguire un maggiore fattore di sopravvivenza grazie a questo fenomeno: un gufo o un cobra ne sarebbero stati distrutti (Dick 2000: 54 s.).

“*Ho il male dell'attività!* Non riesco a non fare niente, non ne sono capace... Restare due minuti senza idee, senza parole, senza atti utili! [...]”. “Insomma, lei cerca di realizzare [...] *una completa aderenza alla semplicità della natura...*”. [...] “Bisogna che io agisca continuamente. Bisogna che mi occupi di qualcosa, che funzioni... Non posso restare senza un oggetto preciso. [...] Nello spirito nulla dura. La sfida a fermare qualcosa al suo interno. Dentro di lui, tutto è transitivo... Ma quasi tutto è rinnovabile. [...] Lo stato di... *non-attenzione* è il più frequente. [...] È uno stato nel quale tutto può sostituirsi a tutto. Se potesse essere registrato, il corso della vita psichica mostrerebbe un disordine, un'incoerenza... *perfetti*. [...] Pensare a... una cosa qualsiasi, non significa forse specializzare qualcosa – organo, funzione o sistema, poco importa... – capace di pensare a... qualsiasi cosa? Non significa forse restringere qualcosa che in sé è più *generale* di ogni possibile oggetto di pensiero, che resta libero tra un impegno e l'altro...? [...] Ebbene, io credo, sento, sostengo che questo sistema, o questa funzione, ha una tendenza invincibile a riacquistare la sua libertà... [...] Che consiste nel produrre, o subire, *qualcosa di diverso*. *Qualcosa di diverso* è la legge, la norma... E questo “qualcosa di diverso”, questa espressione del cambiamento richiesto dalla vita dello spirito, è... l'idea... La natura dell'idea è di *intervenire*... [...] L'idea in senso... funzionale, l'idea-avvenimento, manifestazione dell'instabilità essenziale e organizzata della nostra... presenza mentale. Vediamo: si osservi!... Riesce a fissare un'idea? Lei può pensare solo per modificazioni. [...] È infinitamente più difficile sostenere qualcosa, che non consumare le forze in azioni di spostamento. La durata ha un presso irraggiungibile. Si direbbe che la specializzazione prolungata ripugni al nostro sistema vivente. Ci richiama energicamente allo stato di libera disponibilità. [...]”. “L'uomo è questo... In fondo, si libera dell'animalità solo grazie a poteri d'inibizione più sottili, più acuti di quelli delle bestie. Egli ri-tiene [dunque ricorda, trattiene e pensa, *N.d.A.*], distingue; gioca con il pro e il contro”. “Che animale singolare!... Capace al tempo stesso di ragionamenti minuziosi, di un costante rigore, di dubbi e di riserve; e d'altra parte soggetto agli impulsi, schiavo dei suoi rilassamento... In certi istanti è una macchina per pensare, deludi care, sospendere il giudizio, una macchina fatta per non essere macchina... [...]”. “Diciamo in via provvisoria che... questa idea... ossessiva – e non fissa – è, come dire?... Mi scusi... è *onnivalente*... si attacca a tutto... Oppure: è attaccata da tutte le parti...”. [...] “I molluschi non passano certo per scalmanati. Sono animali con idee fisse”. “Che fare?... Sono *Uomo*. Il che significa che faccio cose inutili”. “Le capita mai di osservare gli animali, dottore?”. “Molto meno che gli individui della nostra specie”. “Io li guardo abbastanza spesso. E sa cosa mi è parso di notare? Mi è parso di notare... E questo ci riporta giusto al suo male. Al *male dell'attività*. Ho notato... D'altronde, ho fatto le stesse osservazioni sui bambini. Questi esseri, mio caro dottore, non hanno il *male dell'attività*”. “Ma che storie racconta!... Che razza di bambini ha osservato? Quelli che stanno bene sono degli scalmanati, dei *diavoli*. Provi a farli stare buoni!... Ah, che mostri!... Se vedono un rubinetto, lo devono girare; se è un campanello, lo devono tirare. In mancanza del campanello, tirano fuori la lingua! Fanno scattare, muovere, funzionare a vanvera tutto quello che capita. Fanno dannatamente tutto quello che possono con tutto quello che è alla loro portata, a cominciare dai loro quattro arti; senza contare le smorfie e gli strilli... E fanno altrettanto ai poveri animali... Strappano, spezzano, costruiscono! In mancanza di meglio, piangono... Si direbbe davvero che riescano a percepire gli oggetti solo nella misura in cui possono *agire* su di essi o tramite essi, non importa in che modo: in poche parole, senza altro scopo che l'atto medesimo... Se questa non è una forma acuta di male dell'attività!...”. “Chiamo *inutile* (per qualcuno) l'atto o la cosa di cui non si sente l'*immediato bisogno* [...]”. “Gliel'ho già detto. Le ho detto che, secondo me, l'animale può fare soltanto qualcosa di *utile*. Cioè: *sotto una pressione esterna e organica immediata*. La vacca guarda le stelle, e non ne ricava né un'astronomia come quella caldea, né una morale come Kant, né una metafisica come fanno tutti... Le considera zero. Le smorza. In fondo è notevole... Percepire quello che non serve a niente! [...] La

vacca, dunque, assorbe solo le percezioni alle quali corrisponde una risposta uniforme, un determinato atto che appartenga al ciclo di qualche funzione del suo organismo. Il resto non esiste. Se un nuovo oggetto la spaventa se la squaglia, e non sarà mai tentata di ritornare verso di esso, con precauzione e... concupiscenza intellettuale, per identificarlo e classificarlo nel suo sistema del mondo... Definisce questo oggetto solo attraverso la fuga: *cosa da fuggire*". [...] "E le scimmie, allora?... Ecco almeno degli esseri curiosi". "Le scimmie?... Probabilmente il loro ciclo... è un po' più esteso... [...]". "Bisogna ammettere che le mani sono degli strumenti straordinari... Di mattina, professionali...". "*E su appuntamento...*". "E di sera, funzionali... Meraviglioso! Sono le pinze universali!". "Ma guarda! E lo spirito?". "Comincia e finisce... sulla punta delle dita. [...] Un uomo non è nulla finché qualcosa non trae da lui degli effetti o delle produzioni che lo sorprendono... nel bene o nel male. Per l'uomo, uno stato di assenza di sollecitazioni equivale a uno stato nullo. Un signore che passa, per esempio, mi fa pensare spesso a tutto il piacere, a tutta la sofferenza che trasporta con sé, allo stato virtuale... [...] Portiamo dentro di noi, invisibile, una sorta di debito iscritto nella nostra carne... [...] Arrivai a coniare una parola, un nome, per questa capacità di sensazioni e produzioni... [...] Chiamo questa virtualità di cui parlavamo l'implesso. [...] L'*Implesso* non è *attività*. Tutto il contrario. È *capacità*. La nostra capacità di sentire, reagire, fare, comprendere – individuale, variabile, più o meno percepita da noi –, e sempre in maniera imperfetta, e sotto forme indirette (come la sensazione di fatica), spesso ingannevoli". [...] "Il nostro mondo è circoscritto dall'insieme combinato delle nostre percezioni e dei nostri atti" (Valéry 2008: 22-33, 39 s., 47 s., 64-71 e 121).

Ogni mente è plasmata dalle esperienze più banali. [...] L'oggetto specifico, unico e costante del pensiero è *ciò che non esiste*. Ciò che non è davanti a me; ciò che è stato; ciò che sarà; il possibile; l'impossibile. [...] Forse il pensiero è soltanto una stravaganza della natura data a una specie, come le corna di ruminanti rari o scomparsi che vediamo nei musei: armi o acconciature così bislaccamente spaziose, arricciate o spiraliformi, o così ramificate da essere nocive ancor più che inutili per l'animale che incoronano. [...] Spogliata delle forme solenni o rigorose, la *domanda* del filosofo è sempre *infantile*: chi interroga senza alcuna necessità è bambino, perde la maestà della tigre, rassegnata a essere magnificamente ciò che è, come è, accada quel che accada, o la semplicità e impersonalità della pecora nel gregge. Giacché nell'uomo si trovano riuniti tutti gli animali, e l'Uomo, quasi costruito per partecipazione dell'intera Zoologia, con alcuno apporti della Botanica e dei Minerali [...] è serraglio [...]. Quale interrogante, l'Uomo è animale curioso: lo si vede in modo affascinante nel bambino di tre anni. Ed è facile ritrovarlo, questo bambino, nel *pensatore* [...]. L'Uomo differisce dall'Animale *per gli accessi*. E sono *accessi d'indeterminazione*. Allora pensa: IO PENSO. L'Animale, messo nella situazione *critica*, quella in cui i suoi automatismi d'azione non funzionano, tende verso il pensiero. Se esita tra due vie, il segugio si volta verso l'Uomo. "PENSA" sembra dirgli "È COSA TUA". [...] La nostra mente è fatta di un disordine *più* un bisogno di mettere ordine. [...] "L'intelligenza" fa di nulla qualcosa, e fa di qualcosa nulla. Aggiunge e sottrae esistenza. Quel che le risulta più difficile è astenersi. [...] Le difficoltà che si presentano si devono in qualche modo *onorare, prendere in considerazione*. Una difficoltà è una luce. Una difficoltà insormontabile è un sole. [...] La vostra testa segue liberamente il corso di queste parole che esonerano dalla fatica. Temo che riponiate fiducia nella facilitazione di queste ragioni che parlano in modo così veloce e appropriato al posto del vostro pensiero [...]. Quel che vi incanta, amico, è il vostro funzionamento. Nella macchina dei vostri scambi non ci sono né resistenze né attriti. Forse perché lavora a vuoto... cosa che le consente il linguaggio. [...] L'uomo porta su di sé tutti i dolori possibili e la suprema voluttà [...]. Senza saperlo, scommette quasi tutto il tempo della sua vita che nei dieci minuti o dieci secondi successivi non sarà fulminato. [...] Il segreto di molti comportamenti sta nella politica di preservazione delle abitudini fisiologiche: bisogni a volte bizzarri e a volte, nonostante siano bisogni acquisiti, più forti dei bisogni naturali, veri parassiti della vita neuro-viscerale, inventori di dissimulazioni e di manovre straordinarie. [...] Ognuno di noi è l'unico essere al mondo che non sia sempre un meccanismo. [...] La Società, la vita

“civilizzata” e organizzata possono esistere perché l’uomo può trattenere per un certo tempo gli impulsi dei suoi bisogni fisiologici, dei suoi istinti e delle sue irritazioni; e di queste forze, alcune sono dominate o frenate per pochi secondi (il respiro, per esempio); altre, per ore; certe altre ancora, per giorni. L’istinto sessuale può essere differito *sine die*. In ogni caso, il ruolo della mente combinato con quello dei muscoli volontari si oppone alla pressione di sensazioni “cieche” (vale a dire alle sensazioni comandate da una sola funzione, del tutto disinteressata al resto). Questa azione rilevante della sensibilità illuminata e finalizzata “reprime” l’azione incipiente del riflesso che si preannuncia, contrae dei muscoli, grava sulla lingua, incatena la mano, serra gli sfinteri. La formula: *non si osava respirare* – è carica di significato. Un uditorio muto, un reggimento allineato, un sistema di individui uniti da un qualsiasi scopo formano una quantità di astensioni e di resistenze simultanee rispetto al regime spontaneo del funzionamento della vita. È possibile quindi contemplare una sorta di filosofia della ritenzione, la cui prima riflessione sarebbe la seguente: se l’uomo non potesse, in qualche misura, mettersi contro se stesso, se i doveri naturali dell’organismo venissero osservati rigorosamente e soddisfatti quanto più rapidamente, la società risulterebbe impossibile. [...] Il DOMANI è forse per noi come la fascinazione della fiamma per l’insetto. [...] A certi animali la natura impone di fuggire. Ad altri di aggredire. In altri, determinati pericoli o emozioni generano il coraggio. Nell’uomo tutto ciò è irregolare – individuale – a volte episodico. Il tale fu il tal giorno coraggioso. [...] L’uomo si tramuta in tigre, talpa, mucca, polipo, scimmia, ragno, uccello, a seconda delle circostanze. Ha in sé le tattiche dell’intera animalità: morde, imita, tesse, canta o muggisce, e tutte le volte che persegue un certo piano si modifica interiormente, e trova un modello d’azione fra i numerosissimi tipi descritti dalla zoologia. Ogni specie è abile in qualcosa in cui si esercita da chissà quando. L’uomo fa un po’ di tutto; nel dettaglio lo fa meno bene di quanto non lo faccia la bestia specializzata; ma si rifà sull’insieme. [...] I cani hanno una sorta di creanza e di delicatezza riflesse. – Fingono di coprire i loro escrementi; si svuotano contro un albero; simulano di preparare la cuccia. Abbiamo al padrone – ai cavalli. [...] La mosca che corre sullo specchio non si preoccupa della mosca capovolta sulle cui zampe posa e corre; per contro, sul piano levigato essa vede una quantità di cose piccolissime che la intrigano, e che noi confondiamo sotto il nome di polvere e di sporcizia. [...] Da sempre l’uomo cerca di sapere a che cosa può servire questo *un po’ troppo di intelligenza* che avverte in sé, questo eccesso che gli dice non esser lui una soluzione esatta del problema di vivere, perché c’è sempre di che essere insoddisfatti del momento, sempre al di sotto o al di sopra della circostanza, tanto che egli vede la propria stessa vita come problema, come sproporzione. Il troppo di intelligenza conclude per il suo troppo poco. [...] La speranza fa vivere, ma come su una corda tesa. [...] Si dice che il pollice opponibile sia ciò che distingue in modo più netto l’uomo dalla scimmia. A questa proprietà bisogna aggiungerne un’altra: quella di dividerci da noi stessi, la capacità di produrre l’antagonismo interiore. Abbiamo *l’anima opponibile*. Può darsi che l’IO e il MI delle nostre espressioni riflessive siano come il pollice e l’indice di qualche mano di... *Psyche?* Allora si spiegherebbero le parole *comprendere* o *afferrare*. [...] L’uomo ha tratto tutto quel che lo rende uomo dalle imperfezioni del suo sistema. L’insufficienza, i disordini e le inesattezze del suo adattamento, gli accidenti e le impressioni che gli fanno pronunciare la parola *irrazionale* li ha sacralizzati, vi ha trovato delle profondità, e quel bizzarro prodotto che è la “malinconia”; a volte vi ha trovato l’indizio di un’età dell’oro scomparsa, o il presentimento di un indefinibile destino. Ogni emozione, ogni sentimento mette in rilievo un difetto di adattamento. Ciò che chiamiamo coscienza e intelligenza si insedia e si sviluppa in questi interstizi. [...] Siamo abituati ad anticipare il reale, a estenderlo [...]. Ma il reale si prende gioco delle nostre anticipazioni, e forse è semplicemente ciò che le mette *sempre* in scacco. Noi cerchiamo, intuiamo a grandi linee, ma non ci sono linee nella natura, prolungamenti certi. La natura è un testo che bisogna rassegnarsi a decifrare soltanto parola per parola. [...] L’uomo è un mostro. Tutto il suo ingegno si prodiga nel difendere ed esagerare la propria mostruosità. In virtù del suo potere di distruzione, è il re della creazione. L’uomo può creare solo a spese della creazione. [...] Ciò che non esiste, più forte di ciò che esiste – questo è lo stato abituale dell’uomo. [...] Gli uomini valgono a seconda di ciò che esigono. Valgo ciò che *voglio*. Ogni uomo può essere guardato come un

laboratorio naturale dove vengono messi in atto trattamenti particolari per trasformare una sostanza generale. [...] C'è una cosa soltanto da fare: rifarsi. Non è semplice. [...] Tutto comincia con un'interruzione. [...] Siamo fatti di due momenti, e come del *ritardo* di una "cosa" su se stessa. [...] L'uomo non è una soluzione giusta del problema di vivere: c'è in lui qualcosa di un po' troppo raffinato; un po' più di quanto non occorra per compiere i doveri di animale cacciatore e talvolta in amore. Ma non abbastanza per disfarsi dei tormenti che questo troppo gli causa. Un po' più di intelligenza lo preserverebbe dall'intelligenza. Il suo genio rimane uno scarto. [...] Homo sta eretto. Si accoppia, in ogni stagione, faccia a faccia. Ha il pollice opponibile. Onnivoro. Capace di attenzione, anche verso oggetti assenti. Sotto il nome di pensiero, riflessione, ossessioni, ecc., può sognare a lungo durante la veglia, può mescolare i suoi sogni alle sue percezioni, ricavarne progetti di azione, coordinazioni di movimenti, una sorta di riorganizzazione degli istinti, dei desideri, ecc. Modifica l'ambiente. Accumula, conserva, prevede, innova. Ha i mezzi per riuscire... L'invenzione o l'introduzione dell'*avvenire* è una utilizzazione significativa del sogno. Quella del tempo è una utilizzazione e un'organizzazione della facoltà di scarto – o divisione delle attività. L'*avvenire naturale* si trova in tutti gli istinti e in tutte le modificazioni fisiologiche che si regolano per gradi, come le fasi della digestione, della gestazione, della crescita, in tutti gli stati del vivente che hanno una *direzione*, giungono a un termine. [...] Anche di fronte a se stesso, al suo corpo, al suo io e a ciò che lo definisce nel modo più immediato, l'uomo si mette per natura in posizione di esploratore, di analizzatore, di modificatore. Si fa ignoto. Si scruta. Agisce sul suo essere. Si vede solo in parte, ha una diversa familiarità con le varie regioni della sua superficie discontinua, fa delle scoperte. C'è in questo ambito un *Gnothi Seauton* non meno incompleto, accidentalmente arricchito o essenzialmente limitato dell'altro – quello dove brancola e si smarrisce Socrate. [...] L'umanità è una somma di inumani – di non uomini. Senza *altri* un uomo non è un uomo. Ignora quasi tutto quel che definisce l'uomo, ignora di esser nato, che morirà, così come ignora i suoi tratti. Gli altri e il loro destino sono per noi come degli specchi. Per questo ci sentiamo senza origine e senza fine. [...] Natura umana è tutto ciò che è contrario alla natura e desiderato dall'uomo. È "divino" tutto ciò che sottrae all'uomo la sua condizione – e tutto ciò che viceversa gliene mostra l'infermità. [...] I cattivi momenti sono fatti per apprendere certe cose che gli altri momenti non mostrano. Cattivi, in senso assoluto e oggettivo, sono i momenti in cui non vi è nulla da afferrare, in cui non è possibile afferrare niente che si possa portare con sé nel cielo della mente. [...] Ogni situazione che obbliga l'uomo a dividersi e a lottare contro se stesso è cattiva, condannata. L'incubo ne è il modello – lo stato di brutto sogno. E tuttavia un tale stato è anche quello che troviamo sul cammino delle più grandi scoperte. L'uomo che lotta con il proprio sogno tende a scoprire il mondo della veglia [...]. L'uomo si divide, ma alla fine da un lato o dall'altro della sua divisione deve riunificarsi. Deve scegliere [...]. L'intelligenza consiste nel servirsi di tutto. [...] La nostra mente non sarebbe nulla senza il suo disordine – ma *limitato*. [...] L'uomo cerca la *sua propria economia*, e si forgia una semplicità da sostituire alla inestricabile complessità delle cose stesse. [...] L'esistenza dell'umanità si giustifica solo per alcuni risultati antinaturali raggiunti. [...] Storia completa, o necessaria e sufficiente. La prima preoccupazione dell'Uomo fu di liberare la terra dai mostri e dagli animali più nocivi – di cui conservò solo le leggende. Poi si occupò di addomesticare quelli che avrebbe potuto utilizzare; di regolarizzare la sua sussistenza, sia con la formazione della mandria che si rinnova automaticamente e mangia il pascolo su cui si trova; sia con la coltivazione in proprio dello stesso terreno; di assicurare per il proprio mantenimento la collaborazione della vita e dei cicli di riproduzione vegetale e animale, avendo osservato che le proprietà alimentari della natura vivente sono funzioni cicliche del tempo (a meno di non aver scoperto il tempo solo per via di queste stesse proprietà); di compensare la varietà dei cieli e la variazione delle stagioni con il Tetto, il Vestiario e il Fuoco; di creare ulteriore regolarità inventando procedimenti di conservazione. Ruolo immenso di questi procedimenti (giunzioni!). Conservazione materiale: cereali, gallette, cibi conservati sotto sale, riserve: *tempo guadagnato*. Conservazione delle osservazioni: memoria fissata, scrittura, disegno. Conservazione e recupero volontario delle emozioni: poesia, musica, preghiera, ecc. Conservazioni degli atti e dei dati costitutivi: Misura e Numero. Un numero

è sufficiente a restituire al punto Q una certa pluralità esistente nel punto P: questi punti P e Q sono punti di spazio e di tempo. Tutti gli esseri viventi si adattano. Ma l'uomo, in più, adatta. Piega le cose, opponendo loro le loro leggi. Questo non è abbastanza – (è qui il punto singolare). IO NON ESISTO ANCORA. Si vedono sorgere nell'uomo bisogni che non dipendono dalla sua specie, ma che vi si oppongono. La specie è ora insoddisfatta. Ecco allora la creazione dell'individuo: *la più strana creazione dell'uomo*. L'ineguaglianza si introduce innanzitutto nei gruppi (famiglie, tribù), con le grandi differenze nei modi di vivere che le esperienze precedenti hanno introdotto a seconda dei luoghi e dei mezzi. Lo scarto rende necessari effetti compensativi: scambi tra gruppi, confronti di forze, rivalità... Donde i capi, *i migliori*... Invenzione del Potere: i muscoli degli altri. [...] Così si sviluppa la storia dell'adattamento. L'essere si adatta; adatta. Giunto a uno stato che gli lascia tempo libero e sovrabbondanza di forze, questo stato genera e consente l'accrescimento anche dei suoi vantaggi. L'individuo vuole godere, durare all'infinito, abolire la noia e le cose faticose, il dolore, il lavoro; vuole potere senza fatica, senza misura; vuole conservare o ritrovare a proprio piacimento i migliori momenti conosciuti, crearne di più piacevoli, ecc. Osserviamo allora che tutto quel che costituisce il valore della vita è stranamente inutile. Tutto ciò dà soddisfazione alla parte di noi che consuma il tempo e che abbiamo sottratta al tempo, inventando la conservazione, ovvero il capitale. Il pane conservato ha permesso di guardare la luna in modo diverso da un orologio da polso capriccioso: grazie al tempo da perdere che si è investito nell'algebra della difficile teoria di questo satellite, gli si è potuto attribuire un moto abbastanza ragionevole... L'uomo infine purgherà il suo *nucleo pensante* dei mostri immaginari che ha generato nei suoi cattivi momenti. Ci sarà un Ercole per pulire le sue stalle dagli idoli, e un Teseo per liberarlo dai geometri. Sarà questo Teseo verosimilmente un biologo? Ci sarà un Bellerofonte che ridurrà la Morte al suo ruolo naturale, semplicemente riducendo l'individuo. Questo mito *Io* farà ridere i bambini dell'anno del Signore 10 elevato alla 100. *Morte* e *Io* saranno omologhi al sistema Mostro ed Eroe di tutte le mitologie possibili. Fatto questo, Homo si sente felice e diventa stupido (Valéry 2006: 11 s., 15 s., 21, 23, 26, 28 s., 45, 69, 76, 85 s., 94, 103, 108, 111, 127-129, 132-135, 145 s., 148 s., 156, 162, 164, 167 s., 170, 172 s., 181 s., 185 s. e 190-193)⁸²⁶.

Insomma, solo degli animali si può dire che per essi «il corpo è meravigliosamente [*thaumastos*] fortificato dalla natura [*hypò tes physeos ochurotai*]» (Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, I, 35, 3)⁸²⁷, di modo tale che non hanno bisogno di nulla, che la loro vita è già iscritta in un orizzonte di senso naturalmente prestabilito (che sottrae all'animale la dimensione del senso), mentre «fare senso è il nostro mestiere di esseri umani [...]. Il bisogno di senso è un bisogno primario dell'animale uomo. [...] Nella specie biologica *homo sapiens* esiste solo l'impossibilità di fare a meno di norme che surrogano i perduti automatismi degli istinti» (Flores d'Arcais 1999: 17 e 167): uomo e mondo si coappartengono, il mondo umano è quel mondo modificato attraverso strumenti e protesi, perché vivere per l'uomo significa fare esperienza, e «la nostra esperienza è sempre esperienza di qualcosa» (Manzotti-Tagliasco 2008: 124), ossia l'essere dell'uomo è sempre un «essere in relazione con» (*ibidem*). Infatti, «nel fare esperienza è insito il concetto di relazione: conoscere significa riuscire a stabilire delle relazioni con il mondo esterno» (*ivi*: 124 s.), tanto che «se, per assurdo, si pretendesse di abolire la natura relazionale dell'esperienza, ci si ritroverebbe chiusi in noi stessi» (*ivi*: 125), mentre «in quanto soggetti, facciamo esperienza poiché ci modifichiamo; andiamo oltre noi stessi» (*ibidem*):

«conoscere il mondo è uguale a espandere noi stessi, non metaforicamente ma letteralmente. Fare una nuova esperienza vuol dire inglobare un nuovo processo fisico; far sì che la parte di mondo che corrisponde a noi stessi sia un pochino più ampia. Imparare è crescere» (*ivi*: 142)⁸²⁸. Come ricordava Jaspers, «essere-uomo significa divenire uomo» (Jaspers 2010: 61), perché laddove c'è la libertà c'è l'insicurezza, l'insicurezza di essere ciò che si deve essere, ciò che si ha da essere (cfr. *ivi*: 56).

3.2. *Flores d'Arcais: la scimmia nuda del dover essere in comune*

L'uomo deve fare esperienza, perché è nudo ed esposto di fronte al mondo, è la «scimmia deontica», in quanto «essere imperfettissimo, creatore e signore del *nomos* della terra» (Flores d'Arcais 2005: 239), non essendo – come l'animale – «quello che è» (*ibidem*), non essendo chiuso in una intrascendibile rotondità e compiutezza⁸²⁹: l'uomo può, s-vincolato dalla coattività degli istinti, pro-gettare ed ec-cedere la condizione data, *deve* farlo, *deve agire* ed aprirsi così al futuro, alla norma, al dover-essere, all'essere e all'auto-nomia, per superare la propria manchevolezza e il proprio essere-a-repentaglio, ordinando il proprio esistere in una dimensione comune⁸³⁰. Tutto questo viene da Flores d'Arcais espresso in alcune pagine molto significative che crediamo valga la pena di avere qui presenti perché testimonianza di una visione nei suoi sviluppi affini (almeno per certi aspetti) a quella di Esposito a partire dal paradigma antropologico che egli critica (sebbene, come crediamo di aver mostrato, sia il suo stesso paradigma di fondo, nonché quello di autori come Nancy, tanto caro a Esposito, e Agamben, l'altro grande critico della modernità biopolitica):

L'uomo è l'essere imperfettissimo, l'animale “malformato” strappato irreversibilmente alla rotondità degli istinti, espulso irrimediabilmente dal circolo virtuoso della con-rispondenza tra soddisfazione e bisogno. L'uomo è l'animale cacciato una volta e per sempre dall'habitat senza tempo dell'istinto cogente, dal paradiso immutabile della certezza dell'essere. L'uomo è l'essere imperfettissimo definitivamente liberato nell'esilio dell'in-certezza, definitivamente precipitato nell'aperto del comportamento possibile. Nell'abisso e nel cielo del dover-essere. L'istinto non de-finisce e determina più i suoi comportamenti, non li confina nella catena della necessità stimolo-risposta. L'istinto non è più l'inesorabile decreto che re-stringe i comportamenti-sì a separazione dei comportamenti-no secondo inviolabile istruzione cromosomica. L'uomo è l'animale s-vincolato, proiettato senza ritorno nell'orizzonte del comportamento in(de)finito e indefinibile. Inesauribile. [...] La scimmia nuda che tutti noi siamo *ha* ancora istinti. Ma non è i suoi istinti: ha perduto irreversibilmente la cogenza degli istinti. L'animale-uomo può “di più” e “oltre” gli istinti appena perduti. I suoi bisogni, e i mezzi con-rispondenti per soddisfarli, non identificano più il suo essere perché non sono più circo-scritti nel dna come istinti. Il suo essere sono ancora i bisogni (e i mezzi per soddisfarli), ma i suoi bisogni sono ormai aperti, in-certi, in-definiti e indefinibili. Pro-gettati. L'animale-uomo eccede gli

istinti. L'uomo è l'animale eccedente. Non solo perché la gamma dei comportamenti possibili è ormai aperta senza ritorno, ma perché è aperta a dis-misura, è per principio eccedente ogni eccedente. La scimmia che tutti noi siamo è ontologicamente l'*eccesso*. [...] L'eccedenza è l'apertura aperta s-vincolata dall'istinto, l'apertura s-confinata. L'uomo è l'aperto: l'animale s-confinato, pro-gettato nell'incertezza dei comportamenti possibili, liberato nell'in-definito e nel caos dei comportamenti eccedenti. La scimmia nuda catapultata nella plasticità di un "istinto" caleidoscopico, nel commiato della necessità che si moltiplica in possibilità. Il suo essere è l'essere-possibile, è moltiplicazione d'essere. Il suo essere è irrimediabilmente introvabile. L'uomo è la scimmia nuda per cui la necessità diviene possibilità e la possibilità necessità. La possibilità in-definita e s-regolata è anche possibilità di caos, di annullamento di ogni possibilità. La possibilità è dunque necessità di autolimitazione delle possibilità in vista della possibilità. [...] L'essere eccedente è un essere-a-repentaglio. L'uomo è la scimmia nuda che deve surrogare la perdita cogenza dell'istinto, la perdita rotondità dell'essere. La necessità di surrogare la cogenza perduta degli istinti è la sua unica cogenza, la sua unica necessità, il suo "istinto" ineludibile. Il suo essere originario è il dover-essere che rompe la rotondità dell'essere, che *irrompe* l'essere. L'uomo è la scimmia deontica. [...] La scimmia nuda che tutti noi siamo può "cambiare" comportamento. Il suo comportamento eccede il comportamento. La scimmia deontica che tutti noi siamo non si comporta: agisce. [...] La scimmia nuda che tutti noi siamo può soddisfare "di più". Trascendere l'immediatezza: predare "di più" ora, raccogliere e uccidere "di più" ora, per soddisfare un bisogno che ora non è ma domani sarà. Può predare ora *in luogo* del possibile mancare di domani. Il "di più" qui-ora è la soddisfazione anticipata e certa dell'incerta soddisfazione di domani, già sperimentata nella soddisfazione mancata ieri. [...] La scimmia nuda dell'aperto può guadagnare tempo. L'essere dell'animale è il suo bisogno. Nella soddisfazione anticipata, l'animale eccedente è già ora un bisogno che ancora non è: è un bisogno futuro. Con la scimmia eccedente il futuro viene all'essere. La scimmia nuda dell'aperto può guadagnare tempo perché è tempo. La scimmia deontica che tutti noi siamo è l'essere per il quale l'essere diviene tempo: attraverso quell'in-rompere dell'essere che il dover-essere è. Il tempo nasce futuro. Il non-ancora, il futuro, è il tempo dell'essere che ha ir-rotto l'essere nel dover-essere. La scimmia deontica non è bisogno, *ha* bisogni. È la totalità dei bisogni che ha e che avrà. È l'essere dell'avere. È l'animale futuro. Il suo essere non potrà mai più semplicemente essere. La sua innocenza nel paradiso dell'essere è irrimediabilmente perduta. Il paradiso dell'essere è irrimediabilmente perduto. La sua "caduta" è in realtà la sua nascita, il suo trascendere l'essere con il dover-essere. L'uomo è l'essere nel dover essere, l'uomo è sempre il dover essere dell'uomo. Il suo essere è sempre un dover essere, una norma. L'uomo è l'animale eccedente, e dunque per "natura" irrealizzabile. L'uomo non si dà mai come essere, ma sempre e solo come dover-essere in metamorfosi. [...] L'immediato è definitivamente perduto. Il "di più", per essere "di più" deve essere un "di più" *migliore*. Il cibo diventa gusto. La soddisfazione, da soddisfazione-della-fame, anche soddisfazione-del-gusto. Il gusto diventa un bisogno. Il "gusto" naturale e ri-stretto dell'istruzione cromosomica si è anch'esso s-vincolato dall'istinto. L'uomo non è l'animale onnivoro. Onnivoro è l'animale che si nutre di qualsiasi essere commestibile. L'uomo è la scimmia nuda che crea il suo cibo. Il "di più" e il "meglio" nascono insieme. Il "di più", per essere "di più", ha bisogno del "meglio": del fuoco e dell'amigdala, per cacciare, e affumicare [...] E ogni *strumento* di miglioramento. L'eccedenza della soddisfazione (di un bisogno) diventa eccedenza del bisogno. Si apre la spirale dei bisogni, il vaso di Pandora dell'essere-uomo. L'uomo è la scimmia della spirale dei bisogni. L'uomo è l'hybrispiteco. [...] L'animale eccedente è un animale mancante. Più ha e più manca. L'eccedere della soddisfazione trascina con sé l'eccedere del bisogno e lo spinge più avanti. È una rincorsa dove l'ombra si proietta sempre più-innanzi. Il bisogno corre più della soddisfazione che lo rincorre. La tartaruga non raggiungerà mai Achille. L'animale eccedente era già animale mancante. Non ha organi specializzati di aggressione e difesa: zanne, corazze, velocità, fuga sugli alberi, volo. Non ha riparo di pelliccia contro il freddo, il vento. È l'inerme. La scimmia della spirale dei bisogni è la scimmia inerme, armata solo delle sue possibilità, dell'hybris e del caos delle sue possibilità. L'uomo è la scimmia inerme del dover-essere, strappata ala rotondità

dell'istinto, esiliata dall'essere nella dis-misura dell'in-cerchezza. È possibilità. [...] Il “di più” non è. Il “di più” non si dà come essere. Il “di più” è la spirale della possibilità-mancanza. L'uomo è la propria possibilità sul fondamento della mancanza. L'uomo è il deontopiteco precipitato nell'aperto dei comportamenti possibili, la scimmia nuda che ha perduto l'eden della cogenza dell'essere. Non ha più l'immediato e il determinato dell'habitat. Può avere mondo. *Deve* surrogare l'habitat con il mondo. Il mondo è l'in-definito delle possibilità. La scimmia inerme viene all'esistenza come dover-essere-nel-mondo. Altrimenti manca la sopravvivenza, precipita nel nulla. L'uomo è la scimmia nuda eccedente che deve surrogare l'essere con il dover-essere. Che, con il dover-essere, deve surrogare *più efficacemente* la perdita cogenza dell'istinto, la spezzata inesorabilità dell'essere. L'essere dell'uomo non potrà mai semplicemente “essere”. Non ha mai potuto essere semplicemente “essere”. L'essere dell'uomo non può “essere”. L'uomo è l'animale eccedente, e dunque per “natura” irrealizzabile. L'uomo non si dà mai come essere, ma sempre e solo come dover-essere in metamorfosi. L'uomo è l'essere del dover-essere, da sempre e per sempre. L'uomo è la scimmia nuda che viene al mondo con il dover-essere, che mette al mondo il dover-essere e con ciò viene al mondo. Che viene al mondo perché crea mondo. L'uomo è l'essere imperfettissimo creatore e signore del mondo e della norma. Creatore e signore del mondo-della-norma. L'habitat della scimmia nuda che tutti noi siamo – il mondo – è già sempre il mondo-della-norma. L'uomo è l'animale ontologicamente normativo. Originariamente normativo. Ineludibilmente e irreversibilmente normativo. Catapultato nella normatività dalla propria eccedenza. L'uomo è l'essere-della-norma: in entrambi i sensi del genitivo. L'uomo è lo scimpanzé deontico, creatore e signore del nomos. Il nomos non esiste in natura. L'uomo è norma a se stesso. Il nomos è sempre autos-nomos. [...] Senza *autos-nomos* l'uomo non sarebbe. E nulla e nessuno l'avrebbe mai saputo. L'uomo è l'essere che nel suo essere deve trascendere l'essere in un dover-essere. Deve-essere sotto il segno del dover-essere. L'autos-nomos è la sua realtà e meta-realtà. All'infinito e nell'abisso. Ineludibilità ontologica del dover-essere. In origine fu il dover-essere, l'*irrompere* del dover-essere nella rotondità dell'essere. L'essere-uomo in-rompe nell'essere, è la cacciata dell'essere dall'eden indifferente della ruota cosmica necessità-caso-necessità. Della necessità-per-caso che l'essere è (e il suo divenire). Il dover-essere in-rompe l'essere. È l'ir-ruzione dell'essere. La norma non esiste in natura. La norma non viene dall'essere fino a quell'ir-ruzione dell'essere che la norma è. [...] La “caduta” dell'uomo è la nascita dell'uomo, non la caduta. La nascita dell'uomo è l'*accadere* nell'essere oltre la rotondità dell'essere: l'accadere del dover-essere nell'essere. La “caduta” dell'uomo è l'*accadere* dell'uomo, l'evoluzione di una scimmia in scimmia-eccedente. La comparsa dell'uomo è la rottura dell'essere in seno all'essere, il suo s-fondamento. L'ir-ruzione sconvolgente dell'essere. [...] L'*accadere* dell'uomo è l'accadere inaugurale dell'essere. Prima del dover-essere neppure l'essere. Prima del dover-essere l'essere non può “darsi”. Prima del dover-essere c'è solo il silenzio-delle-cose. Che non possono *darsi* come “essere”, non possono *dirsi* come “essere”, non possono *decidersi* come “essere”, non possono *sapersi* come “essere”. [...] L'essere è posto dall'esser-ci, da quel “ci” che tutti noi siamo, che non è dell'essere ma che fonda l'essere sullo s-fondamento del silenzio-delle-cose, ac-cadendo nel silenzio delle cose. [...] L'essere non si dà mai prima del “ci”. Il “ci” dell'essere non è dell'essere, bensì crea l'essere, è il fonte battesimale che assegna una nuova vita al silenzio-delle-cose. È l'invenzione e l'inaugurazione dell'essere (la creazione dell'essere). Il deontopiteco che tutti noi siamo, crea l'essere dal silenzio-delle-cose. Il “ci” ac-caduto per-caso nel silenzio-delle-cose inizia l'essere. Il “ci” dell'esser-ci non è dell'essere, non è l'aprirsi o s-velarsi dell'essere. Il “ci” è prima dell'essere, come *accadere* nel silenzio-delle-cose. Il “ci” è l'esistenza. L'esistenza precede l'essere e lo s-fonda. [...] Scimmia eccedente e scimmia delle possibilità, la scimmia nuda che tutti noi siamo può eccedere distruggendo ogni possibilità. [...] L'uomo è la scimmia nuda che in quanto eccedente, in quanto “di più” e “oltre” gli istinti ri-stretti, è animale ontologicamente a repentaglio. L'uomo è l'animale inerme che surroga con l'eccedenza del nomos la perdita potenza della zanna e dell'artiglio, della corazza e dei garretti. Il perduto adattamento dell'istinto. L'essere dell'uomo è la necessità di creare una norma che surroghi la perdita cogenza e potenza dell'istinto. [...] La natura dell'uomo è

l'eccedenza normativa. La sua biologia è la necessità della norma. Dell'aperto di una norma aperta. Un qualsiasi patrimonio normativo, purché funzioni *meglio* della perduta coerenza dell'istinto. Nella chiusa armonia dell'istinto, nel diktat comportamentale del patrimonio genetico, l'essere-animale possiede la rotonda potenza di sopravvivenza. La zanna o la fuga, la pastura o la carogna, la corazza o il veleno: l'essere-animale si replica nel corrispondersi di anatomia-istinto-comportamento, questo circolo virtuoso dell'efficienza-per-la-sopravvivenza. Nell'aperto del dover-essere, la scimmia nuda è la scimmia della nuda possibilità. L'animale due volte inerme: privo di artiglio e corazza, garretti e veleno, e privo della potenza rotonda dell'istinto. L'animale dell'in-potenza dell'istinto. Qualsiasi costruzione normativa, allora, purché potenzi la nuda possibilità a sovrabbondanza competitiva. Purché "implementi" l'essere-inerme dei possibili in prassi più efficiente del veleno e della zanna, della corazza e del garretto. Un nomos qualsiasi, purché compensi con sovrabbondanza la potenza dell'istinto irrimediabilmente trascorsa. [...] Un nomos qualsiasi, purché non annienti l'eccedenza nel caos, lo s-fondamento della ristretta coerenza degli istinti in catastrofe. Purché sovrabbondante di efficacia-per-la-sopravvivenza. La natura dell'esistenza esige una norma. Comanda un nomos. Un edificio coerente di comportamenti-sì e comportamenti-no. Non impone mai *quale*. Non esiste una legge naturale. La legge della natura umana è la necessità di una norma, non di una norma naturale. Una norma qualsiasi, purché funzioni. La scimmia eccedente è animale ontologicamente normativo. *Deve* oltrepassare la cogente rotondità degli istinti. *Deve* spezzare la sicura gabbia della necessità. *Deve* s-confinare la rotonda potenza dell'istinto. *Deve* trascendere la cattività dell'essere, la cattività babilonese della necessità-per-caso. Non può non tra-scendere. Non può "essere", deve essere-oltre. Deve stare al-di-là, esistere. Il suo essere è trascendimento dell'essere. La sua natura è trascendimento della natura. Dover-essere. Progetto d'essere. Essere futuro. Oltrepassamento d'essere. Agire, fabbricare, immaginare, sono modi del dover-essere, del trascendimento d'essere che il dover-essere è. Dell'esistenza che l'uomo esiste. Dell'esistenza che mai semplicemente "è", perché sempre è-oltre, sta-oltre: non si replica, non in-siste, ma necessariamente ek-siste. Agire, fabbricare, immaginare, sono modalità originarie del dover-essere. Modalità dell'eccedenza. [...] L'uomo è la scimmia che non può non trascendere. [...] L'uomo è il suo dover-essere, l'autos-nomos del suo crearsi permanente. L'esistenza deve essere ciò che decide di essere. L'esistenza può essere solo ciò che decide di essere. L'uomo è l'animale trascendente. Ma già sappiamo che il suo dover-essere di-più-e-oltre, il suo dover pensare-agire-fabbricare-immaginare, il suo eccedere, è anche e immediatamente *manca*. È anche e immediatamente assenza/bisogno di quel "di più" che prima non c'era e non mancava, e che ora manca ogni volta che non c'è. [...] La forma ontologica dell'eccedenza, che l'animale uomo è, è la spirale. L'uomo è la scimmia trascendente dell'inseguimento irraggiungibile, della spirale della soddisfazione e dei bisogni, della spirale della soddisfazione del bisogno. L'uomo è la scimmia dell'hybris ontologico. L'hybris è la possibilità per eccellenza della scimmia delle possibilità. [...] L'uomo è la scimmia nuda eccedente-mancante, perennemente progettata: oltre il bisogno, oltre la soddisfazione, oltre la mancanza. [...] L'essere dell'uomo non "c'è". L'uomo non è esser-ci. Non è un "ci" di essere. L'uomo è il suo farsi, il suo permanente essere-oltre, il suo ek-sistere imprevedibile, il suo indefinito e indefinibile pro-gettarsi. L'uomo non ha un essere e una natura. La natura dell'uomo è il suo dover-essere-aperto. L'essere dell'uomo è l'empirica molteplicità dei dover-essere. La totalità empirica, mai compiuta e sempre imprevedibile, del progettarsi dello scimpanzé deontico. La pluralità è la legge dell'umanità. [...] La pluralità e il futuro imprevedibile. L'uomo non ha destino, perché non ha natura. Il destino dell'uomo è la sua empirica molteplicità imprevedibile. La totalità empirica e contraddittoria di ciò che sarà il suo futuro, di ciò che ne faranno gli uomini nel futuro. [...] L'eccedenza è l'origine. [...] L'eccedenza è il *prius* della mancanza. L'origine dell'uomo è l'eccedenza, non la mancanza. L'eccedenza non è mancanza, l'eccedenza è sempre e solo *anche*-mancanza. La scimmia nuda è l'animale ontologicamente eccedente, non l'animale ontologicamente mancante. L'uomo non può essere mancanza d'essere, perché non si dà essere di cui essere mancanza: la scimmia nuda è il dover-essere che decide dell'essere, il pro-getto che battezza d'essere il silenzio-delle-cose. [...] L'uomo non è mai carenza d'essere. L'origine

dell'uomo è l'eccedenza. Il di-più rispetto agli istinti, che scolora l'istinto perché lo s-fonda e lo s-natura, perché s-catena l'istinto dalla necessità. [...] L'uomo non è essere, e meno che mai nulla, ma creatore d'essere dall'opacità inconsapevole del silenzio-delle-cose. Il dover-essere non può mai progettare il nulla (progettare *un* nulla!). [...] La scimmia del dover-essere è ontologicamente refrattaria al nichilismo. Il nichilismo non è una possibilità della scimmia-delle-possibilità che tutti noi siamo. La mancanza è sempre mancanza di un'eccedenza, non un nulla d'essere. L'annullare è sempre un fare, e mai un fare-nulla. [...] L'uomo non è essere, è farsi. [...] L'animale eccedente è un animale a repentaglio, perché gettato nel caos dei comportamenti possibili in-vista-della-soddisfazione. L'animale eccedente è l'animale che può contraddirsi (attaccare o fuggire non è più comandato dall'istinto). [...] Il dover-essere deve organizzare il comportamento aperto, irreversibilmente s-vincolato dall'istinto, più efficacemente del comportamento ri-stretto nella cogenza dell'istinto. [...] Il dover-essere deve essere più efficiente dell'essere dell'istinto. L'aprirsi, per essere, non deve dissiparsi nel caos. L'aprirsi che surroga l'istinto deve essere un dover-essere che eccede l'istinto nella capacità di regolare i comportamenti. Il dover-essere deve essere comportamento-più, non comportamento-caos. [...] Per essere, l'essere s-vincolato dall'istinto, che tutti noi siamo, deve *essere-ordinato*. [...] Il dover-essere, per essere, deve essere pro-getto: regolare e comandare il futuro. Deve essere-costante, essere-algoritmo, essere-nel-tempo. L'eccedenza deve essere eccedenza d'ordine, ordine eccedente l'ordine ri-stretto dell'istinto. Il dover-essere non può essere capriccio. Non può essere l'immediato assolutamente svincolato. Lo *s-vincolato* deve essere-ordinato. Presso ciascuno, il dover-essere deve essere *uno*. Coerente nel tempo. [...] Il nomos che deve surrogare più efficacemente l'istinto deve escludere il caos, deve essere coerenza presso ciascuno. [...] Il dover-essere, per essere, presso ciascuno deve essere-uno. [...] Il nomos, per essere, deve essere autos-nomos. La scimmia nuda del dover-essere, il deontopiteco che noi tutti siamo, è l'autos-nomos-piteco: l'essere imperfettissimo *creatore* e signore del nomos della terra. [...] Ma il proprio eccedere può essere distruttivo di ogni altro eccedere. La scimmia delle possibilità, che tutti noi siamo, può eccedere contro il proprio simile. Il comportamento possibile può essere comportamento in-controllato. [...] L'animale eccedente e inerme è anche l'animale il-limitato (in-controllato, s-catenato) dall'istinto nei confronti del proprio simile. [...] Il nomos divide i comportamenti-sì dai comportamenti-no. Ogni comportamento è verso-gli-altri, ogni comportamento è *con*-portamento. [...] Ogni comportamento è sempre verso-gli-altri, ogni comportamento è sempre *con*-portamento. Ordinare i comportamenti è sempre *con*-ordinare. Il nomos, che è sempre autos-nomos, per essere deve sempre essere *il* nomos di un gruppo. [...] Il nomos deve essere dover-essere-del-gruppo. Il dover-essere, per nascere, deve essere-comune. Il dover-essere, per essere, deve essere *il* dover-essere-del-gruppo. [...] Eccedere implica limitarsi. Lo scimpanzé pro-gettante, non più ri-stretto nell'istinto, per essere deve essere *con*-stretto dalla norma. Quale norma non è detto. [...] La natura non detta quale dover-essere [...]. Una norma qualsiasi, purché funzioni. Purché una norma Una. Purché *il* dover-essere-comune-del-gruppo. Lo scimpanzé pro-gettante dell'autos-nomos è l'essere che nasce come *con*-essere, è l'essere che è innanzitutto *con*-essere (*ivi*: 241-260).

L'uomo, pertanto, è quell'essere imperfetto e privo della cogenza istintuale, che deve *auto*-conservarsi, ma la *con*-servazione è sempre esito di un *cum*-*serbare*, vale a dire che «l'autoconservazione non può aver luogo se non nel contesto della relazionalità – noi tutti abbiamo bisogno della relazionalità per vivere» (Cavarero-Butler 2005: 139): *auto*-*con*-servar-si in tal senso significa proprio *guardarsi insieme attorno per vedere cosa il mondo ha in serbo per noi tutti come ciò che dobbiamo attivamente assumere e fare nostro*. Come ricorda anche Alberto Piazza, la specificità umana non è figlia di altro se non di un'«incapacità adattativa» (A. Piazza 2006: 108) che trova espressione in particolare nel

fenomeno, più volte ricordato, della neotenia, che ha un ruolo fondamentale nello sviluppo dell'uomo e per la sua vita, nel senso che «la necessità – appena nati – della cura dei genitori ben oltre la nascita stessa è sicuramente un fattore culturale che ha influito sulla nostra evoluzione culturale» (*ibidem*). Se, dunque e come più volte abbiamo avuto modo di affermare, l'uomo è un essere sempre instabile, a rischio e insicuro, questo non significa soltanto che egli è un essere pericoloso in quanto in pericolo, e che pertanto l'altro è ciò da cui ci si deve proteggere, da cui ci si deve, con il linguaggio di Esposito, «immunizzare», ma significa anche (anzi, prima di tutto e soprattutto) che l'uomo vive nella *insicuritas* intesa come impossibilità di essere *sine cura*, impossibilità cioè – certamente – di vivere senza affanni e senza preoccupazioni, ma ancor prima e in maniera più radicale di essere sottratto alla cura di sé e alla cura dell'altro, alla cura che l'altro si prende di lui e alla cura dell'altro di cui ci si deve far carico, dove questo «farsi carico» non deve essere inteso come un peso fastidioso che ognuno è costretto ad accollarsi, ma come la semplice assunzione consapevole della propria condizione, in tutta la sua problematicità, aporeticità ma anche potenzialità e ricchezza. In tal senso, ed è per questo che la prospettiva cui apre d'Arcais è particolarmente interessante e importante da sottolineare, *l'apertura al mondo è già sempre un'apertura in comune*, vale a dire che l'uomo è un essere manchevole e proprio per questo il suo è un essere aperto alla dimensione del *cum*, gettato nella necessità di un progetto che è già sempre un *con-pro-gettarsi*.

L'uomo è l'essere *nomico*, nel senso che deve per natura, aprendosi in lui la cogenza dell'istinto, darsi la norma, *porre* il proprio *nomos* in modo autonomo, ma lo è in modo tale da essere l'essere *anti-nomico*, un essere il cui dover-essere è la possibilità più propria, un essere la cui possibilità è nell'aprirsi alle possibilità, un essere impossibile nella sua contraddittoria possibilità figlia dell'irrealtà di una realtà già stabilizzata e determinata:

il *nomos*, per nascere, deve poter essere il dover-essere singolare del ciascuno, del deontopiteco irripetibile che tutti noi siamo. Il dover-essere per nascere, deve nascere Uno e comune. Antinomia. Il *nomos*, per essere, deve essere trasgredibile. Il *nomos*, per essere (per poter essere: più efficace dell'istinto), deve essere più cogente dell'istinto, più obbedito dell'istinto. Antinomia. L'uomo è l'animale eccedente, che nel *nomos* e con il *nomos* irrompe la rotondità degli istinti nell'*hybris* delle possibilità. L'uomo è l'animale irripetibile e s-vincolato, il cui *hybris* di possibilità, per non collassare nel nulla, deve auto-limitarsi, re-stringere l'eccedere nel vincolarsi alla norma Una e comune. Antinomia. Il *nomos* è l'antinomia. L'uomo è la scimmia impossibile. (Flores d'Arcais 2006: 168 s.).

Proprio perché manchevole, difettoso, incompleto, di per sé non auto-sufficiente, «l'uomo nasce plurale» (*ivi*: 169), vale a dire che «l'animale-uomo, per essere, deve essere-con» (*ibidem*), e «l'auto-*nomos* del ciascuno, per non cessare sul nascere, deve

essere l'auto-nomos del gruppo, identico per ciascuno. L'auto-nomos, per sopravvivere, deve nascere Uno» (*ibidem*), ma senza che vi sia «un legislatore» (*ivi*: 170), perché «la norma, creata dal ciascuno, deve essere creata da Nessuno» (*ibidem*):

la norma è autos-nomos, ma l'autos del nomos deve restare introvabile. Il dover-essere, per essere-comune, deve nascere anonimo. Per vincolare tutti deve essere l'autos identico del ciascuno, non può essere il nomos autos di qualcuno. [...] Il dover-essere, per essere comune, deve essere di tutti e di nessuno. L'uomo è la scimmia del dover-essere-per-il-poter-essere. La scimmia irripetibile della singolarità plurale. Che crea la norma. Ma nessun irripetibile può fondare il dover-essere-comune dell'Origine. Se "qualcuno" quale "qualcuno"? Se qualcuno, allora ciascuno può essere quel qualcuno, e la lotta a morte tra le norme sarebbe la "norma". Il conflitto sarebbe la norma, non il dover-essere-uno. Se ciascuno può essere quel qualcuno, il conflitto-senza-norma sarebbe la "norma". Il conflitto-senza-norma, e senza il vincolo degli istinti. S-catenato dalla restrizione degli istinti nell'hybris del conflitto s-confinato. Il conflitto-senza-norma annienterebbe la norma sul nascere, annullerebbe sul nascere la possibilità della norma-una dell'essere-comune-per-la-sopravvivenza. L'animale irripetibile che tutti noi siamo non sarebbe venuto al mondo. All'Inizio dell'irripetibile è l'anonimo, all'Origine del singolare è il comune: il trascendentale del plurale è l'anonimo dover-essere del con-essere (*ibidem*).

La norma umana deve essere una-comune-anonima, nessun qualcuno deve poter avere potere su di essa, nessun qualcuno deve avere potere contro qualcuno per poter davvero far-essere il dover-essere che solo l'uomo può-essere, e questo significa che (come sembrerebbe volere Esposito) non può esservi, per far essere l'uomo, alcun *homo homini lupus*. Esso è *quell'impossibile per natura che nega sul nascere la possibilità che l'uomo si crei, che crei se stesso*, essendo l'implosione di ogni possibile possibilità:

se l'autos del nomos può essere l'autos di qualcuno, ciascuno può essere il proprio auto-nomos *contro* l'auto-nomos. A soppressione dell'altro, a distruzione sul nascere di ogni dover-essere-comune. A-nomia. Senza anonimata, a-nomia. Senza anonimata del dover-essere dell'Origine, ciascuno "lupus" all'altro fino alla distruzione. Il nomos di ciascuno contro ciascuno non è nomos, è l'a-nomia. La mera possibilità del nomos di tutti contro tutti precipita nell'a-nomia ogni nomos possibile. La mera possibilità del nomos di tutti contro tutti vanifica sul nascere il nomos nella possibilità della distruzione reciproca. L'orizzonte della comune distruzione è l'incombente destino di anomia del nomos di ciascuno contro ciascuno. L'orizzonte senza norma-una e (perciò) comune, e senza la cogenza autolimitante degli istinti, è l'a-nomia che anticipa nell'impossibile la scimmia-delle-possibilità che tutti noi siamo potuti essere. L'a-nomia è l'impossibile dell'animale uomo, è l'ontologica *contradictio in adiecto* del deontopiteco che tutti noi siamo. Nell'anomia dell'homo-homini-lupus l'uomo non nasce perché la tribù non nasce, perché la scimmia inerme, se non è gruppo, soccombe sul nascere al branco. Soccombe prima di nascere. Nell'anomia dell'homo-homini-lupus, la scimmia non si è fatta uomo e non può farsi uomo. L'homo-homini-lupus è l'impossibile: la scimmia non si è fatta uomo, non è evoluta nel con-essere del dover-essere che surroga (più efficacemente) la perduta cogenza dell'istinto. Lo "stato di natura" dell'homo-homini-lupus è per l'uomo l'impossibile: impossibile per natura. Robinson è la scimmia impossibile. L'homo-homini-lupus è l'impossibile per natura di un Robinson al quadrato. L'uomo per nascere, deve nascere dover-essere-Uno e comune (*ivi*: 170 s.).

3.3. Mazzeo: l'animale ultraneotenicico che si prende per mano

Secondo Mazzeo (cfr. Mazzeo 2003: 122 s.)⁸³¹, l'uomo è, con un'espressione che abbiamo più volte fatto nostra, l'animale neotenicico per eccellenza, perché non solo, com'è tipico della neotenia intesa come la persistenza di caratteri giovanili anche in fase avanzata di sviluppo, è protagonista di un ritardo nello sviluppo somatico, di una lenta maturazione, non solo rappresenta (con Bolk) un feto di primate in quanto conserva tutta una serie di proprietà che appartengono ai primi stadi dell'ontogenesi dei primati ma che questi poi perdono⁸³², ma anche perché al semplice fattore-ritardo ne aggiunge un altro di segno inverso (un fattore *progenetico*), in quanto (con Portmann che, come abbiamo visto, dipingeva l'uomo nei termini di un parto prematuro, di una nascita precoce) i piccoli umani nascono prima del tempo, pur avendo una gravidanza lunga, e vengono al mondo esposti e indifesi, bisognosi di un'infanzia lunga e di una sorta di nuova gestazione extra-uterina, di un nido secondario, di una *primavera extrauterina*. Insomma, l'uomo (in termini più strettamente filogenetici) è (cfr. *ivi*: 104) una «scimmia lenta», conserva un gran numero di tratti fetali, ma allo stesso tempo (e in termini più strettamente ontogenetici) è protagonista di un'*accelerazione dei tempi*, vale a dire che l'uomo è protagonista di una sorta di doppio movimento temporale, di un'*accelerazione nel ritardo*, che lo rende sovraesposto e nudo di fronte al mondo. L'uomo è, dunque, per Mazzeo un essere che ha nell'*ultraneotenia* il suo tratto distintivo:

una tendenza alla gioventù che non si esprime solo nella resistenza all'invecchiamento ma anche, ed è questa la novità, *nella fretta di nascere*. Una fuga dalla specializzazione doppia poiché riunisce insieme tutte e due le strategie naturali che danno forma a un corpo generico: progenesi e neotenia (*ivi*: 124)⁸³³.

Questa caratteristica ha per Mazzeo alcune conseguenze fondamentali, a partire dall'intimità sociale e dalla *neofilia*, la quale, in particolare, non è semplicemente l'amore per il nuovo, la curiosità e l'intraprendenza verso la novità e l'ignoto, ma è prima ancora la «predilezione umana percettiva ed emotiva per forme neoteniche» (*ibidem*). In tal senso, le due caratteristiche si intrecciano in modo profondo, perché entrambe incarnano «la necessità di un'estrema intimità corporea e sociale che, in assenza di conspecifici, si può riversare su specie diverse per genere biologico ma affini per giocosa plasticità» (*ivi*: 125): si tratta di un vero e proprio *bisogno di intimità* che «emerge secondo almeno due direttrici

di fondo: nelle cure parentali e nelle cure sessuali» (*ibidem*). Proprio per il fatto che l'uomo viene al mondo nudo, debole, in modo prematuro e precoce, ancora esposto a tutta l'imprevedibilità del mondo in ragione dell'assenza di un ambiente già preordinato, preprogrammato, di un rifugio sicuro, di un istinto guida e così via⁸³⁴, ha bisogno di cure, le quali si rivelano «indispensabili per un essere che per molto tempo non può sopravvivere solo» (*ibidem*), vale a dire che la nascita prematura (unita, lo ripetiamo, alla persistenza di tratti giovanili e all'assenza di specifiche difese naturali) è a tutti gli effetti una «necessità che si fa virtù» (*ibidem*): l'*intrinseca socialità dell'animale umano* «non dipende da una sorta di bontà naturale quanto invece dall'impossibilità di fare altrimenti poiché costituisce un fattore formativo obbligatorio» (*ibidem*).

Le cure parentali, i legami sociali, *la vita in comune*, si rivelano pertanto irrinunciabili «per esseri che solo stando insieme hanno qualche possibilità di sopravvivere» (*ibidem*), come ricorda in passaggi davvero intensi Mazzeo:

l'allattamento al seno e il contatto con i genitori costituiscono forme di identità fisiologica necessarie per lo sviluppo e il nutrimento del piccolo che, allo stesso tempo, assumono un valore intrinsecamente sociale poiché contribuiscono a cementificare rapporti duraturi. L'ultraneotenia è il processo che dà forma a una specie nella quale piccoli particolarmente indifesi sono presi in cura da adulti particolarmente attratti dai loro bambini. È proprio questa necessità di stare insieme che contribuisce a far uscire l'animale umano dall'isolamento che caratterizza l'ambiente animale e a gettarlo nella socialità del mondo: l'amore per i propri piccolo non è solo simbolo ma anche condizione genetica per quell'amore per la novità che caratterizza la nostra intera esistenza (*ivi*: 125 s.).

Allo stesso modo, i rapporti sessuali sono la prosecuzione di un'intimità sociale «non più legata ai rigidi schemi dell'istinto» (*ivi*: 126), ossia non semplicemente legata alla riproduzione⁸³⁵, tanto che addirittura si può parlare di una vera e propria *indeterminatezza sessuale* che rende possibile il contatto tra individui di sesso diverso anche non legato alla riproduzione e che rende oscillante e non di per sé caratterizzata l'identità sessuale del singolo: gli esseri umani, addirittura, si caratterizzano per la loro *intrinseca bisessualità*, in ragione del fatto che la sessualità non è più semplicemente confinata in istinti – la condizione individuale è una *condizione androgina*, e qui basti ricordare il *Simposio platonico*⁸³⁶. In poche parole, «per animali che nascono sprovvisti di difese naturali, sopravvivere e avere un'identità individuale diventano un compito» (*ivi*: 127).

È a partire da un tale orizzonte che (cfr. *ivi*: 195 s.), per esempio, è possibile spiegare le vicissitudini dei cosiddetti «ragazzi lupo», ossia di bambini che vivono per lungo tempo in isolamento o, abbandonati, e sopravvivono allevati da altre specie: il cucciolo umano tende, in ragione della *neofilia* e della sua specifica plasticità, ad assumere

i caratteri della specie che lo alleva, qualunque essa sia e a condizione di trovarsi *all'interno di un gruppo*, ossia di una specie che vivono in gruppo e che, in qualche modo, *si prendono cura e in carico delle sorti del bambino*. In altre parole, neotenia, assenza di istinti rigidi, necessità di colmare una lacuna naturale in maniera creativa, plastica e artificiale, bisogno di relazione e di socialità, ecc., sono tutti elementi che esprimono la stessa cosa, ossia che esprimono l'uomo, l'animale ultraneotenco:

i casi di cucciolo d'uomo allevati da altre specie animali non fanno che testimoniare la plasticità corporea di un essere che, proprio perché a corto di istinti, in situazioni estreme riesce a fare affidamento su quelli altrui. [...] Il bambino lupo, infatti, segue lo stesso principio di fondo su cui si basa il cercatore di tartufi: se quest'ultimo si affida al naso del suo cane per scovare sottoterra un tubero così pregiato, il primo si affida al gruppo di predatori per trovare qualcosa di ancora più prezioso, la sopravvivenza. È proprio la neotenuca plasticità del suo corpo a consentire al ragazzo selvaggio di modellarsi sulla comunità che lo accoglie: sfrutta al massimo gli istinti residui (utilizzando, per esempio, un olfatto debole rispetto agli altri mammiferi), vive del prestito costante di quelli che non può acquisire (il bambino lupo può imparare a usare l'olfatto ma non a farsi crescere gli artigli). Poiché il ragazzo selvaggio non ha a portata di mano una cultura, colma le mancanze del proprio corpo con una biologia altra, quella dell'animale che lo adotta (*ivi*: 196).

Proprio perché di per sé l'uomo è «pronto a poco ma disponibile a tutto, c'è bisogno che qualcuno gli insegni cosa fare» (*ivi*: 212): l'essere umano (cfr. *ivi*: 216) è un essere *intrinsecamente e necessariamente tanto intelligente quanto comunitario*, non come un insetto, che può essere sociale ma utilizzando mediazioni collettive e rigide, o come uno scimpanzé, che può essere intelligente ma solamente in senso individuale, vale a dire che è la *collaborazione intelligente sociale* a costituire «la chiave della condotta umana» (*ibidem*), di quell'essere che (cfr. *ivi*: 107), aperto al mondo ma nella necessità di prendere il controllo di sé e di ciò che lo circonda, deve *tenersi (sich halten)*, si tratta-tiene per avere un *portamento (Haltung)* che sia – in quanto collettivo – allo stesso tempo un vero e proprio *com-portamento (Verhaltung)*.

Le relazioni con gli altri esseri umani, in ragione della subitanea esposizione al mondo conseguenza del parto anticipato, «non sono programmate» (*ivi*: 217), e proprio per questo però di un tale rapporto «si ha molto più bisogno» (*ibidem*), perché si dipende dal gruppo, si è aperti al mondo ma solo e sempre nel senso che si «ha bisogno di imparare» (*ibidem*), si ha bisogno di *fare insieme*, tanto che il gruppo non è costruito a partire dall'individuale (non è una semplice sommatoria di singoli autosufficienti), bensì è l'individuale che emerge a partire dall'intreccio relazionale del gruppo: «la nascita di organismi non autosufficienti richiede il gruppo e solo grazie a esso ogni organismo può trovare e costruire la propria individualità» (*ivi*: 218).

L'uomo, in altre parole, ha un bisogno prima di tutto biologico di con-tatto e di cure, e questo proprio nel senso letterale dell'aver bisogno di toccare (somessteticamente e manualmente, ossia con tutto il suo corpo sensibile, fattosi senso esposto al contatto, alla pressione, all'impatto, persino allo scontro, con il mondo, e con la mano in grado anche di andare attivamente e intenzionalmente verso il mondo, di protendersi verso di esso per esplorare, per carpire, per conoscere e per afferrare) l'altro per potersi aprire al mondo, come dimostra il suggestivo esempio del *travaglio*, dipinto come la *prima vera e propria forma di cura*:

come la gravidanza, nella specie umana anche il travaglio è molto più prolungato rispetto a quello animale poiché condensa in sé quella funzione stimolativa di solito affidata negli altri mammiferi al cosiddetto "lecca mento post-natale". Durante il parto vaginale il bambino è a stretto contatto con l'utero materno. Diverse ricerche hanno confermato che la stimolazione tattile che ne deriva ha un importante effetto biologico-cognitivo sui neonati: rispetto ai nati da parto cesareo, è possibile osservare maggiore reattività e frequenza nel pianto, un'acuità sensoriale più alta e minor tasso di disturbi emozionali e di mortalità soprattutto in relazione a deficit respiratori. I bambini prematuri o nati da parto cesareo (quindi, in entrambi i casi, con travaglio breve o assente) sono affetti molto più frequentemente da disturbi gastrointestinali, genitourinari, respiratori e mostrano spesso un ritardo nel controllo posturale, motorio, buccale e manuale. Il travaglio non costituisce quindi, come la sua etimologia lascerebbe desumere (*tripalium* = strumento di tortura a tre pali), un inutile tormento o un semplice trauma, quanto un indice del fatto che la stimolazione cutanea costituisce una condizione di possibilità della nostra esistenza: nel contatto con l'utero il corpo del neonato riceve quelle pressioni su labbra, viso e corpo in grado di attivare le funzioni viscerali e gli organi interni. Il travaglio si configura così come la prima forma di cura tattile in cui si mescolano, come sarà anche nella vita futura, piacere e dolore, sensazioni termiche e di contatto, attivazioni viscerali e posturali: per questa ragione la sua assenza deve essere compensata da una successiva sovra stimolazione. La nascita stessa si configura come un momento di sviluppo poiché costituisce un episodio somestetico decisivo per la sua futura incidenza emozionale e cognitiva (*ivi*: 223 s.).

Pertanto, è già dal momento della nascita che emerge come l'uomo, essere esposto e nudo, essere esposto proprio in ragione della nudità (mancanza di difese, di istinti, di peluria, e così via), essere sensibile proprio in ragione della minor protezione, essere aperto proprio in ragione dell'assenza di specializzazione, *ha bisogno del contatto, ha bisogno dell'altro, ha bisogno di fare della sua pelle, del suo essere null'altro che pelle esposta al mondo*, come sottolinea Mazzeo in alcuni passaggi che per certi versi ricordano le considerazioni nanciane sull'*expeausition*. Infatti, secondo Mazzeo la forma corporea umana si configura come «una struttura liminare» (*ivi*: 225) – intersoggettiva e dialogica, oltre che speculare, ossia riflessiva e monologica –, nel senso che se per un verso «il nostro corpo è nudo e indifeso poiché privo di scaglie e squame, peli o aculei» (*ibidem*), per un altro verso «è più esposto e, dunque, sensibile poiché il contatto con il mondo è diretto o quasi, mediato solo da una sottile peluria» (*ibidem*), tanto che l'uomo sarebbe protagonista

di una sorta di «baratto evolutivo», ossia «minor protezione in cambio di sensibilità tattile maggiore, cioè meno specializzata» (*ivi*: 226), sensibilità che lo es-pone appunto al mondo, un esposizione che appare a tutti gli effetti essere una vera e propria *expeausition* che mette in con-tatto con se stessi oltre che con l'alterità, in particolare con quella degli altri esseri umani (con se stessi in quanto consegnati al rapporto con l'altro):

L'essere umano si configura come un animale meno protetto rispetto agli altri ma più predisposto a percepire e a comunicare. La pelle umana assume un significato peculiare poiché non costituisce tanto (o solo) un baluardo difensivo (è delimitazione del corpo che si rivela fin troppo esposta agli agenti esterni), quanto piuttosto un sistema osmotico di scambio. In altre parole, la cute umana non costituisce una barriera ma [...] un *confine*, cioè un sistema che svolge una funzione complessa che, contemporaneamente, allontana e avvicina l'animale umano da ciò che lo circonda: *separa* il corpo distinguendolo da quello altrui; lo *mette in contatto* con il mondo che lo circonda; *seleziona* gli stimoli ambientali organizzando i presupposti delle prime forme di comunicazione tra l'organismo e il suo habitat. [...] Proprio sul carattere liminare del corpo umano affonda le radici la soggettività monologica e dialogica propria della nostra specie: ogni azione, anche il parto, si configura da subito come una forma di opposizione allo stesso tempo antagonistica e partecipativa tra il neonato e la madre, tra sé e il mondo. Proprio per questo motivo, le esperienze somestetiche costituiscono il fondamento del sé corporeo senza assumere per questo un carattere privato o impermeabile alle menti altrui. Si tratta infatti di sensazioni provocate da fonti sia interne che esterne: l'alterazione termica può essere indotta da un fiammifero posto vicino al braccio anche da un'infezione interna o cutanea; la contrazione dello stomaco può esser dovuta a un pasto troppo pesante, a una scena sconvolgente ma anche a un crampo involontario associato alla fame; le sensazioni muscolari e posturali possono essere indotte da una caduta ma costituiscono anche lo sfondo, continuamente presente, che caratterizza lo stare seduti, in piedi o sdraiati; il dolore può essere causato da un colpo inferto dall'esterno o da uno stato patologico interno. Assistiamo cioè a una permeabilità percettiva che, a prescindere da ogni strumento verbale, conferisce al nostro corpo trasparenza e accessibilità: è questa doppia reattività, interna ed esterna, che consente un trasferimento analogico tra le mie esperienze e quelle altrui e che permette di stabilire corrispondenze tra avvenimenti nel mondo (per esempio una puntura) e stati percettivo-emozionali (dolore, fastidio). Il corpo umano pertanto non costituisce una sfera inaccessibile e oscura ma una porta semiaperta che permette di essere spiata e compresa dagli altri e da noi stessi (*ivi*: 226 s.)⁸³⁷.

Gli uomini, con la loro tattilità partecipativa e non contrastiva, convergente e non divergente, potremmo dire, *si prendono per mano per aprirsi insieme al mondo*, e nel tatto che la presa per mano consente hanno sempre e soltanto un con-tatto, in quanto incontrano tanto sé in quanto tasteri quanto ciò che tastano, ossia l'altra mano, l'altro essere umano, incontrano quel confine che loro stessi sono, quel confine che rende necessaria la vicinanza dell'altro, che apre al bisogno della cura altrui, che rende, come proprio Hegel voleva, *assetati e affamati di riconoscimento*. *L'uomo è una soglia, una nuda pelle tutta esposta al mondo, che si fa esposizione al mondo e che si protende verso di esso*: ma questa esposizione è sempre e necessariamente *con-esposizione, co-esposizione, coexpeausition*, in cui una cosa appare come uguale al suo opposto pur distinguendosi, ossia pur

distinguendosi dall'unione tra tale cosa stessa e il suo opposto (cfr. *ivi*: 234 s.). La presa per mano è il presupposto e l'emblema della dimensione dialogica-monologica che caratterizza, oltretutto, lo sviluppo del linguaggio, di quella forma di cura che «riempie ciò che è vuoto, copre ciò che è nudo» (*ivi*: 232), prolungando a distanza ed estendendo nello spazio e nel tempo «il soddisfacimento di contatto di cui ha bisogno ogni piccolo umano» (*ibidem*), permettendo tanto la *presa di contatto a distanza* quanto la *distinzione nella vicinanza*.

In ultima istanza, una vita sicura, all'insegna della *securitas*, un'esistenza *sine cura* è per l'uomo impossibile (lo è proprio a livello biologico innanzitutto)⁸³⁸, e in questo può certo avere ragione Esposito, per il quale l'ossessiva ricerca della sicurezza è qualcosa che stravolge la vita dell'uomo, facendola come implodere su se stessa, ma occorre ripensare il senso di un tale orizzonte, perché resta sempre vero che l'uomo è al mondo nella condizione di una costitutiva e incancellabile *insecuritas*: vale a dire che occorrerebbe passare dalla «sicurezza» intesa come l'altro da cui pre-munirsi e im-munizzarsi, da cui proteggersi, alla «sicurezza» intesa come l'altro di cui prendersi cura e da cui lasciarsi prendere cura, l'altro come colui di cui ci si pre-occupa nel senso che si va verso di lui occupandosi di lui prima ancora che lui stesso lo faccia di sé e non nel senso che ci allontana da lui perché suscita timore, spingendoci ad allontanarci da lui (emerge tutto il duplice senso del «mi preoccupo di te», «mi fai preoccupare», «mi dai preoccupazioni»: provo affetto per te e voglio che tu sia al sicuro e che stia bene, ma al tempo stesso mi impaurisci, mi dai pensieri e affanni dai quali vorrei come sentirmi sollevato)⁸³⁹. Non si può, dunque, essere senza-cura, senza cura *dell'*altro nel senso doppio del genitivo – mi prendo cura dell'altro che si prende cura di me e viceversa, in un infinito rimando speculare –, ma nemmeno, in fondo, senza affanno, senza preoccupazione, dunque senza che l'altro sia in qualche modo qualcosa che desta anche problemi, la cui presenza sconvolge e stravolge l'esistenza in ragione di una relazione che assume in prima battuta la forma della vera e propria *dipendenza*⁸⁴⁰.

3.4. Mondo come con-mondo

L'uomo, dunque, «è sciolto dal vincolo dell'“ora” e del “qui”, medita, transcendendoli, lo ieri e il domani, il passato e il futuro» (Spengler 2008: 39)⁸⁴¹, può fissare il mondo facendolo sorgere e incontrare lo sguardo dell'altro, guardarlo in faccia mentre lui lo

guarda, capendo che il mondo che sorge è un con-mondo, una *Mit-Welt*, come già Heidegger ci aveva invitato a pensare, e proprio legando (nel § 26 di *Essere e tempo*) l'esistere umano – come con-esistere – alla dimensione della *Sorge* e alla possibilità di *guardare all'altro e verso l'altro* in modo *ri-guardoso* e *ri-spettoso* (ri-spettare è poter *spectare*, per essere ri-volto verso il volto dell'altro, e potersi così a-spettare qualcosa da lui e lasciare che lui si a-spetti qualcosa da me, af-facciandoci insieme verso il futuro)⁸⁴²:

il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'Esserci è *con-mondo* [Mit-Welt]. L'in-essere è un *con-essere* [Mit-Sein] con gli altri. L'esser-in-sé intramondano degli altri è un *con-Esserci* [Mit-Dasein]. [...] L'altro si incontra nel suo con-Esserci nel mondo. [...] Il con-essere determina esistenzialmente l'Esserci anche qualora, di fatto, l'altro non sia né presente né percepito. Anche l'esser-solo dell'Esserci è un modo di con-essere nel mondo. L'altro può *mancare* soltanto *in* e *per* un con-essere. L'esser-solo è un modo difettivo del con-essere, e la sua stessa possibilità è la conferma di quest'ultimo. [...] La mancanza e l'“esser via” sono modi del con-Esserci e sono possibili soltanto perché l'Esserci, in quanto con-essere, fa sì che l'Esserci degli altri sia incontrato nel suo mondo. Il con-essere è una determinazione dell'Esserci sempre-di-qualcuno. Il con-Esserci caratterizza l'Esserci dell'altro in quanto questo è offerto al con-essere attraverso il proprio mondo. L'Esserci proprio di ognuno è incontrato dagli altri come un con-Esserci, solo perché l'Esserci stesso ha la struttura esistenziale del con-essere. [...] L'altro Esserci non è incontrato nel quadro del prendersi cura-procurarsi [*Besorgen*] ma dell'*aver cura* [*Fürsorgen*]. [...] L'aver cura si rivela come una costituzione d'essere dell'Esserci che, nelle sue diverse possibilità, è intrecciata da un lato con l'essere-per il mondo di cui l'Esserci si prende cura e, dall'altro, con il suo autentico essere-per il proprio essere. L'essere-assieme si fonda, innanzi tutto e spesso esclusivamente, in ciò di cui in tale essere ci si prende cura assieme. [...] L'aver cura è guidato dal *riguardo* [Rücksicht] e dall'*indulgenza* [Nachsicht]. [...] Dell'essere dell'Esserci, essere in cui per l'Esserci ne va del suo essere stesso, fa parte il con-essere con gli altri. In quanto con-essere, l'Esserci “è” quindi essenzialmente in-vista degli altri. Questa affermazione dev'essere intesa nel suo essenziale significato esistenziale. Anche quando il rispettivo Esserci *non* si cura, di fatto, degli altri, crede di poter fare a meno di loro o ne è privo, è sempre nel modo del con-essere. Nel con-essere, in quanto in-vista degli altri esistenziale, gli altri sono già aperti nel loro Esserci. Questa apertura degli altri, già preliminarmente costituita nel con-essere, contribuisce a formare la significatività, cioè la mondità, in quanto fondata nell'“in-vista-di-cui” esistenziale. [...] L'apertura del con-Esserci degli altri, propria del con-essere, significa: la comprensione dell'essere dell'Esserci include la comprensione degli altri, e ciò perché l'essere dell'Esserci è con-essere. [...] L'altro è aperto innanzi tutto nell'aver cura che prende cura. [...] L'essere per gli altri non solo è un rapporto d'essere singolare e irriducibile, ma in virtù del con-essere è già in atto con l'essere dell'Esserci. [...] L'Esserci, in quanto è, ha il modo di essere dell'essere-assieme. Questo non può essere inteso come il risultato della somma di più “soggetti”. L'esperienza di una molteplicità sommabile di “soggetti” è possibile solo in quanto gli altri, che innanzi tutto si incontrano nel loro con-Esserci, sono successivamente trattati solo come “numeri”. Questa numerabilità è scopribile solo in base a una reciprocità e un essere-assieme particolare. Questo con-essere “irriguardoso”, “conta” gli altri senza “contare su di loro” seriamente e senza voler “avere a che fare” con loro (Heidegger 2005: 149-157)⁸⁴³.

Come sostiene Nancy, «voler dire “noi” non ha nulla di sentimentale, di familistico o di “comunitarista”; è l'esistenza stessa a reclamare quanto le è dovuto, o a reclamare la propria condizione: la co-esistenza» (Nancy 2001: 59):

il *Mitdasein* non è una semplice coesistenza nel senso ordinario del termine, mediante il quale si designano degli esistenti presenti insieme, e ai quali il *con* (il *mit*, il *co*) non fa che sopraggiungere senza implicarli fin da subito in loro stessi. Ma il *Mitdasein* è essere-con dei *Dasein*; questi sono un “*das Da sein*”: non un essere qui o là, ma un essere-il-ci, un essere il luogo che come tale è ogni volta luogo di essere-al-mondo e così luogo di apertura del mondo (o di un mondo, “ogni volta mio”). La posta in gioco del *mit*, oppure ciò in cui o come cui ha luogo (ciò che dà luogo al *mit* come tale, cioè, secondo l’etimologia, all’essere-tra o all’essere-in-mezzo-a), è il *da*. Il *da* è ambiente, luogo di mezzo [*mi-lieu*], si può dire in ogni senso: luogo tra i luoghi, non-luogo ma che dà luogo a luogo, apertura. I *Dasein* che sono *mit* (cioè tutti i *Dasein*) con-dividono il loro *da*, cioè anche il loro *sein*. Lo con-dividono nelle due accezioni del termine: lo hanno insieme, come una proprietà comune, e lo dividono, come in una ripartizione. Ma questa divisione non è altro che l’apertura: ciascuno, ogni volta, apre il suo mondo, o piuttosto apre il mondo come suo. Questa apertura di ciascuno, o singolare, è precisamente ciò che c’è in comune: qualcosa, per esempio, come lo scambio di uno sguardo, o di una parola, dove ciò su cui si apre l’uno è propriamente l’apertura dell’altro. Allora, la mia libertà non comincia là dove finisce quella dell’altro: ma la mia libertà comincia là dove comincia quella dell’altro (Nancy 2003c: 149)⁸⁴⁴.

Per l’uomo non c’è scienza senza *co(n)-scienza*, non c’è cogitare che non un sia un *co-agitare* e non c’è apprensione che non sia una *com-prensione*, tanto che *co-noscere* è *co-nascere*⁸⁴⁵ e il con-cetto è il con-cepito, ciò che viene partorito insieme come ciò che fa sorgere il mondo conoscibile in comune; vivere è sempre e solo *con-vivere* e *con-dividere*; promettere è sempre *com-promettere* e *com-promettersi*; giurare è sempre *con-giurare* per s-congiurare il pericolo di far implodere l’esistenza su se stessa; avere un determinato portamento è sempre dar vita a un *com-portarsi*; man-tenersi in rapporto con gli altri è darsi un *con-tegno*; prendere in mano le proprie sorti è sempre un *in-tra-prendere* come un prendere su di sé il proprio *essere-intra*, il proprio *inter homines esse* (come ricorda Arendt – cfr. Arendt 2006 – può nascere *inter-esse* solo per colui il quale *inter-est*, ossia colui che ha il proprio essere nell’*intra*, nell’essere-tra-gli-altri, nell’*in-between*); la comunic-azione è *azione-in-comune*, agire che non può che essere comune e circolante, mediato dal linguaggio che dice il mondo; mangiare è dividere il pane con l’altro, è fare dell’altro il *com-pagno*; desiderare è *con-(de)siderare*; e-sistere è e-muoversi, ma ogni emozione è sempre *com-mozione* e ogni passione è sempre *com-passione*, questa è l’unica vera possibile *con-solazione*; vincere le difficoltà è sempre un *con-vincere* dopo essersi convinti di potercela fare; venire al mondo è sempre un *con-venire* e un ritrovarsi *co-in-volti* e *co-im-plicati* nel *con-testo* per *co-struire* e *com-porre* in una *com-unione* quel *com-plesso* mondo in grado di dar vita a un *con-senso* che sempre provvisoriamente intende *con-cludere* la ricerca e l’azione; anche nella *com-petizione* più sfrenata si rivela il fatto che l’uomo *si dirige insieme verso qualcosa e ricerca insieme qualcosa*, così come ogni *con-*

tratto è il tentativo di trarre insieme le conseguenze e di istituire insieme qualcosa, di trovare insieme un punto di incontro; il *logos* è sempre e soltanto *dia-logos* che scorre nel *col-loquio* che mette in *con-tatto* e che *con-tamina* esponendo il *con-tenuto* (il *logos* è parola sempre *sim-bolica*, che in uno il molteplice, che con-lega insieme in uno i tanti, che mostra se stessa innanzitutto presentandosi come singolare-plurale, come il singolare di ogni plurale e il plurale di ogni singolare)⁸⁴⁶.

Ogni *ego sum* è un *ego cum*⁸⁴⁷, «la co-esistenza definisce un obbligo» (Nancy 2001: 61) e «il *con-* si intrica nell'*ex*: niente esiste se non *con*» (Nancy 2003b: 65):

L'essere-in-comune è definito e costituito da un incarico, e in ultima analisi non è a carico di nient'altro che del *cum* stesso. Siamo a carico del nostro *con* cioè di *noi*. Questo non significa che bisogna spingersi fino a sentire in tutto ciò qualcosa come una "responsabilità della comunità" (o "città", o "popolo" ecc.): significa che abbiamo a carico, come compito – ma si può anche dire "da vivere" e "da essere" – il *con* o il *tra*, nel quale abbiamo la nostra esistenza, cioè al tempo stesso il nostro luogo [*lieu*] e il nostro ambiente [*milieu*] e ciò a cui e per cui *esistiamo* in senso forte, cioè siamo *esposti*. *Cum* è un esponente: ci mette gli uni davanti agli altri, ci consegna gli uni agli altri, ci mette a rischio gli uni contro gli altri e tutti insieme ci consegna a nient'altro che all'esperienza di ciò che è. [...] *Cum* mette insieme o fa insieme, ma non è né un miscelatore, né un assemblatore, né un accordatore, né un collettore. È un *riguardo* [*égard*], come questo si connota quando "con" significa anche "riguardo a": "star bene/male con qualcuno", "essere/non essere in pace con se stessi". Questo *riguardo* (che può essere anche un *verso* – "disposto verso qualcuno" – un essere-rivolto-verso) è un tenere conto, una osservazione, una considerazione (ma in un senso che non è necessariamente di deferenza), è uno sguardo di attenzione o di interesse, di sorveglianza anche, addirittura di diffidenza o di circospezione, o ancora di ispezione, ma può essere anche di semplice registrazione: più che un tenere conto, un prender nota, un aver-a-che-fare-con [...]. Soprattutto non bisogna magnificare l'essere-insieme [...]. Prima di essere un valore (o un contro-valore) è una condizione, e se deve essere un valore, può esserlo solo nel senso di ciò che non si valuta, di ciò che va al di là di ogni valutazione. [...] L'essere-insieme non è un insieme di essere-soggetti e neppure esso stesso un soggetto: il che vuol dire che non si riconduce a sé, benché non vada altrove. Senza dubbio, questo richiede di pensare che il "con" non sia nulla: nessuna sostanza e nessun in-sé-per-sé. Tuttavia questo "nulla" non è esattamente nulla: è qualcosa che non è una cosa nel senso di ciò che è "posto-presente-da qualche parte". Non è in un luogo, perché è piuttosto il luogo stesso: la capacità che qualcosa, o piuttosto alcune cose e alcune persone, ci siano, cioè vi si trovino gli uni *con* gli altri o *tra* di loro – poiché il *con* o il *tra* non sono precisamente altro che il luogo stesso, l'ambiente o il mondo di esistenza. Un tale luogo si chiama *sensu*. Essere-con è fare del senso, è essere nel senso o secondo il senso [...]. Il "nulla" del senso [...] non indica nulla di mistico, ma semplicemente l'*ex* che fa l'esposizione dell'esistenza. Non nulla = nessuna cosa, ma nulla = la cosa stessa del passaggio o della partizione, tra noi, da noi a noi, dal mondo al mondo. [...] Essere-con è la stessa cosa che essere-l'aperto (*Dasein*: essere aperto, certamente, essere esposto, ma in quanto apertura stessa, o esposizione; secondo quello che potremmo dare come assioma generale di questo pensiero: essere "sé" è esporsi, è ex-porre "sé") (Nancy 2003c: 132-134).

Dalla mancanza al *cum*, dunque, e dalla distanza rispetto a se stessi allo spazio per l'esposizione all'altro. L'uomo definito – a differenza dell'animale – come manchevole ed esposto e proprio per questo non sottratto all'altro ma consegnato all'altro: il *cum* come

unico in-carico di cui farsi pienamente carico e dal quale non es-onerarsi, potremmo dire⁸⁴⁸. Un'idea non del tutto dissimile (che abbiamo, si tenga presente, incontrato già in Aristotele)⁸⁴⁹ era, per esempio, stata avanzata anche da Fichte, e proprio muovendo da un'ottica per la quale l'uomo è un essere non perfetto (finito, nel linguaggio fichtiano), ma proprio per questo perfettibile (*Mensch endlich, aber perfektibel ist*: cfr. Fichte 2008: 551)⁸⁵⁰, che giunge a sottolineare l'importanza e l'essenzialità della vita in comune all'insegna della *Sorge*, proprio come a riconoscere che l'uomo deve avere cura di sé e degli altri proprio perché di per sé è «fallato», manchevole e carente, come abbiamo sin qui avuto modo di vedere. Fichte, infatti (cfr. *ivi*: 531-533), evidenzia come ognuno debba, per potersi moralmente realizzare in quanto essere razionale, vivere in società (*in der Gesellschaft leben*) e prendersi cura (*sorgen*) non solo di sé, ma anche di tutti coloro che lo circondano, senza abbandonare nessuno a se stesso: se è solo agendo che ci si può determinare, una tale azione deve avvenire *in und für die Gesellschaft*, perché è solo trasformando insieme il mondo-in-comune (il mondo come in-comune) che gli esseri umani possono realizzare il proprio fine, la propria natura di esseri autonomi e conquistare la propria *Selbstständigkeit*. La *Gemeinschaft*, la comunità, è quanto completa gli esseri umani, quanto permette di soddisfare i loro bisogni, permettendo di esprimerli l'un l'altro, nonché quanto rende possibile anche (cfr. *ivi*: 555-573) la *Gewißheit* e la *Sicherheit* dell'opinione e della conoscenza, che può avvenire solamente *durch die Mitteilung*, ossia tramite la comunic-azione che è azione-comune, partizione comune (*Mit-teilung*) del mondo, ossia con-divisione di esso, sua s-partizione, com-partecip-azione a esso e in esso⁸⁵¹. Siamo davvero così lontani da quel Nancy (e, con lui, Esposito stesso) che afferma (a partire, lo abbiamo visto, da una visione dell'uomo sostanzialmente affine a quella dell'antropologia filosofica contemporanea – e di tutta la riflessione occidentale sull'uomo in generale, come abbiamo cercato di mostrare) che «l'esistenza è, solo se è condivisa, spartita» (Nancy 2003a: 173), che «la condivisione [*partage*] del mondo è la legge del mondo» (Nancy 2003b: 114)⁸⁵², ossia che *nemo* il mondo è il suo unico vero *nomos*⁸⁵³ (cosa che fa sì che, per riprendere un'espressione di Luce Irigaray, «ogni soggetto è sempre già investito da quell'esistente che è l'altro» e che «ogni soggetto è sempre già in rapporto con l'altro [...] per il fatto di co-esistere nel mondo»: Irigaray 2009: 12)⁸⁵⁴? «L'uomo, come ogni essere finito in generale, diviene uomo soltanto tra gli uomini» (Fichte 1994: 39): non si nasce umani, ma *lo si diventa* (come affermava anche Deleuze seguendo Spinoza), e lo si può diventare *solamente insieme: si deve essere almeno in due per essere umani*.

3.5. Essere in due per essere umani: il desiderio es-istenziale come desiderio dell'altro

Se l'animale è individualità inconsapevole, l'uomo è autocoscienza, «è cosciente di sé, cosciente della sua realtà e dignità umane, e in questo si differenzia essenzialmente dall'animale, che non va oltre il livello del semplice sentimento di sé» (Kojève 1996: 17)⁸⁵⁵: ma non v'è autocoscienza se non laddove, come peraltro abbiamo in parte in precedenza osservato con Hegel, interviene quel desiderio che scuote e sveglia dall'assorbimento nella contemplazione, un desiderio che però non può essere semplice impulso animale, perché il desiderio umano è ciò che rende l'uomo non-quieto e che lo spinge all'azione, la quale tende a soddisfare il desiderio mediante la *negazione* dell'oggetto desiderato, ossia tramite la sua trasformazione, e non semplicemente il suo annichilimento:

ogni azione è “negatrice”. Lungi dal lasciare il dato così com'è, l'azione lo distrugge; se non nel suo essere, almeno nella sua forma data. E, in rapporto al dato, ogni “negatività-negatrice” è necessariamente attiva. Ma l'azione negatrice non è puramente distruttiva. Infatti, se l'azione che nasce dal desiderio, per soddisfarlo, distrugge una realtà oggettiva, al suo posto essa crea, in e mediante questa stessa distruzione, una realtà soggettiva. L'essere che mangia, per esempio, crea e mantiene la propria realtà mediante la soppressione della realtà altrà rispetto alla sua, mediante la trasformazione di una realtà altrà in realtà propria, mediante l'“assimilazione”, l'“interiorizzazione” di una realtà “estranea”, “esterna”. In generale, l'io del desiderio è un vuoto che riceve un contenuto positivo reale solo dall'azione negatrice che soddisfa il desiderio, distruggendo, trasformando e “assimilando” il non-io desiderato (*ivi*: 18)

Il desiderio è «antropogeno» (*ivi*: 20) perché è proprio nel desiderare che sorge il tratto distintivo tra uomo e animale: anche l'animale, come notavamo, ha bisogni e mancanze, ma non è in grado di rivolgere il proprio impulso verso il semplice oggetto naturale in grado di soddisfare il suo bisogno, mentre l'uomo può *spostare l'attenzione e l'intenzione del desiderio*, e può rivolgerla non verso un qualsiasi oggetto naturale (cosa che, di per sé, già differenzia l'uomo dall'animale), ma verso un altro desiderio, verso un altro desiderio in grado di spostarsi e di non dirigersi a sua volta verso ciò che è semplicemente naturale⁸⁵⁶. *Il desiderio umano può desiderare il desiderare in se stesso*, sia il proprio che l'altrui desiderio, il proprio tramite l'altrui e l'altrui tramite il proprio: «occorre essere almeno *in due* per essere umano» (*ivi*: 214)⁸⁵⁷.

L'uomo è quell'essere il cui desiderio lo spinge a trasformare il mondo originariamente ostile al suo progetto, ad agire in esso e su di esso: se (cfr. *ivi*: 28) l'uomo

è reale solo nella misura in cui vive in un mondo naturale, questo gli è come estraneo, nel senso che l'uomo deve negarlo e trasformarlo per realizzarsi in esso, eppure ciò significa che senza questo mondo ostile ed essenzialmente inadatto a soddisfarlo realmente in modo immediato, al di fuori di esso, l'uomo non è niente. Senza un luogo in cui esercitare la mediazione, senza un dato da superare, non vi è né azione mediatrice (umana) né superamento, non vi è possibilità di elevarsi al di sopra della mera vita come rinunciando a essa per sollevare essa stessa a una dimensione diversa, oltre-naturale ma non per questo sovra-naturale, per così dire⁸⁵⁸. L'uomo che (cfr. *ivi*: 38-43) lavora trasformando il mondo trasforma anche se stesso, inibendo quell'istinto che spinge a consumare *immediatamente* l'oggetto e facendosi artificialmente più e altro che un essere naturale, qualcosa di diverso dall'animale, che non conosce un mondo culturale e storico. Se l'animale è ciò che «resta dipendente dalla natura» (*ivi*: 66), «essere uomo significa non essere fissato ad alcuna esistenza determinata. L'uomo ha la possibilità di negare la natura, e la propria natura, qualunque essa sia» (*ibidem*), il suo essere come *Negativität*, negativo-negatore, consiste nel «realizzare la possibilità di negare e, negandola, trascendere la propria realtà data, essere più e altro che l'essere meramente vivente» (*ibidem*), nel realizzare tale negatività tramite l'azione, in quanto azione: «il valore antropogeno dell'azione è nel suo essere negazione del dato, della natura, del “carattere innato”. La base è l'azione: l'uomo è azione» (*ivi*: 83), ma «l'uomo non è libero una volta per tutte. L'uomo è un'inquietudine (*Un-ruhe*) dialettica assoluta» (*ibidem*), perché egli «al contrario dell'animale, non è determinato dal posto che occupa nel mondo» (*ivi*: 85). In altri termini, l'uomo *non è un essere che è, che è eternamente identico a se stesso, che basta a se stesso*, non può esserlo per essere davvero uomo:

L'uomo deve essere un vuoto, un niente, che non è puro nulla, *reines Nichts*, ma qualcosa che è, nella misura in cui *annienta* l'essere, per realizzarsi a sue spese e annientare *nell'essere*. L'uomo è l'*azione* negatrice che *trasforma* l'essere dato e si trasforma, trasformandolo. L'uomo è ciò che è solo nella misura in cui lo *diventa*; il suo *essere* (*Sein*) vero è *divenire* (*Werden*), *tempo*, *storia*, e lo *diventa*, è storia solo nella e mediante l'*azione* negatrice del dato (*ivi*: 209).

Essere in due per essere umani, dunque, e questo in ragione della costitutiva incompletezza e fragilità che caratterizzano la condizione umana, come anche Irigaray cerca di evidenziare (per quanto con una declinazione diversa, maggiormente centrata sulla dialettica donna/uomo) laddove ricorda che «prima di essere soggetti solitari responsabili di questa o quella decisione, siamo e restiamo esseri in relazione» (Irigaray 2009: 116), che la «dimensione propriamente umana» è «quella del rapporto a sé e del rapporto all'altro»

(ivi: 117) e che esiste un «preliminare mondo relazionale che colora il vissuto della situazione presente» (*ibidem*), unitamente al fatto che il «compito propriamente umano» è «il passaggio dalla natura alla cultura nella relazione fra le soggettività umane» (ivi: 15) e che il desiderio umano (cfr. *ivi*: 24) non può restare o ridiventare un semplice istinto animale, un semplice impulso vitale, perché l'essere umano non è un essere sostanziale, una cosa, in quanto «non può esistere una volta per tutte, né in sé né di fronte all'altro, o al mondo» (ivi: 27), in modo tale che la libertà umana è sempre dialettica, in divenire, aperta, in gioco e «con-taminata» (cfr. *ivi*: 125) e mai semplicemente e immediatamente naturale (ma non per questo innaturale inteso come violentemente contro-natura, di modo che – per Irigaray – è la stessa natura a dover essere considerata altra come quello spazio di ulteriorità che fa sì che il progetto di mondo sia un progetto-in-comune e con-e-per-l'altro):

la libertà umana non è né pura spontaneità naturale né puro impulso nato dall'effetto retroattivo dell'anticipazione della totalità di un mondo da parte di un solo e unico soggetto. Essa è più misteriosa nella sua origine e finalità. Somiglia a una linfa che si sviluppa in qualche pianta fragile, che cresce o deperisce a seconda che l'ambiente in cui si manifesta sia favorevole o no alla sua esistenza, al suo divenire. L'accoglienza al suo slancio, che trova da parte dell'altro, e l'apporto che l'altro, a sua volta, conferisce al suo impulso agiscono anche sulla sua possibilità di fondarsi con più conoscenza e più rispetto della realtà, umana e non umana, dunque della verità. Perciò il progetto di un mondo proprio, e quello di un mondo condiviso, diventano più fedeli a tutto ciò che esiste e, se rappresentano un gesto trascendentale rispetto all'insieme dell'esistente, è solo in vista di coltivarlo nella sua vita propria, non di dominarlo. Fondata sul rispetto dell'ente non umano, di sé, e dell'altro considerato nella sua differenza, la libertà perde il carattere insondabile che un soggetto esistente soltanto solitariamente può provare nei suoi riguardi, fosse anche finita. Essa è, in ogni istante, costretta a ri-definirsi o modularsi in funzione degli enti o esistenti, umani e non, che la circondano. [...] La libertà deve, in ogni momento, limitare la sua espansione per rispettare gli altri esistenti e, ancor più, trovare i modi di formare con loro un mondo sempre in divenire, dove ogni vivente, umano o non umano, abbia la possibilità di esistere – o di ek-sistere. In un simile mondo, la libertà di ogni essere vivente, in particolare umano, non si proietta, a partire da un unico fondamento, verso l'orizzonte della totalità degli esistenti. Il suo impulso e i suoi limiti [...] entrano continuamente in un processo dialettico a cui l'altro partecipa con ciò che apporta, ma anche con ciò che ritrae, come possibilità di vita, naturale o trascendentale. [...] Tale libertà può esistere – o ek-sistere – solo tenendo conto dell'irriducibile dualità del reale umano e del fatto che la relazione fra le due esistenze – o ek-sistente – umane [donna e uomo] non può stare, o ricadere, al livello di un impulso puramente naturale (*ivi*: 16 s.).

Il progetto di costruzione di una dimora comune non può che originarsi «nell'attrazione o nel desiderio dell'uno per l'altro» (*ivi*: 78), di ogni uno per ogni altro, e «il mondo nel quale ciascuno nasce è virtualmente aperto dal desiderio per l'altro» (*ibidem*), il quale è «appello a un aldilà del mondo proprio» (*ibidem*), di modo che il cammino dell'uomo «non è mai tracciato una volta per tutte, mai predeterminato» (*ibidem*), ma è anzi «da aprire, esplorare, creare, da ciascuno e insieme, nell'apertura e

nella fedeltà a sé e all'altro» (*ibidem*): «ciò che importa è liberare e coltivare l'energia, un'energia relazionale umana ancora e sempre da scoprire ed elaborare» (*ivi*: 79), e dobbiamo accettare che il nostro «poter-essere non sia ricevuto una volta per tutte ma evolva in funzione della nostra relazione con l'altro, un altro che insieme limita e accresce il poter-essere» (*ivi*: 81), vale a dire che «questo poter-essere evolve grazie all'altro che co-esiste con me nel mondo» (*ivi*: 82) e «per essere una reale libertà, il progetto deve anche tener conto dell'altro incontrato qui ora» (*ivi*: 118), perché «un progetto solitario [...] non basta per permettere a un soggetto di esistere – o ek-sistere» (*ivi*: 97). Il mondo umano, di un essere umano che per essere tale deve essere almeno con un altro essere umano (dev'essere singolare-plurale, come vuole Nancy – cfr. 2001⁸⁵⁹ –, ossia singolare per essere plurale e plurale per essere singolare), non può che essere un «mondo sempre futuro, trascendente a ciascuno, e nella costruzione del quale l'uno e l'altro affermano la loro libertà pur arrischiandola – all'altro» (Irigaray 2009: 110), un mondo elaborato in comune senza appartenere a nessuno. L'uomo è un essere che trasforma in ogni momento la propria «immediatezza naturale in un modo di essere suscettibile di scambi con l'altro» (*ivi*: 132), che cioè elabora un mondo che è (cfr. *ivi*: 132 s.) sempre *mediazione* e *creazione*, e che proprio per questo è continuamente esposto, aperto, indefinito perché non-definito una volta per tutte e illimitato perché non-limitato da confini rigidi.

Si tratta davvero di rifiutare la modernità *in toto* (o, addirittura, l'intero Occidente) per aprirsi a un pensiero futuro che forse non fa altro che riesplicare il tratto fondante di ogni pensiero, di ogni esistenza, di ogni riflessione passata? L'Occidente è davvero al tramonto⁸⁶⁰, si è davvero consumato, siamo davvero, noi che viviamo nell'epoca metafisica (nel senso letterale dell'oltre-natura), all'epoca del disincanto più estremo? O, forse, è proprio il disincanto a mostrarci in tutta la sua nudità il significato di ogni possibile incanto, e ad aprire così le porte a ogni possibile nuovo incanto futuro – stavolta pienamente consapevole?

3.6. Verso il reincanto del mondo

Se godere del nuovo (cfr. Hobbes 1972: 609) è il segno distintivo dell'uomo inteso come essere in grado di meravigliarsi di ciò che lo circonda per ricercarne cause ed effetti, per indagarlo e capire anche «cosa poterne fare», allora il nostro tempo è il tempo del reincanto, della meraviglia e non del disincanto e della fine di ogni stupore: è vero che

l'uomo è capace anche di provare meraviglia per ciò che è in quanto è, e dunque non in quanto è «nuovo» o «vecchio», ma è altrettanto vero che è l'insorgere di qualcosa che si differenzia rispetto allo sfondo da cui appare (questo è il «fenomeno») a stimolare la curiosità, a scuotere dal torpore e dunque a meravigliare. Come si può allora credere che il tempo del continuo insorgere di qualcosa di nuovo sia il tempo dell'assenza di meraviglia? Forse che, come una bottiglia troppo piena quando rovesciata riesce a fatica a svuotarsi, la meraviglia è talmente tanta e talmente frenetica, come una trottola impazzita, da poter essere pienamente percepita, pienamente riconosciuta, sino a essersi come assopita e disattivata per essere andata «su di giri»?

3.6.1. L'uomo e il simbolo

L'uomo, l'animale culturale⁸⁶¹ e plastico⁸⁶² che si sgancia dalla determinatezza istintuale⁸⁶³, è essere tale da poter dire che «l'ingegno umano è la specifica natura dell'uomo [*humanum ingenium natura hominis sit*]» (Vico 2005a: 118)⁸⁶⁴, perché la sua *in-genuità*, ossia la sua *naturalità* (*ingenuus* – da *in-gignere* – è «nativo», «originario», «naturale», *natura non arte affectus*), è l'*in-gegnosità* (anche *ingenium* deriva da *in-gignere*), ossia l'*artificialità*: l'uomo (cfr. anche Franzini Tibaldeo 2009: 267-285) è libero, la libertà è la sua essenza prima di tutto biologica, libertà intesa però come capacità di trascendere l'immediatezza biologica in ragione dell'apertura di uno spazio di mediatezza e di mediazione che è lo spazio della ri-flessione della vita su se stessa, del rispecchiamento della vita in se stessa, della presa di distanza della vita rispetto a se stessa per farsi altro da sé sempre rimanendo in sé. Ma la libertà fa da contraltare all'instabilità e alla precarietà dell'esistenza umana, le quali obbligano a una presa di posizione e all'escogitazione perché – come ricorda John Dewey – «l'ambiente costringe a un minimo di esattezza, pena l'estinzione» (Dewey 2008: 32), ma l'uomo non possiede l'esattezza della guida istintuale⁸⁶⁵, e dunque ha bisogno di un orientamento artificiale, possibile solamente per quell'essere aperto al mondo e che fa esperienza del mondo nella sua apertura, essere aperto alla mediazione dalla possibilità di ri-tenere, tanto di valutare, per scegliere e decidere i principi dell'agire, quanto di ricordare nel presente il passato in funzione di un ipotetico futuro (di ri-tenere il presente nel suo passare e farsi futuro), relazionandosi in maniera dinamica e funzionale con tutto ciò che lo circonda:

l'esperienza nella sua forma vitale è sperimentale, uno sforzo di cambiamento del dato; è caratterizzata da proiezione, dal protendersi verso l'ignoto; la connessione con un futuro ne è il tratto saliente. [...] Esperire vuol dire vivere, e il vivere si svolge in e grazie a un *medium* ambientale, non nel vuoto. Dove c'è esperienza c'è un essere vivente. [...] L'essere umano ha nelle sue mani il problema di rispondere a ciò che gli sta succedendo intorno di modo che questi cambiamenti assumano una piega invece che un'altra, ossia quella piega che è richiesta da suo stesso funzionamento ulteriore. Benché sostenuta in parte dall'ambiente, la sua vita è qualcosa di diverso da un'emanazione lineare dell'ambiente. È costretta a lottare, e ciò vuol dire a impiegare il sostegno diretto dato dall'ambiente al fine di produrre indirettamente cambiamenti che altrimenti non avrebbero luogo. In questo senso, la vita va avanti attraverso il controllo dell'ambiente. Le sue attività devono modificare i cambiamenti che accadono attorno a essa; devono neutralizzare avvenimenti ostili; devono trasformare eventi neutrali in fattori di cooperazione o in uno schiudersi di nuovi aspetti. [...] Gli ostacoli devono essere trasformati in mezzi. [...] L'esperienza consiste di qualcosa di *simultaneamente* fatto e patito. [...] Ogni equilibrio raggiunto nell'adattamento con l'ambiente è precario, poiché non possiamo andare esattamente di pari passo con i cambiamenti interni dell'ambiente. [...] Nulla può eliminare tutto il rischio, tutta l'avventura; l'unica cosa destinata al fallimento è cercare di tenersi alla pari con l'intero ambiente allo stesso tempo – che vuol dire tenere costante il momento felice in cui tutte le cose vanno al passo con noi. Gli ostacoli che ci si oppongono sono stimoli alla variazione, a una risposta inedita, e pertanto sono occasioni di progresso. [...] Viviamo in avanti [...]. L'evento in corso è una sfida che costringe l'agente-paziente a far fronte a ciò che sta arrivando. [...] L'esperienza non può che essere di portata prospettica [...]. La previsione immaginativa del futuro è questa qualità anticipatrice del comportamento che si è resa disponibile come guida nel presente. [...] L'esperienza di un essere vivente che lotta per resistere e per farsi strada in un ambiente, fisico e sociale, che in parte facilita e in parte ostacola le sue azioni, consiste di necessità di legami e connessioni, di rapporti e usi. [...] L'esperienza mostra ogni tipo di connessione, dalla più intima alla mera giustapposizione esterna. [...] Legami attivi o continuità attive di ogni sorta, insieme a discontinuità statiche, caratterizzano l'esperienza. [...] Un essere che può usare fatti dati e finiti come segni di cose a venire; che può prendere fatti dati come indizi di cose assenti, può nello stesso grado prevedere il futuro; può formarsi aspettative ragionevoli. È capace di giungere a idee; è dotato di intelligenza. Infatti, proprio l'uso del dato o del finito per anticipare la conseguenza di processi in corso è ciò che si intende con "idee", con "intelligenza" (Dewey 2009: 27-36 e 41).

l'uomo è diversi dagli altri animali perché conserva le esperienze vissute: gli eventi del passato rivivono nella memoria. Quello che accade oggi è sovrastato da una nube di pensieri su eventi analoghi successi in altri tempo. Negli animali, l'esperienza muore mentre avviene e ogni nuova azione o sofferenza rimane isolata. L'uomo vive in un mondo in cui ogni avvenimento è carico di echi e di reminiscenze e ne richiama altri, in un mondo che non è fatto solo di cose puramente fisiche ma anche di segni e di simboli. Una pietra non è soltanto un oggetto duro nel quale inciampa, è il monumento a un antenato defunto. Una fiamma non è soltanto qualcosa che scalda o brucia, ma il simbolo della casa, fonte costante di allegria, di nutrimento e rifugio al quale l'uomo torna dopo i suoi vagabondaggi. Invece di una lingua di fiamma guizzante che può colpire e fare male, è il focolare che si venera e per il quale si combatte. La differenza tra animalità e umanità, tra cultura e mera natura fisica, sta nel nostro ricordare e registrare le esperienze (Dewey 2008: 27).

L'uomo, gettato in condizioni avverse ma con le capacità di fare degli ostacoli occasioni per l'azione, tanto che è «la peculiare mescolanza dell'aiuto e della frustrazione che l'uomo ha della natura, a costituire l'esperienza» (Dewey 1990: 299), vive all'insegna di un'intelligenza «intrinsecamente volta-in-avanti» (Dewey 2009: 82), «un'intelligenza

creativa, non una *routine* meccanica» (*ibidem*) – di modo che, come voleva Esposito con Canguilhem, l'unico vero e proprio rischio per la vita è quello della cessazione di ogni rischio, di ogni accenno di ulteriorità –, ed è, dunque, a tutti gli effetti e in senso profondo *animale simbolico*, come evidenziano le parole di Dewey, nel senso che per l'uomo ogni cosa rimanda a qualcos'altro, è qualcosa e qualcos'altro al contempo, ogni cosa è un re-invio a qualcosa di ulteriore, ossia ogni cosa è sim-bolo⁸⁶⁶. L'uomo è animale simbolico, e in questo si differenzia da ogni altro animale, nella sua simbolicità, nella sua capacità di creare e di andare oltre ciò che c'è, al di là di ciò che si dà, al di là di ogni immediatezza, risiede la sua umanità. Cerchiamo di precisare meglio queste ultime affermazioni, e lo faremo riferendoci ad alcune considerazioni di Ernst Cassirer.

3.6.1.1. L'uomo: animale simbolico

Nella visione di Cassirer l'uomo è un animale culturale, e cultura non è solo e non è tanto *sapere*, bensì *fare*: cultura è trasformazione del mondo delle *impressioni* nel mondo dell'*espressione*, è *processo di formazione*, è *dare un'impronta* al mondo per articolarlo, per dargli una forma spirituale, per dare all'uomo stesso una forma. L'umanità non è, infatti, una realtà di fatto, già plasmata una volta per tutte fin dagli inizi e determinata univocamente, ma si forma di grado in grado e variamente si configura e riconfigura, grazie all'attività formatrice che forma l'uomo nello stesso momento in cui organizza, coordina e trasforma in un mondo unitario di senso il caos materiale delle impressioni: «“cultura” si distingue da “natura” (*physis*) per il fatto che non è qualcosa di meramente “cresciuto” (*phyo*). È qualcosa di prodotto, creato dalla mano dell'uomo e dallo spirito dell'uomo» (Cassirer 2003: 190).

3.6.1.1.1. Dall'animale all'uomo: determinismo e libertà creativa

L'uomo, infatti, per Cassirer «non può vivere senza adattarsi continuamente alle condizioni del mondo che lo circonda» (Cassirer 2004a: 48)⁸⁶⁷, ossia è in continua relazione con l'ambiente fisico, dipende da esso proprio nel momento in cui vi si adatta e lo trasforma, e proprio per questo «è un essere il quale è alla continua ricerca di sé» (*ivi*: 52), e che dunque «in ogni momento della sua vita deve esaminare e approfondire le condizioni di questa

stessa vita» (*ibidem*): la natura umana è caratterizzata, tra le altre cose, «dalla varietà e dalla versatilità» (*ivi*: 60), vale a dire che «l'uomo non ha, propriamente, una "natura", egli non è un essere semplice e omogeneo» (*ibidem*), essendo «una curiosa mescolanza di essere e di non-essere» (*ibidem*), trovandosi «fra questi due poli» (*ibidem*). L'uomo non vive nel *magico cerchio ferreo del determinismo*, sfugge a esso, altrimenti «si potrebbe considerare l'uomo come un animale di una specie superiore il quale crea filosofie e poemi allo stesso modo che il baco da seta produce il suo bozzolo e l'ape costruisce gli alveoli» (*ivi*: 73): l'animale vive nel «magico» cerchio istintuale, mentre l'uomo no, non è semplicemente «una monade che ha un suo mondo perché vive una propria, specifica esperienza» (*ivi*: 77), o meglio, ha un suo mondo in quanto *costruisce* il proprio mondo, in quanto *lo forma*.

Cassirer evidenzia questo riferendosi, anch'egli come Heidegger e Agamben tra gli altri, a Uexküll, e afferma (cfr. *ivi*: 78 s.) come ogni organismo sia inserito in modo perfetto nel suo ambiente, come sia mirabilmente adattato a esso, in un tutto armonico che prevede l'accordo e la cooperazione del sistema ricettivo e di quello che gli consente di agire: il sistema ricettivo che trasmette gli stimoli esterni e il sistema che permette di reagire a tali stimoli sono intimamente connessi, come anelli di un'unica catena che danno vita a un *Funktionskreis*, a un *circolo funzionale*. Ciò vale anche per l'uomo, per il suo mondo? Cassirer risponde:

ovviamente questo mondo non costituisce una eccezione, è retto dalle stesse leggi biologiche in atto in tutti gli organismi. Eppure nel mondo umano troviamo anche qualcosa di caratteristico che lo distingue da quello di ogni altra forma di vita. Non solo il circolo funzionale dell'uomo è quantitativamente più ampio ma esso presenta anche una differenza qualitativa. Per così dire, l'uomo ha scoperto un modo nuovo di adattarsi all'ambiente. Inserito fra il sistema ricettivo e quello reattivo (ritrovabili in tutte le specie animali), nell'uomo vi è un terzo sistema che si può chiamare *sistema simbolico*, l'apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale. Facendo un confronto con gli animali si rileva che l'uomo non soltanto vive in una realtà più vasta ma anche, per così dire, in una nuova *dimensione* della realtà. Esiste un'evidente differenza fra le reazioni organiche e le risposte umane. Nel primo caso lo stimolo esterno provoca una risposta diretta e immediata, nel secondo caso la risposta è differita; essa è arrestata e ritardata in seguito a un lento e complesso processo mentale (*ivi*: 79).

L'uomo pertanto non vive nel mondo dell'immediatezza ma nel mondo della mediatezza, avendo *aperto uno spazio «fra» stimolo e risposta*, fra bisogno e sua soddisfazione, spazio simbolico, spazio che è il simbolo, spazio che è l'apertura della possibilità del pensiero, della cultura, di una nuova – *e creativa* – dimensione della realtà: è un vero e proprio «rovesciamento dell'ordine naturale» (*ivi*: 80), che porta l'uomo a vivere

non più soltanto «in un universo fisico ma in un universo simbolico» (*ibidem*), impedendogli di «sottrarsi alle condizioni di esistenza che lui stesso si è creato» (*ibidem*), perché anzi «deve conformarsi a esse» (*ibidem*). Il tessuto simbolico, nel suo insieme (linguaggio, mito, arte, religione, scienza, tecnica, ecc.) è il tessuto dell'esistenza umana, è ciò che forma «l'aggrovigliata trama della umana esperienza» (*ibidem*): l'uomo da una forma sistematica al caos, tanto che «non si trova più direttamente di fronte alla realtà; per così dire, egli non può più vederla faccia a faccia» (*ibidem*), ma può avvicinarsi a essa solamente per via indiretta, mediata. «La realtà fisica sembra retrocedere via via che l'attività simbolica dell'uomo avanza. Invece di avere a che fare con le cose stesse, in un certo senso l'uomo è continuamente a colloquio con se medesimo» (*ibidem*): il mondo umano è umano nel senso che è prodotto dall'uomo, che è l'esito della sua azione di apertura, del suo fare esperienza tramite tutto ciò che rientra nell'ambito dell'«artificiale mediazione» (*ibidem*), e proprio per questo l'uomo è «*animal symbolicum*» (*ivi*: 81), che ha intrapreso «la via verso la civiltà» (*ibidem*).

È per questo che se certo si può ritenere, sulla scorta delle ricerche sperimentali, che «nel reagire, l'animale può seguire vie indirette» (*ivi*: 92), resta tuttavia sempre vero che l'intelligenza e l'immaginazione che gli animali mostrano sono del tipo umano: «si può dire che l'animale possiede un'immaginazione e un'intelligenza pratiche mentre soltanto l'uomo ha elaborato quelle capacità originali che sono *l'immaginazione e l'intelligenza simboliche*» (*ibidem*), e il simbolismo è «la formula magica, l'«apriti Sesamo» che permette l'accesso al mondo specificamente umano, al mondo della cultura» (*ivi*: 95). L'uomo costruisce il proprio mondo, e indipendentemente «dalla qualità del materiale fornitogli dai suoi sensi» (*ibidem*), nel senso che «può costruirsi il suo mondo simbolico con il materiale più povero e limitato» (*ivi*: 96), perché «l'essenziale non sono i mattoni e le pietre usate per costruire ma è la loro *funzione* generale in termini architettonici» (*ibidem*). L'uomo *vivifica* il materiale che incontra nel mondo, *lo fa parlare*, e «senza questo elemento vivificante, il mondo umano resterebbe sordo, muto e cieco» (*ibidem*) e per contro, «se esso è presente, anche il mondo di un bambino sordo, muto e cieco può divenire incomparabilmente più vasto e più ricco del mondo dell'animale più sviluppato» (*ibidem*).

Il simbolo vivifica⁸⁶⁸ perché è tanto universale quanto estremamente variabile, esprime cioè la duttilità, la plasticità e la creatività che caratterizzano l'essere umano: «ogni autentico simbolo umano è caratterizzato dalla variabilità e non dall'uniformità. Non è rigido e fisso ma mobile. [...] Questa variabilità e mobilità non trova evidentemente

riscontro nel mondo animale» (*ivi*: 97). L'uomo isola le relazioni, le considera astrattamente, le valuta da lontano, sceglie «nella corrente costituita dalla massa confusa dei fenomeni sensoriali certi elementi fissi per isolarli e per concentrare l'attenzione su di essi» (*ivi*: 101), si orienta in un oceano di sensazioni, di dati, di bisogni e di interessi, e solo per questo può avere accesso «a quel “mondo ideale” che è stato dischiuso all'uomo, nei suoi diversi aspetti, dalla religione, dall'arte, dalla filosofia e dalla scienza» (*ivi*: 103).

Se «gli animali sembrano possedere fin dalla nascita il senso preciso delle distanze spaziali e la facoltà di orientarsi» (*ivi*: 106), senza averne rappresentazione, idea o senso, l'uomo da questo punto di vista «sembra essere assai inferiore all'animale» (*ivi*: 107), perché «deve imparare a poco a poco molte abilità che l'animale possiede appena nato» (*ibidem*): l'uomo appare caratterizzato da una «deficienza» (*ibidem*) che però «viene compensata» (*ibidem*), ma «non direttamente» (*ibidem*), attraverso «un processo mentale complesso e difficile» (*ibidem*), che porta alla formazione dell'idea di spazio astratto, che gli indica anche «una direzione assolutamente nuova per lo sviluppo della sua vita culturale» (*ibidem*). Anche la memoria umana è caratterizzata da «un processo creativo e costruttivo» (*ivi*: 118), nel senso che ri-cordare è ri-ac-cordare le esperienze per organizzarle in una sintesi, per «riunirle nel fuoco del nostro pensiero» (*ibidem*), ed è proprio la «riassunzione sintetica a caratterizzare la memoria umana e a distinguerla da tutti gli altri fenomeni rilevabili anche nella vita animale e organica» (*ibidem*).

La centralità della memoria nella vita della coscienza che si è schiusa significa anche che «il futuro è un elemento indispensabile per la nostra coscienza della temporalità» (*ivi*: 121), vale a dire, come più volte notato, che l'uomo è l'essere prometeico, che vive nei «dubbi» (*ibidem*) e nei «timori» (*ibidem*), nell'«ansietà» (*ibidem*) di chi ha fame non solo del presente ma anche e soprattutto del futuro: «nella vita umana si introduce un elemento di incertezza ignorato da tutti gli altri esseri. [...] Pensare al futuro e vivere nel futuro sono una necessità della sua natura» (*ibidem*), tanto che il futuro «per l'uomo non è soltanto un'immagine; esso diviene un “ideale”» (*ivi*: 123), che lo spinge ad avventurarsi anche «di là dai limiti dell'esistenza finita» (*ivi*: 124).

Questo significa che la differenza fra possibile e reale non esiste «né per gli esseri inferiori all'uomo né per quelli che gli sono superiori» (*ivi*: 125), vale a dire, come abbiamo sottolineato in particolar modo con Aristotele, che l'uomo è un essere intermedio tra l'animalità e la divinità:

gli esseri al disotto dell'uomo si trovano chiusi nel mondo delle percezioni sensoriali; possono avvertire momento per momento gli stimoli fisici e reagire a essi ma

non possono formarsi un'idea del possibile. D'altra parte, nemmeno l'intelletto superumano, la mente divina, può conoscere la distinzione fra possibilità e realtà. L'intelligenza di Dio è un *intellectus archetypus* o un *intuitus originarius*. Egli non può pensare una cosa senza che con il semplice pensarla non la crei, non la produca. Il problema del possibile sorge unicamente per l'uomo, per la sua "intelligenza derivata" (*intellectus ectypus*). La differenza fra possibilità e attualità è d'ordine non metafisico ma epistemologico. Non riguarda un qualche carattere intrinseco delle cose, si riferisce soltanto alla nostra conoscenza di esse (*ivi*: 125 s.).

Solo dinnanzi all'uomo si apre il campo delle possibilità e delle potenzialità, dunque solamente l'uomo conosce il possibile nella sua distinzione rispetto al reale, e la definizione stessa sua essenza può avere soltanto secondo «un carattere funzionale e non sostanziale» (*ivi*: 144), perché l'uomo è la propria opera, la propria creazione, né un'essenza né tantomeno un istinto specifico lo possono identificare:

non si può definire l'uomo riferendosi a qualche principio intrinseco che ne costituisca metafisicamente l'essenza né a qualche facoltà innata o a qualche istinto individuabile mediante l'osservazione empirica. La principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue, non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. È questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera dell'"umanità" (*ibidem*).

L'uomo non vive di «semplici reazioni istintive» (*ivi*: 204), ma fa uso di mezzi «in modo consapevole e voluto» (*ivi*: 205), imita la realtà per scoprirla, artisticamente e scientificamente (cfr. *ivi*: 251 s.), aderisce a essa per potersene distaccare, e «alla natura dell'uomo è proprio il non limitarsi a un unico, particolare modo di avvicinare la realtà ma lo scegliere diversi punti di vista e il passare dall'un aspetto delle cose all'altro» (*ivi*: 290), e proprio per questo non ha una natura, non è solo natura, ma è (cfr. *ivi*: 291) è storia, è la propria storia: l'uomo non è «una sostanza semplice che esiste in se stessa e che si deve conoscere in se stessa» (*ivi*: 366), vale a dire che aperto al mondo, è in relazione dialettica con tutto ciò che lo circonda, vive nell'insicurezza e nell'instabilità, che gli rendono al più possibile «un equilibrio dinamico, non statico» (*ibidem*). Se gli animali compiono le loro attività sempre allo stesso modo, «seguendo regole invariabili» (*ivi*: 368) che non lasciano «nessun margine per scelte o iniziative individuali» (*ibidem*), l'uomo intraprende un processo di «progressiva autoliberazione» (*ivi*: 374), esercita e scopre «il potere di costruirsi un mondo proprio» (*ibidem*), persino «ideale» (*ibidem*). Equilibrio dinamico significa che l'uomo è sempre, semplificando, aperto al mondo e in fase di costruzione di un mondo (di una nicchia culturale-artificiale, per riprendere l'espressione di De Carolis), vale a dire che l'uomo vive nell'aperto che chiama comunque a una forma di recinzione

che, pena la chiusura che nega ogni possibile ulteriore apertura, non può essere eccessivamente rigida e invalicabile (sarebbe troppo vicina all'ambiente animale):

in tutte le attività umane si ritrova una polarità fondamentale che si può descrivere in diversi modi. Si può parlare di una tensione fra stabilità ed evoluzione, fra una tendenza verso forme di vita fisse e immutabili e un'altra tendenza che porta a spezzare ogni rigida struttura. L'uomo è combattuto fra queste due tendenze, l'una delle quali cerca di conservare le forme antiche mentre l'altra mira a produrne di nuove. Vi è una lotta continua fra tradizione e innovazione, fra forze che riproducono l'esistente e forze creative. Si può ritrovare questo dualismo in tutti i domini della cultura, a variare essendo soltanto la proporzione fra gli opposti fattori. Ora l'un fattore e ora l'altro va a prevalere, ed è una tale prevalenza a determinare in gran parte il carattere delle singole forme e a dare a ciascuna di esse la sua speciale fisionomia (*ivi*: 368 s.).

Come ricorda anche Marco Russo (cfr. Plessner 2008: 121 s.), alla luce di quanto detto, la visione di Cassirer è affine – perlomeno per gli aspetti che qui ci premeva sottolineare – a quella dell'antropologia filosofica, data la centralità della funzione simbolica intesa come insieme dei mezzi tramite i quali l'uomo si rapporta al mondo, tramite cui l'uomo dà forma al mondo, lo configura, capacità acquisita grazie soprattutto all'apertura dello *spazio in mezzo* al desiderio e alla sua realizzazione, fra l'individuazione del fine e il suo raggiungimento.

3.6.1.1.2. Il ruolo peculiare dell'utensile nell'apertura-distanziante (d)al mondo

Questo aspetto viene da Cassirer ulteriormente esplicitato soprattutto in un saggio del 1930, dal titolo *Form und Technik* (cfr. Cassirer 2004b: 51-93), dove l'autore, sotto questo aspetto in maniera non troppo dissimile da quanto anche Heidegger sottolineerà⁸⁶⁹, ritiene che occorre (cfr. *ivi*: 51 s.) pensare in modo adeguato la tecnica, non riducendola semplicemente al suo aspetto strumentale, o, meglio, occorre pensare in modo adeguato il senso della strumentalità per porlo in relazione all'umanità, alla libertà dell'uomo. In particolare, ciò per Cassirer significa non tanto soffermarsi sull'*opera* (*Werk*) tecnica, su ciò che è semplicemente prodotto e creato, sulla *forma formata*, bensì sulla *forma formans*, sul «principio del divenire» (*ivi*: 54), ossia (cfr. *ivi*: 56) sul modo, sulla maniera di produrre e sulla legalità che l'attività tecnica manifesta, e questo perché nella tecnica «l'essere non può venir reso visibile altrimenti che nel divenire, l'opera non altrimenti che nell'energia» (*ivi*: 59).

La tecnica (cfr. *ivi*: 54-56) è espressione di un'*idea*, è la realizzazione di un modello, l'incarnazione di uno scopo, di un flusso spirituale che si riversa nel caotico mondo materiale, è ciò che dà forma corporea al volere umano: occorre allora interrogarsi proprio su cosa significhi poter porre uno scopo, su cosa significhi poter volere un fine e su cosa significhi essere liberi di volere e di agire per comprendere la tecnica – *occorre interrogarsi su cosa significhi essere umani*. L'uomo, ricorda Cassirer con Max Eyth (cfr. *ivi*: 60), si trova di fronte a un mondo ostile, ha un corpo maggiormente privo di difese, più debole e meno resistente rispetto alla maggior parte degli animali, e si può salvare solamente facendo ricorso al linguaggio e all'utensile, punti mediati di appoggio che gli permettono di diventare, da nudo e privo di difese quale era, colui che domina su tutto ciò che vive sulla terra. L'uomo, in altri termini, ha bisogno di «un mezzo per *impadronirsi* della realtà» (*ivi*: 61), e in tal senso (cfr. *ibidem*) il suo essere «razionale», dotato di *logos*, e il suo essere-tecnico in quanto foggiatore di utensili, *tool-making animal*, sono due facce della stessa medaglia, ossia sono espressione della «forza con cui l'uomo si afferma di contro alla realtà esterna e grazie alla quale soltanto egli si guadagna una “immagine” spirituale di questa realtà» (*ibidem*)⁸⁷⁰. L'uomo *afferra la realtà*, deve farlo per poter sopravvivere e bene-vivere, la afferra nel duplice senso (cfr. *ibidem*) del *begreifen*, del capire la realtà nel pensiero (linguistico-teoretico), e dell'*erfassen*, del cogliere la realtà attraverso il *medium* dell'operare, insomma tramite una *Formgebung* che avviene sia con il pensiero che con la tecnica strumentale:

e in entrambi i casi, per approfondire il senso autentico di questo conferire forma, occorre tener lontano un fraintendimento. Né pensando né facendo, né parlando né operando, l'uomo semplicemente recepisce e accetta la “forma” del mondo; piuttosto essa deve essere “foggiata” dall'uomo. Pensare e fare sono originariamente uniti in quanto entrambi provengono da questa radice comune del configurare formativo (*ivi*: 61 s.).

L'uomo ottiene il dominio materiale del mondo, ossia un'«estensione quantitativa dell'ambito di potere mediante cui passo dopo passo viene sottomessa alla volontà dell'uomo una parte della realtà esterna dopo l'altra» (*ivi*: 62), rompendo e forzando «tutte le barriere spaziali e temporali» (*ibidem*), ma ottiene anche, e soprattutto, un guadagno di forma, «nel fatto che l'*estensione* dell'operare modifica al tempo stesso il suo *senso* qualitativo, e che in questo modo crea la possibilità di una nuova veduta del mondo» (*ibidem*): l'uomo «non *ha* già una forma determinata del mondo» (*ivi*: 64), ma «egli piuttosto deve dapprima *cercare* questa forma e deve *trovarla* percorrendo strade diverse» (*ibidem*), e questo è possibile solo nel momento in cui l'uomo si mette davvero a confronto

con la realtà, nel momento in cui io e mondo si fronteggiano, ma «ogni reale confronto del genere esige non solo prossimità ma anche lontananza; non solo l'impadronirsi ma anche il rinunciare, non solo la capacità di afferrare ma anche la capacità di prendere le distanze» (*ivi*: 67). Tutto questo si manifesta proprio «nel *comportamento tecnico*» (*ibidem*), che non lascia più spazio alla semplice potenza del desiderio nel suo bramare a un controllo immediato del mondo (come avveniva nel comportamento magico, secondo Cassirer), ma rappresenta l'apertura dello spazio per l'azione della potenza della volontà, che domina l'impulso che sospinge verso il mondo, che esprime la «particolare capacità di allontanare lo scopo e di farlo rimanere lontano, di “lasciarlo stare” in questa lontananza» (*ibidem*):

è solo questo lasciar-stare lo scopo a rendere possibile una concezione “obiettiva”, una concezione del mondo come mondo di “oggetti”. Per la volontà l'oggetto è il solo criterio e la sola norma che le danno determinatezza e stabilità, così come è il limite della volontà, ciò che la controbilancia e che le resiste. Solo in rapporto alla forza di questo limite cresce e si rinvigorisce la forza della volontà. Non ci potrà essere *realizzazione* della volontà se la volontà non fa che aumentare; tale realizzazione esige invece che la volontà intervenga in un ordine che le è originariamente estraneo, e che essa saprà e conosca che questo ordine è tale. Questo conoscere è sempre al tempo stesso una modalità del riconoscere. Alla natura [...] viene riconosciuto un suo proprio essere autonomo. Ed è in questa auto moderazione soltanto che il pensiero ottiene la sua vera vittoria. “*Natura non vincitur nisi parendo*” [F. Bacone, *Nuovo organo*, I, 3]: la vittoria sulla natura si può ottenere solo obbedendo a essa. [...] Viene ora introdotta una nuova figura del mondo anche in senso puramente “teoretico” (*ivi*: 67 s.).

L'uomo ha dunque origine tutto nello spazio apertosi grazie alla presa di distanza da se stesso e dal mondo che lo circonda per conoscere e cogliere se stesso e il mondo stessi: l'uomo, essere plastico che è passato dal «desiderare meramente istintivo» (*ibidem*) all'«autentico, consapevole rapporto di *volontà*» (*ibidem*), rapporto che «mette insieme dominare e servire, esigere e obbedire, vittoria e sottomissione» (*ibidem*), coglie nel mondo ciò che ha il carattere della plasticità, della plasmabilità, di ciò che è *bildsam*, malleabile, ma secondo regole, leggi, ordine e norme – e dunque coglie anche se stesso come un essere duttile e malleabile ma che ha bisogno in qualche modo pur sempre di regole, leggi, ordine e norme. Tra l'uomo e l'animale esiste un «abisso» (*ivi*: 69), che è lo stesso abisso che separa «il primo ritrovamento e il primo uso dell'utensile più rozzo dal comportamento meramente animale» (*ibidem*), tanto che per Cassirer «non è esagerato affermare che nel passaggio al primo utensile non c'è solo il germe di un nuovo *dominio* del mondo, ma che qui comincia anche una svolta globale della *conoscenza*» (*ibidem*), rappresentata dall'ingresso nella *sfera della mediatezza*:

solo nella maniera di agire mediatamente che adesso è raggiunta si fonda e si consolida quella sorta di mediatezza che appartiene all'essenza del pensiero. Tutto il pensiero è, quanto alla sua pura forma logica, mediato – dipende dallo scoprire e dal giungere a membri intermedi che colleghino tra loro l'inizio e la fine, la premessa e la conclusione di una catena deduttiva. La stessa funzione che qui si presenta nella sfera del logico è quella che svolge l'utensile nella sfera *oggettuale*: esso è, per così dire, il “*terminus medius*” colto non nel mero pensiero ma considerando il piano dell'oggettualità. Esso si pone *tra* il primo approccio della volontà e lo scopo – e solo in questa posizione intermedia permette di distinguere tra loro volontà e scopo e di porli nella dovuta distanza. Finché per raggiungere i propri scopi l'uomo si serve solo delle sue membra, degli “organi” del suo corpo, tale distanziamento non è ancora raggiunto. È vero allora che egli *opera* sul suo ambiente – ma da questo stesso operare al *sapere di operare* c'è ancora una grande distanza. Quando tutto il fare dell'uomo è volto a *cogliere* (ergreifen) il mondo, egli non può *capire* (begreifen) il mondo in quanto tale – poiché non può ancora porsi davanti come un mondo di oggetti dotato di figura obiettiva. L'istintuale prendere-possesso, l'immediato afferrare fisico non riesce a trasformarsi in un “cogliere” [*erfassen*], a giungere a una costruzione nella regione del puro osservare e nella regione del pensare. Al contrario, nell'utensile e nel suo uso lo scopo a cui si mira viene per la prima volta, in un certo senso, posto a distanza. Anziché vedere questo scopo come se ne fosse ammaliato, l'uomo impara a “vedere con distacco” [*abzusehen*] da esso – e proprio questo vedere con distacco [*absehen*] diviene il mezzo e la condizione per raggiungerlo. È solo questa forma del vedere che distingue il fare “intenzionale” [*absichtlich*] dell'uomo dall'istinto animale. La “visione-con-distacco” [*Ab-Sicht*] è alla base della “visione-in-anticipo” [*Voraus-Sicht*]; è alla base della possibilità di dirigere la determinazione dello scopo a qualcosa di spazialmente assente e temporalmente distante, anziché agire secondo uno stimolo sensoriale immediatamente dato. Nell'ambito dell'esistenza animale non c'è un vero uso di utensili non perché l'animale sia inferiore all'uomo per abilità fisica, ma perché gli manca questa peculiare direzione dello sguardo. Ed è anche solo in questa direzione dello sguardo che sorge l'idea del *collegamento causale* in senso rigoroso e autentico (*ivi*: 69 s.).

Risulta alquanto evidente come il quadro dipinto da Cassirer sia lo stesso cui, peraltro nel giro di pochi anni o in quegli stessi anni, darà forma l'antropologia filosofica tedesca: l'animale vive chiuso nell'istinto e non può guardare al mondo né guardare a sé perché non è in grado di prendere le distanze, di aprirsi uno iato, uno scarto e una differenza spazio-temporale figlia del differimento della soddisfazione dell'impulso, mentre l'uomo può *absehen*, ossia «prescindere da», saper tenere le distanze però sempre tenendo d'occhio, per così dire, ossia senza perdere di vista lo scopo, perché può *absehen*, «mirare a», «mirare a da una lontananza» (il verbo sostantivato *das Absehen* significa «mirino», «mira», dunque anche «intenzione»), e proprio per questo il suo agire è *absichtlich*, in-tenzionale, può tendere verso, può aver di mira uno scopo e protendersi verso di esso tendendo tutte le sue forze nella direzione voluta. L'uomo è l'essere prometeico, perché l'*Absicht* rende possibile la *Voraussicht*, la pre-visione, la visione anticipante che punta lo sguardo verso il mondo, verso il fuori per fissare degli scopi, degli obiettivi da raggiungere in esso, disciplinando in qualche modo la propria condotta e non obbedendo semplicemente in maniera cieca al desiderio immediato, di modo tale che il

conoscere e ri-conoscere il mondo va di pari passo con il conoscere e il ri-conoscere se stessi – io e mondo si incontrano tramite un co-incontro che li co-origina, per così dire.

Nella visione, per esempio, di Gehlen (cfr. anche Galimberti 1999: 164-166) possiamo rintracciare tutti questi elementi. Secondo l'antropologo tedesco, come abbiamo avuto modo di vedere, l'uomo è un essere da disciplinare (*Wesen der Zucht*) perché senza una condotta organizzata non ci sarebbe possibilità di sopravvivenza, ma solo esposizione indiscriminata agli stimoli del mondo, di modo che l'uomo deve condurre se stesso per condurre la propria vita nel mondo e per condurre il mondo nelle direzioni che ha scelto:

L'appropriarsi del mondo è insieme un appropriarsi di se stessi, la presa di posizione verso l'esterno è una presa di posizione verso l'interno, e il compito posto all'uomo in uno con la sua costituzione è sempre un compito oggettivo da padroneggiarsi verso l'esterno quanto anche un compito verso se stesso. L'uomo non vive, bensì *conduce* la sua vita (Gehlen 1983: 200).

L'uomo, carente di istinti, non possiede schemi fissi di azione, è un essere la cui plasticità lo apre a un profluvio di stimoli non selezionati, è dunque disponibile a una quantità incontrollata di risposte che esigono, per dar vita a un comportamento organizzato, un es-onero (*Ent-lastung*) dagli oneri (*Lasten*) derivanti dall'esposizione agli stimoli non selezionati, come avviene negli animali, dalla specificità istintuale. Non c'è esonero se non tramite la *Distanzierung*, la presa di distanza dalla pressione dell'immediato qui e ora che apre alla visione pan-oramica, all'*Übersicht* che consente di dominare il mondo circostante con lo sguardo, selezionando campi di allusioni in cui potersi orientare, campi di indicazioni che accennano (*Andeutungen*): l'uomo possiede la capacità simbolica di cogliere il tutto a partire dall'indizio della parte, capacità che opera a partire dal livello percettivo-motorio sino a giungere ai processi cognitivi più elevati, al linguaggio e al pensiero. L'uomo può *übersehen*, «cogliere con un solo sguardo», «abbracciare con un colpo d'occhio», ma anche «non guardare», «far scivolare l'occhio», «ignorare», vale a dire che l'uomo può pre-vedere (*voraussehen*) e prendere-di-mira-prescindendo-e-con-distacco (*absehen*) in ragione della sua capacità di cogliere ciò che gli si apre d'innanzi con un colpo d'occhio che non si sofferma su tutto quanto indiscriminatamente per soffermarsi invece sugli aspetti ritenuti più importanti e interessanti – ossia discriminati esonerandosi di quelli secondari o ritenuti tali – (*übersehen*)⁸⁷¹. Il meccanismo della visione panoramica, nel caso particolare del livello percettivo-motorio, è descritto da Gehlen come segue:

il mondo dei nostri sensi è simbolico, e questo significa che allusioni, abbreviazioni, parti anteriori e intersezioni, ombre, riflessi, qualità cromatiche o formali

vistose *bastano* a dar conto delle masse reali degli oggetti. L'opportunità biologica di questo fatto risiede da un lato nell'"esonero" [*Entlastung*] e nell'accelerazione delle reazioni in tal modo possibili, dall'altro, e soprattutto, nell'essere la *visione panoramica* [*Übersicht*] possibile soltanto in aree simboliche; la non necessità dell'affidarsi alla possibile abbondanza e profusione delle cose che incidono sui nostri sensi, quest'esonero consente di cogliere panoramicamente intere *aree di allusioni*. Soltanto allora è possibile abbracciare con uno sguardo complessivo superfici alquanto estese, e la percezione, che così può ignorare le singole masse, si rende disponibile per prestazioni superiori, appunto panoramiche. Il termine *Übersicht* ha un profondo duplice senso: si ha *Übersicht* solo attraverso l'*Übersehen* [l'oltre-guardare, il tra-guardare] di parecchie possibili percezioni (*ivi*: 207 s.).

Proprio questo meccanismo di presa di distanza che apre alla presa di mira è, per Gehlen come per Cassirer, ciò che apre allo specifico umano rispetto all'animale, ossia alla possibilità di pro-gettare la propria esistenza tentando di pre-figurare di pre-vedere il proprio futuro, vale a dire apre alla dimensione pro-meteica che caratterizza l'uomo non ancorato al semplice presente e alla mera immediatezza:

ancorato alla mera situazione dell'adesso, come l'animale, egli sarebbe incapace di vivere. L'uomo deve avere la capacità di far saltare completamente i limiti della situazione, di dirigersi su cose future e assenti e di agire su tale base, così come di volgersi in via secondaria da quelle assenti alle presenti impiegandone gli elementi come mezzi di fattispecie future. In tal modo l'uomo diviene "Prometeo", essere previdente e attivo a un tempo (*ivi*: 76 s.).

L'uomo, dal momento in cui ha scoperto e inventato il primo utensile, non vive più nel mondo dell'immediatezza, viene letteralmente fuori rispetto alla «ristrettezza della "esperienza interna"» (Cassirer 2004b: 72), esperienza che era però ancora inconsapevole dell'interno stesso, in quanto era semplicemente «vincolata al sentimento soggettivo della volontà» (*ibidem*), di modo che non conosceva nemmeno davvero la volontà nel suo essere etero-riferita, nel suo essere riferita rispetto a un oggetto: grazie all'utensile, «che non appartiene più direttamente all'uomo, come il corpo e le sue membra» (*ibidem*), egli si stacca letteralmente «dal suo esserci immediato» (*ibidem*), per aprirsi al regno della «cosalità», dell'«oggettualità» e, in ultima istanza, dell'«oggettività», e – di conseguenza – anche a quello della *soggettività*, della *ragione*, della *coscienza* come *auto-coscienza*, perché usando e trasformando continuamente l'utensile l'uomo «sempre più prende coscienza di sé come libero dominatore» (*ivi*: 73 s.), vale a dire che «nella potenza dell'utensile egli perviene al tempo stesso a una nuova considerazione di se stesso come di colui che li amministra e li fa aumentare» (*ivi*: 74). Come per Gehlen, dunque, mondo e coscienza, esterno e interno sorgono insieme, sorgono nel momento in cui l'uomo si libera della coercizione del desiderio e dell'istinto immediati per aprirsi all'azione, libera e

consapevole (la creazione e l'utilizzo dell'utensile sono per Cassirer paradigmatiche in tal senso), che incontra il mondo tanto come resistenza quanto come punto di appoggio rispetto al suo agire, ossia nel momento in cui l'uomo si fa prometeico, in cui si apre compiutamente al mondo:

la forza fondamentale dell'uomo non si rivela forse in maniera tanto chiara come nella sfera dell'utensile: l'uomo opera *con* esso solo perché in una certa misura, sia pure inizialmente in modo ancora assai semplice, egli opera *su* di esso. L'utensile diventa per lui non solo mezzo per trasformare il mondo oggettuale, ma proprio in questo processo di trasformazione dell'oggettuale l'utensile stesso va soggetto a un mutamento e si sposta da un luogo all'altro. E in rapporto a *questo* cambiamento l'uomo vive un progressivo accrescimento, un peculiare potenziamento della sua coscienza-di-sé. Nei confronti del mondo si profilano ora una posizione e una tonalità nuove [...]. L'uomo si trova ora in quell'importante punto di svolta del suo destino e del suo sapere di sé che il mito greco ha fissato nella figura di *Prometeo*. Al timore dei demoni e degli dèi si contrappone l'orgoglio titanico e la coscienza titanica della libertà. [...] L'uomo si vede spinto verso una nuova realtà che lo accoglie con tutta la sua fermezza e con tutto il suo rigore, con una necessità contro cui si frantumano tutti i suoi desideri. Ma non riuscendo a sfuggire a questa necessità, non riuscendo più a guidare il mondo secondo i propri desideri, egli impara adesso a dominarlo sempre di più con la propria volontà. Non tenta più di farlo deviare dalla sua strada; si adatta alla ferrea legge della natura. Ma questa stessa legge non lo circonda come le mura di una prigione, ma in rapporto a essa l'uomo ottiene e sperimenta una nuova libertà. Infatti la stessa realtà, malgrado la sua rigorosa e insopprimibile legalità, si rivela non una presenza assolutamente rigida, ma un materiale modificabile, un materiale malleabile. La sua figura non è compiuta e definita, ma offre al volere e al fare dell'uomo uno spazio di ampiezza sterminata. Muovendosi in questo spazio – nella totalità di ciò che è da realizzare con il suo lavoro e che diviene possibile solo mediante questo suo lavoro – l'uomo si costruisce progressivamente il *suo* mondo, il suo orizzonte di "oggetti" e la sua concezione della propria essenza. Egli si vede cacciato dal regno incantato dell'esaudimento *immediato* dei desideri [...] – e si trova indirizzato su una strada in sé illimitata del creare che non gli promette più uno scopo assolutamente definitivo, un punto di sosta e di riposo. Ma al posto di quel regno incantato ha inizio per la sua coscienza anche una nuova determinazione di valore e di senso: l'autentico "senso" del fare non si può più misurare in rapporto a ciò che viene prodotto e al fine raggiunto, ma questo senso si determina sulla base della pura *forma* del fare, del genere e della direzione delle forze configuranti in quanto tali (*ivi*: 74 s.).

La tecnica come espressione dell'essere prometeico dell'uomo, tecnica che «sottostà alla legge di una pura anticipazione, di una visione preveggenze che precorre il futuro e apre la strada a un nuovo avvenire» (*ivi*: 87). La tecnica, dunque, nel suo essere «indispensabile per conquistare, rendere sicuro e consolidare il mondo della concezione "obiettiva"» (*ivi*: 75), rende accessibile il mondo obiettivo tramite l'*alienazione* dell'uomo «rispetto alla propria essenza, rispetto a ciò che egli è in origine e a come egli in origine si sente» (*ibidem*): la tecnica, «creatura dello *spirito*» (*ibidem*) – creazione *dello* spirito nel duplice senso del genitivo –, apre l'uomo al mondo e a se stesso allontanandolo da se stesso e grazie alla presa di distanza rispetto al mondo, nel senso che ogni nuova

configurazione del mondo «è al tempo stesso sempre una nuova prospettiva sull'essere interno» (*ivi*: 77), e che l'uomo non può che dar forma a se stesso, in quanto privo di una forma prestabilita e specifica, se non tramite l'eteroriferimento, tramite la conformazione del mondo esterno (e viceversa, giacché «abbiamo davanti sempre una rivelazione che va dall'interno all'esterno, dall'esterno all'interno – e solo in questo doppio movimento, solo in questa peculiare oscillazione vengono stabiliti il contorno e i confini reciproci del mondo interno e di quello esterno»: *ivi*: 78)⁸⁷².

La tecnica, pertanto, è libertà, è spirito, è *l'uomo* («testimonianza autonoma e irrinunciabile di “umanità”»: *ivi*: 90), anche se intesa nel suo semplice senso strumentale, nel senso che l'utensile è ciò che apre il «cammino dello spirito» (*ivi*: 83), il quale «sottostà alla legge dell'abnegazione» (*ibidem*), ossia «al comandamento di una volontà eroica che sa di riuscire a raggiungere il suo obiettivo, anzi a porre tale obiettivo, solo se rinuncia a ogni ingenua e istintiva pretesa di felicità» (*ibidem*).

Dire tecnica è dire apertura al mondo, e dire apertura al mondo significa dire uomo, significa dire non-animale, come Cassirer ricorda nuovamente in riferimento a Uexküll:

ogni essere animale possiede il suo proprio “ambiente” e il suo proprio “mondo interiore” – esso si trova in uno *spazio vitale* che gli è peculiare e che gli è adeguato in maniera specifica. Ma *essere* in questo spazio e *operare* in esso non vuole affatto dire *concepire* questo spazio. L'animale, sebbene *viva* in esso, non è comunque in grado di porsi *di fronte* a esso in maniera obiettiva, e tanto meno di averlo presente come un intero unitario dotato di una determinata struttura. Lo spazio animale resta fermo al livello dello spazio dell'azione e dell'operatività; non si innalza a spazio della rappresentazione e della figurazione. Da qui deriva la caratteristica *chiusura*, la caratteristica *limitatezza* del mondo animale. [...] In particolare gli animali meno evoluti riposano nel loro ambiente con tanta sicurezza quanto un bambino nella sua culla. Gli stimoli dell'ambiente costituiscono una stabile parete divisoria che circonda l'animale come i muri di una casa che si è costruita da solo e tengono tutto il mondo estraneo lontano da esso. Ma questo muro protettivo che circonda l'animale è al tempo stesso la prigione in cui esso resta sempre incatenato. La distruzione di questo muro e l'uscita da questa prigione si raggiungono solo a un livello della vita in cui non si resta più fermi alla mera sfera dell'operare, di “azione” e “reazione”, ma in cui si passa alla forma della *figurazione*, e quindi alla forma primaria del *sapere* (*ivi*: 116 s.).

L'apertura al mondo, alla verità e all'esistenza, tuttavia, è un'apertura comune, ed è per questo che «la verità è il risultato di un pensiero dialettico» (Cassirer 2004a: 51) e che «non si può giungere a essa senza la costanza cooperazione di soggetti che si fanno domande e che rispondono» (*ibidem*), vale a dire che «la verità si definisce per mezzo di una attività sociale» (*ibidem*)⁸⁷³: proprio la tecnica, peraltro, nella prospettiva di Cassirer (cfr. D'Atri 2004: 90), ha una funzione decisiva perché simboleggia la stessa comunità etica, vale a dire che rappresenta una comunità di destino, una comunità in cui è di fatto

operante la condivisione di fini comuni fra tutti coloro che operano in essa. L'uomo deve affermarsi contro la realtà esterna per guadagnarsi un'immagine spirituale di essa, il suo essere al mondo avviene sotto forma di una continua *Formgebung*, di una donazione di forma, di un configurare formativo che fissa un mondo: ma non c'è processo di formazione che non sia processo comune, vale a dire che non c'è apertura al mondo che non sia apertura in comune, che non sia apertura comune, che non sia cioè *apertura del comune in comune*.

3.6.1.2. Simbolo come ulteriorità trascendente: tra *incant(ament)o* e *disincant(ament)o*

L'uomo, alla luce delle pagine cassireriane, è un *animal symbolicum*, che dà vita a simboli, che intesse di simboli la propria vita e che dà, per così dire, forma simbolica alla propria esistenza, alla propria relazione con tutto ciò che lo circonda: il sim-bolo è (cfr. Galimberti 2001: 72 s.) *ec-cedenza di senso*, dimensione aprente, che offre una direzione altrimenti sconosciuta, che oltrepassa ogni monotona ripetizione, proprio come (e proprio perché) l'uomo è «*apertura al senso*» (*ivi*: 90), di modo che la sua libertà «si esercita nell'ampiezza di questa apertura» (*ibidem*). «Il simbolo è avvenire» (*ivi*: 98), capacità eccedente l'ordine dei sensi già codificati e di oltrepassamento del mero dato naturale e sensibile, è «*funzione trascendente* che, di fronte al dato, non si arresta, ma sulla scorta della negatività con cui ogni dato si presenta, procede in cerca della pienezza di senso che, stante la negatività del dato, è sempre un al di là» (*ivi*: 125). L'uomo vive di simboli, è animale simbolico, perché (cfr. *ivi*: 211-220) si *de-situa* rispetto alla semplice e immediata datità naturale, alla bruta fattualità, per aprirsi al campo del possibile, dell'indeterminato, del *da-determinare*: l'uomo è simbolico perché si sporge oltre il limite, totalizza senza totalità, ricerca senza compiere, trascende l'immanenza a partire dall'immanenza e senza sganciarsi mai da essa. Per l'uomo non c'è dato che non sia, nella sua immediatezza, rimando e mediazione, vale a dire che l'incompiutezza con cui il dato si presenta (con cui il mondo si presenta, con cui l'uomo si presenta al mondo) indica sempre una pienezza che è oltre, che è al di là, senza però poter mai essere del tutto afferrata e compiuta: l'opacità di ciò che non si dà a vedere immediatamente non è oscurità invisibile, bensì è sollecitazione allo sviluppo, allo scoprire, all'oltrepassamento che dis-vela (per questo, come abbiamo tentato di mostrare, la verità ha per l'uomo la forma dell'*a-letheia*). La mancanza immediata è rinvio all'apprensione mediata, l'inadeguatezza immediata è stimolo

all'adeguazione mediata, l'assenza immediata e pro-vocazione alla presentificazione mediata: per l'uomo, animale simbolico, «ogni cosa può essere simbolo. Tutto dipende dalla qualità dello sguardo che la fantasia promuove: uno sguardo che arresta o uno sguardo che rinvia» (*ivi*: 105), e simbolica è l'essenza dell'uomo se è vero che propria del simbolo è la «funzione di trascendenza, di tensione de-situante oltre ciò che è effettivamente percepito, storicamente ordinato, ontologicamente fissato una volta per tutte» (*ivi*: 108).

L'uomo è simbolico, pertanto, in quanto fa del dato un punto di partenza per il suo superamento, in quanto fa dello spazio dell'assenza di determinazione lo spazio della possibilità e della creazione, dell'apertura al futuro e all'ulteriorità: l'uomo trascende, e questo è il senso della sua immanenza, di un'esistenza la cui immanenza è quella dell'*ek*, della sporgenza eccedente, dell'adesione alla tras-parenza di ogni ap-parenza. L'uomo è simbolico, è libero, perché può decidere nuovi sensi a partire da quelli già dispiegati, perché *deve* decidere, essendo ciò che si origina a partire dall'infrazione dell'armonia immediata con il proprio ambiente, la quale non chiede scelta, non abbisogna di oltrepassamento, non richiede liberazione dai vincoli della situazione: «e-sistere, de-situarsi, de-cidersi, cor-rispondere a quel dono dell'essere che si chiama libertà è rischiare senza protezione, senza alcuna garanzia» (*ivi*: 116)⁸⁷⁴.

Se il simbolo, come dicevamo, è avvenire, potrà però esso essere l'avvenire, vale a dire, potrà ancora darsi una simbolizzazione del reale che la scienza pretende e si propone di spiegare e di mostrare in tutta la sua intrinseca e monocorde – e forse anche monoteista, se pretende di assorbire in un'unica dimensione la pluridimensionalità di un universo che è in realtà pluriversale – razionalità? Esiste ancora, detto altrimenti, uno spazio per il *sacro*, per ciò che è altro rispetto a ciò che appare, per una dimensione ulteriore e al di là del semplicemente dato, per una dimensione dunque profondamente e propriamente simbolica? Che cosa può significare parlare di sacro oggi, che cosa significa parlare di incanto nell'epoca di quello che, com'è noto, Max Weber ha descritto come l'*Entzauberung der Welt*?

innanzitutto, rendiamoci chiaramente conto di che cosa propriamente significhi, dal punto di vista pratico, questa razionalizzazione intellettualistica per opera della scienza e della tecnica orientata scientificamente. [...] Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea – a meno che egli sia un fisico specializzato – di come la vettura riesca a mettersi in moto. Né, d'altronde, ha bisogno di saperlo. Gli basta di poter “fare assegnamento” sul modo di comportarsi di una vettura tranviaria, ed egli orienta in conformità la propria condotta; ma nulla sa di come si faccia per costruire un tram capace di mettersi in moto. Il selvaggio ha una conoscenza dei propri utensili inciparabilmente migliore. [...] La progressiva intellettualizzazione e razionalizzazione non significa,

dunque, una progressiva conoscenza generale delle condizioni di vita che ci circondano. Essa significa bensì qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che basta soltanto *volere*, per *potere*; che ogni cosa – in linea di principio – può essere dominata con la ragione. Il che significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere alla magia per dominare o per ingraziarsi gli spiriti, come fa il selvaggio per il quale esistono simili potenze. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici. È soprattutto questo il significato della intellettualizzazione come tale. Questo processo di disincantamento proseguito per millenni nella cultura occidentale, e, in generale, questo “progresso” del quale la scienza è un elemento e un impulso, contiene un qualche significato che vada al di là del fatto meramente pratico e tecnico? [...] La vita del singolo individuo civilizzato, inserita nel progresso, nell’infinito, per il suo stesso significato immanente non può avere alcun termine. Giacché c’è sempre un ulteriore progresso da compiere per chi c’è dentro; nessuno muore dopo esser giunto al culmine, che è situato all’infinito. Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva “vecchio e sazio della vita”, perché la sua vita, anche per il suo significato, alla sera della sua giornata gli aveva portato ciò che poteva offrirgli, perché non rimanevano per lui enigmi da risolvere ed egli poteva perciò averne “abbastanza”. Ma un uomo incivilito, il quale partecipa all’arricchimento della civiltà in idee, conoscenze, problemi, può divenire “stanco della vita” ma non sazio. [...] Al “progresso”, come tale, può riconoscersi un significato al di là della tecnica, cosicché avrebbe un senso la professione dedicata al suo servizio? [...] che cos’è la vocazione della scienza nell’ambito dell’intera vita dell’umanità? e qual è il suo valore? [...] Oggi si suole sovente parlare di scienza “senza presupposti”. Ve n’è una? Dipende da quel che si vuol intendere. Presupposto di qualsiasi lavoro scientifico è sempre la validità delle regole della logica e del metodo: fondamenti generali del nostro orientamento nel mondo. [...] Si presuppone inoltre che il risultato del lavoro scientifico sia importante nel senso che sia “degno di esser conosciuto”. E qui evidentemente hanno la loro radice tutti i nostri problemi. Giacché questo presupposto non può esser a sua volta dimostrato con i mezzi della scienza. Può esser soltanto *spiegato* in vista del suo significato ultimo, che bisognerà accogliere o respingere a seconda della personale posizione assunta di fronte alla vita. [...] Tutte le scienze naturali danno una risposta a questa domanda: che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare *tecnicamente* la vita? Ma se vogliamo e dobbiamo dominarla tecnicamente, e se ciò, in definitiva, abbia veramente un significato, esse lo lasciano del tutto in sospeso oppure lo presuppongono per i loro fini (Weber 1971: 19-27).

Se, pertanto, «là dove ogni nascondimento è dissolto perché tutto è dispiegato, l’uomo è alla fine» (Galimberti 2001: 237), e se il disincanto è proprio figlio dell’aver tutto scoperto, tutto svelato, tutto spiegato, siamo davvero alla fine dell’uomo? Se la spiegazione scientifica (cfr. Giorello-Moriggi 2007: 35), tendendo a ridurre l’arbitrario della descrizione in una morfologia osservata, consente di sottrarsi alla fascinazione dello stupore, alla seduzione della meraviglia, siamo davvero alla fine di ogni possibile meraviglia di fronte all’esistente, all’ente, al mondo, all’uomo (per l’esistente, per l’ente, per il mondo, per l’uomo)? Oppure siamo, come anche precedentemente nel nostro lavoro abbiamo tentato di indicare, di fronte a un *nuovo inizio*, dato che la scienza stessa ha sempre avuto il «ruolo etico» (Petitot 2009: 174) sì di «“disincantare” il reale» (*ibidem*), ma solo «per reincantarlo attraverso la spiegazione» (*ibidem*), ossia «di sostituire ai grandi racconti della speranza i progressi frutto del dominio della realtà» (*ibidem*), per «inserire la destinazione esistenziale di soggetti autonomi entro la teleonomia dell’oggettività

dell'essere e del fare» (*ivi*: 201)? D'altronde, come ricorda Marchesini, «la spiegazione scientifica non ha assolutamente diminuito l'incanto della realtà esterna, semmai lo ha aumentato liberandolo dalle scorie antropomorfe e arricchendolo di contenuti propri della diversità» (Marchesini 2002: 67), perché «attraverso il fare cultura – incluso e inclusivo del fare scienza e del fare tecnica – l'uomo non si impone al mondo ma accoglie il mondo e si lascia accogliere dal mondo» (*ivi*: 249) – insomma, «la spiegazione scientifica sa stupirci ancora di più, proprio perché reca una dose minore di antropomorfismo, perché sa coniugarci con più forza all'alterità naturale» (*ivi*: 405), perché rivela all'uomo di essere aperto al mondo, di essere in relazione con ciò che lo circonda, perché è in grado ogni volta di stupire sempre di nuovo per le sue nuove scoperte (teoriche e pratiche)⁸⁷⁵.

Possiamo, allora, «opporre» al classico passo weberiano un passo heideggeriano (i §§ 59-60 dei *Contributi alla filosofia*), in cui emerge come in realtà l'epoca del disincanto sia anche l'epoca dell'incanto in quanto epoca della *Machenschaft*, un incanto che certo, per Heidegger, è anche un «incantesimo», un'illusione che cancella l'essere, ma che al tempo stesso sembra (perlomeno così ci sembra) anche aprire la possibilità per una nuova ricerca dell'essere – sempre nei termini heideggeriani:

l'epoca della completa assenza di domande e dell'incanto. Si è soliti chiamare l'epoca della “civilizzazione” epoca del *dis*-incanto, e sembra che ciò sia senz'altro connesso con la completa assenza di domande. È tuttavia il contrario. Si deve solo sapere da dove provenga l'incanto. Risposta: dallo sconfinato dominio della macchinazione. Se questa giunge al dominio finale e penetra ovunque, allora non ci sono più le condizioni per avvertire ancora espressamente l'incanto e per opporvisi. L'essere stregati dalla tecnica e dal suo progresso che supera costantemente se stesso è solo *un* segno di questo incanto, in conseguenza del quale tutto punta verso il calcolo, l'utilizzazione, l'allevamento, la maneggevolezza e la regolazione. Perfino il “gusto” diventa qui affare di una simile regolazione, e tutto arriva a “un buon livello”. La media va sempre migliorando e, grazie a questo miglioramento, si assicura un dominio sempre più incontrastato e inappariscete. È certo una conclusione ingannevole pensare che quanto più la media è elevata, tanto superiore diventa il livello delle prestazioni medie. Questa stessa conclusione è un segno che tradisce quanto sia improntato al calcolo un simile atteggiamento. [...] Il costante innalzamento del livello medio e la parallela diffusione ed estensione del piano di questo livello fino alla *piattaforma* di ogni impresa in generale è il segno più inquietante della scomparsa dello spazio della decisione, è segno dell'abbandono dell'essere. *Perché l'assenza di necessità è l'estrema necessità?* L'assenza-di-necessità raggiunge il culmine laddove la certezza di sé è diventata insuperabile, dove si ritiene che tutto sia calcolabile e soprattutto dove si è deciso, senza previa domanda, chi siamo e che cosa dobbiamo fare; dove il sapere è andato perduto e dove non si è mai dato autentico fondamento al fatto che l'autentico essere-sé accade nel fondare-oltre-se-stessi, e ciò richiede: la fondazione dello spazio per la fondazione e del suo tempo, il che a sua volta esige: la conoscenza dell'essenza della verità come ciò che deve essere inevitabilmente conosciuto. Laddove però da tempo la “verità” non è più un problema, e già solo il tentativo di porlo è respinto come una seccatura e un eccentrico arrovellarsi, la necessità dell'abbandono dell'essere non trova alcuno spazio-tempo. Dove il possesso del vero nel senso del corretto resta fuori

questione e governa ogni azione e omissione, che senso può ancora avere la domanda sull'essenza della verità? E dove questo possesso del vero può addirittura appellarsi a fatti, chi vorrebbe ancora perdersi nell'inutilità di una domanda essenziale ed esporsi allo scherno? Dalla *sepoltura* dell'essenza della verità in quanto fondamento dell'*esser-ci* e della fondazione della storia proviene l'assenza di necessità (Heidegger 2007: 142-144).

Per Heidegger, un nuovo inizio «attende l'Occidente» (Regina 1970: 12), ma solo e proprio «una volta che questo abbia percorso fino in fondo la vicenda nichilistica» (*ibidem*), e se (cfr. Heidegger 2007) era stata la meraviglia, lo stupore (*Erstaunen*) a rappresentare la tonalità emotiva fondamentale (*Stimmung*) del primo inizio, quelle del nuovo inizio, dell'altro inizio saranno lo sgomento (*Erschrecken*), una sorta di spavento che rende attoniti e invita al ritegno (*Verhaltenheit*) e al pudore (*Scheu*), quasi a una timidezza che però è anche al contempo espressione della capacità umana di assumere una condotta attiva nei confronti del mondo e di se stesso, ossia di potersi *verhalten*, come abbiamo visto con Agamben e il suo recupero di quanto espresso in Heidegger 1992b.

Dal *désenchantement* del mondo, dal *disincantamento*, dalla dissoluzione delle religioni nel mondo, dal loro assorbimento nel mondo (cfr. Gauchet 1992) in direzione di una nuova possibile forma di re-into del mondo, e proprio tramite e grazie al disincanto: parlare allora di un *re-into*, del tentativo di *réenchanter le monde* (cfr. Stiegler & Ars Industrialis 2006) significa parlare di una sorta di ritorno del religioso, di una spiritualità non meglio definita? Secondo quanto ha mostrato Marcel Gauchet (cfr. Gauchet 2008 e Gauchet 2009), dobbiamo essere davvero capaci di rinunciare a qualsiasi riferimento trascendente, piuttosto dobbiamo essere capaci (d'accordo, dunque, con l'idea di trans-immanenza propria tanto di Deleuze quanto di Nancy) di scorgere come un *re-into* che tentasse di fondarsi nuovamente sul trascendente, su qualcosa che è al di fuori del mondo, su un'istanza di valore non immanente e per questo già di per sé superiore (assiologicamente e ontologicamente), non potrebbe che dar vita a un *reincatenamento* dell'uomo, a una dimensione cioè che tenta di cancellare il fatto che l'uomo è donazione di senso e di valore, e che proprio in questo sta la possibilità di ogni incanto e di ogni meraviglia, perché l'uomo ha origine dallo s-catenamento del circolo istintuale tipico dell'immediata armonia dell'ambiente animale, scatenamento che rappresenta come lo scuotimento da una condizione di incantamento-incatenamento (nel senso in cui diciamo di qualcuno che è intorpidito e inebetito, come addormentato e assorbito da qualcosa, che è «incantato», ossia che è come preso dal torpore in cui vive l'animale), scuotimento (disincantamento-disincatenamento) che apre però alla possibilità di un vero e attivo incantamento che non ha la forma di un incatenamento (potremmo

anche dire, di un *incantamento* che non è semplice *incanto*, perché è *processo attivo di incantazione del mondo* e non un *trovarsi già in-cantati in un ambiente* – dunque accordati e in-tonati armonicamente al proprio ambiente)⁸⁷⁶.

3.6.3. Alla ricerca del sacro e della meraviglia

Proseguendo secondo quanto sin qui considerato, reincantare il mondo, reinventare il sacro, non significa nemmeno, o perlomeno non soltanto, né tornare a vedere nella natura presa di per sé qualcosa di meraviglioso e di favoloso (di affabulante), né fare dell'uomo, inquietante prodigio (con Sofocle), il centro di ogni considerazione del mondo e della sua maestosità, quanto piuttosto soffermarsi nel punto d'incontro di entrambi, lasciare emergere in tutta la sua enigmaticità la natura fattasi cultura e la cultura nella sua relazione con naturale, vale a dire che (cfr. Kauffman 2010) occorre piuttosto cogliere la creatività umana in rapporto alla creatività dell'intero mondo naturale, cogliere l'imprevedibilità esplosiva della creatività umana all'interno di quella della biosfera (sino, al limite, a porre l'uomo nella condizione del *co-creatore* di un universo che si evolve e si costruisce in modo creativo, infinitamente rinnovato). In termini più semplici, si tratta non tanto di ritagliare uno spazio specifico per il sacro e per l'incanto (che sia quello della natura taumaturgica o dell'uomo divinizzato), quanto piuttosto di far luce sulla ragione profonda della loro possibilità, su quelle che potremmo chiamare le condizioni di possibilità dell'apertura dello spazio del sacro e del reincantamento del mondo, le quali, crediamo, vanno rintracciate nella peculiare natura innaturale umana, che abbiamo sin qui esposto⁸⁷⁷.

3.6.3.1. Lo stupore come condizione naturale dell'(innaturalità dell')uomo

L'uomo può scegliere ed è dunque libero, ma solo perché è sovraesposto al mondo e perché la sua natura lo obbliga a farlo, a tal punto che la stessa «facoltà di deliberazione posseduta dall'uomo è da mettere tra le cause che rendono l'esistenza umana molto più tormentosa di quella del bruto» (Schopenhauer 1991: 340), perché i dolori umani, quelli più grandi, non hanno di solito «un oggetto nel presente, non nascono da rappresentazioni intuitive, né da sentimenti immediati; ma son prodotti dalla ragione, da concetti astratti, da pensieri tormentosi» (*ibidem*), tutte cose che risultano sconosciute all'animale, «il quale,

ristretto com'è nel presente, se ne vive in uno stato di tranquillità e di spensieratezza veramente invidiabile» (*ibidem*)⁸⁷⁸. Si capisce allora perché la vita dell'uomo, essere bisognoso, mancante e nudo di fronte al mondo, può essere considerata oscillante «come un pendolo, fra il dolore e la noia, suoi due costitutivi essenziali» (*ivi*: 353): ogni volere «si fonda su di un bisogno, su di una mancanza, su di un dolore: quindi è in origine e per essenza votato al dolore» (*ibidem*), e nel momento in cui dovesse però mancare un oggetto in grado di accendere la volontà, l'uomo «cadrebbe nel vuoto spaventoso della noia» (*ibidem*), quel pungolo che apre però al mondo e alla ricerca dell'alterità, «radice della socievolezza» (*ivi*: 354). «L'animale può stancarsi ma non annoiarsi» (Mazzeo 2004b: 54), e questo perché «le linee generali del suo comportamento sono dettate da istinti, cioè da strutture innate che si scatenano tramite una certa stimolazione esperienziale codificata geneticamente» (*ibidem*).

Con la noia – sulla cui importanza ai fini della comprensione dell'umano ci siamo soffermati parlando di Agamben – l'uomo (cfr. Mazzeo 2004a: 66-68) torna a fare esperienza dell'*Umgebung*, come, cioè, a fare esperienza della nascita, del travaglio e del deficit, della propria sventura biologica, nascita nella quale l'uomo si ritrova per la prima volta senza ambiente (*Umwelt*) ma ancora immaturo (se non lo fosse *avrebbe un ambiente e non potrebbe aprirsi al mondo*) per vivere in un mondo: in questa sorta di temporanea sospensione ontogenetica tra ambiente e mondo si fa appunto l'esperienza dell'*Umgebung*, dell'atmosfera, della condizione originaria come assoluta apertura che si presenta tutt'attorno nei dintorni. In generale, l'uomo può stupirsi (tanto meravigliarsi quanto spaventarsi, si ricordi)⁸⁷⁹ perché fa esperienza del distacco dall'ambiente e della mancanza di esso (come abbiamo peraltro notato parlando di Aristotele)⁸⁸⁰: è come urtato, messo a distanza da se stesso e dal mondo ma può così osservarlo e stupirsi, subisce quella battuta d'arresto e quello scacco di chi si trova fuori da un ambiente e lontano dal suo elemento originario. L'uomo è costitutivamente ed essenzialmente un *animal metaphysicum*:

L'uomo eccettuato, nessun essere si stupisce della sua propria esistenza; ma questa s'intende tanto per tutto da se stessa, che nessuno vi bada. Dalla pacatezza dello sguardo degli animali parla ancora la saggezza della natura; perché in essi la volontà e l'intelletto non si sono ancora distaccati abbastanza l'uno dall'altra, da potersi, nel loro reincontro, meravigliarsi l'uno dell'altra (Schopenhauer 1986: 165).

Come ricorda Agamben (cfr. Agamben 2001a: 87), meraviglia è l'esperienza del fatto che ci sia qualcosa *piuttosto* che nulla, che il nulla, ossia è l'esperienza del *piuttosto*

in quanto tale, del *potius*, da *potis*, «che può», del *poter* non non-essere, vale a dire che «la meraviglia non è che qualcosa abbia potuto essere, ma che abbia potuto non non-essere» (*ibidem*), della *potenzialità in quanto tale*: allora solamente l'uomo, in quanto animale potenziale ed essere al quale sono consegnate le proprie possibilità tramite l'improprietà di ogni attualità, può fare esperienza della meraviglia, può meravigliarsi, può stupirsi della pura potenza di esistere, lui che scorge nella sua stessa esistenza null'altro che la potenza. Se l'uomo deve, per *necessità biologica e naturale*, scegliere, è aperto inevitabilmente alla ricerca del senso, di un senso per l'esperienza, del senso dell'esperienza, del senso della scelta in quanto tale, dell'esistenza sotto forma di scelte: l'uomo deve trovare nelle cose dei valori che di per sé esse non hanno⁸⁸¹, senza che nulla gli garantisca che tali valori possano essere «veri», «giusti», o anche solo «efficaci», anzi, nella consapevolezza che essi valgono proprio in quanto frutto di un'attiva selezione e di una spassionata ricerca – questa è quella paradossalità intrinseca a ogni agire che (cfr. Dal Lago 1990: 15) occorre saper abitare. In altri termini (cfr. Cimatti 2004a: 14 s.) l'operazione del senso non è un'operazione dall'esito predeterminato, altrimenti avrebbe lo stesso statuto delle operazioni istintuali, immediate e sicure, degli animali, mentre è ciò che si rende necessario proprio in ragione dell'impossibilità di operazioni simili: il senso non è qualcosa che è fuori nel mondo in attesa di essere colto, è qualcosa che va costruito, attivamente ritagliato, è dunque ciò che espone inevitabilmente anche al fallimento. Quella del senso è una vera e propria *patologia* per l'uomo, ma non tanto nel senso che è una sorta di malattia da debellare, quanto che rivela tutta l'affezione e l'esposizione cui l'uomo è sottoposto, la necessità dell'apertura di uno spazio a partire dallo sconfinato del possibile.

Il senso è, data l'apertura in cui l'uomo si ritrova a essere, sempre un *al di là* che si apre però a partire da un *al di qua* che è lo spazio preliminare a ogni ritaglio; in altre parole, l'uomo che si stupisce di sé e del mondo sperimenta il fatto che non è in grado di cogliere fino in fondo il senso del proprio ricercare senso a sé e alla propria vita nel mondo, il fatto che non può imbrigliare l'intera realtà, perché l'unico modo di farlo sarebbe quello di porsi al di fuori di una totalità conchiusa, mentre il mondo dell'uomo è la negazione di ogni totalità conchiusa, e ha un fuori solamente in quanto dentro, ossia non ha un fuori assoluto. La meraviglia, potremmo anche dire, è *l'esperienza del limite, della soglia, della bordatura*, e proprio per questo è l'esperienza dell'esistenza in quanto tale, del rapporto dell'uomo con il proprio mondo (si pensi soprattutto alle considerazioni di Nancy precedentemente esposte), è l'esperienza dell'esistenza di uno spazio che precede la distinzione tra sensato e insensato (come Nietzsche ha saputo prima di tutti cogliere) e che

fa da presupposto a tale distinzione, a tale differenziazione, a tale scelta, *a ogni scelta*: l'uomo contiene in se stesso, nella propria nascita, un'opacità originaria, un ambito non illuminato dal senso dal quale proviene e dipende e che rende al contempo possibile ogni illuminazione e ogni sensatezza.

3.6.3.2. «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt»: l'uomo e il limite

Se muoviamo da quest'orizzonte, possiamo comprendere davvero perché Wittgenstein poteva (nella proposizione 5.6 del suo *Tractatus*) giungere ad affermare che «i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo» (Wittgenstein 1998: 88)⁸⁸². Bisogna, per comprenderla appieno, fare bene attenzione a leggere questa frase: il testo tedesco recita infatti «*die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*». Decisivo risulta essere l'uso del verbo *bedeuten*, «significare» nel senso di «indicare»: i limiti del linguaggio *indicano* i confini del mio mondo, non *sono* (Wittgenstein avrebbe altrimenti, com'è evidente, scritto *sind*). In questo senso, il gesto ultimo del linguaggio nella sua funzione di indice è quello di rimandare oltre di sé, come ciò al di là di cui non vi è nulla, nulla rispetto al mondo, alla *Welt* come totalità dei fatti, di ciò che accade, *di ciò che è* (come recita la proposizione 1 del *Tractatus*, «il mondo è [*ist*] tutto ciò che accade»: *ivi*: 25), nulla rispetto a quel senso e a quel mondo che possono essere detti nel linguaggio (si può dire nel linguaggio il mondo, si può dire nel linguaggio e nel mondo il mondo, ma non si può dire *nel* linguaggio ciò che è al di fuori tanto del linguaggio quanto del mondo; a rigore non si può dire nel linguaggio nemmeno il linguaggio stesso, o si può *dirne* ma non *dirlo*). Potremmo anche dire che la funzione del linguaggio sotto quest'aspetto è la stessa che spettava alla ragione kantiana, che tracciava le *Grenzen* delle nostre possibilità conoscitive *indicando* quel mondo noumenico senza però poterlo appunto pienamente conoscere, *senza poterlo pienamente dire*, in termini più propriamente wittgensteiniani, nel senso che per Wittgenstein si tratta di tracciare un limite non tanto al pensiero quanto *alla sua espressione*, in quanto «per tracciare un limite al pensiero, noi dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può). Il limite non potrà venire tracciato che nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso» (*ivi*: 23), mentre, appunto, il linguaggio ci mostra proprio come noi

non siamo davvero fuori dal nostro mondo, e dunque nemmeno fuori dal nostro pensiero⁸⁸³.

Si potrà dunque dire, con la celebre proposizione 7 che chiude il *Tractatus*, che «*wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*» («su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»: *ivi*: 109) proprio perché «*die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*». Se, tuttavia, l'uomo sembra come restare imprigionato nei limiti del suo linguaggio, dobbiamo pensare che questo mondo assuma a tutti gli effetti i contorni in trascendibili tipici dell'*Umwelt* animale? No, tutt'anzi, perché quello che la frase di Wittgenstein mette in luce non è altro che l'uomo come colui che non è rinchiuso in un *habitat* predefinito, ma è in grado di trascenderlo in vista dell'attiva creazione di un mondo. Infatti⁸⁸⁴, si deve credere che mondo e linguaggio siano coestensivi, ossia non è vero che le parole costituiscono «per noi un *habitat* per il quale gli esseri umani nascono adatti, come il mare per i pesci e il cielo per i gabbiani» (Mazzeo 2005b: 199): nella proposizione 5.6, infatti, ci si riferisce a una relazione tra *limiti*, tra *entità ultime*, che hanno una relazione di *coincidenza* e di *non coincidenza* al contempo (la prima è data dalla struttura logica, vera e propria *condizione di possibilità del mondo e del linguaggio* ma mai coincidente né con l'uno né con l'altro; la seconda è data dal mondo specifico proprio di ognuno dei due poli). Pertanto, «ciò che indica i limiti del linguaggio, ciò che essi significano, sono i limiti del mondo *per quello che il linguaggio ha in comune con il mondo*» (*ivi*: 205), ossia la logica come comune «armatura» (Wittgenstein 1998: 45).

Mazzeo fa un passo ulteriore, ed evidenzia come non si può considerare il linguaggio come mondo e non si può considerare il mondo come nicchia ecologica rigida perché l'uomo non è come l'animale, che trova una nicchia dalla sua nascita senza modificarla. L'uomo non è chiuso nell'ambiente come l'animale: «un ambiente è tale perché da esso non se ne può uscire (un pesce fuori dall'acqua muore). [...] L'ambiente è la stanza dentro cui ogni specie vive» (Mazzeo 2005b: 206)⁸⁸⁵. Alla luce di ciò il linguaggio non può mai *essere* il mio mondo, perché per l'uomo un mondo non è mai, e il linguaggio stesso è l'espressione più elevata di questa condizione umana: il mondo umano è, infatti, «*costruito*: non essendo una forma data una volta per tutte, bisogna mettervi mano» (*ivi*: 207); il linguaggio è *produttivo* in quanto espressione della nostra capacità di produrre fatti («noi ci facciamo immagini dei fatti»: Wittgenstein 1998: 29), nel senso che noi «parlando, non semplicemente ci rappresentiamo il mondo ma, letteralmente, lo costruiamo poiché diamo vita a nuovi stati di cose» (Mazzeo 2005b: 207). E tale costruzione, nella sua stabilità necessaria, è pur sempre provvisoria e in rivisitazione: io

incontro un linguaggio venendo al mondo, ma devo poi farlo attivamente mio, e questo può avvenire anche in modo creativo (dando poi magari anche vita a un linguaggio mutato che qualcuno troverà come ereditato e istituzionalizzato alla sua venuta al mondo).

Il linguaggio dunque è espressione della costituzione dell'uomo, che si costruisce dei limiti per potersi muovere al loro interno ma per poterli sempre e continuamente allargare e rimodificare (ma mai davvero cancellare o superare, perché ogni superamento di un limite precedentemente dato avviene sempre tramite la costruzione di un nuovo limite che a sua volta si presenterà come dato e insuperabile). Ciò significa, nota Mazzeo, che tanto il mondo quanto il linguaggio sono *in continua espansione*, dotati sì di limiti, ma che non vanno considerati mai come steccati o recinti (certo scavalcabili, ma che resterebbero confini stabili e dotati di consistenza, cioè confini fatti per non essere mai rimessi in discussione), quanto piuttosto come *orizzonti*, che si slargano lungo il cammino e che proprio per questo non possono mai però essere effettivamente superati. Ecco perché il linguaggio può solo *indicare* il limite del mio mondo, perché il limite del mondo è sempre qualcosa di indicato, perché il mondo non è mai davvero, e il linguaggio ci dice proprio questa verità, ci dice il mondo come ciò che non può mai davvero *essere* e dunque semplicemente *ce lo indica*, e lo può fare perché è il linguaggio stesso a essere ciò che non è mai, in quanto oggetto di continua e costante (ri)appropriazione (riappropriazione creativa, potremmo anche dire). Il linguaggio è lo strumento con cui io do consistenza al mondo che incontro, con cui lo individualizzo, con cui (ri)costruisco ciò che mi è dato, ma lo costruisco come qualcosa in costruzione, come qualcosa che non è mai una volta per tutte anche quando lo considero dato una volta per tutte.

Se accettiamo queste considerazioni, possiamo vedere come quel «nonsense» che per Wittgenstein è l'oltre il limite come l'oltre il linguaggio è in realtà la sorgente di ogni senso possibile, è cioè quell'ulteriorità rispetto al senso (del linguaggio e del mondo) dato e che permette di superare il senso dato in vista di un altro senso attivamente costruito. Ecco allora che quel senso che appariva come *intramondano* non può che attingere a un senso *extramondano* (ed *extralinguistico* rispetto al linguaggio dato attualmente):

il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è *in* esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore. Se un valore che abbia valore v'è, esso dev'esser fuori d'ogni avvenire ed essere-così. Infatti, ogni avvenire ed essere-così è accidentale. Ciò che li rende non-accidentali non può essere *nel* mondo, perché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale. Dev'essere fuori del mondo (Wittgenstein 1998: 106).

Letto antropologicamente, per così dire, questo passo ci dice che la *Welt* ritagliata dall'uomo a partire dall'*Umwelt* rappresenta il senso *nel* mondo, ossia il mondo attualmente dato nel suo senso attuale (*come senso attuale*), ma è proprio quell'*Umwelt* a contenere il senso *del* mondo, ossia la sua ragione ultima (la necessità per l'uomo di abbandonarlo per avere una *Welt* vivibile) e la sua sorgente (è a partire dall'indistinzione che per noi è l'*Umwelt* che noi possiamo ritagliarci il nostro mondo distinto, è come se ci muovessimo sempre in esso ma all'interno di un perimetro attivamente tracciato). Vale a dire, l'*Umwelt* è per l'uomo (e solo per l'uomo, giacché abbiamo visto come per l'animale sia l'esatto contrario, anzi l'animale non conosce *Welt*, non la abita nemmeno) il regno dell'instabilità, mentre in quella *Welt* costruita per ottenere una qualche stabilità «tutto è come è», e quel valore fuori da ogni esser-così è proprio l'*Umwelt* (che, però, per l'uomo assume comunque la forma di un'*Umgebung* dai contorni indefiniti, in quanto apertura e slargamento di quel confinamento rigido che rappresenta invece per l'animale) come sorgente di senso ulteriore, di ogni mondo ulteriore, di ogni ritracciamento dei perimetri (allargamento, rivisitazione o modificazione che sia). E che ogni esser-così sia accidentale significa anche che non può essere ritenuto necessario per l'uomo, in quanto nulla nel mondo avviene per necessità se il mondo è stato attivamente messo in opera (o, se si preferisce, tutto è sì necessario, ma a partire da un originario atto necessitante, atto intrinsecamente contingente e per questo aperto a sempre nuovi atti necessitanti). Il valore non è nel mondo, il mondo esprime piuttosto l'attività di valutazione propria dell'uomo e che riposa sulla selezione avvenuta a partire dall'*Umwelt*, e, in questo senso, il valore (la sua sorgente) appartiene più a quest'ultimo che non alla *Welt*, in quanto esso – lo ripetiamo, nella forma peculiare di *Umgebung* con cui esso si presenta agli occhi dell'uomo – è una sorta di serbatoio di possibili valori da scegliere, o, meglio, di possibili abbozzi di valori come materiale informe a cui dare forma⁸⁸⁶.

Quel *Mistico* che si mostra (cfr. Wittgenstein 1998: 108 s.) è allora proprio il caos dal quale l'uomo si separa nel tentativo di se-pararsi, di condursi a sé, ma dal quale costantemente attinge per rimodificare il sé di volta in volta edificato: esso non può essere detto perché è al di là di ogni parola, perché al di là di quella parola che, lo abbiamo visto, è nata proprio come strumento di controllo del molteplice e dell'irrelato. *Tra Welt e Umwelt* sta l'uomo a contatto con un'*Umgebung* informe perché è deformazione di una figura ben definita: egli è il *tramite* tra i due, e proprio facendo da tramite li porta all'esistenza; l'uomo è nel mezzo, l'uomo è colui che è costretto a vivere nel mezzo e a

vivere del mezzo, a ritagliarsi un mondo che però non sia mai pienamente conchiuso e presentante i caratteri della definitività⁸⁸⁷.

L'uomo può definirsi rispetto a quel mondo di cui fa parte, rispetto a quel mondo che viene colto come una totalità ma una totalità frutto di un'apertura originaria e ancora sempre apertesi, o perlomeno nella possibilità di aprirsi ulteriormente: se là dove arriva il linguaggio arriva anche il mondo, non dobbiamo pensare che il linguaggio-mondo sia un linguaggio-ambiente, per così dire, perché (cfr. Cimatti 2001: 5) è come trovarsi sulla riva di un oceano senza poterne affrontare (magari momentaneamente) le onde, ma non senza poterne vedere la estensione, o senza potere immaginare che esso continui a estendersi anche oltre a ciò che risulta accessibile allo sguardo (e agli altri sensi). Come a dire che non c'è parola che nomini il mondo, l'oggetto o la cosa, senza al contempo nominare ciò che vi sta oltre, ciò a cui il mondo allude, al campo dell'ignoto, dell'incerto e dell'indicibile, che però si presenta sempre nella forma del «non ancora detto e del forse dicibile», per così dire, ossia nella forma del *possibile*, dell'ancora e sempre possibile.

Questo, dunque, rivela la semplice frase «i limiti del mio linguaggio *indicano* i limiti del mio mondo», la potenzialità più propria dell'uomo, quella di essere in quanto tale animale potenziale, in quanto si differenzia da tutte le altre specie animali, in cui «l'adattamento a un particolare ambiente fisico seleziona modifiche corporee e comportamentali che permettono loro di incastrarsi al suo interno senza residui non adattativi» (Cimatti 2004b: 19): «essere adattati a un ambiente particolare significa non essere adattati a tutti gli altri possibili ambienti» (*ivi*: 19 s.), vale a dire che l'adattamento delle altre specie viventi va in direzione «della riduzione dello spettro delle possibilità di esistenza; ossia, sembra andare verso la riduzione delle possibilità di esistenza alternative a vantaggio di una sola realtà ecologica» (*ivi*: 20). Solamente l'uomo, animale potenziale, esposto e non specializzato, può aprirsi al campo del possibile, può adattarsi a ogni ambiente in quanto forma il proprio mondo, in quanto quello che per certi versi è il suo vero e proprio «istinto» (il linguaggio, ma faremmo meglio a dire, in senso più ampio e profondo, il *logos*) non è affatto, come più volte sottolineato, un istinto in senso stretto, in ragione della sua apertura, del suo *indicare oltre se stesso verso un nuovo orizzonte di ulteriori possibilità*:

se osserviamo il nostro corpo ci accorgiamo che non presenta caratteristiche tali da lasciarci pensare che sia specificamente adattato a un particolare ambiente fisico; al contrario, il nostro corpo è singolarmente privo di queste caratteristiche. È un corpo anzi indifeso, non particolarmente veloce nella corsa né dotato di armi naturali (come le zanne dei felini, per esempio), un corpo nudo, e quindi particolarmente esposto ai rigori del clima,

un corpo fragile, un corpo – ancora – sorprendentemente privo di istinti, diversamente da quanto accade a molti altri animali. In realtà, però, un istinto il nostro corpo ce l'ha, per quanto un istinto particolarissimo. Perché mentre gli istinti animali sono risposte pronte e già da sempre disponibili a problemi determinati, nel nostro caso l'unico vero istinto specificamente umano è invece adattato esattamente a una situazione contraria; è un istinto aperto al possibile, all'indeterminato, alla novità. [...] Possiamo paragonare un istinto a una chiave che già avevamo – senza saperlo – attaccata al nostro portachiavi; un giorno dobbiamo aprire una porta che non avevamo mai aperto prima. Prendiamo il portachiavi e, senza sapere come, proviamo proprio con la chiave giusta, quella che nemmeno sapevamo d'avere. E la porta si apre. Problema e soluzione già erano lì, prima, molto prima che noi lo sapessimo. Noi li abbiamo, per così dire, messi in contatto. Ma il nostro contributo si ferma qui. Questi sono gli istinti negli animali non umani: un modo per rendere ancora più stretta la relazione, l'incastro, fra una certa forma di vita e lo specifico e particolare ambiente in cui vive. [...] Se osserviamo la nostra anatomia troviamo alcune caratteristiche che sembrano espressamente progettate in vista del pieno manifestarsi dell'unico vero istinto umano: la maggiore estensione della faringe (conseguenza dell'abbassamento della laringe), per esempio – rispetto tanto alle scimmie antropomorfe che all'*Homo neanderthalensis* – rende possibile articolare tutta l'estesa gamma di suoni delle lingue storico-naturali, oppure la presenza di specifiche aree cerebrali espressamente dedicate all'elaborazione del linguaggio come anche le precocissime capacità nei neonati di prestare un'attenzione selettiva ai suoni linguistici rispetto agli altri elementi del paesaggio sonoro. L'unico istinto propriamente umano, l'unico istinto in vista del quale il nostro corpo sembra espressamente adattato, è l'istinto del linguaggio. Ma, diversamente da quanto accade con gli altri istinti, che come abbiamo visto riducono lo spettro delle possibilità a vantaggio di un solo ambiente, il linguaggio umano agisce in senso opposto: il linguaggio umano essenzialmente è una macchina che genera ipotesi, ossia appunto scenari possibili. L'unico istinto umano ha spinto la specie umana non verso una maggiore specializzazione, nel senso di un adattamento particolarmente stretto a un determinato habitat (come accade per gli altri animali), al contrario, ha spinto l'*Homo sapiens* verso l'indeterminatezza, l'apertura, il possibile. Per questo l'ambiente umano è l'ambiente dello stesso linguaggio, e per questo la nostra specie è – da un punto di vista anatomico e comportamentale – così povera di altri istinti; perché la sua peculiare direzione evolutiva va verso l'apertura, la sperimentazione, il possibile appunto (*ivi*: 20 s.)⁸⁸⁸.

La biologia umana, dunque, ed è questo che rivela la frase di Wittgenstein, non può «e proprio in quanto biologia [...] non includere la cultura umana. L'animale umano, con quello che sembra un ossimoro, è biologicamente culturale» (*ivi*: 23), ossia «la biologia specificamente umana coincide con la sua cultura» (*ivi*: 24) perché «l'animale umano è quell'animale che è, da un punto di vista biologico, perché è molto più flessibile e variabile degli altri animali» (*ivi*: 26 s.) e può così essere a pieno titolo «naturalmente artificiale» (*ivi*: 32), ossia naturalmente spinto alla sperimentazione, alla creazione escogitativa e alla mediazione inventiva.

3.6.3.3. *Trascendenza esterna e trascendenza interna*

Finché siamo dentro non abbiamo accesso né al dentro né al fuori, eppure il nostro essere-dentro è un essere dentro in rapporto costitutivo con il fuori, è un essere sul limite che apre e solca lo spazio interno e quello esterno, di modo che non è altro che facendo esperienza del limite che siamo che possiamo aprirci davvero al dentro e al fuori rispetto al mondo⁸⁸⁹. Se fare esperienza dei bordi è il tratto fondamentale di ogni meraviglia, di ogni stupore e di ogni incanto, è principalmente (cfr. Cimatti 2004a: 15 s.) in due modi che tale bordatura può essere accostata per generare nuove possibilità di lettura e di percorso del reale: tramite l'esperienza religiosa, che fa percepire dall'esterno il limite come qualcosa di misterioso, che fa sentire che dev'esserci un esterno, uno spazio di ulteriorità di senso a cui poter attingere e verso cui potersi rivolgere, quello del sacro (che apre così al campo della «religione» in generale); tramite l'esperienza estetica, che sperimenta dall'interno, tentando di articolare l'ancora inarticolato, la regione dei limiti del senso, di cui nulla si può ancora dire, perché altrimenti sarebbe già parte interna dell'area del senso (che apre così al campo dell'«arte bella»). Vediamo in che senso «religione» e «arte» (o, meglio, ciò che sta alla base della possibilità della loro apertura, in quanto *trascendenza esterna e trascendenza interna*, ma una trascendenza che è sempre a partire dall'immanenza e che resta in essa) rappresentano qualcosa di fondamentale nell'esistenza umana, in quanto radicate prima di tutto nella biologia dell'uomo⁸⁹⁰.

3.6.3.3.1. *Lo spazio del sacro e della meraviglia come apertura verso lo sconfinato spazio dell'angosciante possibile*

L'esperienza del sacro è, com'è comunemente noto e come abbiamo in precedenza sommariamente ricordato, l'esperienza stupefacente dell'assolutamente altro, dell'assolutamente separato, dell'assoluto inteso come ciò che è completamente sciolto da ogni legame, potremmo anche dire, o che ha legame proprio nella forma dell'assenza di legame: ebbene, in realtà «il sacro è affatto immanente, è terra terra» (Cimatti 2009: VIII), ossia è l'esperienza dell'immanenza in tutta la sua meravigliosa trascendenza, e della trascendenza in tutta la sua spaesante immanenza, è il confine «fra ciò che osservo e ciò che al suo posto potrei osservare, fra il reale e il possibile» (*ibidem*). Quello del sacro è il *sentimento del possibile*, un paradossale *sentimento logico*, perché non è semplicemente

sogettivo e individuale, bensì è radicato nella stessa logica dell'esistenza dell'uomo, ossia è un'esperienza *bio-logica*, «bio» «nel senso che rientra fra le esperienze proprie dell'animale umano, della specie vivente *Homo sapiens*, come il volare è un'esperienza biologica delle rondini o il “toccare” con le orecchie è propria dei pipistrelli» (*ivi*: IX), e «logica» anche nel senso che è un'esperienza che si può vivere solamente «attraverso la logica propria delle lingue umane» (*ibidem*), che si nutre – come tutto l'uomo – dello scarto tra reale e possibile, tra il dire al di qua del limite mostrando l'esistenza di un al di là del limite, come abbiamo ricordato con Wittgenstein.

Essendo esperienza bio-logica per l'uomo, quella del sacro è a tutti gli effetti una dimensione irrinunciabile: il sacro per l'uomo si manifesta quando accade «un'interruzione nel tessuto consueto (normale) dell'esperienza, quando qualcosa per qualche ragione *risalta* rispetto all'ordinario corso delle cose» (*ivi*: 5), o, meglio, quando emerge tutta la precarietà e la non ordinarietà dell'esistenza umana, quando all'uomo si rivela tutta la sua dipendenza dall'alterità, dal mondo, ossia il suo costitutivo non essere già a casa nel mondo, il suo vivere all'insegna dell'ambiguità e dell'indeterminazione, perché ai suoi occhi «il determinato annuncia il e allude al non determinato» (*ivi*: 16), perché è biologicamente predisposto ad attendersi che ciò che gli appare e gli si schiude dinnanzi (non solo visivamente, ma sensorialmente in generale) «rimandi ad altro da sé» (*ivi*: 17). Insomma, e come abbiamo a più riprese visto, «il movimento naturale a muoversi oltre il dato sensibile è inscritto nella nostra biologia» (*ibidem*), «nel dato sensibile, in ciò che si offre [...], si insinua l'aspettativa di qualcos'altro» (*ivi*: 18), ed è proprio questo stesso movimento a comprendere in sé anche l'apertura al sacro, l'esperienza del sacro, il sentire il trascendente e la sua meraviglia, un trascendente tutto interno, assolutamente immanente: «nel visibile, sentiamo, incredibilmente, non l'invisibile (il trascendente non si vede, altrimenti non sarebbe trascendente), ma anche ciò che non si offre allo sguardo» (*ibidem*).

Se l'animale è come incapsulato nel suo ambiente, l'uomo vive nell'apertura all'indefinitezza ed è gettato in un campo pressoché sconfinato di possibilità ancora inesprese e di per sé informi, un terreno tanto fertile quanto angosciante, in grado di gettare nel dubbio e nell'incertezza: l'animale è sicuro nel proprio ambiente, protetto dall'immediatezza della natura e dalla guida dell'istinto, ossia vive una vita all'insegna dell'armonia, mentre l'uomo è impreparato ad affrontare compiti specifici, a reagire in modo immediato e come automatico a ciò che gli accade, è *costretto a esitare, a temporeggiare, a prendere tempo facendosi tempo e facendo il tempo, a dubitare*.

L'esistenza che l'essere umano è costretto a condurre è un'esistenza sempre in sospenso, è un'esistenza angosciante, tipica di chi è sempre sulla soglia, sempre in bilico, dove l'angoscia (come volevano Heidegger e Kierkegaard e come sottolinea anche Cimatti in riferimento soprattutto ai lavori di De Martino, cfr. *ivi*: 29-33)⁸⁹¹ è il sentimento di chi si sente costitutivamente spasesato, non a casa propria, in cui si sperimenta una minaccia indeterminata, che non ha un oggetto specifico (come la paura), anzi è ciò che si prova di fronte all'assenza in quanto tale e non per una presenza definita, ossia non ha oggetto se non il nulla, l'annullamento di ogni possibilità e la necessità di operare una scelta per non fare chiudere l'apertura, per non fare implodere il proprio esistere. L'uomo, per esistere, deve azzardare, deve fare un vero e proprio *salto nel buio*, deve spingersi al di là di un reale che nella sua indefinitezza risulta enigmatico in direzione di un possibile che ha anch'esso i contorni ancora sfumati e non chiari: inevitabilmente il sentimento provato è un sentimento squietante, di radicale inquietudine, come se si fosse afflitti da qualcosa di perturbante⁸⁹².

L'uomo può fare l'esperienza angosciante del nulla perché deve scegliere, perché non c'è scelta che non sia figlia della negazione, perché, come voleva Scheler, l'uomo può – deve – dire di no alla vita per dire sì alla propria esistenza: l'animale non può impedirsi di eseguire ciò che è come programmato a fare, ciò che la sua costituzione gli impone di fare, non può quindi nemmeno *accettare* di agire come agisce, «può dire “sì” solo chi può dire anche “no”; un'affermazione senza possibilità di negazione non si dà» (Cimatti 2009: 36). L'animale non può che assecondare la spinta dell'istinto, eseguire il suo dettato, mentre l'uomo può persino scegliere ciò che *non gli piace*, proprio perché conosce la negazione, è possibilità-di-non, come abbiamo visto con Agamben: lo stesso pensare significa prendere le distanze dalla realtà, come a volerla negare ma solo per poterla riaffermare a un livello «superiore», significa anche «prendere possibili ipotesi alla ricerca di ipotesi migliori e più appropriate» (*ivi*: 37). Il possibile fa il suo ingresso proprio nel momento in cui si è aperta la possibilità di negare la realtà, si negare il dettato istintuale, è il venire alla presenza della negazione della presenza, la venuta alla presenza dell'assenza, e «con il *possibile* l'orizzonte della nostra esperienza improvvisamente, e definitivamente, *si apre* [...] oltre l'immanenza del reale» (*ivi*: 39), si mette in cammino lungo la *soglia* «fra ciò che è reale e ciò che, invece, avrebbe potuto prendere il suo posto, il possibile appunto» (*ivi*: 40), per sostare presso essa. Ed è questa dialettica tra il possibile e il reale, in cui l'uno e l'altro dei poli non solo si co-appartengono, ma rimandano l'uno all'altro (il reale è per l'uomo ciò che rimanda al possibile, così come questo è tale solamente rispetto a un reale

di cui rappresenta l'apertura ulteriore) a rappresentare la chiave di lettura di quella tra il sacro e il profano:

il sacro si oppone al profano, perché senza di questo non potrebbe neppure esserci il primo. Qualcosa è profano, infatti, solo se allude, implicitamente, a un reale diverso da quello effettivamente realizzatosi. E viceversa, perché può esserci un reale solo perché avrebbe potuto esserci un non reale, un possibile. [...] La distinzione fra sacro e profano non è una distinzione che appaia al credente e non al laico, o all'ateo; è una distinzione che segna l'esistenza di ogni animale umano, perché non c'è *Homo sapiens* che non si trovi continuamente a varcare la soglia fra reale e possibile (*ivi*: 40 s.).

Il sacro, allora, altro non che l'esperienza del vuoto, la sopportazione del vuoto, dello scarto che si apre tra reale e possibile, scarto che è allo stesso tempo la zona liminare in cui reale e possibile si distinguono e si determinano a vicenda, differenziandosi, in cui il reale si fa tanto aperto da perdere i suoi connotati di «effettività» e il possibile si dispiega in tutta la sua vastità chiudendo l'uomo in un angolo e angosciandolo, quasi ossessionandolo, ossia mettendolo come sotto assedio: il reale si è come dissolto, l'oggetto perde il suo carattere di «cosa» per trasfigurarsi in una miriade di allusioni, in una moltitudine di possibilità informi perché toti-formi, per così dire, perché in grado di assumere ogni forma e di presentarsi sotto ogni figura. L'esperienza del sacro è quasi il ritorno dell'uomo alle proprie origini, all'assenza di ogni origini, un ritorno fatto di meraviglia, stupore che lascia attoniti, senza parole, senza la capacità di intonarsi e di accordarsi con il suono e con il ritmo del mondo, di un mondo che rivela il suo volto indeterminato, la faccia del puro possibile, alone di possibilità irrealizzate e forse anche irrealizzabili.

Se l'animale coincide con la propria sfera vitale, con il proprio immediato ambito di significatività, gli è impossibile il *distacco* da essa, dunque tanto l'apprensione del dentro che del fuori di essa, mentre l'uomo trae origine proprio da un simile distacco, ed è così in grado di cogliere che esistono qualcosa come un dentro e un fuori (tanto quelli del proprio mondo ritagliato – senza certo poter esperire direttamente il fuori in quanto tale, quanto quelli di ogni sfera ambientale animale)⁸⁹³, è in grado di esperire il distacco come momento di separazione del dentro e del fuori, e questa esperienza è proprio quella del sacro, di ciò che affascina, meraviglia e seduce ma insieme terrorizza, scuote e repelle. L'uomo (cfr. *ivi*: 74-76) è l'essere che è «programmato» per natura ad apprendere, ad aprirsi a un rapporto simbolico con quanto lo circonda, con ciò che gli si offre, con ciò verso cui si dirige e che incontra: ogni qualvolta si è ritagliato un mondo, una nicchia, per così dire, proprio in quel momento coglie, e lo fa *dal di dentro*, di avere raggiunto –

istituito – dei confini solo provvisori, che rinviano *verso un fuori*, verso un non-ancora, che certo non trova realizzazione immediata (quest'atto di ap-prensione, di afferramento del fuori non è un vero e proprio inglobamento di esso, ossia i confini del mondo ritagliato non vengono dilatati sino a ricomprenderlo tramite la semplice comprensione della presenza-assenza di un fuori), ma che nondimeno si palesa come ciò che potrà far parte di una nuova azione confinante, per così dire.

Il sacro allora, per essere più precisi, è l'esperienza-limite come esperienza del limite in quanto tale, ossia è l'esperienza del fatto che per quanto possibile possa essere «realitato», ossia realizzato, reso reale dall'uomo, ci sarà sempre un orizzonte ulteriore, un possibile impossibile ma non per questo semplicemente irrealo o immaginario, ossia è l'esperienza del fatto che deve esserci un fuori, che ci sarà un fuori, anche nel momento (ipotetico) in cui il reale sembrerà aver occupato tutto lo spazio disponibile, sembrerà essersi fatto coestensivo con tutto l'aperto nella sua sconfinata apertura. *Ci sarà sempre uno spazio da pensare-articolare, uno spazio di ulteriorità fosse anche fatto di silenzio e di inafferrabilità*, ci sarà a maggior ragione nel momento in cui tutto il possibile sarà fatto reale, perché proprio in quel momento l'uomo, data la sua costituzione biologica, si chiederà (continuerà a chiedersi) «è tutto qui?», per risponderci che sente che non è tutto qui, che questo «qui» rimanda a un «là», a un «al di là». Non tanto tentativo di forzare il limite, dunque, di ampliarlo, di spingerlo oltre, di esprimere sotto forma di realtà un ulteriore porzione di possibile (questo, piuttosto e come vedremo, può essere il compito dell'arte, della creazione artistica che nel suo libero gioco creativo tenta di edificare un mondo stabile e completamente appagante), ma esigenza di sostare sul limite senza né farlo arretrare né farlo avanzare, senza contenerlo né dilatarlo, senza cercare di dar forma a un ancora-senza-forma: questa è l'esperienza del sacro come esperienza radicata nel fatto biologico dell'uomo, come esperienza del limite in quanto tale nel suo rimandare a un oltre-sé, a un fuori che è colto *proprio in quanto fuori*, nella sua estraneità, un'estraneità che però viene dal di dentro, dalla soglia come dentro-fuori. Come per l'uomo «l'ignoto non è qualcosa di esterno al noto, al contrario, è generato dal movimento stesso del conoscere: l'ignoto è al *centro stesso* del noto» (*ivi*: 82), è l'esito delle procedure di selezione e di articolazione del campo del senso a partire da un campo di significati possibili, così il sacro non è esterno e separato dal profano, ma anzi è generato dall'interno del profano stesso, è quanto – letteralmente – «resta fuori» nel momento in cui è avvenuta l'articolazione del reale a partire dallo sconfinato dominio del possibile.

L'uomo non vede il confine, non lo conosce, perché conosce solamente quanto è al di qua di esso, eppure sente che un confine c'è, e lo sente proprio nel momento in cui conosce, sente che il conosciuto rimanda (come sua condizione di possibilità, oltretutto) a un qualcosa di misterioso, e sente che (cfr. *ivi*: 84) il pozzo non potrà mai essere prosciugato, che la presenza totale sarà nuovamente l'annuncio di un'assenza, di qualcosa di non fagocitato, dall'alone sfuggente e sfumato. Affermazioni paradossali, come'è evidente, ma proprio perché rendono conto della condizione di quell'essere paradossale che è l'uomo, come abbiamo ben avuto modo di vedere in tutto il nostro percorso: l'uomo conosce, si apre al mondo, agisce, ecc., in quanto distinguente tra reale e possibile (in quanto istituyente tale distinzione e prodotto di una tale distinzione insieme), ma proprio per questo ogni conoscere, ogni agire, e così via, non potranno mai in quanto tali esaurire il possibile per farne reale, sarebbe una sorta di ritorno – dalla misteriosa forma animale-umana⁸⁹⁴ – alla compattezza di un reale tutto chiuso in sé, di un reale non ancora (non più) distinto dal possibile e proprio per questo nemmeno davvero reale in senso stretto. *Cosa* resti (sempre) oltre l'uomo non lo sa, né può saperlo, ma nemmeno vuole saperlo, mentre *che* qualcosa rimanga sempre oltre è certo, di una certezza data da quel peculiare sentimento bio-logico che fa sì che l'uomo generi naturalmente lo scarto tra ciò che c'è e che non c'è, tra ciò che è e ciò che può essere (e può non essere, ma anche che non può essere).

Ecco, allora, perché «il sacro sopravvive alla morte di “Dio”» (*ivi*: 90): finché l'uomo es-sisterà sarà s-porgenza rispetto al dato, sarà de-situazione rispetto a ogni situazione data, sarà possibilità di essere e non semplicemente essere statico, e potrà cogliere il sacro in se stesso, potrà cogliere se stesso in quanto sacro, potrà cogliere la natura di cui si fa portatore nella forma del non-naturale in tutta la sua sacralità, in tutta la sua ammutolente meraviglia. Ecco, allora, perché il disincanto lascia nuovamente spazio al possibile re-incidentamento, e sempre lo lascerà: la soluzione ai problemi, la spiegazione ai fenomeni, l'individuazione della causa degli eventi, non solo non esauriscono (forse solo per il momento) il campo dei problemi ancora irrisolti, dei fenomeni ancora inspiegati, degli eventi la cui causa non è ancora stata individuata, non solo nulla tolgono al fatto che l'incanto sia proprio nel fatto che sia possibile una nuova domanda anche in presenza dell'ultima risposta, ma anzi rendono ancora più esplicito il tratto peculiare dell'uomo come essere problematizzante, che è giunto alla conoscenza in quanto costretto biologicamente a farlo, in quanto essere che dell'indeterminato in cui è gettato fa il punto di partenza per ogni determinazione, che del niente e dell'abisso fa il luogo del proprio

esistere e del proprio fondarsi, che di fronte a ogni dato si slancia oltre esso per progettare e progettarsi attivamente – ed esplicitando in modo radicale la dimensione propria dell'uomo costringono a guardarla in faccia per quello che è, ossia un edificare a partire dal caos e sul caos, senza che questo possa essere semplicemente «cancellato», perché è sorgente di ogni possibile ulteriore edificazione. Ciò, ancora una volta, ha delle precise motivazioni biologiche e naturali (ma, si ricordi, la naturalità umana è comunque sempre quella della *culturalità*).

La vita istintiva, infatti, (cfr. *ivi*: 94) è una vita rassicurante, in cui il presente è connesso da una fitta rete di relazioni biologiche con il futuro, in cui non c'è spazio né possibilità per le sorprese, in cui non c'è spazio per imprevisti, non c'è spazio che per la certezza immediata, perché il rapporto con l'oggetto c'è solamente nella misura in cui risulta essere funzionale a un certo modo, rigido e prestabilito, di comportarsi, e a quello soltanto: nella vita istintiva non è necessaria costruzione, consolidazione e mantenimento della propria presenza, essa non porta con sé sorprese non prevedibili, non è consegnata all'aperto informe che può prendere tutte le forme, non ha una relazione non diretta con ciò che la circonda, ma una tale che esclude ogni possibilità, *che esclude il possibile in quanto tale*. Caratteristiche, queste ultime, che invece appartengono alla vita dell'uomo, grazie soprattutto, nella prospettiva di Cimatti, al possesso di quell'*istinto paradossale* che è il linguaggio (e che, dunque, a nostro giudizio e come abbiamo a più riprese sostenuto, non può essere considerato un istinto a tutti gli effetti):

nel mondo umano, al contrario, nessun evento è *intrinsecamente* portatore di un significato che preesista al suo accertamento. Mentre nel mondo degli animali non umani il significato del “segno di percezione” è innato (è fissato dalla storia biologica della specie animale che lo emette), nel mondo degli animali umani il significato è il punto di arrivo, sempre rivedibile e mutevole, di un'operazione che mai ha un esito scontato e sicuro, sempre aperta com'è alla possibilità dell'errore, dell'incomprensione, dello sbaglio. [...] Non c'è alcun sistema di orientamento prestabilito né una direzione privilegiata. [...] Ciò che per gli animali non umani rappresenta un inaffrontabile caso limite, per gli animali umani rappresenta uno stato del tutto fisiologico. Qui *ogni* situazione è incerta, perché non esiste mai per essa un'*unica* azione con cui prendere posizione rispetto a quanto accade nel mondo. [...] L'animale umano *si tira fuori* [...] dalla situazione d'imbarazzo, mentre nel caso dell'animale non umano la soluzione impersonalmente *accade*. Ma perché l'animale umano è l'*animale del possibile*? In prima approssimazione, c'è spazio per il possibile se, data una situazione determinata, esistono *modi diversi di pensarla e affrontarla*, oppure, in un'altra formulazione, se si offrono pensieri-azioni che non si sono *mai* dati in precedenza. La domanda [...] è, pertanto: data una certa situazione ambientale, in quanti modi diversi può rispondervi un organismo vivente? Per gli animali non umani, [...] la risposta è: tendenzialmente in *un* modo, sia pure con gradi e aggiustamenti diversi. [...] Ogni piccolo umano nasce con la facoltà innata del linguaggio, quindi con qualcosa che potrebbe essere definito un *istinto del linguaggio*, ma questo “istinto” si sviluppa soltanto in un adeguato ambiente sociale, quello di una comunità che parli una determinata lingua. [...] L'istinto del linguaggio è istintivo, per dir così, *non* allo stesso modo in cui è istintivo un istinto negli

animali non umani. Negli animali non umani l'istinto (1) ha la struttura logica di un *codice*, cioè di una serie di connessioni dirette fra un insieme di fatti (percezioni, oppure stimoli interni) e un altro insieme di fatti (comportamenti), per esempio fra un "segno di percezione" e un "segno di azione"; (2) è innato, nel senso che o matura affatto autonomamente oppure ha bisogno di un minimo innesco ambientale perché inizi il suo sviluppo. L'istinto umano del linguaggio non può essere descritto nello stesso modo. Intanto, nessun umano parla il linguaggio, bensì parla una determinata *lingua* storico-naturale. Ogni lingua è *diversa* da ogni altra. Si tratta, allora, di un istinto paradossale, perché non fissa una rigida connessione fra uno stimolo e una risposta, al contrario, fissa le condizioni perché quella connessione sia spezzata una volta per tutte. L'istinto, negli animali non umani, matura attraverso un processo individuale, che si svolge tutto *dentro* la mente-corpo dell'animale. Di più, l'istinto ha la funzione di *limitare* la dipendenza dagli altri animali, proprio perché permette al giovane animale di affrontare *da solo* il proprio ambiente (questo vale anche per gli istinti sociali, che infatti garantiscono la riuscita degli incontri con i propri simili limitando al massimo il rischio di fallimenti e incomprensioni). Ora, l'istinto del linguaggio umano ha bisogno, in modo intrinseco, della presenza attiva di adulti parlanti perché possa svilupparsi: il bambino impara a parlare se *qualcuno vicino a lui parla e gli parla*. Eppure mantiene almeno *un* carattere dell'istinto, perché la facoltà del linguaggio è innata: il bambino deve imparare a parlare italiano o francese, ma non deve imparare che *si può* imparare a parlare. [...] L'istinto del linguaggio, allora, ha una *fondamentale* caratteristica dell'istinto, il non essere appreso, ma non il suo carattere individualistico né, soprattutto, quello di precludere la diversità, e quindi il possibile. È un istinto, allora, ma un istinto che non esclude la plasticità, un istinto che predispone il piccolo umano all'incontro con una lingua storico-naturale, e quindi alla *comunità* che la parla, un istinto che – proprio per queste ragioni – *apre* al possibile. Il senso di un atto linguistico, infatti, non è mai univoco; è sempre *un* senso fra i *possibili* che avrebbero potuto avere. Il piccolo umano *si aspetta* un senso, per lui i suoni della lingua che ascolta, la lingua del suo ambiente naturale, sono da sempre suoni che significano, sono cioè *segni*: questo è l'istinto del linguaggio, *l'aspettarsi un senso*: l'infante è un *ricercatore innato di senso* (*ivi*: 95-100).

Questa visione dell'uomo ci è già nota: essere (cfr. *ivi*: 100) «embrionale» ma proprio per questo anche «plastico», essere che, in ragione dell'esposizione e della nudità con cui viene al mondo, ha bisogno dell'interazione con il mondo e con i propri simili (che si prendono cura di lui) per completare lo sviluppo e determinare in modo sufficientemente sicuro l'apertura al mondo che lo caratterizza. Quello che qui ci preme sottolineare è come questo essere sia un essere costitutivamente *aperto al senso, animale assetato di senso e non solo di nutrimento*, dunque *esposto e aperto al possibile*: l'essere pro-meteico ed esposto al rischio di non esserci più, aperto al futuro in ragione dell'espulsione dall'eterno e piatto presente, è l'essere sempre in sospeso fra reale e possibile, fra presente e futuro, fra qui e ora e altrove, ossia è l'essere costretto a fare esperienza di sé e del mondo attraverso la presa di distanza da essi, attraverso l'incontro con tutto ciò che è potenziale. Di qui l'angoscia, il senso della dispersione, «specifico tono emotivo della condizione umana» (*ivi*: 130), sentimento (cfr. *ivi*: 101 s.) figlio dell'assenza di posizioni assolute, di luoghi naturali, di direzioni prestabilite, unitamente alla necessità di prendere attivamente posizione, di ritagliarsi un luogo artificiale, di intraprendere una direzione scegliendo:

laddove non c'è il percorso istintivo che conduce in tutta sicurezza da un punto all'altro, in un percorso da seguire in modo naturale e inconsapevole, lì si entra – letteralmente – *in crisi*, lì l'esistenza si fa *criticità*, rendendo necessario il *krinein*, il distinguere, il giudicare, ossia lo scegliere discriminante che è in grado di dar vita a un adattamento consapevole alla realtà e di adattare questa a sé.

Se l'animale non umano è assorbito nel suo ambiente, nel ciclo funzionale percezione-azione, e dunque non ha mai bisogno di fissare la sua presenza, né tantomeno incontra mai la necessità di porre e di porsi domande, l'uomo, l'animale umano, incontra incessantemente tali bisogni, proprio perché è immaturo e sempre in fase di maturazione, esposto e sempre in esposizione: ciò significa che per l'uomo, animale «il cui cervello rimane immaturo (cioè plastico, cioè un cervello “ricercatore innato di senso”» (*ivi*: 103), l'individuazione, l'apertura al mondo, la ricerca di senso, la protensione verso il possibile e l'inclinazione verso l'ulteriorità, sono processi *sempre aperti e mai chiusi*, sempre temporanei e mai compiuti, *sempre in compimento*. Non c'è momento della vita e della storia umana in grado di chiudere alla ricchezza pressoché infinita di possibilità incontrabili lungo il cammino, in grado cioè di cancellare l'imprevedibilità e di stringere l'orizzonte di potenzialità percorribili. Pertanto, nemmeno l'angoscia è un sentimento che potrà semplicemente essere messo a tacere, essere soffocato o essere superato, perché l'uomo non è e non può essere a casa propria, o quando anche lo fosse sentirebbe che gli manca qualcosa, *che gli manca l'assenza, che gli manca qualcosa che non c'è, il possibile (si annoierebbe, come abbiamo visto, e si riaprirebbe alla totalità del mondo nella sua indifferente indeterminatezza)*⁸⁹⁵. *Ci sarà sempre del sacro finché ci sarà del reale che si mostra sotto forma di possibile*, e ci sarà *sempre* del possibile finché ci sarà l'uomo: *finché ci sarà l'uomo ci sarà sempre il sacro*, perché l'esperienza del sacro è, in estrema istanza, l'esperienza che l'uomo fa di sé, di sé nel mondo e del mondo che è in sé, del proprio essere naturale in modo quasi innaturale, e insieme del proprio essere artificiale in modo paradossalmente naturale. Solo l'uomo può meravigliarsi del fatto che qualcosa (compreso lui stesso) ci sia, che qualcosa in quanto tale (e lui stesso in quanto uomo) appaia, perché solo lui ha fatto esperienza del venire a mancare di qualsiasi cosa, del venire a mancare del mondo (e di se stesso): il mondo lo sorprende con la sua presenza perché è qualcosa che non tanto poteva non esserci, ma che – in modo più radicale – *c'è in quanto manca, e viene a partire da una sottrazione originaria*. Il che significa anche (cfr. *ivi*: 114 s.)⁸⁹⁶ che il sacro, in senso ampio, non è questo o quell'oggetto specifico, questo o quell'ente specifico, non è un oggetto che possa essere univocamente individuato, piuttosto è il fatto stesso

dell'esperienza a essere sacro per l'uomo, a destare stupore e terrore, il fatto che il mondo offra all'uomo la possibilità dell'esperienza, che si offra all'uomo *nella forma del fare esperienza di esso per averlo*.

Il sacro, il meraviglioso, lo stupefacente, l'inquietante, il terrificante, e così via, altro non sono che l'irruzione del mondo, un irruzione sorprendente proprio perché si è precedentemente fatta esperienza del suo sottrarsi, ossia è il mondo che appare «come qualcosa che annuncia nel suo stesso essere la possibilità di non esserci» (*ivi*: 116), e in questa apparizione appare anche l'uomo nel mondo, come colui che annuncia a se stesso il suo esistere a partire dalla possibilità di non esserci. Proprio per questo – essendo esperienza del confine, della soglia, dello squilibrio statico e dell'equilibrio dinamico – l'esperienza del sacro, così come non può essere messa da parte per non sclerotizzare l'esistenza nella rigidità di un reale sottratto al regno del possibile, non può nemmeno essere un'esperienza continua e quotidiana, dato che rischierebbe di gettare nella paralisi e nello sconforto che prende chi si trova esposto al profluvio indeterminato e indistinto di possibilità, e della loro radicale precaria gratuità:

il sacro definisce una *soglia* che è sempre aperta, che può essere varcata o per rientrare nel mondo profano, oppure per uscirne. Entrambe le situazioni sono rischiose, perché se una vita senza sacro è agonizzante, è tutta sotto il segno piatto e ripetitivo del presente, una senza profano è una vita a rischio di dispersione, perché nel possibile non c'è alcuna consistenza, nel possibile c'è solo il rimpianto del passato o l'incertezza e la vaghezza del futuro. È quindi nel sacro come soglia che si definisce la natura dell'animale umano (*ivi*: 120).

Insomma, «la situazione è quella di un *sostare*, di un difficile equilibrio e sempre instabile, sulla soglia del sacro» (*ibidem*), ossia *sulla soglia in quanto tale*, dell'assenza di sentieri già tracciati che chiama al bisogno di solcarne uno, della mancanza di scelte naturali che obbliga alla decisione-aprente, dell'impossibilità di destini prestabiliti che consegna in mano il proprio destino nella forma del possibile: il confine è il luogo del paradosso, è il luogo più problematicamente proprio per quell'essere la cui unica vera proprietà e l'improprietà, per quell'essere per il quale (cfr. *ivi*: 121) il possibile non rappresenta soltanto una minaccia (la minaccia della fine di ogni possibile esperienza) ma anche un ricco serbatoio di esperienze e di possibilità, non soltanto un enigmatico pericolo per l'*ek*-sistere, ma anche un'affascinante alternativa all'incancrenirsi dell'*ek*-stare – «se il sacro attira, oltre ad atterrire, è anche perché allude a un mondo diverso» (*ivi*: 122), forse migliore di quello in cui si vive forse peggiore, certamente ancora ignoto. L'uomo, *proprio in quanto uomo*, non può e mai potrà rinunciare al sacro, all'incanto e alla meraviglia:

L'incontro con il sacro è periodicamente necessario, perché se il rischio del possibile è di minacciare la "presenza", il rischio del profano è di essere *troppo* profano, e quindi di smarrire il tempo, il futuro, la novità che proprio il sacro introduce nell'esistenza: due vertigini attirano l'uomo: quando l'agio e la sicurezza non lo soddisfano più, quando si sente oppresso dalla salda e prudente sottomissione alla regola, da un lato, e la via della santità o quella della dannazione, bruscamente congiunte da imprevedibili sentieri trasversali. [...] La "presenza" rischia così in un doppio senso: di essere troppo prossima a sé, e quindi di smarrire il suo valore per gli altri, come di perdersi nel possibile, di non assumere un ruolo determinato. O un eccesso di immediatezza e determinatezza o un eccesso di universalità, di indeterminatezza. O un'esistenza che è troppo vicina alla condizione animale o che lo è troppo poco. L'aspetto essenziale di questa condizione è che non c'è un punto d'equilibrio naturale, è umano quell'animale che sempre oscilla ed esita fra questi due momenti. La "presenza", la soggettività che sa di esserci, è sospesa fra questi due poli. [...] L'aspetto essenziale di questa dinamica è che, appunto, si tratta di una *dinamica*; un'esistenza umana collocata soltanto in uno di questi due poli non è praticabile. In questo senso la vita degli animali non umani non è una vita profana, proprio perché ignorano la possibilità di un'esperienza sacra, e non c'è profano senza sacro. Allo stesso modo, una società umana può completamente rinunciare alla trascendenza, e quindi a "Dio", ma non all'esperienza del sacro (*ivi*: 123-125).

Non possiamo certo «abbracciare in *un'unica e complessiva* esperienza la *totalità* del mondo (la totalità dei giochi possibili)» (*ivi*: 138), ma questo non solo non ci impedisce di giocare, e di farlo in maniera sempre rinnovata, ma anzi ci chiama a mantenere sempre aperta la possibilità di inventare nuove regole e nuovi giochi, e non possiamo farlo se non tenendoci aperti al sacro, «momento [...] che *coincide con il possibile*, cioè con l'insieme delle esperienze che non si sono ancora fatte, ma che potrebbero essere fatte» (*ivi*: 169), «esperienza che rigenera, perché rimette in movimento le forze disperse [...], perché attraverso il possibile siamo in contatto con la speranza del futuro, del cambiamento, dell'inaspettato e magnifico» (*ibidem*).

L'uomo, l'essere a cui il mondo e l'esistenza si danno nella forma della mancanza⁸⁹⁷, tramite la mancanza prima di tutto di istinti, ossia di «schemi comportamentali specie-specifici a dominio parziale e a risposta obbligata» (Mazzeo 2006: 61), è l'essere che si apre al sacro (*che si apre*), a quel «possibile che nessun reale potrà mai esaurire» (Cimatti 2009: 177), a quella dimensione fatta di meraviglia e di accoglimento che sopravvive alla morte di Dio in quanto è anzi persino lo spazio che ha reso possibile l'insediamento divino⁸⁹⁸:

Dio è morto, una volta per tutte. Ciò di cui c'è bisogno non è qualcuno che ci dica questo sì e questo no, questo te lo permetto questo no. Al contrario, [...] il sacro è proprio l'opportunità disgregatrice di spezzare i vincoli di un profano mummificato che si presenta come l'*unico* mondo possibile; come dice il Cristo "non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada" [*Matteo*, 10, 34]. La posta in gioco, allora, è [...] che la vita umana si possa muovere in un mondo non omogeneo,

tutto piattamente uguale a sé, un mondo al suo interno differenziato, in cui il presente non annienti il futuro, in cui anzi il possibile abbia la forza di trascinare con sé il presente-profano. [...] Sacro, in questa prospettiva, non è *questo* oggetto qui perché è fatto di un materiale speciale, oppure perché sarebbe il segno visibile di una invisibile trascendenza, e nemmeno *questa particolare credenza* perché così ce la tramandano i testi della tradizione; sacro è *ciò che sorprende* e ci richiama alla forza del possibile, che ci ricorda che siamo umani, che ci mobilita verso un orizzonte diverso da quello miserabile del presente. [...] Il punto di partenza del movimento del sacro è nella pura e semplice meraviglia, che ci sorprende quando permettiamo al mondo di sorprenderci, e lo accogliamo così com'è, ma non perché lo prendiamo per la realtà ultima e imm modificabile; *al contrario*, la meraviglia presuppone proprio la consapevolezza (ma come assopita, che non ha bisogno di essere esplicitata) della fragilità e contingenza del mondo, e quindi del fatto che è solo *un* mondo, che è solo un' *apparenza* (profana) al cui posto potevano essercene molte altre, *infinite* altre (ivi: 171 s.)⁸⁹⁹.

3.6.3.3.2. *L'arte e la ricerca dell'interno come ricerca di un rifugio sicuro*

Alla luce del percorso sin qui svolto, crediamo sia possibile tentare di rileggere la dialettica tra *apollineo* e *dionisiaco* e il ruolo che Nietzsche non ha praticamente mai smesso di attribuire all'arte nella sua accezione estetica: infatti l'arte rappresenta una vera e propria soluzione all'uomo come problema, in quanto essa è, da un lato, una *tecnica*, ossia espressione della creatività e del bisogno di forma e di stabilità che abbiamo visto caratterizzare l'umano, e insieme, dall'altro lato, essa è un vero e proprio istinto per Nietzsche (cfr. p. e., oltre, in generale, ai frammenti dall'autunno 1869 alla fine del 1874, gli scritti preparatori a *La nascita della tragedia*, dove parla dell'arte come istinto, nel senso che è espressione dell'impulso alla vita dionisiaco e quindi direttamente a contatto con il fondo pulsionale e caotico dell'esistenza, e nella fattispecie le *Due conferenze pubbliche sulla tragedia greca*, in Nietzsche 1993a: 39-59): in questo senso, l'arte può diventare la perfetta compensazione della carenza istintuale in forza del suo essere *techne* immediatamente legata al mondo pulsionale, ed è in questo senso che Nietzsche – nella conferenza sulla *visione dionisiaca del mondo* – può affermare che il *pensiero tragico* (in quanto *pensiero artistico*, per così dire) è «la più alta *mechané* dell'esistenza» (ivi: 67) e che l'*artista* (Apollo) *dionisiaco* (Dioniso) «padroneggia il caos del volere non ancora pervenuto alla forma e da esso può trarre in ciascun momento creativo un nuovo mondo» (ivi: 62). Solo per questo motivo, secondo una delle tesi fondamentali del «giovane» Nietzsche ma che continuerà a occupare un ruolo importante lungo tutto l'itinerario intellettuale del pensatore tedesco, «solo come fenomeno estetico l'esistenza e il mondo appaiono *giustificati*» (ivi: 185)⁹⁰⁰.

L'intuizione di fondo nietzschiana, secondo quanto abbiamo avuto modo di considerare in alcuni frangenti del nostro lavoro, è, crediamo, stata quella secondo la quale quell'immaturità che nell'uomo inibisce i processi di accrescimento e che, prendendo distanza dall'ambiente, rinvia l'impatto diretto con esso, costringe in seguito l'uomo a *prendere contatto attivo* con esso, e questo significa che l'uomo incontrerà non più l'ambiente da cui ha preso le distanze, ma il *mondo attivamente ritagliato*, e questo mondo sarà quello ritenuto vero, sarà la verità come ciò che l'uomo incontra e che gli permette un orientamento costante e affidabile: *solo un essere la cui verità è l'essere immaturo potrà (dovrà) maturare tramite la costruzione di una stabile verità*⁹⁰¹. E proprio in questo contesto si può inserire la centralità dell'esperienza artistica, nella prospettiva di Nietzsche e non solo.

Infatti, possiamo (cfr. Garroni 2010: 165) considerare l'arte non tanto come qualcosa che si oppone alla conoscenza, come qualcosa di estraneo a essa e alla verità, ma come il suo correlato essenziale, nella forma specifica dell'anticipazione, della totalizzazione, dell'abbreviazione e della verifica sensibile-sentimentale, vale a dire come la *specializzazione non conoscitiva* di qualcosa che appartiene, e come condizione essenziale, alla conoscenza, di modo da trascinare in sé anche specifiche valenze conoscitive ma subordinandole a un'unità di tipo estetico, per rendere talora anche possibile una sorta di conoscenza particolare, «abbreviativa», possibile in quei casi o per quegli aspetti in cui una conoscenza in senso stretto o non è possibile o non lo è ancora, rendendo necessari un surrogato o un'integrazione di una quasi-conoscenza di tipo simbolico – conoscenza particolare che ha la forma di un'anticipazione problematica di ulteriori e migliori conoscenze e di una totalizzazione estetica del conoscere. In altri termini, che andremo ora ulteriormente a precisare, l'arte «bella» è la *specializzazione estetica* del conoscere, ossia «del controllo pratico-conoscitivo che l'uomo, come animale dotato di specifiche e fortissime possibilità adattative, esercita sul mondo circostante» (*ivi*: 167): l'arte, l'esperienza estetica, la ricerca di un'immagine estetica del mondo, ha le sue fondamenta nel controllo pratico-intellettuale che l'uomo deve esercitare sul mondo stesso, contribuisce «al complessivo “essere coscienti” nell'ambiente in cui si vive, cioè all'intelligente e creativo autoadattamento umano» (*ivi*: 173).

L'adattamento di tipo pratico-conoscitivo, tanto plastico e potente quanto l'uomo è – lo abbiamo visto – di per sé aperto all'indeterminatezza e all'imprevedibilità degli eventi, non può che essere, inevitabilmente, una «sorgente di ansia, di paura, di insicurezza» (*ivi*: 173 s.), le quali spingono alla ricerca, alla *creazione* e, prima ancora, al desiderio, di una

totalità in sé compiuta, di un mondo sicuro e perfettamente governabile, che non solo non riservi particolari sorprese, ma sia anzi persino in grado di offrire pace e serenità – mondo che, però, non può essere in senso stretto «reale» e «materiale» nello stesso senso in cui lo è quello in cui quotidianamente accade l'esistenza:

le capacità creative umane di adattamento rivelano nello stesso tempo i rischi continui cui si è esposti, la frammentarietà e limitatezza del controllo pratico-intellettuale, l'impossibilità insomma di un "adattamento totale" mettendo così in crisi l'idea falsa e regressiva (e quindi ben più pericolosa) o piuttosto il desiderio allucinatorio di un'evasiva "sicurezza assoluta" (che non può essere altro di fatto che la sicurezza del porcellino di terra, cui la morte sopravviene inopinatamente dall'esterno, "per caso", come "per caso" esso sopravvive); ma per ciò stesso restaurano l'unica, realistica garanzia di adattamento su cui è possibile contare. Si ritrova qui la giustificazione propriamente estetica [...] di una specializzazione estetica, in quanto già radicata nelle esigenze di un adattamento pratico-conoscitivo. È infatti su quella garanzia, specificamente umana, che può e in qualche modo deve nascere una specializzazione della creatività come tale: ciò che nella conoscenza e nel comportamento pratico è fonte di ansia consapevole può e in qualche modo deve divenire – in una specializzazione estetica – stato d'animo assicurativo, contropartita dell'ansia, integrazione sentimentale, tale da rendere "sicura", per così dire, la stessa "insicurezza", in quanto compresa e dominata mediante un'operazione, anche soltanto soggettiva, di anticipazione e totalizzazione dell'esperienza possibile (*ivi*: 174).

L'arte è, allora, davvero *eterna* e, ancor più profondamente, *eternizzante*, nel senso che è «una specializzazione non-conoscitiva del conoscere stesso, che nasce dal conoscere, si pone come sua garanzia formale e insieme lo integra in una sorta di "stato d'animo conoscitivo o adattivo" totalizzante» (*ivi*: 175): la creatività, artistico-estetica in particolare, è, per quell'animale simbolico che vede nel dato qualcosa che è sempre e soltanto un rimando e un re-invio verso una totalità che però non può mai essere pienamente afferrata e formata, ciò che esprime «le caratteristiche specifiche dell'adattamento umano, le sue specifiche capacità illimitate di scelta sotto condizioni intellettuali, sotto una legalità assai generale, capace quindi di specificarsi nei modi più diversi e opportuni» (*ivi*: 176). L'attività artistica specializzata, dunque, è comunque sempre attività pratica e conoscitiva, in quanto volta in certa misura al conseguimento di uno scopo e capace di veicolare conoscenze («è operazione e messaggio»: *ibidem*), la creatività che esprime è una sorta di *meta-creatività*, di creatività che, sganciandosi sempre più dalla finalità pratica e dalla necessità conoscitiva, mostra in tutta la sua nudità la libertà espressiva di quell'animale che viene nudo al mondo, ossia mostra, prendendo le distanze in modo eminente dal mondo nella sua materialità e nella sua urgente pressione pratico-conoscitiva, nonché dalla soggettività parziale e limitata, come la realtà dell'uomo sia quella di prendere le distanze dal mondo e da sé per condurre la propria esistenza.

L'arte per così dire «pura» rende manifesta, *liberandola ed essendo* (ancor meglio) *il luogo della sua liberazione*, quella componente metaoperativa che di per sé è operante come condizione di possibilità già nella costruzione del semplice strumento, vale a dire quella capacità tipicamente umana «di operare su operazioni, e non più soltanto direttamente, per contiguità, sugli oggetti» (*ivi*: 177): il comportamento umano non è, come quello animale, *unidimensionale* bensì *pluridimensionale e pluriversale*⁹⁰², nel senso che si sgancia dalla semplice utilità immediata in direzione di un progressivo distanziamento dallo scopo, per aprire uno scarto che è, come abbiamo visto, lo *spazio del possibile*, e che permette infine l'apparizione di quella «componente metaoperativa tendente alla specializzazione formale, distanziata dai fini immediati» (*ivi*: 179), la quale può gettare a sua volta in uno «sconfinato territorio di sperimentazione operativa» (*ibidem*), la cui apertura e il cui disinteresse si rivelano come «contrassegno saliente delle proprietà della specie umana» (*ibidem*), in quanto campo di sperimentazione senza scopi immediati, che non solo offre un'utilità mediata ma che, in modo più radicale, rappresenta anche e soprattutto «fonte di autoidentificazione e di gratificazione» (*ibidem*). L'uomo si riconosce in quanto uomo proprio nel momento in cui riesce sino in fondo a prendere distanza da sé, da ciò che lo assilla, dal mondo che lo assale ma anche da se stesso in quanto compito da compiere, in quanto onere da cui dispensarsi dopo essersene fatto carico:

L'uomo si riconosce tale – nelle sue specifiche capacità pratico-intellettuali – proprio in questo liberarsi dall'assillo di scopi immediati: allo “scopo immediato”, che non è proprio soltanto dell'uomo, si sostituisce lo “scopo mediato” e nello stesso tempo l'“assenza di scopo”. Su questa base nasce ciò che viene definito oggi “arte”, e nasce già – anzi “esplode” improvvisamente, per quel che è dato di sapere e di congetturare – in tempi antichissimi [...]. Una vera e propria “assenza di scopo” è fenomeno moderno, ma solo in quanto quell'“assenza” è divenuta un principio esplicito e ha dato luogo a produzioni storicamente e culturalmente determinate. Una qualche assenza implicita tuttavia deve essere riconosciuta in generale all'operare umano come condizione della sua possibilità, anche se in concreto più che di assenza si parlerà piuttosto [...] di “giustificazione sociale non pratica, ma simbolica” dell'operazione. [...] La finalizzazione pratica e il carattere comunicativo dell'attività artistica sono dunque suoi aspetti essenziali, senza dei quali non si capirebbe neppure che cosa possa essere e perché mai sia nata la cosiddetta “attività artistica”; ma essi non esauriscono le sue condizioni di possibilità e neppure il quadro esplicativo fondamentale che permette in concreto di analizzare e interpretare adeguatamente i suoi prodotti: il sentimento, il piacere o – se si vuole – il “desiderio” sono componenti altrettanto indispensabili (*ivi*: 179-181).

L'arte, in ultima istanza, è quel gioco apertamente simbolico e puramente costruttivo, o, perlomeno, è quell'ambito in cui la componente assolutamente libera e creativa dell'essere umano può esercitare il massimo dominio, in cui l'uomo può andare

alla ricerca di una totalità in sé conchiusa, armonica e rasserenante, ossia di quell'armonia che per natura gli è sottratta, dalla cui sottrazione trae origine in quanto uomo, come abbiamo in più occasioni avuto modo di sottolineare. Il mondo, nel suo offrirsi come punto di appoggio per ogni processo di formazione e per ogni possibile azione, *delude*, perché *illude* di poter rappresentare un punto fermo, qualcosa di sicuro, in grado di fornire stabilità una volta per tutte: proprio questa delusione, nell'uomo, è in grado però di stimolare quella *trasposizione immaginativa* che «utilizzando le allusioni, le similitudini, le intersezioni, i riflessi, le ombre, le abbreviazioni e i rinvii che tutte le cose portano con sé come loro *ulteriore* disponibilità» (Galimberti 1999: 211), consente di evitare di arrestarsi di fronte a una tale delusione, di fronte all'impossibilità di soddisfare il bisogno di cui pure il mondo sembra farsi carico, per aprirsi a una nuova prospettiva, in ragione di un'*operazione traspositiva* che è appunto il terreno elettivo dell'immaginazione, la quale spinge a elaborare situazioni diverse, condizioni possibili, opportunità inattese. Senza questa operazione di trasposizione non può esservi creatività pura, la quale è appunto il libero gioco dell'immaginazione con se stessa, per così dire, l'onanismo spirituale dell'uomo con se stesso (se ci viene concessa l'espressione), la capacità di riconoscere nuove connessioni tra le cose, connessioni tanto originali da non essere contenute nelle cose e in grado di portare a innovazioni e cambiamenti che si realizzano sempre e comunque in cose (non c'è opera d'arte che non necessiti di materia, com'è evidente, ossia non c'è espressione se non nella forma di un materiale reso espressivo), ma senza che queste siano vincolate a uno scopo funzionale, a un determinato obiettivo utilitaristico. Potremmo anche dire che la creazione artistica soddisfa un'attesa che non ha contenuto specifico se non l'attesa stessa, l'attesa di un mondo nella sua unitaria compattezza: l'azione artistica, se considerata in modo puro, è semplice cominciamento dell'azione, in quanto non è azione finalizzata al conseguimento di un risultato, piuttosto ha fine in se stessa (ma è ancora diversa dalla *praxis*, in quanto questa finisce con l'aver pur sempre come scopo il bene, la felicità o la virtù), è assolutamente disinteressata, non ha altro interesse che far sì che l'uomo possa liberamente giocare, come il fanciullo che gioca a dadi con il mondo⁹⁰³, secondo quanto Nietzsche sosteneva dell'artista ricordando Eraclito, di modo che allora davvero si potrà dire che «il corso del mondo [*aion*] è come un bambino, un bambino che gioca lanciando i dadi: il suo regno è regno di un bambino» (Eraclito, DK 22, B52)⁹⁰⁴:

un nascere e un perire, un costruire e un distruggere, che siano privi di ogni imputabilità morale e si svolgano in un'innocenza eternamente uguale – si ritrovano in questo mondo solo attraverso il giuoco dell'artista e del fanciullo. Come giuocano il fanciullo e l'artista, così il fuoco eternamente vivo giuoca, costruisce e distrugge in piena

innocenza. Questo è il giuoco che l'Eone giuoca con se stesso. [...] Un attimo di sazieta, e poi egli è colto di nuovo dal bisogno, così come l'artista è costretto a creare dal bisogno. Non è la scelleratezza, bensì è l'impulso a giuocare, risorgente sempre di nuovo, che suscita alla vita altri mondi. Talvolta il fanciullo getta via il suo giocattolo, ma tosto lo riprende, per innocente capriccio. E non appena costruisce, egli collega, adatta e forma in obbedienza ad una legge e in base ad un ordine intimo. Soltanto l'uomo estetico può contemplare il mondo in questa maniera: egli ha sperimentato nell'artista e nel sorgere dell'opera d'arte [...] in quale misura necessità e giuoco, contrasto e armonia debbano accoppiarsi per generare l'opera d'arte (Nietzsche 1993a: 219)⁹⁰⁵.

Guardare oltre...

Quello che abbiamo cercato di sottolineare è la necessità della trascendenza, la necessità di *guardare oltre l'orizzonte momentaneo in direzione del suo allargamento*, necessità che è prima di tutto biologica, se è vero che l'uomo è l'animale che *si pone il problema della trascendenza*, dell'ulteriorità di senso, che abbia la forma di un Dio, di un al di là, di un mistero, e così via: l'uomo non può rinunciare alla sete di trascendenza, alla sete dell'*aperto*, «qualcosa che non sbarrando chiudendo; qualcosa che non sbarrando perché non limita; non limita perché è privo di ogni limite. L'*aperto* è il grande insieme, il tutto di ciò che è senza limiti» (Heidegger 1968a: 261), non può rinunciare a trascendere, se è vero che «*trascendere* è percorrere la via del possibile, in cerca dell'ulteriorità che custodisce il senso di ciò che appare e che la puntualità dell'apparire lascia tras-parire. *E-sistere* è desituarsi da questa puntualità, è disporsi nel campo dell'assenza, ove è possibile rivenire un senso» (Galimberti 2005b: 573 s.), ossia se è vero che «come e-sistenza, l'uomo vive nel campo dell'assenza o del possibile» (*ivi*: 574)⁹⁰⁶. Allora, con Esposito (e con Nancy), possiamo davvero affermare che il *cum*, la *communitas* intesa come «*ouverture de l'existence en de hors d'elle-même*» e «*caractère constitutivement exposé de l'existence*» (Esposito 2008b: 27), è ciò che contraddistingue l'uomo come esistente, come essere con-aperto al con-mondo – come con-essere, *con-esistere*.

Solo così, crediamo, sarà possibile cogliere sempre e nuovamente l'incanto nel mondo e del mondo, l'incanto di sé, l'incanto di sé nel mondo, lasciarsi sorprendere dall'avvento del mondo e lasciarsi andare alla libertà creativa che cerca di consegnare all'uomo un'oasi sicura e accogliente. Irrazionalismo? Tutt'altro, si tratta invece di recuperare il *logos* in tutta la sua ampiezza, in quanto *logos* significa nient'altro che *apertura*, coincide con l'apertura al mondo in quanto tale, coincide con l'uomo nel suo essere più profondo (in questo senso, e solo in questo senso, l'uomo è davvero *zoon logon echon*, ma il *logos* non è un possesso, una proprietà, ma il luogo di apertura di ogni

possibile appropriazione): per questo *logos* indica (come abbiamo peraltro già ricordato; cfr. anche Zellini 2010) non solo il linguaggio, non solo il discorso, non solo la parola, non solo la logica con il suo sistema di asserzioni e di giudizi, né solo la ragione, e nemmeno solamente il numero, il calcolo o la proporzionalità geometrico-aritmetica (non è solo quel comune e reciproco *didonai logon, rendere conto come rendersi conto*, rendere conto di qualcosa a qualcuno – esibire ed esporre le proprie ragioni, *dare ragione di*, perché tutto ha una ragione⁹⁰⁷ – ma anche restituire il dovuto a qualcuno – *reddere rationem*, rispettare la proporzione e l’equilibrio, rendersi conto di tutto questo e rendersene conto l’un l’altro attraverso quel *dia-logo* che è lo spazio – comune – di esibizione delle proprie ragioni e dei propri stati d’animo), ma la forma del rapporto in quanto tale, la relazionalità – r(el)azionalità –, la possibilità di reperire quel termine comune «che permette di misurare un *diastema* (intervallo e dunque, per una dialettica spontanea, rapporto) consentendo perciò di raccogliere insieme» (Ferraris 1997: 425). *Logos* (come Heidegger aveva ben colto: cfr. p. e. Heidegger 1993: 172-226) è *legein* (*leghein*), atto del mettere insieme, del rac-cogliere all’insegna della proporzione che spartisce (che dà vita a un *partage*, direbbe Nancy, che è *partage*), della corrispondenza che rapporta, un raccogliere (*lesen*) nel senso del riunire (*sammeln*), del *rassemblare*, del *porre e mettere insieme che col-leziona e conserva*⁹⁰⁸. *Logos* è apertura, è l’aperto in quanto tale, è il luogo di ogni possibile, della realizzazione di ogni possibile, a partire da una messa in relazione che dà vita a un rapporto che dà la misura all’apertura, la modula e la ritma, senza però mai impedire che essa sia esaurita o decisa una volta per tutte, perché r(el)azionalità significa esposizione, protensione verso la vastità che si distende. *Logos* è *cum*⁹⁰⁹. *Logos* è il prendersi cura (*legein* è quel rac-cogliere ac-cogliente che ri-porta a sé per ri-conoscere e così avere cura, prendersi cura e pre-occuparsi, infatti *neg-ligo* è *non preoccuparsi di*, mentre *pre-di-ligo* è *raccogliere isolando, con preferenza e stima escludenti*). *Logos* è l’apertura dell’aperto. *Logos* è uomo. Uomo è *logos*. Proprio per questo «i confini [*peirata*] dell’anima non li potrai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel cercare le sue strade [*epiporeuomenos odon*]: così profondo è il suo *logos*» (Eraclito, DK 22, B45). L’uomo, *aporos pantoporos*, è gettato dinnanzi a e nell’*a-peiron* senza poterne mai reperire il limite ultimo e senza poterne trovare la via d’uscita, senza poter mai trovare un confine a se stesso e una via d’uscita da se stesso, lui essere che è sempre ec-centricamente al di fuori di se stesso e gettato nell’aperto del mondo. L’uomo è *finitezza*, ma *finitezza* significa *com-parizione*, la *finitezza ap-pare solo quando com-pare* (può dunque anche sempre solo e soltanto *s-com-parire*): «l’essere finito si presenta sempre insieme, dunque a molti, e, al

tempo stesso, la finitezza si presenta sempre nell'essere-in-comune e come quest'essere stesso» (Nancy 2003a: 67), un essere che *non è dato*, che non può mai avere la consistenza di qualcosa di positivo, di fondato o realizzato una volta per tutte, né riposa su un fondamento attribuito e assegnato naturalmente e «da realizzare», piuttosto è l'assegnatezza stessa, l'attribuzione stessa, la necessità di una sempre rinnovata messa in gioco, di una produzione incessante attraverso l'incontro.

Esistenza è apertura, e non esiste apertura solitaria, non può esistere *solitudine*, ogni *solitudine* è sempre e soltanto, solo apparentemente in maniera paradossale, *con-solitudine* (ogni *solitudo* esige *con-solatio*): esistenza significa indefinitezza, significa che non esiste essenza pre-data da realizzare (della singolarità, della comunità, dell'esistenza in quanto tale), integrità essenziale da costituire o ricostituire, possesso da reclamare e magari anche da capitalizzare, potenza specifica da attuare, programma da compiere, progetto da incarnare – tutti elementi che apparterrebbero in maniera assoluta a un'essenza intesa come profonda e compatta interiorità. *Non esiste assoluto*, vale a dire che non esiste «l'essere come *ab-solutum* perfettamente distaccato, distinto e chiuso, *senza rapporto*» (Nancy 2003a: 24), *non può esistere*, perché essere senza rapporto significa essere autoreferenziali, possedersi, realizzarsi in modo compiuto e compatto, ed è la stessa «logica dell'assoluto» a fare «violenza all'assoluto» (*ibidem*), perché «per essere assolutamente solo, non basta che io sia solo, è necessario anche che io sia solo a essere solo. Ma proprio questo è contraddittorio» (*ibidem*). È contraddittorio, cioè, che la separatezza sia essa stessa separata, che la chiusura sia essa stessa chiusa sulla chiusura stessa, vale a dire che nel momento in cui l'as-soluto pretende di essere se-parato e con-chiuso in se stesso non solo deve sempre e comunque *riferirsi a se stesso*, al proprio essere separato e sciolto da legami (autoriferimento), ma si ritaglia anche *rispetto a* un fuori che intende escludere (eteroriferimento), a un'ulteriorità (fosse anche un'essenza ideale) di cui l'assoluto intende ap-propriadarsi es-propriadola (come si recinta una terra comune rendendola possesso assoluto e privato – *privato a* e dunque sempre e comunque riferito a quell'esterno che si è negato). Certo, la «splendida solitudine dell'assoluto» (Tuppini 2009a: 5)⁹¹⁰ è – o intende essere – «senza finestre sul fuori» (*ibidem*), ma per essere davvero tale *dev'essere l'unica solitudine*, deve cioè cercare di eliminare anche il riferimento a ciò da cui si è sciolto, deve cioè rinchiudersi nella sua stessa chiusura, abbandonare ogni *rispetto a* ciò da cui prende le distanze, a ciò che *resta* escluso nell'atto dell'impossessamento, ciò *contro* cui l'assoluto si determina e ritaglia.

Come a dire che non basta che *io sia solo*, ma devo anche potermi dire di *essere l'unico a essere solo*: *io sono solo solamente se sono il solo a essere solo*. È possibile questo? È possibile eliminare l'ultimo «barlume» di esposizione, l'ultimo spiffero di apertura, per non avere più nulla e nessuno vicino, per chiudersi in una solitudine davvero assoluta e non più relativa? Evidentemente no, per il semplice motivo che proprio nel momento in cui pretendessi di essere la sola solitudine starei già pensando che c'è qualcosa come un «fuori», qualcosa rispetto a cui sarei l'unica vera e propria solitudine: *non può darsi esclusione che non sia al tempo stesso inclusione, non può esservi processo di esclusione che dà vita a un «esclusivo» che non metta al contempo in relazione, che non in-cluda quanto intende es-cludere* (come vuole Esposito). Es-cludere è appunto *chiudere fuori*, volersi *es-clusivi* significa proprio tentare di chiudere fuori qualcosa per potersi rinchiudere in se stessi, per poter tutto *in-cludere*: ogni esclusione procede per inclusione, come ogni inclusione procede per esclusione, non c'è nient'altro che il limite a partire da cui, come sdoppiandosi in e su se stessa, la soglia distingue tra escluso e incluso, ma li distingue mettendoli in relazione, come una ferita che *lacera la pelle* mostrandone però la consistenza, esibendone i lembi e collegandoli attraverso la separazione.

La solitudine è sempre e soltanto con-solitudine, qualcosa che si dice-con e deve accordarsi-con persino quando vuole distinguersi-da, e l'assoluto nel suo tentativo di riferirsi a sé accantonando ogni riferimento ad altro *si lacera interiormente*, una ferita che però arriva da quell'esteriore che si intendeva lasciare fuori come resto: l'assoluto si scopre nient'altro che lacerazione: «la *lacerazione* [...] definisce un *rapporto* dell'assoluto, impone all'assoluto un rapporto *al* suo proprio essere» (Nancy 2003a: 27). L'assoluto si fa *es-statico*, si scopre tale, scopre l'impossibilità di un'immanenza assoluta, scopre il fatto della *trans-immanenza*, scopre il rapporto come ciò che s-compatta ed es-pone: *l'unico assoluto è l'assolutezza dell'esistenza nel suo ek-stare*. L'assoluto, dunque, è come se *implodesse* su se stesso, ma questa *im-plosione* assume i caratteri di una vera e propria *esplosione*, di una proliferazione di molteplicità, di una molteplicità di singolarità che si incontrano nel limite, che costituiscono il limite incontrandosi: il limite è *partage*, dunque tanto s-partizione e ri-partizione, divisione, quanto con-divisione e parte-cipazione, prendere-parte, è tanto luogo di incontro che ripartisce gli spazi propri di ogni singolarità quanto luogo che si apre nella condivisione delle singolarità che, prendendo parte alla condivisione stessa, si aprono. Le singolarità si *con-aprono* al limite, per così dire, danno vita a una *co-n(n)aissance*, a una co-nascenza/co-noscenza: il limite è per le singolarità ciò che la pelle è per il *corpus*, ancora una volta tutto sta nella soglia, nel bordo, a patto di

intendere la soglia come una *bordatura*, ossia non come un confine già costituito e definito ma come quel crinale che si delinea attraverso l'incontro e il contatto, forse anche tramite lo scontro – «semplice nulla di una soglia, un varco vuoto e custodito da nessuno, su cui le singolarità com-paiono l'una all'altra» (Tuppini 2009a: 11).

Il limite non è, dunque, *qualcosa di comune*, è piuttosto *il* qualcosa del comune, è il punto in cui le singolarità si toccano, quasi contagiano, facendo esperienza del proprio limite nell'atto di limitarsi l'un l'altra, nell'atto di tratteggiare qualcosa come un limite: «il limite come origine non è una sostanza, non ha lo spessore ontologico di un in-sé. Il limite non ha natura. [...] Ciascuna singolarità riceve il suo limite dalle altre. La finitezza, il limite, *circola* tra le singolarità» (*ivi*: 13). Non c'è *prima* il limite e *poi* le singolarità, ma non ci sono nemmeno *prima* le singolarità (o tantomeno *la* singolarità) e *poi* il limite: esiste solamente lo scambio e l'incontro che apre tanto l'uno quanto le altre, *scambio-incontro genetico*, per così dire, nella forma della *mutua creazione, della generazione reciproca, della co-generazione per contagio figlio dell'incontro-scontro* – vera e propria *co-n(n)aissance*, come notavamo. *Il limite è la pelle*, «la pelle delle singolarità è la loro superficie, la loro interfaccia con le altre singolarità, ossia quella zona di ciascuna singolarità in virtù della quale essa si espone alle altre» (*ivi*: 19), il limite-pelle, nella sua essenziale relazionalità, nel suo essere ragione di ogni possibile contatto, è il toccarsi stesso dei corpi-singolarità l'un l'altro, è quel con-toccarsi che ha la forma del (cfr. Nancy 1995) *se toucher toi*, «toccandosi te», «toccandosi», «identità tra l'autoaffezione e l'eteroaffezione» (Tuppini 2009a: 22), di quel toccare che è sempre l'emersione di un contatto che coglie l'alterità nel momento in cui coglie il proprio cogliere – coglie se stesso in quanto tatto, coglie il proprio tastare – e che coglie se stesso – il proprio tastare – nel momento in cui coglie l'alterità.

«L'esperienza che ogni singolarità fa di sé come bordo, l'esperienza della propria pelle (*se toucher*) è l'esperienza dell'altra singolarità (*toi*). Toccare è, sempre, toccarsi-te» (*ivi*: 23): si pensi alla dimensione del *prendersi cura dell'altro*, che abbiamo indicato – anche proprio in riferimento ad alcune osservazioni di Nancy – come costitutiva (prima di tutto *biologicamente*, secondo una *biologia culturale*), ebbene la stessa espressione (come altre del tipo: *(pre)occuparsi dell'altro, interessarsi dell'altro, prodigarsi per l'altro, innamorarsi dell'altro, incuriosirsi dell'altro, impensierirsi per l'altro*, e così via) unisce la riflessività dell'azione (autoriferimento) all'alterità dell'«oggetto» verso cui ci si rivolge – *rivolger-si all'altro*, appunto – (eteroriferimento), rendendo chiaro che «l'esperienza di sé come bordo si assimila all'esperienza dell'altro» (*ibidem*), ossia che *la mia cura* (od

occupazione, interesse, prodigamento, innamoramento, ecc.) è *occupata dall'altro*, *dall'altra singolarità*, *dall'alterità*, che l'esistenza è in quanto tale riferimento all'altro per riferirsi a sé e necessità del riferimento a sé per potersi riferire all'altro (e *offrir-si all'altro*).

Esistenza, esposizione, comunità e apertura: termini interscambiabili, termini equivalenti per dire il fatto della *finitezza*:

la comunità non toglie la finitezza che espone. Essa stessa, insomma, non è che questa esposizione. La comunità è la comunità degli esseri finiti e, come tale, è essa stessa comunità finita. Essa non è, dunque, comunità limitata rispetto a una comunità infinita o assoluta, ma comunità della finitezza, perché la finitezza, ed essa soltanto, "è" comunitaria (Nancy 2003a: 64).

Possiamo, dunque e se vogliamo sino in fondo restare fedeli alla tradizione, ancora parlare dell'uomo – *bipede barcollante* (cfr. Tobias 1992)⁹¹¹ e insieme *animale autopoietico* che, per parafrasare Humboldt, *fa sé facendo un uso infinito di mezzi finiti*., ricordando però che non c'è *poiesi* se non laddove c'è *relazione con quanto circonda* (cfr. Gambardella 2010) – come dell'*animale razionale*, a patto però di vedere nell'uomo (cfr. MacIntyre 2001) l'*animale razionale dipendente e vulnerabile* nella sua costitutiva *finitudine*, che fa dell'umanità, dell'indipendenza e dell'autonomia non un semplice punto di partenza ma la *condizione di arrivo*, o – meglio ancora – la condizione verso la quale l'*animale razionale dipendente* incessantemente cerca di arrivare – «la condizione umana non riguarda l'autonomia, ma la dipendenza. [...] La perfetta autonomia individuale potrebbe trasformare gli esseri umani in mostri. [...] La mutua dipendenza [...] è intrinseca alla condizione umana» (Heller 2009: 126 e 128). L'*animale razionale dipendente* è l'*animale r(el)azionale*⁹¹² e l'«essere vivente che dà risposte» (Waldenfels 2008: 72), è anzi nient'altro che *r(el)azionalità* e *responsività*⁹¹³, al di là di ogni presunta animalità o umanità⁹¹⁴, è apertura esposta e vulnerabile al mondo, ed è per questo che per l'uomo, essere alla ricerca (alla ricerca di se stesso, *eterno bambino ed eterno filosofo* – ma dire bambino e dire filosofo è dire la stessa cosa – «la filosofia ha sempre posto domande infantili: continuiamo a frequentarle»: Heller 2009: 130)⁹¹⁵, non c'è *azione* che non sia insieme, in quanto *risposta*, *re-azione* e *relazione* – che non c'è azione se non nella forma della *re(l)azione*⁹¹⁶. «L'uomo non è che un nodo di relazioni, solamente le relazioni contano per l'uomo» (Merleau-Ponty 2003: 581): l'uomo è tale in quanto consegnato alla *Weltoffenheit*, ma non ha mondo se non nella forma della *Mit-Welt*, così come non conosce

apertura se non nella forma della *Mit-Offenheit*: parlare di uomo, in conclusione, significa parlare di *Mit-Welt-Mit-Offenheit* – di *Mitweltoffenheit*.

¹ Secondo il principio del *besser verstehen* che già Friedrich Schleiermacher elaborava tra il 1809 e il 1810: «il fine dell'ermeneutica è la comprensione nel senso supremo. [...] Occorre anche comprendere lo scrittore meglio di quanto egli stesso si sia compreso» (Schleiermacher 2000: 199).

² E questo perché, per quell'essere *diastatico, allo-patico e responsivo* (ma i tre termini sono tre variazioni dello stesso tema, del tema dell'*ek-sistenza*) che è l'uomo, «ciò che accade non dà solo da pensare, ma costringe anche a farlo» (Waldenfels 2008: 57), e a farlo in maniera creativa: «*pathos* anteriore e risposta posteriore devono essere pensati insieme, ma oltre una cesura che non si compone e che, proprio per questo, esige risposte creative. [...] *Pathos* e risposta non si susseguono come due eventi, in realtà non si tratta affatto di due eventi, ma di un'esperienza che slitta rispetto a se stessa, di un genuino differimento temporale. Questa eterocromia non può essere eliminata grazie a una qualche sincronizzazione [...]. Proprio per questo ci confrontiamo con il *pathos* non come con *un qualcosa* che opiniamo, comprendiamo, giudichiamo, rifiutiamo o accogliamo con favore; piuttosto, il *pathos* costituisce uno spazio-tempo *a partire dal quale* facciamo tutto quello che facciamo cercando di dare una risposta» (ivi: 57 s.).

³ «I “canti” degli uccelli e dei primati sono forme di comunicazione per la difesa di un territorio o per segnalare la propria presenza a possibili partner. Certo, anche il canto umano è usato per gli stessi scopi. [...] Ma nella società umana non tutti i canti e le danze hanno questa funzione» (Dunbar 1998: 178 s.).

⁴ Sulla connessione fra grido e linguaggio, passando attraverso il gesto e la mimica, si veda il documentato Fano 1973, dove si propone e si argomenta la tesi fondamentale secondo la quale «*il linguaggio umano aveva originariamente carattere immediatamente intuitivo e doveva perciò essere un linguaggio mimico accompagnato da grida affettive e imitative*» (ivi: 80) e dove – tra le altre cose – leggiamo che «nell'animale i sensi sono più acuti e gli impulsi più robusti che nell'uomo. Per quanto la coordinazione finalistica degli istinti sia spesso meravigliosa [...], gli impulsi di certi animali [...] sono in certi casi così violenti da annullare la finalità biologica» (ivi: 131) e che «l'animale oscilla fra la pura immediatezza e la continuità pura, come oscilla fra la cieca e disordinata violenza di singoli impulsi e la millenaria pacata immutabilità del costume» (ivi: 137).

⁵ Marzano ricorda che se certo è vero che gli animali appaiono capaci soltanto di emettere grida, essendo relegati nella sfera della mera sensazione, non dobbiamo dimenticare che «anche l'uomo grida» (Marzano 2010: 58) – anzi, *solo l'uomo propriamente grida* –: «non solo al momento della nascita, quando la sua apparizione fuori dal corpo materno è accompagnata da strilli di cui in seguito non serberà coscienza; o ancora quando da neonato piange per esprimere bisogni e desideri, piacere e disperazione. L'uomo grida in tutte quelle occasioni in cui la parola manca, le emozioni si fanno soverchie e il linguaggio mostra i suoi difetti e i suoi limiti. Si può urlare per invocare soccorso. Si può gridare di gioia e di dolore. Si può gridare come folli o dannati. Si grida quando si ha torto e si vuole coprire la voce degli altri. Ma si può gridare anche quando non si è ascoltati e non si hanno altri mezzi per manifestare la propria disperazione; si può gridare contro qualcuno, oppure gridare allo scandalo, contro l'oppressione, l'ingiustizia» (*ibidem*). L'uomo (cfr. Ruco 2007: 9), anticipando alcuni temi centrali del nostro discorso, è l'essere ec-centrico, che assume il proprio centro in una posizione de-centrata, è l'essere costantemente in moto, che realizza la propria forma nel processo esperienziale, nell'agire che è un inter-agire con il mondo. L'uomo è l'essere ibrido che vive nell'esigenza costante di costruire rapporti di senso con quanto lo circonda, è impigliato nella trama complessa dell'esperienza, nell'oltrepassamento del dato e dell'animalità, nella compresenza di immediatezza e mediatezza, di naturale e artificiale: «posto tra l'animale e l'angelo, un essere ibrido, nella sua apertura verso il mondo l'uomo rivela un caratteristico restare dietro alle possibilità attraverso le quali egli oltrepassa fin dall'inizio il vincolo con l'ambiente: un animale che lascia dietro di sé l'animalità» (Plessner 1967b: 70); «con la scoperta di se stesso, con questo essere oltre se stesso, questa fatale *présence à soi*, l'uomo ha ottenuto la sua libertà e perso la fiera sicurezza della sua animalità. L'uomo, nel presentarsi il suo sé, si colloca tra la natura e dio, tra ciò che non è un sé e ciò che lo è interamente. Egli non possiede né la precisione disinibita delle marionette, ovvero la sicurezza istintiva dell'animale, né la naturalezza perfetta della realizzazione infallibile. L'uomo è naturalezza spezzata, che non dispone di se stessa. Egli non coincide con ciò che è: questo corpo, questo temperamento, questo talento, questo carattere, poiché distanziandosi da essi, li riconosce come questo essere che gli è dato. [...] Egli può essere – oppure non essere – ciò che ha. Su questo essere-presente-a-se-stesso si fonda la frattura, il “luogo” del possibile

differenziarsi-da-se-stesso che nella necessità della scelta e nella forza del potere assegna all'uomo la sua peculiare modalità di esistenza che abbiamo definito eccentrica. Essa è insieme un privilegio e una debolezza. Lo espone e in questo modo lo abbandona al peculiare pericolo che egli tenta di affrontare per vie peculiari attraverso le correzioni e le compensazioni della cultura» (Plessner 2007: 88 s.). L'uomo, in altre parole, è costretto ad *accordarsi* all'ambiente, deve *porsi in ascolto* di esso per *cor-rispondervi* in modo *con-sono* ed entrare così in *accordanza assonante* con esso, e in questo processo di accordo con il mondo la voce e il grido giocano un ruolo fondamentale, in quanto punto di raccordo tra la capacità di *emettere attivamente suoni* e quella di *disporsi in ascolto*, di *udire passivamente*, (cfr. *ivi*: 105-115) senza la *frontalità* tipica della percezione visiva, per aprirsi alla *distensione temporale* e al *movimento voluminoso* dello *spazio esistenziale* e non fisico. Se (cfr. Ruco 2007: 41) l'esser privo di luogo – l'essere *ort-los* – rappresenta una delle categorie fondamentali della posizione ec-centrica umana, il porsi al di fuori del qui e ora cui rimane vincolato l'animale è quanto determina la possibilità dell'uomo di esperire sé, il proprio vissuto, di occupare uno spazio privo di luogo e privo di fisicità, lo spazio esistenziale: proprio il suono della voce e del grido – emesso/udito – rappresenta l'apertura di questo spazio non spazioso. Se i sensi, in generale, hanno il compito di *mediare tra il comprendere e il mettersi in modo*, ossia hanno la *«funzione di mediare tra il comprendere e il mettersi in moto»* (Plessner 2007: 137), in particolare l'udito, vero e proprio *sensu mediano* (cfr. Herder 1996: 84) e *porta dell'anima* in quanto *unione fra tutti i sensi* (cfr. anche Plessner 1980-1985: vol. III: 309 s.), «cela in sé un intimo accordo tra intenzione espressiva e atteggiamento espressivo, tra motivazione e movimento» (Plessner 2007: 140), e questo perché l'udito è prima di tutto udito dell'espressione propria, l'ascolto del suono emesso, del grido prima e della voce poi, che rompono la chiusura nell'ambiente tipica dell'animale per aprire al mondo aprendo se stessi, ek-sistendo ed esprimendosi. Infatti, «l'uomo appartiene agli esseri *che producono suoni vocali*. Ciò che gli è negato con la luce e i colori gli è concesso attraverso i suoni. Egli può sfogarsi nel grido inarticolato, come nel suono articolato della voce e nel suono formato della musica. In questo esternare, nello scaricare una tensione interna attraverso il movimento, l'individuo spezza lo strato nel quale si sente delimitato rispetto a un mondo esterno estraneo. Qualcosa prorompe da lui e lo incontra di nuovo dall'esterno come suono; ciò che in origine gli era proprio gli ritorna come “suo” estraneo. [...] Il fuori e il dentro *da un'origine* si riempie in modo intuitivo producendo suoni mediante la voce. Quanto a profondità e crucialità nessuna forma di produzione può essere paragonata alla voce, la quale attraversa la regione addominale, toracica e l'area della testa, ovvero tutto lo spazio della respirazione. Nel cedere alle oscillazioni di pressione del suo “interno” la voce riflette lo stato di stimolazione della persona in modo immediato. Nessun'altra funzione possiede un simile *valore di liberazione ed esonero*, tanto più nel portamento eretto del corpo e nell'accentuazione del capo che per l'uomo sono essenziali» (*ivi*: 143). I suoni vocali umani, suoni con cui l'uomo può *giocare variando illimitatamente*, coniugano il momento produttivo a quello del rendere noto nella realizzazione del suono (momento comunicativo-espressivo), portando il contrassegno di una *vicinanza-lontananza* che coniuga creativamente la lontananza dell'ottico alla vicinanza del tattile: *producibilità originaria e vicinanza-lontananza* fanno del suono della voce «il mezzo assegnato alla comunicazione simbolica tra gli uomini» (*ivi*: 144), in quanto *mediatore* tra il qui e il là non essendo né qui né là, rimuovendo la divisione tramite la frap-posizione, e in quanto *conforme* «*alla posizione corporea dell'uomo*» (*ivi*: 145), ossia capace di permettere l'esercizio di «un'azione efficace e toccante sul sistema motorio del corpo vivente» (*ibidem*). L'uomo è un *corpo che emette suoni*, realizza il proprio essere *al di fuori di sé per essere sé* attraverso la produzione sensibile-intelligibile della voce, prendendo distanza dal proprio corpo nel momento in cui agisce tramite esso – il suono nell'uomo «*si accorda con l'atteggiamento del corpo vivente*, con le possibilità fondamentali della vita espressiva» (*ivi*: 65), dando vita a una *concordanza-accordanza* «*tra il conferimento di senso e l'atteggiamento del corpo vivente*» (*ibidem*). La fisicità (esistenziale-corporea) del suono emesso (come abbiamo visto, il suono è prodotto dall'insieme dell'apparato respiratorio-fonatorio, la voce umana è *unica*, «nel senso che l'*Homo sapiens* è l'unico animale in grado di produrla»: Lieberman 1980: 8, grazie a un apparato fonatorio «notevolmente diverso dai sistemi che a esso corrispondono nei primati non umani viventi»: *ivi*: 22, in ragione della terminazione faringea della laringe, come evidenzia la *teoria sorgente-filtro della produzione del linguaggio* – cfr. *ivi*: 22-25 e 66-77: il linguaggio è prodotto dal filtraggio di una fonte, o di varie

fonti, di energia acustica a opera del tratto vocale sopralaringeo, che determina la sequenza fondamentale della fonazione attraverso il ritmo di chiusura e di apertura delle corde vocali, le quali modulano la sequenza periodica di sbuffi d'aria che attraversano la laringe, mentre la frequenza della fonazione viene determinata cambiando la pressione dell'aria polmonare o la tensione dei muscoli laringei; il linguaggio umano, in particolare, è reso possibile dalle proprietà dinamiche del tratto vocale sopralaringeo che opera come un vero e proprio filtro acustico, la cui lunghezza e conformazione determinano le frequenze con cui l'energia massimale viene trasmessa dalla fonte laringea all'aria adiacente alle labbra del parlante, frequenza che può essere variata alterando la lunghezza e la geometria del proprio tratto vocale sopralaringeo, modificando continuamente le frequenze formanti prodotte dal proprio tratto vocale – la *fonazione*, in altre parole, è il suono prodotto quando le corde vocali interrompono il flusso d'aria proveniente dai polmoni, i polmoni forniscono l'energia, la laringe la sorgente e il tratto vocale sopralaringeo il filtro, solo così è possibile il *segnale vocale*) produce l'estensione dell'anima, l'estensione del vissuto, la circolazione tra l'esterno e l'interno, essendo *qualità pervasiva*, che penetra dall'esterno verso quell'interno che a sua volta l'ha originata emettendola e che non può essere evitata – non si può smettere di ascoltare allo stesso modo in cui si può smettere di vedere, tappandosi le orecchie ci si pone in ascolto di se stessi, del proprio battito, delle proprie pulsazioni e delle proprie vibrazioni. Il grido non è dunque semplice sfogo o liberazione di una tensione interna espressiva di un sentimento, ma è anche se non soprattutto apertura comunicativa nel ritorno dall'esterno all'interno, rottura dello stato di isolamento individuale rispetto al mondo esterno: nel grido, *origine del linguaggio e ancor prima origine dell'uomo*, l'uomo «fa esperienza di sé nell'altro, nel corpo divenuto oggettuale della propria voce» (Ruco 2007: 44). Alla luce di quanto detto, «l'esteriorizzazione vocale non è un uscir fuori di sé, ma un intimo trattenersi» (Galimberti 2002: 185), e «se il segno fonetico è espressivo e perciò esteriorizzante è perché è *ascoltato* da un altro o dal soggetto che lo proferisce nella prossimità assoluta del suo presente» (*ibidem*). In quest'orizzonte, «la differenza tra il “soliloquio dell'anima” e il “dialogo comunicativo” non è nel fatto che nel primo caso il soggetto resterebbe presso di sé, mentre nel secondo si esteriorizzerebbe nella sua attività espressiva, ma nel fatto che nel primo caso ad ascoltare è lo stesso soggetto che parla, mentre nel secondo è un altro. *La voce*, infatti, *si ascolta*, ed è per questo che il mutismo e la sordità vanno di pari passo; ma sarebbe un errore intendere l'ascolto come un fenomeno di “esteriorizzazione”. Per quanti siano coloro che mi ascoltano, nessuno può derubarli delle mie parole; queste restano mie, intimamente mie, anzi si manifestano “vive” perché non mi lasciano, perché non cadono fuori di me, dal mio corpo, dal mio respiro, in un allontanamento irrecoverabile. Non cessando di essere mie, non rischiano la morte nel corpo di un significante abbandonato al mondo nella visibilità dello spazio, ma rimangono espressione sonora della mia gestualità corporea» (*ivi*: 185 s.). La voce (con la ripresa galimbertiana delle tesi derridiane) come *fenomeno di auto-affezione pura*, e se «e-mettere un suono non significa mettere fuori l'interiorità di un di dentro, perché la voce è subito fuori, e la presunta interiorità del senso è già elaborata dal suo al di fuori» (*ivi*: 186), si comprende facilmente il motivo per cui *voce* e *coscienza* sono stati da sempre intimamente connessi, tanto che Derrida è giunto ad affermare: «*la voce si ascolta*. [...] Le mie parole sono “vive” perché sembrano non lasciarmi: non cadere fuori di me, fuori dal mio respiro, in un allontanamento visibile; non cessare di appartenermi, di essere a mia disposizione [...]. Nessuna coscienza è possibile senza la voce. [...] La voce è la coscienza» (Derrida 1997: 114 e 118). L'uomo (cfr. anche Costa 2010: 206-209) può dunque *udire la propria voce allo stesso modo di come può udire quella dell'altro*, udendo la propria voce si apre a sé e all'alterità, sperimenta l'accordo con se stesso e con il mondo, sperimenta quello *sgorgare da dentro che si dirige verso l'esterno per dar vita all'interno*, sperimenta una *spazialità non-localizzata* (la voce «ha a che fare con le cinestesi dei muscoli vocali, ma *senza essere localizzata in essi*» (*ivi*: 208), una *temporalità istantanea* («perché essa si cancella mentre si produce, identificandosi con la presenza vivente del Sé»: *ibidem*). Ed è così che (cfr. *ivi*: 215-218) si apre la coscienza, che si articola il pensiero, in quanto gesto vocale che viene udito come chiunque può udirlo per venire introiettato prendendo le distanze da se stessi – il grido umano che si fa parola, come aveva colto Wittgenstein, sganciandosi dalla semplice espressione im-mediata del dolore, per articolarsi creativamente (*affinando ed estendendo* la semplice reazione istintiva, nei termini propri di Wittgenstein) e protendersi verso il mondo con-diviso (se è vero che «il mio esistere è fin dall'inizio un co-esistere, e non c'è un

momento in cui la mia individualità non sia avvolta da quella atmosfera di socialità che fa del mio Io qualcosa di immediatamente eccentrico a me stesso»: Galimberti 2002: 224): «si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione e si sostituiscono a essa. Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore. "Tu dunque dici che la parola 'dolore' significa propriamente quel gridare?" – Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, quel gridare» (Wittgenstein 1974: I, § 244, 118 s.). Possiamo capire perché (cfr. Kant 1995: 45) l'uomo, per essere pienamente se stesso in quanto pienamente responsabile e dirsi *sapere aude*, deve uscire dall'*Unmündigkeit*, da quella *condizione di minorità* che è la condizione di chi è *unmündig*, senza bocca (*Mund*), ossia senza-parola, privato del diritto-dovere alla parola: *democrazia* come possibilità politica più propriamente umana, è nient'altro che il *far sentire la propria voce*, il *prendere la parola per parlar franco nel coro sin-fonico e plurale delle voci* (cfr. anche Nancy 1993), al di là di ogni presunta *rappresentanza*, perché *nessun'altro può essere il porta-voce della propria voce, il megafono della propria voce e l'amplificatore dei propri bisogni*.

⁶ In fondo la filosofia è da sempre «staccata» dal presente, almeno da quello immediato: la scrittura è una delle pratiche per eccellenza propria della filosofia (anche se forse, e proprio in un'indagine sul suo rapporto con la politica, andrebbe discusso se la filosofia debba essere solamente scrittura), e determina un allontanamento dal presente. Quando scrivo ho davanti il presente, quando leggo questo presente è ancora tale? L'interrogativo è vivo soprattutto in una fase storica in cui l'unico tempo esistente è il «presente immediato» (quindi è una fase di «non storia»): motivo in più perché la filosofia non si lasci assorbire dal presente.

⁷ Ci limitiamo perlomeno, però, a sottolineare come Hegel nell'*Enciclopedia* prenda esplicitamente posizione contro chi ha inteso tale affermazione come una sorta di celebrazione dell'esistente, laddove (§ 6) invita a non confondere «reale» con qualsiasi «esistenza accidentale» (cfr. Hegel 2007: 101), rimandando a *Scienza della logica*, vol. I, libro II, sez. III (cfr. Hegel 2004: 595-646), dove egli tratta specificamente della «realtà». Non possiamo qui, purtroppo, approfondire la trattazione hegeliana; ci permettiamo di rinviare all'interessante e stimolante Bontempelli 2000.

⁸ Vedremo il senso in cui questa relazione mediata con la realtà è l'unica forma che l'uomo conosca per entrare in contatto con essa non solo a livello del pensiero ma a ogni livello della sua esistenza (proprio in quanto *ek-sistenza*).

⁹ Ma cfr. anche il mito della biga alata del *Fedro* (e in particolare Platone, *Fedro*, 246d-248c), dove il cammino verso l'Iperuranio viene descritto a più riprese come pieno di *ponos*, quello stesso *ponos* necessario a tenere le redini del carro.

¹⁰ Come per saltare oltre un baratro dobbiamo prendere lo slancio tramite una rincorsa, perché saltando da fermi non possiamo che caderci dentro, così lo sguardo al passato è lo sguardo al movimento che ha portato al presente che si protende in un futuro. Insomma, non possiamo credere di poter saltare nel futuro senza prendere un'adeguata rincorsa dal passato, altrimenti la caduta è assicurata.

¹¹ Proprio Husserl scriveva: «ciò che viene messo tra parentesi non è cancellato dalla lavagna fenomenologica, ma, appunto, messo soltanto tra parentesi e, con ciò, provvisto di un indice. Ma con questo indice esso rientra nel tema principale della ricerca» (Husserl 2002a: 181).

¹² Alcune parole di De Conciliis ci permettono in parte di intravedere il senso di un'affermazione del genere: «*was ist der Mensch?* [...] L'uomo non è, ma *diviene* [...]. La natura stessa, pur con i suoi tempi lunghi, appare molto più storica di quanto ci rendiamo conto, sia in relazione all'evoluzione di *Homo sapiens*, sia rispetto a quella, più generale, della vita sul nostro pianeta: non esiste un DNA umano "eterno" e imm modificabile (cioè non culturale), o eternamente (cioè gerarchicamente) separato da quello animale. Allo stesso modo, non è possibile individuare, al di là della natura mutante della vita intelligente, una struttura intemporale, o meta-umana, da cui l'uomo emergerebbe come tale, 'cadendo', per così dire, nel tempo: né l'Essere, né Dio, né tantomeno il linguaggio o l'inconscio possono rivestire tale funzione metastorica – tutti questi concetti non essendo altro che prodotti storici dell'umano. Il quale, a sua volta, non è prodotto da nient'altro che da se stesso: qualunque tentativo di rendere l'umano una forma, di trasformarlo in un predicato costante o in una cornice stabile dei mutamenti, fa pendant col tentativo di considerarlo una sorta di vassallo dell'Altro, di epifenomeno o di traccia, rispetto a qualcosa di più-che-umano, o di non-umano. In entrambi i casi, ci si scontra con l'esperienza plastica e caotica di un divenuto, ossia con

un cumulo di fattualità empiriche (biologiche) e di stratificazioni storiche, le quali rendono possibile, da un lato, porre la domanda sul quid (che cosa è l'uomo? oppure: da che cosa l'uomo è 'agito?'), e dall'altro costituiscono l'orizzonte di senso, l'ambiente vivo, lo sfondo reale su cui tale domanda viene posta. L'uomo, dunque, non è né un canone, né un pastore, né un amplificatore del significante, né un manichino agitato dall'inconscio; ma non è neppure un sovrano o un padrone. L'abolizione della copula 'è' (che, impedendo ogni astrazione predicativa, spazza via anche l'articolo determinativo col suo singolare), conduce piuttosto l'antropologia filosofica a capovolgere, se non a dissolvere, la nobile, presuntuosa moralità del pensiero umanistico: il plurale Menschen non è un valore, un'essenza, un fine in sé, ma il risultato mobile e transeunte di una pluralità di processi. Si può, insomma, essere contemporaneamente anti-strutturalisti ed anti-umanisti; collocandosi nel cono d'ombra della storia, è possibile desacralizzare l'umano (che l'umanesimo ha voluto sostituire al divino) senza per ciò intronizzare il suo Altro. In questo caso, "antropologia" significa "genealogia dell'umano", indagine prospettica sulle forme che l'uomo (definizione impropria, ma storicamente utilizzabile) assume, inventa, perde e desidera» (De Conciliis 2006).

¹³ Per la concezione della filosofia come critica del presente, per i sensi in cui si può parlare di una filosofia critica del presente (anche in connessione alla questione della biopolitica) cfr. Petyx 2008.

¹⁴ Cfr. il celeberrimo § 125 de *La gaia scienza*, «*der tolle Mensch*», *l'uomo folle*: «avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio!". E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. "È forse perduto?" disse uno. "Si è perduto come un bambino?" fece un altro. "Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?" – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci moviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!". A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. "Vengo troppo presto – proseguí – non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancora sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: *eppure son loro che l'hanno compiuta!*". Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: "Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?"» (Nietzsche 1993b: 121 s.).

¹⁵ «*Grundsatz: es giebt etwas von Verfall in allem, was den modernen Menschen anzeigt: aber dicht neben der Krankheit stehen Anzeichen einer unerprobten Kraft und Mächtigkeit der Seele. Dieselben Gründe, welche die Verkleinerung der Kleinlichen hervorbringen, treiben die Stärkeren und Selteneren bis hinauf zur Größe*».

¹⁶ Il che significa anche cogliere nell'uomo stesso, in quanto rapporto all'essere che si sottrae (in quanto suo pastore e custode, ma anche sentinella del nulla), nel *Dasein*, colui il quale è se stesso solo se capace di additare ciò che si sottrae, ossia è se stesso solo nell'essere *segno*: «in generale noi siamo noi stessi e siamo quelli che siamo solo in quanto additiamo ciò che si sottrae. Questo additare [*Weisen*] è la nostra essenza [*Wesen*]. Noi siamo, in quanto indichiamo [*zeigen*] ciò che si sottrae. In quanto è colui che indica in questa direzione, l'uomo è colui che indica. L'uomo non è anzitutto uomo e in secondo luogo anche, e magari occasionalmente, uno che indica; ma: l'uomo è anzitutto fundamentalmente uomo in quanto è tratto nel movimento del sottrarsi, è in marcia verso questo e in tal modo è colui che indica il sottrarsi stesso [...]. Essendo tratto nel movimento verso ciò che si sottrae, l'uomo è un segno» (Heidegger 1976: 89 s.).

¹⁷ È indubbio, per esempio, che una posizione così radicale come quella espressa da Emanuele Severino, per il quale nichilista è l'intero occidente in quanto convinto, nella sua follia e nella sua fede (nella sua fede folle), dell'esistenza del divenire in quanto evidenza suprema (ossia, in quanto fa dell'ente stesso, e non solo dell'essere, un nulla, vedendo in esso ciò che può tanto essere quanto non-essere, esistere e perire, uscire fuori dal nulla e ritornarvi, quindi identificando cosa e niente, non-niente e niente: cfr. perlomeno Severino 1995), è una posizione con cui occorre confrontarsi quando si parla di nichilismo. Tuttavia, proprio data la cogenza delle argomentazioni severiniane, esse o vengono analizzate nel dettaglio e su un terreno specifico o si rischia di cadere in banalizzazioni e semplificazioni troppo estreme.

¹⁸ Senza dimenticare che sempre Heidegger sosterrà che non solo il *Gestell* non è la cancellazione dell'*Ereignis*, ma come anzi nel primo si può scorgere il *blitzen* del secondo. Infatti, egli sostiene che nella critica alla civiltà della tecnica per lo più «non si ode l'appello dell'essere che parla nell'essenza della tecnica» (Heidegger 2009: 42), perché il *Gestell* è «ciò in cui e a partire da cui uomo ed essere [...] si riguardano l'un l'altro» (*ivi*: 43), in modo che è proprio che in esso che si può *scorgere il preludio* dell'evento, che *ci viene incontro* (cfr. *ivi*: 50) proprio nell'*impianto* (o *imposizione*): «nell'impianto dominano uno strano traspropriadere e appropriare. Questo appropriare [*eignen*], in cui uomo ed essere sono appropriati [*ge-eignet*] l'uno all'altro, va esperito semplicemente, cioè raccolto in ciò che chiamiamo l'evento [*Ereignis*]. La parola *Ereignis*, "evento", è tratta dal tedesco ormai formato. Originariamente, *er-eignen* significa *er-äugen*, ossia scorgere [*erblicken*], chiamare a sé nel guardare, fare proprio [*an-eignen*]. [...] Ciò che noi esperiamo nell'impianto, inteso come costellazione di essere e uomo tramite il moderno mondo tecnico, è un *preludio* di ciò che prende il nome di "evento-appropriazione" [*Er-eignis*]. Quest'ultimo però non indugia necessariamente nel suo preludio, giacché nell'evento-appropriazione si annuncia la possibilità che esso superi il mero dominio dell'impianto in un fare avvenire più iniziale. Un simile superamento dell'impianto in base all'evento-appropriazione entro di esso comporterebbe il passaggio eventuale [*ereignishaft*], dunque mai producibile dall'uomo soltanto, del mondo tecnico dalla sua posizione di dominio alla sottomissione nell'ambito grazie al quale l'uomo perviene in modo più autentico all'evento-appropriazione. [...] L'evento tra spropria uomo ed essere nel loro "insieme" essenziale. Un primo, incalzante balenare dell'evento lo scorgiamo nell'impianto. Quest'ultimo costituisce l'essenza del mondo tecnico moderno. Nell'impianto scorgiamo un *coappartenere* [*Zusammengehören*] di uomo ed essere in cui è anzitutto il far appartenere a determinare la modalità dell'"insieme" e della sua unità. [...] [Il pensiero], guardando al presente, scorge, al di là della situazione dell'uomo, la costellazione di essere e uomo in base a ciò che anzitutto appropriare entrambi l'uno all'altro, ossia l'evento-appropriazione. Posto che ci attenda incontro la possibilità che l'impianto, cioè la provocazione reciproca di uomo ed essere nel calcolo del calcolabile, ci si rivolga come quell'intervento che, esso solo, espropria [*enteignet*] l'uomo e l'essere nel loro proprio, sarebbe aperta così una via lungo la quale l'uomo esperisce in modo più iniziale l'ente, l'intero del mondo tecnico moderno, la natura e la storia e, prima di tutto ciò, il loro essere» (*ivi*: 44-49). Cfr. anche Vattimo 1991: 173-202

¹⁹ «Innanzitutto, rendiamoci chiaramente conto di che cosa propriamente significhi, dal punto di vista pratico, questa razionalizzazione intellettualistica per opera della scienza e della tecnica orientata scientificamente. [...] Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea – a meno che egli sia un fisico specializzato – di come la vettura riesca a mettersi in moto. Né, d'altronde, ha bisogno di saperlo. Gli basta di poter 'fare assegnamento' sul modo di comportarsi di una vettura tranviaria, ed egli orienta in conformità la propria condotta; ma nulla sa di come si faccia per

costruire un tram capace di mettersi in moto. Il selvaggio ha una conoscenza dei propri utensili inciparabilmente migliore. [...] La progressiva intellettualizzazione e razionalizzazione non significa, dunque, una progressiva conoscenza generale delle condizioni di vita che ci circondano. Essa significa bensì qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che basta soltanto *volere*, per *potere*; che ogni cosa – in linea di principio – può essere dominata con la ragione. Il che significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere alla magia per dominare o per ingraziarsi gli spiriti, come fa il selvaggio per il quale esistono simili potenze. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici. È soprattutto questo il significato della intellettualizzazione come tale. Questo processo di disincantamento proseguito per millenni nella cultura occidentale, e, in generale, questo “progresso” del quale la scienza è un elemento e un impulso, contiene un qualche significato che vada al di là del fatto meramente pratico e tecnico? [...] La vita del singolo individuo civilizzato, inserita nel progresso, nell’infinito, per il suo stesso significato immanente non può avere alcun termine. Giacché c’è sempre un ulteriore progresso da compiere per chi c’è dentro; nessuno muore dopo esser giunto al culmine, che è situato all’infinito. Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva “vecchio e sazio della vita”, perché la sua vita, anche per il suo significato, alla sera della sua giornata gli aveva portato ciò che poteva offrirgli, perché non rimanevano per lui enigmi da risolvere ed egli poteva perciò averne ‘abbastanza’. Ma un uomo incivilito, il quale partecipa all’arricchimento della civiltà in idee, conoscenze, problemi, può divenire “stanco della vita” ma non sazio. [...] Al “progresso”, come tale, può riconoscersi un significato al di là della tecnica, cosicché avrebbe un senso la professione dedicata al suo servizio? [...] che cos’è la vocazione della scienza nell’ambito dell’intera vita dell’umanità? e qual è il suo valore? [...] Oggi si suole sovente parlare di scienza “senza presupposti”. Ve n’è una? Dipende da quel che si vuol intendere. Presupposto di qualsiasi lavoro scientifico è sempre la validità delle regole della logica e del metodo: fondamenti generali del nostro orientamento nel mondo. [...] Si presuppone inoltre che il risultato del lavoro scientifico sia importante nel senso che sia “degnò di esser conosciuto” [*wissenwert*]. E qui evidentemente hanno la loro radice tutti i nostri problemi. Giacché questo presupposto non può esser a sua volta dimostrato con i mezzi della scienza. Può esser soltanto *spiegato* in vista del suo significato ultimo, che bisognerà accogliere o respingere a seconda della personale posizione assunta di fronte alla vita. [...] Tutte le scienze naturali danno una risposta a questa domanda: che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare *tecnicamente* la vita? Ma se vogliamo e dobbiamo dominarla tecnicamente, e se ciò, in definitiva, abbia veramente un significato, esse lo lasciano del tutto in sospeso oppure lo presuppongono per i loro fini» (Weber 1971: 19-27); «ovunque un conoscere empirico razionale ha realizzato coerentemente il disincantamento del mondo e la sua trasformazione in un meccanismo causale, là si presenta definitivamente la tensione verso il postulato etico secondo cui il mondo sarebbe un cosmo ordinato da Dio, e perciò un cosmo orientato in modo fornito di *senso* etico. Infatti la considerazione empirica del mondo, soprattutto quella orientata in senso matematico, sviluppa in linea di principio il rifiuto di ogni forma di considerazione che voglia cercare un “senso” all’accadere intra-mondano in genere. A ogni aumento del razionalismo della scienza empirica la religione viene perciò progressivamente spinta dall’ambito razionale nell’irrazionale, e soltanto allora essa diventa la potenza sopra-personale intrinsecamente irrazionale o anti-razionale» (Weber 1982: 551). Avremo modo di tornare in particolare sul primo di questi passi nella parte terza del nostro lavoro.

²⁰ In questo senso è indubbio che oggi non possa essere pensata etica se non nella forma del *nomadismo* (secondo alcune considerazioni di Deleuze, che però non intendevano semplicemente alludere a una forma di migrazione continua, quanto piuttosto a una forma di resistenza che restasse aderente al territorio, a un viaggio in intensità, sul posto, proprio di coloro i quali non si muovono per non farsi inghiottire dai codici) o del *viandantismo* (come ha proposto anche recentemente Galimberti: cfr. Galimberti 2005a: 423-439), proprio come voleva d’altronde Nietzsche. Anche il «ritorno della filosofia pratica» incentrata sulla nozione di *phronesis* come capacità di agire in modo adeguato alla situazione che di volta in volta si presenta (cogliendo il *kairos*) altro non è che la proposta di un’etica che non faccia più riferimento su principi saldi e validi per sempre, ma in grado di rendere ragione della contingenza e della finitezza che contraddistinguono la vita umana, nonché la condizione e la costituzione umana in quanto tale (per il concetto di *phronesis* in età

contemporanea e per la presenza della filosofia pratica nel dibattito filosofico a partire dalla seconda metà del Novecento cfr. Gadamer 2007 e Berti 1988).

²¹ Per anticipare quanto andremo a vedere meglio in seguito: «né Dio né l'animale possono provare vergogna. Soltanto l'uomo non può farne a meno» (Scheler 1979: 22). La vergogna e il pudore permettono all'uomo di «cancellare l'indigenza della vita animale. [...] Il pudore è l'inizio dell'ira contro qualcosa che non deve essere. L'uomo che diventa cosciente della sua destinazione superiore, della sua essenza spirituale, non può non considerare inadeguato quel che è solo animalesco, e non può non sforzarsi di nascondere quelle parti del suo corpo che servono solo a funzioni animali e non hanno né una diretta determinazione spirituale, né un'espressione spirituale» (Hegel 1963: 978-981). Scrive a tal proposito Galimberti: «Dio no ha pudore perché non ha corpo. L'animale non ha pudore perché non ha il senso della propria individualità. L'uomo, che ha corpo e individualità, esprime nel pudore la dialettica contrastante di queste due dimensioni che così intimamente lo costituiscono e lo lacerano» (Galimberti 2004: 85), tanto che il pudore appare come «quel sentimento che difende l'individuo dall'angoscia di naufragare nella genericità animale e, rinunciando a se stesso, percepirsi come semplice funzionario della specie» (*ivi*: 86). Il pudore è difesa della libertà, del nostro nucleo intimamente relazionale (*extimità*, potremmo dire con Lacan): «il pudore non è una faccenda di vesti, sottovesti o abbigliamento intimo, ma una sorta di vigilanza dove si decide il grado di apertura e di chiusura verso l'altro. Si può infatti essere nudi senza nulla concedere, senza aprire all'altro neppure una fessura della propria anima. La nudità del nostro corpo non dice ancora nulla sulla nostra disponibilità all'altro. Siccome agli altri siamo irrimediabilmente esposti, e dallo sguardo degli altri irrimediabilmente oggettivati, il pudore è un tentativo di mantenere la propria soggettività, in modo da essere segretamente se stessi in presenza degli altri» (*ibidem*). L'uomo (cfr. anche Sartre 2002: 360-400) si vergogna della propria caduta originale, della caduta come propria origine (il racconto biblico della genesi dell'uomo, sul quale torneremo, non dice altro che questo) e non tanto di questo o quell'errore: la caduta come origine significa che l'uomo è caduto nel mondo, è gettato e dunque consegnato alla necessità del pro-getto e di porsi degli ob-iettivi s-lanciandosi verso il futuro, avendolo intenzionalmente di mira (secondo quanto ricorda il verbo tedesco *absehen*, che conserva in un'unica parola tutto il senso dell'esistenza umana, potremmo dire), e per questo bisognoso della mediazione per essere ciò che è, per esistere. La mediazione originaria, stante il racconto della Bibbia, è quella dello sguardo altrui, che espone e rivela la nudità costitutiva, ingenerando da subito il pudore di essere visti, di essere scoperti nel proprio essere indifesi: l'uomo si veste per dissimulare la propria nudità, per sottrarsi allo sguardo oggettivante dell'altro (che, però, e qua Sartre è stato troppo poco coraggioso, è anche lo sguardo che soggettiva in quanto apre alla soggettività e alla relazione), e non solo e non tanto – come sostiene Hegel – per proteggersi dalla parentela con l'animale, perché quella è già superata nel momento in cui ci si accorge della propria nudità – il pudore come protezione dall'oggettivazione, dalla perdita della propria soggettività, come difesa contro la minaccia di un'espropriazione troppo radicale, per quell'essere che però ha proprio nell'espropriazione la propria essenza. Ma tutto ciò andrà meglio specificato e approfondito.

²² Ciò peraltro significa, anticipando un tema centrale nel nostro percorso, che l'uomo è quell'essere per natura votato alla cultura, come ha recentemente ricordato anche lo psicologo evoluzionista Michael Tomasello. Infatti, a suo giudizio quella umana «rappresenta la specie culturale per antonomasia» (Tomasello 2010: 11), cosa che si rivela proprio nel fatto che gli esseri umani «si sono sparsi per l'intero pianeta. Ovunque vadano, inventano nuovi artefatti e pratiche comportamentali per far fronte alle esigenze dell'ambiente che li circonda» (*ibidem*), artefatti che rappresentano per l'uomo non «scelte stilistiche, ma una necessità» (*ibidem*), in quanto ben pochi uomini «potrebbero sopravvivere nella tundra o in una foresta pluviale in assenza di un gruppo culturale di riferimento, dotato di un patrimonio di artefatti e pratiche comportamentali specifici già in uso» (*ivi*: 11 s.). L'uomo crea istituzioni sociali, «una serie di pratiche comportamentali regolate da varie norme e regole mutuamente riconosciute» (*ivi*: 13): gli uomini possiedono l'intenzionalità condivisa, la «capacità di creare con gli altri intenzioni e impegni congiunti in un'ottica di sforzo cooperativo» (*ivi*: 14), impegni strutturati «da processi di attenzione congiunta e mutua comprensione» (*ibidem*), nei quali avviene un caratteristico «apprendimento imitativo» (*ivi*: 15), che si esplica, per esempio, tanto attraverso l'esplicito insegnamento quanto anche attraverso il tentativo di conformarsi. L'uomo è (cfr. *ivi*: 14 s.) un essere essenzialmente cooperativo, è

culturalmente intelligente, possiede una vera e propria *predisposizione* alla collaborazione e all'aiuto, «qualcosa di assolutamente spontaneo» (*ivi*: 21), che però trova espressione e raffinamento solamente in via indiretta (come voleva Deleuze, in un senso che andremo a precisare, le tendenze umane – a differenza di quelle animali – si realizzano solo mediatamente e non immediatamente), nel senso che «nel corso dell'ontogenesi, la tendenza alla cooperazione piuttosto indiscriminata dei bambini viene mediata da fattori – come il giudizio sull'eventuale reciprocità e la preoccupazione per come si verrà giudicati dagli altri membri del gruppo – fondamentali nell'evoluzione della cooperazione naturale tra esseri umani» (*ivi*: 21 s.). Gli uomini (cfr. *ivi*: 29-39), a differenza delle scimmie antropomorfe, eseguono atti *a scopo informativo*, per *condividere* e *mettere al corrente*, per *comunicare* e per *aiutare*, e questo perché sin da piccoli sentono spontaneamente «di far parte di una dimensione intenzionale più vasta, la cosiddetta intenzionalità del “noi”» (*ivi*: 48), oltre a «una sorta di razionalità sociale» (*ivi*: 49), *attitudine al lui è come me*, *propensione a identificarsi con gli altri e concezione del sé come uno tra tanti* – molto banalmente ma in maniera irrinunciabile, *gli uomini cooperano*, ed è proprio per questo che sono uomini: *si è uomini solo in comune* (per gli uomini – cfr. *ivi*: 77 s. – riveste un'importanza fondamentale il *cooperative breeding*, le cure genitoriali cooperative: non è solo la madre, né solo il padre, a provvedere all'assistenza e alla cura dei piccoli). In tal senso, le tendenze spontanee possono trovare forma ed espressione solamente in modo non spontaneo, e ciò significa che è un processo *co-evolutivo*, «che ha visto coinvolte la biologia e la cultura umane» (*ivi*: 51), quello che ha dato vita alla specie umana: «lo sviluppo delle tendenze altruistiche nei bambini piccoli è evidentemente modellato dalla socializzazione. I bambini arrivano a questo processo con una predisposizione all'aiuto e alla cooperazione, ma poi imparano a essere selettivi nel decidere a chi prestare aiuto, fornire informazioni o coinvolgere nella condivisione. Imparano anche a gestire le impressioni che possono suscitare negli altri – la reputazione e il Sé pubblico – come un modo per influenzare le azioni di quei soggetti altri nei loro confronti. Inoltre imparano le norme sociali che caratterizzano il mondo culturale in cui vivono, e si impegnano attivamente a identificarle e a rispettarle. Cominciano addirittura a contribuire al processo di rafforzamento ricordando agli altri quelle norme [...] e punendo se stessi attraverso il senso di colpa e la vergogna se non le rispettano» (*ibidem*). Gli uomini, dunque, sono certo per natura «già predisposti a prestare aiuto» (*ivi*: 52) – ed ecco che l'uomo è *per natura un essere socievole e comunitario* – ma non per questo possono dar vita alla loro naturale comunitarietà in maniera semplicemente immediata (*non sarebbero uomini*, altrimenti), perché anzi devono *apprendere e imparare* come dar forma e realizzare tale predisposizione. *Natura e cultura* non sono due facce contrastanti dell'umano, perché anzi solamente se viste insieme permettono di guardare davvero l'uomo in faccia, una *faccia comune*, aperta allo sguardo perché già da subito esposta in modo comunitario al mondo (gli occhi umani – cfr. *ivi*: 71 s. – sono occhi in cui la sclera, la parte visibile, è tre volte più grande rispetto ai primati non umani, in modo tale che la direzione dello sguardo è da subito consegnata agli altri): l'uomo possiede per natura quel «“senso del noi” squisitamente umano, l'intenzionalità condivisa» (*ivi*: 58), ossia un «senso del fare qualcosa insieme, che crea aspettative, e addirittura diritti e doveri reciproci» (*ivi*: 59), ma solamente attraverso quel «mondo istituzionale o culturale, [...] popolato da entità d'ogni genere alle quali è stato deonticamente conferito potere» (*ibidem*), può concretamente esercitare e affermare tale senso (dando vita, in particolare – cfr. *ivi*: 80-88 –, a norme di cooperazione e di conformità, che accelerano il processo selettivo naturale creando una vera e propria selezione culturale di gruppo). Insomma, è *la natura umana a richiedere la cultura*: «la normale ontogenesi umana comporta necessariamente una dimensione culturale che invece altri primati non hanno. I singoli esseri umani devono imparare in quale modo fanno le cose gli altri appartenenti alla loro cultura e, soprattutto, in quale modo questi altri *si aspettano* che loro le facciano. Uno scimpanzé può sviluppare abilità cognitive e sociali specie-specifiche in una vasta gamma di contesti sociali. Ma, in assenza della nicchia culturale umana, e delle abilità e motivazioni necessarie a farne parte, un bambino crescendo non potrebbe mai diventare una persona dotata di funzionalità normale. Gli esseri umani si sono biologicamente adattati a crescere e svilupparsi fino alla maturità all'interno di un contesto culturale. Grazie ai nostri sforzi collaborativi, ci siamo costruiti i nostri mondi culturali e a essi ci adattiamo costantemente» (*ivi*: 91). Non, dunque, come vuole Carol Dweck (cfr. *ivi*: 104-111) centralità al semplice apprendimento, al mero imparare, ma nemmeno, come vuole Elizabeth Spelke (cfr. *ivi*: 119-136),

centralità a quella *core knowledge* che rappresenterebbe il sistema cognitivo, composto di sistemi a dominio-specifico, universalmente innato dell'uomo, *perché non c'è altro che programmazione all'apprendimento nell'uomo* (in questo senso, come la nostra tradizione culturale e filosofica ha diversamente volte sottolineato, l'uomo è l'essere *aperto al mondo, dotato di logos – ragione-calcolo-proporzione-numero-linguaggio – per natura, con l'istinto alla verità e all'imitazione, con una propensione naturale a riscontrare rapporti e relazioni tra le cose*, essendo l'essere che *aspira per natura alla conoscenza*): non si può apprendere senza una base naturale, com'è evidente, ma non si potrebbe essere umani se il nostro stare al mondo si esaurisse nel naturale e nell'immediato dell'innato. Altrimenti risulterà sempre impossibile comprendere a fondo quelli che Spelke stessa riconosce come i *risultati stupefacenti* dell'uomo, risultati che evidenziano la sfera mediata e artificiale in cui l'uomo vive e può raggiungere i propri obiettivi: «gli esseri umani si dedicano ad attività assolutamente estranee a ogni altro animale. Per esempio, tutti gli animali devono localizzare e individuare il cibo, ma solo gli umani si dedicano a coltivazione, allevamento e cucina. Tutti gli animali devono trovare la strada per raggiungere luoghi rilevanti nel loro ambiente, ma solo gli umani si spostano affidandosi a mappe e ponderando la struttura geometrica dell'universo ben al di là di qualunque luogo potrebbero raggiungere. Anche se molti animali afferrano il concetto di numerosità, solo gli esseri umani hanno un sistema produttivo di concetti di numero naturale, organizzato intorno a un procedimento di calcolo iterativo. E anche se molti animali devono impegnarsi con altri membri della loro stessa specie per riprodursi, crescere i piccoli e gestire il territorio e le sue risorse, soltanto gli umani danno vita a complesse organizzazioni sociali come scuole, economie, fabbriche ed eserciti» (*ivi*: 120).

²³ In sintesi: il nome «biopolitica» è l'eredità di Foucault, ma l'idea che la vita pubblica fosse caratterizzata dal controllo della vita dei singoli, e in particolar modo dei corpi, era presente già, per esempio, in Marx, il quale notava come la funzione di direzione, di sorveglianza e di coordinamento diventasse la funzione del capitale volta a regolare la forza produttiva propria del lavoro cooperativo e a superare la resistenza della massa di operai simultaneamente impiegati: insomma, il capitale doveva organizzarsi tramite il *regime di fabbrica*, cioè tramite la sorveglianza e il controllo degli operai, persino delle loro vite al di fuori del lavoro (perché un corpo il più sano possibile e il più disciplinato possibile è un corpo produttivo e pronto a essere sfruttato), e in tal senso il controllo capitalista dell'operaio è già «biopolitico» (cfr. Marx 2008: 243-371 e Rovatti 2009: 57-64).

²⁴ Sul tema dell'emersione («invenzione») di una nuova meccanica del potere a partire dai secoli XVII-XVIII che opera tramite un fitto reticolato di coercizioni materiali e segna il passaggio dal potere sovrano al potere disciplinare che mette in secondo piano il discorso giuridico in favore di un discorso normativo e normalizzatore cfr. anche Foucault 2009: 38-42.

²⁵ Per un'analisi molto acuta e documentata della figura del boia (nel passaggio dal tardo medioevo alla prima modernità) come colui il quale si situa ai margini della società proprio nel suo esercitare la funzione di individuo dentro la società che deve eliminare fisicamente coloro i quali sono ritenuti non meritevoli di farne parte cfr. Todeschini 2007: 141-147.

²⁶ «La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi [...]. Non è solamente un atto politico, ma un vero strumento della politica, un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi [*der Krieg nicht bloß ein politischer Akt, sondern ein wahres politisches Instrument ist, eine Fortsetzung des politischen Verkehrs, ein Durchführen desselben mit anderen Mitteln*]» (Clausewitz 1978: 38).

²⁷ «Il nazismo, dopotutto, non è altro che lo sviluppo parossistico dei nuovi meccanismi di potere instaurati a partire dal XVIII secolo. Nessuno stato è risultato più disciplinare del regime nazista; in nessuno stato le regolazioni biologiche sono state riattivate e amministrare in maniera più serrata e più insistente. Potere disciplinare, bio-potere: tutto ciò ha attraversato e sostenuto materialmente fino all'estremo la società nazista (presa in carico e gestione del biologico, della procreazione, dell'ereditarietà, così come della malattia, degli incidenti e così via). Nessuna società è stata più disciplinare e al contempo più assicurativa di quella instaurata, o in ogni caso progettata, dai nazisti. Il controllo dei rischi specifici dei processi biologici era infatti uno degli obiettivi immediati del regime. [...] La cosa comunque straordinaria che troviamo nella società nazista è il fatto che si tratta di una società che ha generalizzato in modo assoluto il bio-potere, ma che ha insieme generalizzato il diritto sovrano di uccidere. I due meccanismi, quello classico, più arcaico,

che conferiva allo stato diritto di vita e di morte sui suoi cittadini, e il nuovo meccanismo organizzato attorno alla disciplina, alla regolazione – in breve: al nuovo meccanismo del bio-potere – si trovano essenzialmente a coincidere. Di conseguenza si può dire che lo stato nazista ha reso assolutamente coestensivi il campo di una vita che esso organizza, protegge, garantisce, coltiva biologicamente, e al contempo il diritto sovrano di uccidere chiunque. Chiunque vuol dire: non solo gli altri, ma anche i suoi propri cittadini. [...] Stato razzista, stato omicida, stato suicida. [...] Soluzione finale per le altre razze, suicidio assoluto della razza tedesca: è a tutto questo che tale meccanica, iscritta nel funzionamento stesso dello stato moderno, avrebbe dovuto condurre. Il nazismo ha solamente spinto sino al parossismo il gioco tra il diritto sovrano di uccidere e i meccanismi del biopotere. Ma questo gioco è iscritto effettivamente nel funzionamento di tutti gli stati» (ivi: 224 s.).

²⁸ «Solo al contingente è data la libertà esistenzialmente costitutiva: la libertà di scelta. La stessa identità attuale di ciascuno di noi non è che la risultante di selezioni e biforcazioni irripetibili, o perlomeno altamente improbabili: se in determinati momenti della nostra vita ci fossimo imbattuti in altre occasioni, se di fronte ad alternative cruciali avessimo assunto una decisione diversa da quella che abbiamo effettivamente preso, saremmo oggi persone certo diverse da quelle che siamo. E tuttavia, proprio per questa sua fisiologica fragilità, proprio in quanto risultato di un *cum-tangere*, di una serie non-lineare di congiunzioni singolari e non replicabili, ogni identità (sia essa di una persona o di un soggetto collettivo, di una lingua o di una cultura) rappresenta un bene prezioso da salvaguardare e custodire: annientarla o lasciarla morire significa infatti spegnere una volta per sempre una luce, uno sguardo, una finestra sul mondo. [...] Solo una volta afferrato, dunque, che la libertà è prerogativa esclusiva dell'*identità contingente*, e che l'“altrimenti” è la modalità ontologica propria di ogni esistenza, del nostro “stare al mondo”, si apre la possibilità di un incontro tra esperienze diverse sotto il segno della differenza. Ma una tale acquisizione finisce per investire in maniera decisiva anche il senso della nostra relazione esistenziale con l'evento e l'universo della tecnica. Solo attraverso la cifra dell'“altrimenti” ci è data la consapevolezza dello *statuto paradossale della normalità* che caratterizza la nostra epoca ipermoderna: permeata dalla potenza metaforica delle tecnologie comunicative globali e segnata dall'“esilio cosmico”, dall'esperienza dell'atopicità e dell'universale sradicamento» (ivi: 106 s.).

²⁹ In particolare a Hardt-Negri 2003. Degli stessi autori si vedano anche Hardt-Negri 2004 e Hardt-Negri 2010, che insieme formano una «trilogia» compiuta e imprescindibile per l'interrogazione circa la carica di futuro sopita nel grembo del nostro presente. Interessante, rispetto ai temi che svilupperemo nel nostro percorso, è il fatto che la proposta liberatrice dei due autori pare fondarsi sul paradigma antropologico oggetto delle nostre riflessioni. Infatti, gli uomini paiono in grado (cfr. Hardt-Negri 2010: 29) di *educare le reazioni spontanee*, ossia di *trasformare la reazione immediata tramite un confronto con la realtà che è in grado di mettere in forma gli istinti e i desideri*. Gli uomini, se è vero (con il Machiavelli del *Asino d'oro*) che, a differenza degli animali che vengono al mondo vestiti e protetti, *nascono nudi e privi di ogni difesa naturale*, proprio per questo sono in grado di creare forme di rivestimento e di difesa storiche e culturali, cosa che fa sì che «l'umanità non è mai nuda, non è mai caratterizzata dalla nuda vita, l'umanità è sempre vestita, segnata non solo da una storia di sofferenze, ma dalla capacità di produrre e dal potere di insorgere» (ivi: 63), ossia che «gli esseri umani non possono essere ridotti alla “nuda vita” se con questa espressione si intende la più completa privazione di qualsiasi margine di libertà e della possibilità di resistere. Gli esseri umani sono vestiti [...]: essi sono pieni di rabbia, sono ricchi di potenza e di speranza» (ivi: 85): *l'uomo è sempre vestito della sua capacità di vestire il proprio corpo nudo*, e proprio in ciò sta la sua capacità di *sperimentare i limiti della potenza del proprio corpo dilatandoli*, di quel corpo che è (cfr. ivi: 129) *forma diveniente aperta, assemblaggio di affetti e di modi di essere – di forme di vita – che costituiscono il suo habitus entrando in relazione con l'alterità*. Non si può negare (cfr. ivi: 193) che gli uomini sono dotati anche di un'*aggressività intraspecifica potenzialmente illimitata*, ossia che «gli esseri umani non sono naturalmente buoni» (ivi: 194), perché l'esistenza umana è consegnata all'ambivalenza, «all'ambivalenza del comune e dell'amore e cioè al fatto che entrambi sono suscettibili di forme positive e negative» (*ibidem*): per questo, non si può sostenere che «è il male a essere il tratto più invariabile e fondamentale della natura umana» (*ibidem*), e questo perché *non esiste alcun tratto invariabile e fondamentale nella natura umana*. Nei termini dei due autori: «chiedersi se la natura umana è buona o cattiva è

sbagliato, dato che il bene e il male sono delle valutazioni e non delle sostanze. Bene e male sono giudizi che sorgono dopo l'esercizio della volontà. Spinoza, e Nietzsche dopo di lui, hanno detto che l'uomo non tende verso qualcosa perché egli la ritiene buona o cattiva, ma egli giudica che sia buona per il fatto che tende verso di essa. [...] Affermare che il bene e il male, la giustizia e l'ingiustizia, sono termini relativi che dipendono da rapporti di forza non significa dire che non esistono, ma che non hanno nulla a che fare con un fondamento fisso e immutabile. La domanda intorno alla bontà e alla cattiveria della natura umana è impropria soprattutto perché, impostando l'antropologia politica su supposti dati invarianti, a prescindere da come sono declinati, si finisce in un vicolo cieco. Il problema non è tanto sapere se la natura umana è definita dalle invarianti quanto sapere *che cosa può diventare*. La cosa più importante a proposito della natura umana (se vogliamo continuare a chiamarla in questo modo) è che essa può essere in continua trasformazione. Un'antropologia politica che voglia essere realistica deve partire da questa metamorfosi» (ivi: 195). Nella vita umana «non ci sono garanzie e non c'è nulla di automatico o scontato» (ivi: 199), le cose possono andare male e la processualità venire distrutta, essa è una vita nell'aperto (in «un campo di battaglia sempre aperto»: *ibidem*), una vita in cui tutto avviene (cfr. *ivi*: 200) all'insegna dell'*apprendimento* e dove non c'è così spazio per lo *spontaneismo* o l'*innatismo* («nuovi costumi devono essere formati mediante l'organizzazione collettiva dei desideri: un processo educativo al contempo sentimentale e politico. I costumi e le pratiche che si sono consolidate in nuove istituzioni sociali costituiranno la nostra natura umana che si è trasformata»: *ibidem*): insomma, *l'uomo è storia*, per quanto «la critica della rigidità e fissità della natura umana non equivale a un divieto di ricorrere a questo termine» (ivi: 195). Se, infatti, l'uomo (*essere ultraneotenic*, come vedremo) possiede una *naturale tensione verso la libertà e verso il comune*, tensione che è «alla base della vita» (ivi: 197) – in quanto, con Spinoza, «visto allora che il timore della solitudine è radicato in tutti gli uomini, poiché nessuno, da solo, ha forze sufficienti per difendersi e potersi procurare tutto quanto è necessario alla vita, ne segue che gli uomini aspirano naturalmente allo stato civile, né può accadere che essi lo distruggano mai interamente» (Spinoza 1991: 34) – tale tendenza deve trovare realizzazione mediata e artificiale, passando attraverso il *consolidamento istituzionale* (il quale – cfr. Hardt-Negri 2010: 342 e 353-358 – *organizza ma rende non rigido bensì ripetibile, duraturo e consistente il movimento della tensione in divenire, fortificandolo e rafforzandolo attraverso l'apertura al futuro e permettendo così la trasformazione in modi di vita non cristallizzati e non cristallizzantesi all'interno di un flusso permanente in cui il conflitto non solo è sempre previsto ma è anzi sempre richiesto come condizione di mobilità e di innovatività, di molteplicità e di trasformatività*), in un processo cumulativo e progressivo lungo il quale «la natura umana non subisce alcuna negazione, ma vive in un continuo processo di trasformazione» (ivi: 197). Ciò significa, con Marx, che la natura, in quanto *mondo esterno sensibile* su cui l'uomo «realizza il suo lavoro, su cui il suo lavoro agisce, dal quale e per mezzo del quale egli produce» (Marx 2004: 69) è «il *corpo inorganico dell'uomo*, precisamente la natura in quanto non è essa stessa corpo umano» (ivi: 73), vale a dire che «la natura costituisce la ricchezza del comune e cioè il fondamento della prassi umana, e a sua volta, l'attività passata dell'uomo è iscritta e registrata dalla natura» (Hardt-Negri 2010: 251). L'uomo non è nient'altro che (cfr. *ivi*: 316-318) *eccedenza creativa, forza dinamica desiderante che si sperimenta formando e si forma sperimentando, è potere e potenza della creazione, interpretazione e sviluppo delle forze formative della vita, è l'eccesso come atto intrinsecamente creativo, fluente, debordante e innovativo*. Per questo «l'unico modo per imparare è fare» (ivi: 375) e la felicità è tensione desiderante verso quello stato duraturo «illuminato di autopoiesi, di autogoverno, di autocontrollo e di consapevolezza di noi stessi» (*ibidem*): «gli uomini si possono educare, possiamo incrementare la potenza di esistere e di pensare sia a livello individuale sia a livello collettivo» (*ibidem*), attraverso un processo di *Bildung* (e non di *Züchtung*) che *espande poteri e capacità, che elasticizza il desiderio potenziandolo e rendendolo gioioso*. Non c'è alcun innato, alcun punto terminale verso cui dirigersi teleologicamente, ma solo apertura e ulteriorità senza garanzia di successo alcuna: «gli esseri umani hanno i cervelli, le abilità linguistiche e le capacità relazionali, ma tutto ciò deve essere sviluppato» (ivi: 307); «il progresso sarà misurato solo dalla crescita della nostra potenza di realizzare una felicità comune e di dare alla luce una democrazia in cui sia possibile per tutti, in cui tutti siano capaci e in cui tutti desiderino esercitare il potere. [...] Con ogni incremento della nostra potenza diventiamo differenti, aggiungiamo qualcosa a quello che siamo, espandendo con ciò il sociale. L'essere non è dato una

volta per tutte in qualche dimensione extramondo, ma è affetto costitutivamente dal divenire. La natura umana non è immutabile, ma è costitutivamente aperta a un processo educativo e formativo. Questo non significa che non ci siano limiti a ciò che possiamo fare, o che possiamo rompere assolutamente con il passato per creare le cose come si modella la creta. La natura non fa salti come dicono gli evoluzionisti. Tuttavia il cambiamento è possibile a partire dagli strati più profondi del mondo e di noi stessi. Abbiamo la possibilità di intervenire in questo processo per orientarlo lungo le linee del nostro desiderio, verso la felicità. [...] La gioia (*gaudium*) è un affetto attivo che segna l'incremento della potenza di agire e di pensare. La gioia non è una condizione statica come può esserlo il godimento, ma un processo dinamico che si prolunga nella stessa misura in cui la nostra potenza continua a crescere. Noi non sappiamo che cosa può fare un corpo o cosa può pensare la mente. E non conosceremo mai, in senso assoluto, i limiti della loro potenza. La traiettoria della gioia è volta verso nuove possibilità, verso nuovi territori dell'immaginazione, verso l'espansione della nostra possibilità di sentire e di essere affetti, delle nostre affezioni attive e passive» (*ivi*: 376 s.); «la natura umana è lungi dall'essere perfetta. [...] Le persone non sono spontaneamente capaci di cooperare liberamente tra loro per governare il comune. [...] La democrazia si impara solo facendola» (*ivi*: 359-361). Proprio per questo la *moltitudine*, soggetto rizomatico e comune al centro dell'analisi e della proposta dei due autori, è qualcosa che va (cfr. *ivi*: 174) *dislocata dal piano dell'essere a quello del divenire e del fare*, in un orizzonte in cui non c'è netta distinzione tra stato di natura e stato civioe, perché quando si ha a che fare con l'uomo «la natura è da sempre presa in processi di costituzione e trasformazione» (*ivi*: 175), ossia «la natura si modula secondo degli assemblaggi significanti e delle pratiche sociali» (*ibidem*). La natura, in altre parole, quando pensata in rapporto con l'uomo (e non può che essere pensata a partire da e all'interno di un tale rapporto), è (cfr. *ivi*: 176) qualcosa di *non rigido*, di *plastico e mutabile*, all'interno di un movimento in divenire in cui tanto la natura quanto la soggettività «si costituiscono e si trasformano» (*ivi*: 178), secondo un processo (cfr. *ibidem*) *mai dato una volta per tutte ma sempre in trasformazione, arricchimento e azione* (un processo in cui *non c'è nessun soggetto demiurgico che sta al di qua o al di sopra del processo stesso, del suo incessante divenire-altro, del suo interminabile moto autopoietico*). Proprio per questo diventa possibile affermare che «anche la struttura ossea degli esseri umani, che riteniamo una delle componenti più naturalmente stabili del corpo umano, ha bisogno di alcune specifiche spinte per svilupparsi. Durante la crescita, le strutture ossee si sviluppano differentemente in rapporto a una complessa serie di pratiche corporee, molte delle quali chiamano direttamente in causa le differenze di genere. La cultura forma le ossa. Questo non vuol dire che la natura non esiste, ma che è sistematicamente modificata dalle interazioni sociali e culturali» (*ivi*: 176). Insomma, se (cfr. *ivi*: 142) ciò che dev'essere prodotto non è *l'uomo come lo avrebbe progettato la natura o come prescriverebbe la sua essenza*, perché si deve produrre *qualcosa che non esiste ancora e che non si sa bene cosa sarà*, e se «per sconfiggere la modernità e oltrepassare l'antimodernità occorre creare una nuova umanità» (*ivi*: 123), questa nuova umanità non dev'essere nient'altro che un'*umanità radicale*, un'*umanità radicalmente umana nel suo essere sempre creativamente oltre se stessa*, all'insegna di quel *principio del movimento autopoietico* secondo il quale (cfr. *ivi*: 112) occorre passare *dal diritto di essere ciò che si è a quello di diventare ciò che si vuole*.

³⁰ Agamben, in realtà, sembra fare della biopolitica un fenomeno che investe l'intera storia e tradizione dell'Occidente, tanto da farlo coincidere – heideggerianamente – con la storia della metafisica, in quanto il nesso che si viene a stabilire tra nuda vita e politica (le cui premesse sono poste proprio in età antica, quell'età che per altri versi l'autore ritiene al di fuori della logica biopolitica) è lo stesso che la definizione metafisica dell'uomo come *vivente dotato di linguaggio* ricerca nell'articolazione fra la *phoné* e il *logos*: «la domanda: “in che modo il vivente ha il linguaggio?” corrisponde esattamente a quella: “in che modo la nuda vita abita la polis?”. Il vivente ha il logos togliendolo e conservando in esso [ossia tramite una *Aufhebung*, ci sembra – N.d.A.] la propria voce, così come esso abita la polis lasciando eccepire in essa la propria nuda vita. La politica si presenta allora come la struttura in senso proprio fondamentale della metafisica occidentale, in quanto occupa la soglia in cui si compie l'articolazione fra il vivente e il logos. La “politicizzazione” della nuda vita è il compito metafisico per eccellenza, in cui si decide dell'umanità del vivente uomo, e, assumendo questo compito, la modernità non fa che dichiarare la propria fedeltà alla struttura essenziale della tradizione metafisica. La coppia categoriale

fondamentale della politica occidentale non è quella amico-nemico, ma quella nuda vita – esistenza politica, *zoé-bíos*, esclusione-inclusione. Vi è politica, perché l'uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in un'esclusione inclusiva» (*ivi*: 11). Vedremo come la soluzione prospettata da Agamben sia proprio in linea con il recupero di una visione dell'umano come *apertura condivisa al mondo*, analogamente a quanto fa Esposito: la differenza che appare tra i due è che il primo (seppur con le oscillazioni che abbiamo ora segnalato) vede solo nella classicità e nella contemporaneità una considerazione dell'uomo come essere privo di identità (perdendo così di vista la presenza di tale idea lungo tutta la modernità), mentre il secondo (pur condividendo con Agamben la convinzione che l'antichità non fosse biopolitica) la vede solo in alcuni frangenti della contemporaneità e, soprattutto, nel futuro (perdendo così di vista la sua presenza in tutta la tradizione occidentale).

³¹ Notiamo come ne *la Repubblica* di mercoledì 11 novembre è comparso un editoriale di Massimo Giannini dal titolo «Lo stato d'eccezione» (in riferimento alla riforma della giustizia che l'attuale governo italiano sta proponendo, vista come una – delle tante, a parere del giornalista – norme pensate per difendere il presidente del Consiglio, quindi espressione della sovrapposizione dell'*auctoritas* alla *potestas*), dove si fa anche riferimento proprio ad Agamben.

³² Per l'approfondimento di queste questioni da un punto di vista in cui si sottolinea come l'immigrato (analogamente a quanto vogliono sia Agamben che Esposito) viene visto e trattato come non-persona in quanto non dotato dello statuto di *personalità giuridica* a tutti gli effetti – all'interno di un meccanismo di costruzione *tautologica* e *autopoietica* della paura dello straniero –, si veda Dal Lago 2004, dove si ricorda che «l'immigrazione, più di ogni altro fenomeno, è capace di rivelare la natura della società detta di accoglienza. Quando parliamo di immigrati, noi parliamo di noi stessi in relazione all'immigrazione» (*ivi*: 13).

³³ Maurizio Ferraris (cfr. Ferraris 2007: 47-65) ritiene in realtà che l'accostamento tra la biopolitica nazista e l'attuale politica sia teoricamente ardito e spregiudicato ma non concretamente calzante, perché i *sans papiers* odierni (i rifugiati, coloro i quali non hanno nessun tipo di documento identificativo e quindi sono semplicemente quella «nuda vita» cui Agamben fa riferimento) non vengono certo uccisi e bruciati, cioè per loro non è pianificato alcuno sterminio. Inoltre, la politica oggi non fa i conti con la nuda vita, ma anzi con una vita *vestita*, vale a dire con tutto l'insieme di iscrizioni, di tracce, di documenti e di testimonianze che ci definiscono in quanto partecipanti o interni alla vita sociale e pubblica. Tuttavia, nessuno sterminio è certo pianificato, ma se si presta attenzione al fatto che le strutture per accogliere i *sans papiers* sono definite, nel migliore dei casi, *campi* d'accoglienza (quando non di «smistamento»), si capisce in che senso Agamben possa con ragione affermare che il campo è a tutti gli effetti un'entità che appartiene ancora alla nostra politica, a un potere che può rivestire l'individuo di iscrizioni e incisioni varie solo e proprio perché ne gestisce la nudità. Il potere riveste la vita solo perché la concepisce come nudità da gestire e da controllare, nella prospettiva avanzata da Agamben.

³⁴ Si veda in particolare Nancy 2009, dove l'autore evidenzia apertamente la *separatezza* del politico rispetto al comune: «la politica è nata dalla separazione tra se stessa e un altro ordine [...], una separazione che si potrebbe dire quella della verità o del senso, di questo senso del mondo che è fuori dal mondo: il senso come fuori, aperto nel bel mezzo del mondo, proprio in mezzo a noi e tra di noi come la nostra comune partizione. Questo senso che non conclude le nostre esistenze, che non le sussume sotto un significato, ma che semplicemente le apre a se stesse, cioè le une alle altre» (*ivi*: 37 s.). Eppure questo, oltre a non risolvere il problema del rapporto tra la ontologica comunitarietà umana e le concrete forme di istituzionalizzazione di tale fatto ontologico, ne apre di nuovi. Da un lato, si afferma un infinito superamento che «supera infinitamente anche se stesso» (*ivi*: 39 s.), senza essere «né dato né da dare» (*ivi*: 39) ma nonostante ciò sempre in atto e mai potenziale, sempre presente anche se mai inseguito: questo, come Nancy riconosce, «non definisce una politica. E nemmeno determina in maniera sufficiente che cosa debba essere il campo propriamente politico» (*ivi*: 43). Dall'altro lato, e come tentativo di Nancy di superare il problema relegandolo in un'altra dimensione concettuale, si afferma che «il “comune”, il *demos*, può essere sovrano solo a condizione di distinguerlo dall'assunzione sovrana dello Stato e da qualunque conformazione politica: ecco la condizione della democrazia» (*ivi*: 41), e quindi si cerca di tenere a debita distanza la massima che *tutto è politica* (in questo senso Nancy sembra criticare anche alcune sue precedenti posizioni), nel senso che «né tutto, né ovviamente nulla, la politica va

compresa in una distinzione – e in un rapporto – con quello che non può né deve essere assunto da essa, non perché debba essere assunto da un'altra istanza (arte, religione, amore, soggettività, pensiero...), ma perché tutti e ognuno debbono farsene carico secondo modalità che è essenziale che rimangano diverse o perfino divergenti, molteplici o perfino eterogenee» (*ivi*: 43). Il politico, in altri termini, è *il separato*, «secondo l'essenza dell'essere-in-comune che consiste nel non farsi ipostatizzare in nessuna figura o significato» (*ivi*: 44; cfr. anche Nancy 2001: XVI-XVIII). Certo, Nancy ci propone qualcosa di radicale e di apparentemente sposabile: una *democrazia nietzschiana*, dove si supererebbe il nichilismo che annulla le distinzioni, perché senso e valore si darebbero solo nella differenza, nel gesto valutatore e creatore, nel gesto che de-cide e decidendo re-cide, «ci dà un taglio» (cfr. Nancy 2009: 45). Parlare di democrazia nietzschiana è, peraltro, discorso assai interessante alla luce di quanto diremo nel nostro percorso, perché significherebbe mostrare come l'unica forma politica in grado di corrispondere adeguatamente all'essenza dell'uomo sarebbe una forma politica in grado di riconoscere nell'equilibrio dinamico tra il momento di apertura e quello di chiusura l'unica forma di vita in comune sostenibile dall'uomo, un equilibrio in cui si riconosce valore a ogni valore – per così dire –, ossia a ogni atto valutativo e istitutivo, e che proprio per questo resta aperto al nuovo nella considerazione critica del tramandato, per sintetizzare. Ma siamo oltre a quanto Nancy sembra intravedere, giacché nella sua prospettiva il relegare il problema del politico in un'altra dimensione concettuale rischia forse addirittura di renderne impossibile un'adeguata formulazione: cosa significa, infatti, che la politica è separata? E da cosa sarebbe separata? È qualcosa di esterno? Forse un apparato organizzatore che si preoccupa di fornire ai singoli le possibilità per la loro libera espressione? Una sorta di garante di una anarchia istituzionalizzata? Se è uno spazio di nessuno, lo spazio del nulla, come – se – è agibile? Ancora: il politico coinciderebbe ormai con la democrazia? O anche del politico, pur nella sua informità, potrebbero darsi altre «non-forme»? Il che significa poi chiedersi se l'ordinamento democratico (che certo per Nancy non può essere un «ordinamento», ma allora cos'è?) sia quello definitivo, seppure nel suo essere cornice, *condizione di possibilità*. Nancy ci dice che la *verità della democrazia*, in ultima istanza, la verità del suo potere di non essere potere, potremmo anche dire, è di *non essere una forma politica* (cfr. *ivi*: 65), e il suo principio è tale che «sottrae dall'ordinamento dello Stato – senza pregiudicare le funzioni che gli sono proprie – l'assunzione dei fini dell'uomo, dell'esistenza comune e singolare» (*ivi*: 69). Noi dovremmo innanzitutto pensare «l'essere del nostro essere-insieme-nel mondo» (*ivi*: 68), e solo poi vedere «quale politica permette che questo pensiero tenti la sua sorte» (*ibidem*). Ma il punto è proprio che noi abbiamo bisogno di una politica per vivere, per quanto separata essa possa essere considerata.

³⁵ Cammelli, in ultima istanza, recupera lo sguardo heideggeriano per il quale occorre partire da come la verità si mostra in una determinata epoca (o, meglio, partire dalla verità come epoca in quanto sospensione dell'essere nel suo svelamento/velamento) unendolo a quello foucaultiano per il quale occorre ricostruire ogni questione relativa al potere tenendo conto dell'intreccio che essa ha con il sapere, con un sapere la cui verità è costruita in quanto effetto discorsivo. Questo significa prendere le distanze dall'impianto metodologico di Agamben, nel quale affiora in realtà l'idea che l'inclusione della vita biologica in quella meramente zoologica sia l'effetto di un modo di cogliere la verità (nei termini di Agamben, lo abbiamo notato, sia interna alla storia della metafisica come storia occidentale), ma non è mai compiutamente sviluppata. O, se si preferisce, Cammelli dice sì che è la verità che si presenta agli occhi del mondo biopolitico (per la quale essere significa *essere vivente*) a determinare lo spazio per la *biopolitica* in senso stretto, ma (foucaultianamente) vede la genesi di questa verità non in una precomprensione metafisica dell'essere (salvo un passo, però ci pare non adeguatamente sviluppato nel resto del suo discorso, in cui nota: «perché *l'essere vivente* possa diventare *oggetto* di verità, deve già essere accaduto l'essenziale della storia dell'Occidente: la riduzione ontologica dell'*essere* a *semplice presenza*»: Cammelli 2006: 83), quanto piuttosto in una procedura di costruzione del discorso di sapere/potere scientifico, che ha il suo momento culminante a partire dal XIX secolo, e che oggi sembra ricevere nuova linfa e nuovo slancio. In ogni caso, se per Agamben Foucault «dimentica» il fenomeno dei campi di concentramento (e il campo in generale: cfr. Foucault 2005: 6), per Cammelli questo è dovuto al fatto che il discorso foucaultiano si muove su un piano diverso: «la ricerca di Foucault sulla biopolitica *non è mai arrivata* a fare un'analisi del “campo di concentramento” e della “struttura dei grandi stati totalitari” perché *non era in quella direzione che era orientata*. Non arriva agli stati totalitari

perché, ponendo in questione il “biologico” e gli *effetti politici di questa volontà di verità* non assume come proprio spazio di interrogazione la totalità dell’ordine politico in quanto tale, ma la possibile *confusione totale* fra orizzonti di senso: il possibile venir meno di una distinzione fra l’orizzonte di senso *biologico* e quello *politico*. E non arriva a porre in questione il *luogo* dei “campi di concentramento” perché il problema della biopolitica non è “in che modo può essere *politicamente* incluso o escluso dallo *spazio* che l’ordine politico dello Stato moderno delimita”, ma “in che modo l’*essere vivente* può essere *biologicamente* incluso o escluso dall’ordine stesso della *verità*» (Cammelli 2006: 67).

³⁶ Con questo vogliamo solo dire che ogni forma di conoscenza risponde a un originario bisogno di impossessarsi del reale, e che quindi sia espressione della naturale tecnicità dell’uomo come formatore del proprio mondo, ma questo non significa che ogni scienza sia tecnica nel senso che sia immediatamente rivolta alla pratica, alla costruzione di strumenti, ecc ecc, o che sia provocatoria nel senso heideggeriano perché pre-dispone i suoi oggetti rap-presentandosi all’interno di un sistema pre-codificato di regole e di esperimenti, ossia in un metodo, e questo perché abbiamo visto che la tecnica non può affatto essere ridotta a queste dimensioni.

³⁷ Ci sia permesso notare di sfuggita come domandarsi perché oggi si dovrebbe non fare ciò che si può fare significa mettere in questione il presupposto stesso di ogni possibile etica. Ora, è certo vero che se una volta ogni morale trovava luogo in un regime di non sovrabbondanza di risorse e di possibilità (ma è poi davvero così? Non è forse che i bisogni di oggi sono più dilatati e noi crediamo che prima della nostra epoca non si avesse a che fare con l’eccedenza solo per questo?), oggi invece siamo di fronte alla necessità di istituire un limite quando tutto va in direzione dell’illimitata produzione e dell’illimitata disponibilità (perlomeno per una parte di pianeta). Tuttavia crediamo che chiedersi perché serva un limite quando ogni limite sembra essere infranto significa proprio fare emergere come il bisogno di un limite possa essere avvertito proprio quando esso sembra saltare del tutto. Così come una mancanza segnala il bisogno della presenza di quanto manca tramite la presenza della sua assenza, allo stesso modo la mancanza del limite segnala il bisogno di limite. In questo senso, certo solo a livello teorico, la domanda sul perché non fare ciò che si può fare trova risposta proprio nel fatto che è solo quando si può fare che si deve discutere su ciò che può e non può essere fatto. Un greco, per assurdo, non avrebbe mai potuto chiedersi perché non sperimentare sugli embrioni, ma poteva chiedersi perché non mangiare oltre il limite della sazietà *quando questo era possibile*, e la risposta era l’etica stessa, ossia la posizione di un limite per conservare la giusta misura e l’equilibrio (a livello individuale e sociale, tanto per la propria salute quanto per la distribuzione di risorse all’interno della comunità, per fare un esempio). È evidente, allora non era possibile, per restare nell’esempio, mangiare oltre il limite tanto quanto lo è possibile oggi, ma ciò significa proprio che l’assunzione di responsabilità dev’essere ancora più forte e radicale, e non che non debba affatto esserci.

³⁸ Tanto che per Platone (cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 510b-511e) le tecniche (certo esemplificate in ciò da quella geometria che procede per ipotesi in maniera intellegibile e affatto manuale) sono nella scala della conoscenza, nella gerarchia del sapere, il gradino immediatamente precedente la dialettica che conosce in modo an-ipotetico, tramite *noesis* (e non tramite *dianoia*, ossia tramite intelligenza e non raziocinio), il mondo delle idee («senza servirsi assolutamente di nulla di sensibile, ma delle idee stesse, per esse e verso di esse, e si finisca nelle idee»).

³⁹ Si leggano anche le straordinarie pagine di Severino 1980: 251-357, dove l’autore propone una ricostruzione della struttura dell’intero linguaggio occidentale a partire dall’assunto che l’insieme delle lingue indoeuropee sta alla guida della preistoria dell’Occidente e rispecchia in sé la struttura formale dell’azione. La struttura essenziale della lingua della preistoria dell’Occidente viene da Severino individuata nel *contrasto tra i due timbri fondamentali*, quello dell’*inflessibile* e quello del *flessibile*: «il flessibile non è semplicemente ciò che si flette, cioè che non rimane rigido; ma è ciò che è *piegato* (o che può essere piegato): è un *flexum*. “Piegare” è costruito sul latino *plicare* (gr. *plexein*), che ha la stessa radice dei verbi *plectere* e *flectere*. In quanto *flectere*, il piegare è volgere il flessibile in una certa direzione in modo da assegnargli una certa *piega* (*flexus*, *flexio*), ossia una certa disposizione relativamente duratura. E appunto questo è l’uso, nella lingua latina, del verbo *flectere*. Il *flectere* è cioè l’agire in quanto tale. [...] Il flessibile è dunque ciò che è dominato nell’azione rivolta a un fine; ossia ciò che è disponibile al dominio dell’azione e che diventa il materiale o l’oggetto di essa. L’inflessibile è l’indominabile, l’immodificabile,

l'immutabile. Il contrasto tra il flessibile e l'inflessibile è il contrasto tra la volontà di flettere – la volontà di potenza, la volontà di azione – e la barriera insormontabile dell'inflessibile. Tutta la vita del mortale è un andirivieni tra la volontà di agire e la barriera dell'inflessibile. La “vita” del mortale non è qualcosa di diverso, ma è la stessa volontà di agire: *vita* è *vis*; *bíos* è *bía*. La volontà di azione non agisce nel vuoto: si trova originariamente circondata dalla barriera degli immutabili e agisce per incrinarla, penetrarla e allontanarla da sé» (*ivi*: 254 s.). Secondo l'autore il timbro dell'inflessibile è quell'insieme di parole indoeuropee la cui radice è costruita su una consonante oclusiva e spirante, che «rispecchia l'occlusione con cui (nello spazio dell'esistenza) la barriera dell'inflessibile arresta il farsi innanzi dell'azione, e rispecchia lo spirare con cui il vento della barriera arresta, smorza e ricaccia indietro l'impeto dell'azione» (*ivi*: 255). Invece, il timbro del flessibile è l'insieme delle parole la cui radice è costruita su una consonante liquida, che «rispecchia la liquidità, cioè la cedevolezza del flessibile, il suo lasciar scorrere su di sé, attraverso sé, mediante sé, il movimento dell'azione» (*ibidem*). In altri termini: il flessibile indica la potenza dell'agire che piega ai propri fini l'oggetto e lo strumento della propria azione, l'inflessibile indica quanto si oppone alla volontà e all'azione rendendole così impotenti, cioè la resistenza e l'immutabilità di quanto si rivela imm modificabile e indisponibile. Severino osserva come «in quanto volontà di realizzare uno scopo con i mezzi che essa ritiene più adatti e che crede di saper dominare, l'azione è la tecnica. La struttura formale dell'azione è la struttura formale della tecnica» (*ivi*: 263), la quale è espressa dalle radici costituite dall'unione di un fonema vocalico e di una consonante liquida, riconducibili – più o meno direttamente – alla radice *ar* (da cui, evidentemente, *ars*, che originariamente è l'astrazione di *artus*, non semplicemente ciò che è unito al corpo, ma strumento originario di cui il mortale si sente padrone e che gli consente di modificare il mondo in cui vive, «e glielo consente perché non è rigido, ma è “articolato”» – *ivi*: 266). Pertanto, uno stesso elemento (fatto comune nel linguaggio) può essere nominato in due modi diversi, che rispecchiano proprio i due atteggiamenti fondamentali che l'uomo assume nei confronti delle cose, la visione che ha di esse (la cosa come flessibile e disponibile agli scopi della volontà e la cosa come inflessibile e indisponibile agli scopi della potenza): «nella maggior parte dei casi le radici costruite su una liquida pronunziano più o meno direttamente, in modo più o meno specifico, il senso fondamentale dell'*ars*; mentre all'interno delle radici che *non* sono costruite in questo modo, e cioè soprattutto nelle radici costruite su una spirante o una oclusiva, è rintracciabile la maggior parte dei fonemi esprimenti ciò che il mortale sente come inflessibile e non dominabile (da lui stesso o dagli dèi) e le conseguenze di questo senso di impotenza» (*ivi*: 294). In altri termini, *lo stesso* «si presenta al mortale, da un lato, nell'aspetto secondo il quale è avvertito come non dominabile dall'arte dei divini o dei mortali, e, dall'altro lato, nell'aspetto in cui è invece avvertito come dominabile da essi» (*ivi*: 295).

⁴⁰ «Una volta l'ho udito discutere anche di amministrazione [*oikonomias*], nel modo seguente: – Dimmi Critobulo, chiese, “amministrazione” è forse il nome di una scienza [*epistemes*], come la medicina, l'arte del fabbro e la carpenteria? – A me pare proprio, disse Critobulo. – E, così come possiamo dire qual è l'oggetto di ciascuna di queste arti [*technon*], potremmo dire qual è l'oggetto dell'amministrazione? – Pare proprio, disse Critobulo, che al buon amministratore spetti di governare bene la sua casa. [...] – Allora, sembra che tu chiami “possedimenti” le cose che sono utili a ciascuno. – Certamente, disse, e le cose dannose le chiamo “perdite”, invece di “possessi”. – Allora, nel caso che uno compri un cavallo e non lo sappia cavalcare, ma cada a terra e si faccia male, il cavallo non sarà per lui un “bene”? – No, dato che le ricchezze sono un bene. – E quindi nemmeno la terra è un bene per l'uomo che la lavora in modo tale da averne una perdita?» (Senofonte, *Economico*, I, 1–2, 7–8).

⁴¹ Si leggano, per esempio, i seguenti brani: «per ogni attività ed arte ci sono delle nozioni che bisogna in precedenza imparare o rendere abituali in vista delle operazioni di ciascuna di esse» (Aristotele, *Politica*, VIII, 1, 1337a 19–21); «ciò che riguarda le azioni e ciò che è utile alla vita non ha nulla di stabile, così come ciò che riguarda la salute. Ed essendo di tal sorta la nostra trattazione in generale, ancor minor precisione può avere la trattazione riguardante i casi particolari; essi infatti non rientrano in nessuna conoscenza tecnica e in nessuna regola fissa, ma bisogna sempre che proprio chi agisce esamini l'opportunità delle circostanze, come si fa anche nella medicina e nella navigazione» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 2, 1104a 4–10); «potrà curare nel modo migliore il singolo caso il medico, il maestro di ginnastica, e chiunque altro conosca l'universale, cioè ciò che

giova a tutti o ad un certo tipo di persone (giacché si dice che le scienze sono dell'universale, e lo sono, in effetti). Tuttavia, certo, niente impedisce che si prenda adeguatamente cura di un individuo determinato anche chi non possiede conoscenza scientifica, purché abbia osservato accuratamente, mediante l'esperienza, che cosa succede caso per caso, così come si pensa che certi uomini siano i migliori medici di se stessi, pur non essendo in grado di portare alcun aiuto ad altri. Nondimeno, certo, si riconoscerà che, almeno chi vuole diventare competente dal punto di vista tecnico o teoretico, deve percorrere la strada dell'universale, cioè deve conoscere l'universale quanto è possibile: abbiamo detto, infatti, che è questo l'oggetto delle scienze» (*ivi*: X, 9, 1180b 14-22).

⁴² Un passo platonico tra i tanti (si veda, per un ulteriore esempio, Platone, *Teeteto*, 177d-179d): «[Socrate a Liside:] «Dunque in questo caso tu puoi cominciare a scrivere la lettera che vuoi, e così pure capita per la lettura. E se prendi la lira, come credo, né tuo padre né tua madre ti impediscono di tendere e allentare la corda che vuoi e di toccarla e di farla vibrare con il plectro. O te lo impediscono?». «No di certo». «Dunque, Liside, quale mai sarebbe il motivo per cui in questi casi non ti pongono impedimenti mentre lo fanno nei casi di cui parlavamo poco fa?». «Credo perché queste cose le conosco e quelle no», disse. «Bene, carissimo: dunque tuo padre non aspetta l'età per affidarti tutti i suoi beni, ma nel giorno in cui ti considererà più saggio di lui, allora ti affiderà se stesso e quanto possiede», osservai. «Lo credo», disse. «E sia: allora? Il tuo vicino non seguirà nei tuoi confronti la stessa regola di tuo padre? Credi che ti affiderà la propria casa da amministrare quando ti riterrà più saggio di lui nell'amministrazione di una casa o la dirigerà lui stesso?», continuai. «Credo che l'affiderà a me». «E allora? Credi che gli Ateniesi non ti affideranno le proprie cose quando si renderanno conto che sei abbastanza saggio?». «Sì». «Per Zeus, e il Gran Re? Preferirebbe affidare al proprio figlio maggiore, a cui spetta il regno dell'Asia, l'incarico di mettere quello che vuole nel brodo, mentre la carne cuoce, o a noi se, recatici da lui, gli mostrassimo di essere più bravi di suo figlio nella preparazione del cibo?». «A noi, è chiaro», rispose. «E a suo figlio non permetterebbe di fare neppure una piccola aggiunta mentre a noi, anche se volessimo aggiungere sale a manciate, lo permetterebbe?». «E come no?». «E se suo figlio avesse male agli occhi, glieli lascerebbe toccare, se non lo ritenesse un medico, o glielo impedirebbe?». «Glielo impedirebbe?». «Se invece ritenesse noi esperti di medicina, anche se volessimo aprirgli gli occhi e cospargerli di cenere, credo non lo impedirebbe, considerandoci competenti?». «Dici il vero?». «E allora non affiderebbe anche a noi più che a se stesso e al proprio figlio tutto il resto in cui noi apparissimo ai suoi occhi più sapienti di loro?». «Necessariamente, Socrate», rispose. «Dunque è così, caro Liside: le cose in cui siamo saggi tutti ce le affidano, Elleni e barbari, uomini e donne, e in esse faremo ciò che vogliamo e nessuno deliberatamente ce lo impedirà, ma in esse saremo liberi, comanderemo sugli altri, saranno cose nostre e quindi ne trarremo vantaggi. Invece le cose nelle quali non saremo abili nessuno ce le affiderà per farne quel che ci pare, ma tutti ce lo impediranno per quanto possono, non solo gli estranei ma anche nostro padre, nostra madre e coloro che ci sono ancora più vicini, e in esse dipenderemo dagli altri e ci saranno estranee, poiché non ne trarremo guadagno alcuno. Sei d'accordo che la questione stia in questi termini?» (Platone, *Liside*, 209c-210c).

⁴³ «Definiamo la retorica come la facoltà di scoprire in ogni argomento ciò che è in grado di persuadere. Questa infatti non è la funzione di nessun'altra arte; ciascuna delle altre arti mira all'insegnamento e alla persuasione intorno al proprio oggetto: così la medicina intorno ai casi di salute e di malattia, la geometria intorno alle variazioni che avvengono nelle grandezze, l'aritmetica intorno ai numeri, e parimenti le altre arti e scienze. La retorica invece sembra poter scoprire ciò che persuade, per così dire, intorno a qualsiasi argomento dato; perciò affermiamo che essa non costituisce una tecnica intorno a un genere proprio e determinato. Delle argomentazioni alcune sono extratecniche, altre tecniche. Intendo per extratecniche quelle che non sono procurate da noi stessi, ma che si trovano già in partenza, come le testimonianze, le confessioni sotto tortura, i documenti scritti e quelle del genere; per tecniche intendo le argomentazioni che è possibile fornire attraverso il metodo e per mezzo nostro; per cui delle prima ci si deve servire, ma le seconde bisogna trovarle» (Aristotele, *Retorica*, I, 2, 1355b 25-40).

⁴⁴ Tale traduzione dei versi eschilei (solitamente resi in modo praticamente rovesciato, nel senso che sarebbe il dolore a permettere di raggiungere in modo efficace il sapere, la conoscenza) è quella proposta da Galimberti stesso sulla scia di quanto sostiene Emanuele Severino (cfr. Severino 1989: 19-51) che tenterebbe di mostrare come «follia» ed «errore» sono entrambi *invani*, frutto del

vaneggiamento della mente, del suo agitarsi *in-vano*, intorno a ciò che è *vano* (la parola greca *máte* indicherebbe tanto l'errore, quanto la follia e ciò che è vano). In tal senso, per Eschilo sarebbe sufficiente recuperare «per intero la mente [*phrenon to pan*]» (Eschilo, *Agammenone*, v. 175), «per gettar via veramente il vano peso del dolore [*to matan apò phrontidos achthos chrè balein etetymos*]» (*ivi*, vv. 165-166): cfr. Galimberti 1999: 80.

⁴⁵ «Proprio quel che si dice anche di Talete, o Teodoro, il quale, mentre scrutava le stelle e guardava in alto, finì in un pozzo, e fu preso in giro da una servetta della Tracia, spiritosa e carina, che gli fece notare che egli si appassionava tanto a conoscere le cose del cielo, mentre gli sfuggivano quelle che aveva dinanzi, proprio tra i piedi» (Talete, DK 11, A9); «tutto questo, infatti, è utile a chi persegue l'arte di arricchirsi [*chrematistiken*]: come, ad esempio, la trovata di Talete da Mileto. Questa, infatti, è un espediente per far denaro. Lo attribuiscono a lui, a dire il vero, per via della sua sapienza, ma è qualcosa di universale. Dato che lo biasimavano, infatti, a causa della sua povertà, come se la filosofia fosse inutile, dicono che egli, accortosi, grazie allo studio degli astri, che ci sarebbe stato un abbondante raccolto di olive, mentre era ancora inverno mise insieme una piccola somma di denaro e versò caparre per tutti i frantoi di Mileto e di Chio, che prese in affitto a buon mercato, perché nessuno offriva di più. E quando venne il momento del raccolto, e ci fu gran richiesta simultanea e inattesa di frantoi, li cedette alle condizioni che voleva e, guadagnato molto denaro, dimostrò quanto sia facile per i filosofi esser ricchi, se lo vogliono, ma che non è questo lo scopo del loro impegno» (*ivi*, A10); «poiché Aliatte non volle consegnare gli Sciti a Ciassare che li richiedeva, scoppiò una guerra fra i Lidi e i Medi che durò per cinque anni, durante i quali più volte i Medi vinsero i Lidi e più volte i Lidi i Medi; e combatterono anche una battaglia di notte. Infatti mentre essi con pari fortuna proseguivano la guerra, nel sesto anno si scontrarono, e, nel corso della battaglia il giorno all'improvviso diventò notte. Talete di Mileto aveva predetto agli Ioni questo fenomeno, indicando quello stesso anno in cui effettivamente avvenne. [...] Quando giunse al fiume Halys, Cresò fece passare l'esercito, a quanto io credo, per mezzo di ponti già esistenti, mentre secondo la versione diffusa fra i Greci fu Talete di Mileto che lo fece passare sull'altra riva. Essendo infatti Cresò in difficoltà sul modo in cui l'esercito avrebbe potuto attraversare il fiume – poiché non ci sarebbero stati in quel tempo i ponti – si narra che Talete presente nel campo facesse in modo che il fiume, che scorreva a sinistra dell'esercito, scorresse anche a destra: cominciando a monte dell'accampamento, scavò un canale profondo, tracciandolo in forma di semicerchio, in modo che il fiume, deviato in quel punto dal suo antico corso lungo il canale, prendesse alle spalle l'accampamento e di nuovo, scorrendo lungo l'accampamento, tornasse nel suo antico letto, in modo tale che, appena si fu diviso, il fiume divenne guadabile da entrambe le parti. Alcuni dicono addirittura che l'antico letto fu prosciugato» (*ivi*, A5-6); «[Socrate a Glaucone:] “ma forse si parlerà di lui [Omero] come di un uomo di ingegno pratico, delle sue molte scoperte utili alla tecnica e in altri campi, come avviene per Talete di Mileto e Anacarsi lo Scita”. “Niente di tutto ciò”» (Platone, *Repubblica*, X, 600a).

⁴⁶ In senso più ampio, anche la *sophia*, la sapienza greca, «non è semplicemente un sapere, ma figura come artificio, invenzione, destrezza; essa indica la necessità di possedere, di adeguare le cose e di conoscere le costanti della loro natura» (Natoli 2010: 178).

⁴⁷ Tra la tecnica antica e quella moderno-contemporanea, lo vedremo ancora meglio in seguito, c'è certamente una differenza abissale, ma non bisogna nemmeno dimenticare che, se si prendono in esame i testi attribuiti a Ippocrate (Ippocrate 1996), ci si trova davanti ad alcuni aspetti a prima vista sorprendenti. Infatti, essi (cfr. soprattutto Ippocrate, *L'antica medicina*, 1-2, 8-9, 12, 14, 20 e 23; Ippocrate, *Le arie, le acque, i luoghi*, 2 e 22; Ippocrate, *Male sacro*, 1-2, 5 e 21; Ippocrate, *Il prognostico*, 1; Ippocrate, *Il regime delle malattie acute*, 8; Ippocrate, *Le epidemie*, I, 2: 11; Ippocrate, *Aforismi*, I, 1 e II, 52; Ippocrate, *L'arte*, 1, 5-6, 8 e 13; Ippocrate, *Precetti*) evidenziano il tentativo di definizione di un vero e proprio metodo di ricerca, di un metodo scientifico in quanto basato sull'utilizzo della ragione come guida nell'analisi minuta delle particolarità e dei fatti, alla luce del criterio della correttezza (che sarà il cardine addirittura della matematizzazione della fisica milleseicentesca) e in vista dell'efficacia dell'intervento. Infatti, troviamo esplicitamente tematizzato il nesso tra conoscenza e potenza, tra sapere e potere, che sarà anch'esso uno dei tratti costitutivi della scienza moderna: la conoscenza scientifica, in quanto vera conoscenza che non si affida al mito o alla favola, o alle misteriose capacità taumaturgiche del singolo, è in grado di garantire il retto agire, è capace di dar vita a previsioni che permettono di conoscere l'andamento

futuro dei fenomeni indagati e di regolare, così, l'intervento attivo. In altri termini, nel cosiddetto *Corpus hippocraticum* troviamo dichiarata con forza la fiducia nella *techne*, nella tecnica intesa non solo come prassi ma come momento teorico, di attiva conoscenza da parte della ragione umana, che può così cercare di appropriarsi della natura (di *forzarla* a rivelarsi: il verbo *biazetai* viene associato all'azione della *techne* che tenta di far rivelare alla natura i suoi processi – cfr. Ippocrate, *L'arte*, 13 – impossibile non accostare quest'idea della natura da vessare con quanto poi dirà Francesco Bacone ben due millenni dopo) e di combattere e liberarsi dal controllo del caso e dal riferimento al caso o al miracolo nella spiegazione dell'accadimento degli eventi che circondano e coinvolgono l'uomo. Non può nemmeno essere dimenticato il rifiuto di ogni ipotesi arbitraria, affermazione che, com'è noto, sarà propria anche di Isaac Newton («hypoteses non fingo»), allo stesso modo della stretta relazione in cui – nel III secolo a.C. – verranno posti uomo e tecnica, quasi identificati l'uno con l'altro (si ricordi sempre che *techne* è ben più di semplice «abilità pratica» o «capacità di fare», è scienza essa stessa, soprattutto per la medicina greca): di qui una strenua difesa della tecnica, della scienza e dell'arte (particolarmente di quella medica), soprattutto nei confronti di chi cerca solo di vilipendiare l'arte e le umane capacità (teoretiche e pratiche), sino a formulare – in un'ulteriore strabiliante anticipazione – un altro dei principi cardini della modernità, ossia il vichiano *verum ipsum factum*, l'uomo che può conoscere e conosce proprio in quanto fa (e può conoscere e conosce solo ciò che egli stesso fa). Certo, tutti questi tratti in un certo senso «moderni» non devono far dimenticare che quello della medicina greca è un caso e non può essere eletto a indice rappresentativo dello sviluppo della scienza e della tecnica greca, nonché della considerazione che esse suscitavano e raccoglievano (un esempio su tutti: l'idea dell'arte che deve forzare e vessare la natura è un'idea che resta estranea al mondo greco, soprattutto nell'accezione che avrà nella modernità, dove la violenza nei confronti della natura sarà quella guidata dalle macchine e non solamente dalla ragione curiosa di conoscere e di sperimentare ogni più recondito particolare – il forzare la natura espresso dall'uomo greco, in tal senso, quando anche viene dichiarato, resta sempre a un livello conoscitivo e mai di manipolazione pratica, per così dire, e comunque non fa utilizzo di strumentazioni predisposte ma di quanto trova in natura, come cibi, corse, marce e salite per fare *rivelare alla natura* il flegma del corpo, ossia opera sempre *senza danno* per la natura, ma in ogni caso la *costringe* – cfr. nuovamente Ippocrate, *L'arte*, 13), ma, allo stesso tempo, meritano di essere sottolineati e di essere adeguatamente valorizzati.

⁴⁸ Al fatto che la verità scientifica non sia distinta dall'efficacia tecnica, Heidegger – com'è noto – aggiungeva, in un senso a suo avviso più radicale e che ora andremo brevemente a precisare, come in qualche modo sia l'essenza stessa della scienza a coincidere con l'*essenza della tecnica*: « [il] tratto fondamentale dell'epoca moderna [...] si può descrivere in breve come segue: ciò che è appare oggi prevalentemente in *quella* oggettività che si impone e domina grazie al procedimento oggettivante delle scienze in tutti i campi e in tutti gli ambiti. Il prevalere di tale tratto non ha origine da un'esigenza particolare propria della scienza, ma da un fatto essenziale, un fatto che oggi ci si rifiuta ancora di vedere. Tre proposizioni bastano a definirlo. 1. La scienza moderna si fonda sull'essenza delle tecniche. 2. L'essenza stessa della tecnica non è qualcosa di tecnico. 3. L'essenza della tecnica non è soltanto una costruzione umana che la superiorità e la sovranità umane potrebbero assoggettare ad una costituzione morale appropriata» (Heidegger 1971: 20).

⁴⁹ Per Kant, com'è noto, le categorie prescrivono a priori le loro leggi a tutti gli oggetti dell'esperienza, ossia ai fenomeni, che considerati nel loro complesso costituiscono la *natura*; di conseguenza, le leggi non sono qualcosa di inerente ai fenomeni stessi, ma sono relative al soggetto e al suo intelletto, proprio come – sottolinea Kant – «i fenomeni non esistono in sé, ma solo relativamente allo stesso essere, in quanto ha sensi» (*ivi*: 262): i fenomeni rappresentano delle cose ignote in ciò che possono essere in se stesse, ed esistono solo per l'uomo, sia per quanto concerne il loro contenuto (ossia il Molteplice che si dà ai sensi attraverso le forme a priori), sia per quanto riguarda la forma delle loro leggi (esito dell'azione di sintesi unificante dell'intelletto); le categorie sono il *fondamento della legalità necessaria della natura*.

⁵⁰ Si tratta, evidentemente, dell'applicazione del celebre «motto» vichiano «*verum ipsum factum*» contenuto nel *De antiquissima Italorum sapientia*: «dai latini *verum* e *factum* sono usati scambievolmente o, come si dice comunemente nelle scuole, si convertono l'uno con l'altro. Di qui è dato supporre che gli antichi sapienti d'Italia convenissero, circa il vero, in queste opinioni: il *vero* è il *fatto* stesso; perciò in Dio c'è il primo vero perché Dio è il primo fattore: infinito, perché

fattore di tutte le cose, perfettissimo, perché rappresenta, a sé, in quanto li contiene, sia gli elementi esterni sia quelli interni delle cose. Sapere è allora comporre gli elementi delle cose: sicché il pensiero è proprio della mente umana, l'intelligenza propria di quella divina. Infatti Dio legge tutti gli elementi delle cose, sia esterni che interni, perché li contiene e li dispone; ma la mente umana, che è finita, e ha fuori di sé tutte le altre cose che non sono essa stessa, è costretta a muoversi tra gli elementi esterni delle cose e non li raccoglie mai tutti: sicché può certo *pensare* le cose ma non può *intenderle*, in quanto è partecipe della ragione ma non è padrona di essa. Per chiarire tutto ciò con un paragone: il vero divino è l'immagine solida delle cose, come una scultura; il vero umano è un monogramma o un'immagine piana, come una pittura; e come il vero divino è ciò che Dio, mentre conosce, dispone ordina e genera, così il vero umano è ciò che l'uomo, mentre conosce, compone e fa. E così la scienza è la conoscenza della genesi, cioè del modo con cui la cosa è fatta, e per la quale, mentre la mente ne conosce il modo, perché compone gli elementi, fa la cosa: Dio, che comprende tutto, fa l'immagine solida; l'uomo, che comprende gli elementi esterni, fa l'immagine piana» (Vico 2005a: 14 s.).

⁵¹ Sempre nel corso dello stesso ciclo di lezioni l'autore afferma: «credo si possa dire, sia pure con una certa approssimazione, che due processi hanno funzionato come supporto in questa trasformazione nella tecnologia della verità, per lo meno per quel che concerne il sapere empirico. Credo che il passaggio da una tecnologia della verità-evento alla verità-dimostrazione sia legato, per un verso, all'estensione delle procedure politiche dell'inchiesta. L'inchiesta, il rapporto, le testimonianze in gran numero, il reperimento e il controllo incrociato delle informazioni, la circolazione del sapere a partire dal centro del potere fino al suo punto di attuazione più remoto e ritorno, unitamente a tutte le istanze parallele di verifica: tutto questo ha costituito progressivamente e gradualmente, nel corso di una lunga storia, lo strumento di un potere politico ed economico che è quello della società industriale; da qui l'affinamento, la definizione sempre più serrata di quelle tecniche d'inchiesta anche all'interno degli elementi in cui trovavano la loro applicazione abituale. In sintesi, possiamo dire di avere a che fare con un processo di affinamento che ha comportato il passaggio da un'inchiesta che era essenzialmente di tipo fiscale nel Medio Evo – e che mirava a sapere chi raccoglieva cosa, chi era proprietario di cosa, in modo da prelevare ciò che era necessario – a un'inchiesta di tipo poliziesco, che verte invece sul comportamento delle persone, sul modo in cui vivono, sul modo in cui pensano, sul modo in cui fanno l'amore, e così via. [...] Inoltre, non assistiamo solo a un rafforzamento di questa tecnica lì dove essa è nata, ma anche a una sua estensione planetaria, che ha investito l'intera superficie del globo. [...] Si è imposto una sorta di grande parassitaggio di natura inquisitoriale, poiché in ogni momento, in ogni luogo della terra, e a proposito di ogni cosa, si può e si deve porre la questione della verità. C'è della verità dappertutto, la verità ci attende dovunque, in ogni luogo e in ogni tempo. Ecco, molto schematicamente, il grande processo che ha condotto a questo rovesciamento da una tecnologia della verità-evento a una tecnologia della verità-constatazione. L'altro fenomeno che dobbiamo considerare consiste in una sorta di processo di segno contrario; [potremmo definirlo] come l'organizzazione e la gestione della rarità di questa verità che è dovunque e in ogni tempo. Si tratta tuttavia di una rarefazione che non concerne l'apparizione e la produzione della verità, quanto piuttosto coloro che sono in grado di scoprirla. In un certo senso, infatti, questa verità universale, questa verità che è in ogni luogo e in ogni tempo, questa verità a proposito di qualsivoglia cosa che qualunque inchiesta può e deve braccare e scoprire, questa verità è alla portata di chiunque; non importa chi può accedervi, poiché essa è presente dappertutto e sempre. E tuttavia occorre che si verifichino le circostanze necessarie, che vengano acquisite le forme di pensiero e le tecniche che consentono per l'appunto di accedere a questa verità che è sì presente in ogni dove, ma si trova comunque sempre in profondità, è sempre nascosta, ed è sempre difficile da scoprire. Avremo dunque certamente un soggetto universale di questa verità anch'essa universale, ma si tratterà di un soggetto astratto, poiché, concretamente, il soggetto universale in grado di cogliere questa verità sarà raro, dal momento che dovrà essere qualificato in base a un certo numero di procedimenti che saranno propriamente quelli della pedagogia e della selezione. Le università, le società scientifiche, l'insegnamento canonico, le scuole, i laboratori, il meccanismo delle specializzazioni, quello delle qualificazioni professionali: tutto ciò rappresenta, rispetto a una verità posta dalla scienza come universale, una modalità per regolamentare e controllare i pochi che di fatto potranno accedervi. Possiamo dire che essere soggetto universale sarà allora il diritto astratto di ciascun individuo; ma

essere soggetto universale in concreto comporterà necessariamente la qualificazione di alcuni, rari, individui cui spetterà di svolgere questa funzione. L'apparizione dei filosofi, degli uomini di scienza, degli intellettuali, dei professori, dei laboratori, e così via, nella storia dell'Occidente a partire dal XVIII secolo, corrisponde appunto, in diretta correlazione con l'estendersi della posizione della verità scientifica, alla rarefazione di coloro che sono effettivamente in grado di conoscere una verità che è presente ora ovunque e in ogni istante» (*ivi*: 220-222).

⁵² «Ci troviamo di fronte a una certa posizione filosofico-scientifica della verità che risulta connessa a una determinata tecnologia della costruzione, o della constatazione, in linea di principio universale, della verità, ovvero a una tecnologia della dimostrazione. [...] Vorrei mostrare come questa verità-dimostrazione, che ormai si identifica quasi integralmente, nella sua tecnologia, con la pratica scientifica – e della quale è assolutamente inutile negare l'estensione, la forza, il potere che oggi giorno esercita – derivi in realtà dalla verità-rituale, dalla verità-evento, dalla verità-strategia, e come la verità-conoscenza non sia in fondo che una regione e un aspetto, divenuto è vero ormai pleorico, e che ha assunto dimensioni gigantesche, ma in ogni caso pur sempre un aspetto, o un'altra modalità, della verità come evento e della tecnologia di questa verità-evento» (*ivi*: 210-212).

⁵³ Si noti: la concezione moderna di verità-potere *non è ancora una concezione esplicita*; vale a dire che occorre operare su due livelli di «implicito», su due livelli di «smascheramento»: da un lato, mettere in evidenza come e perché la verità scientifica moderno-contemporanea non sia una verità «pura», scevra di contenuti, o di *presupposti*, di potere; dall'altro lato, mettere in evidenza come e perché *ogni forma di verità* non sia altri che un effetto di potere (ed è questa la direzione in cui lavora ogni *archeologia del sapere* o *genealogia della conoscenza*). In altri termini: da un lato ci sono la *forma* e il *contenuto* della verità moderna come verità-potere; dall'altro lato c'è il *processo di potere* per il quale una qualsiasi forma e un qualsiasi contenuto di verità possono prendere la luce (le «condizioni di possibilità», potremmo anche dire, le *condizioni di possibilità del potere*, nel senso soggettivo del genitivo).

⁵⁴ «Con potere non voglio dire “il Potere”, come insieme d'istituzioni e di apparati che garantiscono la sottomissione dei cittadini in uno Stato determinato. Con potere non intendo nemmeno un tipo di assoggettamento, che in opposizione alla violenza avrebbe la forma della regola. Né intendo, infine, un sistema generale di dominio esercitato da un elemento o da un gruppo su un altro [...]. Con il termine potere mi sembra si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti il campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte [...]. Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove. Il potere non è un istituzione, e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data» (*ivi*: 81-83).

⁵⁵ Secondo la convinzione fondamentale per la quale «la metafisica dà fondamento a un'epoca in quanto le offre la base della sua configurazione essenziale, attraverso una determinata interpretazione dell'ente e una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina tutte le manifestazioni che caratterizzano un'epoca» (Heidegger 1968a: 71). Foucault esprimeva la stessa convinzione affermando che in una cultura a un dato momento non c'era che una sola *episteme* a definire le condizioni di possibilità di tutto il sapere-potere, sia a livello teorico che pratico quindi (cfr. Andreani 2007: 157).

⁵⁶ La posizione espressa oggi da Severino ricalca, in questo senso, la visione heideggeriana, con la differenza (certo non da poco) che il preliminare rapportarsi all'ente è per Severino quello per il quale esso è visto come diveniente. Ossia, la tecnica è possibile solo se si pensa (se si crede, nella prospettiva severiniana, *se si ha fede*) che esista il divenire, che essere-ente significhi essere-diveniente, perché solo così l'ente sarà pensato come modificabile, trasformabile, in quanto malleabile, duttile, plastico (un ente fisso, stabile, non diveniente, immobile, in quanto imm modificabile non può essere in alcun modo modificato dall'attività umana). Al di là della specificità della posizione, resta il fatto che si collega la tecnica nella sua dimensione del potere a una dimensione di sapere (o, se si preferisce, alla modalità con cui tutto l'Occidente ha da sempre inteso il sapere, ha saputo il sapere).

⁵⁷ Ciò significa che l'*homo* è tale perché *faber*? Sì, ma ciò non significa che l'*Homo sapiens* sia tale perché *faber*, ma perché *tecnico* in senso ampio (qualcosa che, crediamo, Marx ed Engels volessero

indicare laddove scrivevano che «si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciano a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale»: Marx-Engels 1975: 8). Infatti, nello spiegare le ragioni del successo di *Sapiens* rispetto a *Neanderthal* si sostiene (cfr. Wynn-Coolidge 2009) che il primo aveva una migliore capacità di pianificare e formulare strategie, mentre anche i secondi possedevano strumenti litici raffinati e usavano una serie di diversi metodi per dar forma ai pezzi di pietra affilata che erano alla base della loro «cultura tecnica». Quindi modificavano le operazioni con cui producevano gli utensili in base alla natura dei materiali grezzi disponibili, ed erano anche in grado di adattare con sottigliezza la propria tecnica quando si presentavano dei problemi. Inoltre, davano ai loro strumenti forme diverse e adeguate allo scopo: dentellatura profonde per raschiare, più fitte per segare, ecc.; erano abili cacciatori, capaci di usare tattiche assai efficaci, sfruttando le particolarità del terreno e riuscendo a massacrare ripetutamente un notevole numero di esemplari della stessa specie nello stesso posto. *Ma* non davano continuità alla loro innovazione, ossia usarono per circa 200.000 anni sempre lo stesso tipo di utensili e le stesse componenti di base, senza elaborare i loro strumenti di caccia più di tanto, sembra non abbiano prodotto nessun esempio convincente di arte durevole, né alcun genere di rappresentazione pittorica, né ornamenti personali (sino al loro secondo incontro con *Sapiens*, circa 40.000 anni fa). È come se, per rifarci alla celebre distinzione aristotelica sulla quale avremo modo di tornare, fossero dei semplici «empirici» e non degli «scienziati» in senso stretto, ossia dei conoscitori delle cause: infatti, da un punto di vista cognitivo, l'insieme di capacità di cui erano dotati i *Neanderthal* fa pensare che avessero menti flessibili e in grado di rispondere a condizioni mutevoli, *ma* che praticassero poco o nulla l'invenzione consapevole e che non formulassero strategie innovative, proprio come un esperto che con l'esperienza ha sviluppato qualche tipo di abilità, di perizia, basata su schemi e procedure conservati nella memoria a lungo termine, a cui è possibile accedere rapidamente per poi usarli senza bisogno di prestarvi più di un minimo di attenzione (il che ci rivela che non c'è arte che non si avvalga del principio dell'esonero, di cui parleremo a breve). Schemi e procedure che vengono acquisiti tramite l'apprendistato, tramite l'esercizio, che insegna non soltanto le regole base e le memorie motorie, ma anche in che modo adattarle a condizioni mutevoli, ossia come far propria una flessibilità che permette all'esperto di risolvere sempre nuovi problemi attingendo a un'ampia gamma di routine e procedure interiorizzate. *Ma Neanderthal si fermava qui*, nel senso che non era dotato di inventiva e di capacità di pianificazione a lungo termine, non avevano dunque la cosiddetta *memoria di lavoro*, grazie alla quale siamo in grado di prestare attenzione a compiti coerenti con i nostri scopi complessivi *nonostante le interferenze di un gran numero di altri stimoli irrilevanti* (Gehlen ci spiegherà cosa significa questo), potendo così inibire risposte automatiche e aggiornare le informazioni pertinenti nel corso dell'esecuzione del compito in corso, quindi aggiustando la strategia scelta quando si presentano problemi inattesi (tali aspetti sono legati alla corteccia prefrontale e a quella del cingolo, una la parte esterna frontale del cervello, l'altra più in profondità e più indietro). Pianificare le strategie significa possedere la capacità di *ritardare* la gratificazione dello stimolo, rimandarla, differirla, nonché di gestire in modo programmato le risorse del passato, significa quindi (lo vedremo) essere non chiusi nella rotondità istintuale. Insomma, si può parlare di *Homo* laddove sorgono i primi strumenti, i primi utensili, le prime forme di tecnica, ma poi le tecniche si evolvono insieme all'uomo, e questo ci dice che non bisogna considerare la tecnica solo come strumento di lavoro in senso comune, ma anche come bisogna considerare tecnica e uomo coessenziali. Quale, infatti, la ragione dell'estinzione di *Neanderthal* a favore di *Sapiens*, in ultima battuta? *Sapiens* era in grado di produrre artefatti che incorporavano concetto astratti o che erano d'ausilio per l'esecuzione di calcoli, e che erano il prodotto di concetti diversi tenuti in mente e ricombinati in modo creativo. *Sapiens* era in grado di aprirsi maggiormente al mondo, trasferendo calcoli agli oggetti usati come ausili mnemonici, e liberando così memoria di lavoro, per espandere la capacità di elaborazione mentale: la mente viene estesa sino a occupare il mondo, si protende sul mondo facendo di esso un punto di appoggio per conoscersi e strutturarsi.

⁵⁸ Infatti proprio per questo, prosegue l'autore, «alla definizione dell'uomo attraverso la parola si è potuto opporre quella attraverso il lavoro; l'uomo, in quanto uomo, sarebbe essenzialmente *faber*,

fabbricatore di cose, fabbricatore di utensili» (*ibidem*). Oltretutto, Koyré nota come parola e utensile non possano essere slegati ma vadano visti insieme, e questo perché, lo vedremo, la parola è essa stessa un utensile, uno strumento.

⁵⁹ «Senza dubbio il più potente strumento teorico che sia stato costruito dagli esseri umani nel corso della loro storia» (Rossi 2005: 290). Sulla *potenza* della matematica come strumento conoscitivo e pratico si vedano le considerazioni in Barrow 2007.

⁶⁰ Tale tendenza è andata, com'è chiaro, sempre più strutturandosi nel corso degli ultimi quattro secoli, con lo sviluppo sempre più corposo della tecnica e della scienza, tanto che ormai – lo abbiamo visto – si può parlare di tecnoscienza e degli strumenti scientifici (tanto *strumenti tecnici* quanto *strumenti scientifici*) come del vero punto di incontro tra la conoscenza scientifica e la trasformazione tecnica (a tal proposito cfr. Ihde 1991). Potremmo anche distinguere, ampliando quanto già osservato da Koyré, tra mezzo (utensile), strumento e robot, intendendo con quest'ultimo semplicemente una macchina in grado di produrre da sé altri mezzi o altri strumenti.

⁶¹ Anche Koyré, peraltro, sembrava andare in tale direzione quando notava come l'uomo fosse prima di tutto un costruttore di utensili. Sia chiaro, ci teniamo a ribadirlo, *prima di tutto* non significa certo *sopra ogni cosa e senza ogni altra cosa*: che l'uomo sia prima di tutto costruttore di strumenti non significa affatto che egli sia soprattutto o, peggio ancora, soltanto ciò, e cercheremo proprio di mostrare il senso ampio in cui bisogna intendere la tecnica e la posizione dell'uomo nel mondo (sull'irriducibilità dell'uomo alla semplice dimensione della fabbrilità dell'utensile cfr. anche Ferber 2009: 29-60).

⁶² Emerge un carattere fondamentale, e fundamentalmente ambiguo, della dimensione della medialità: un mezzo è qualcosa che col-lega allontanando gli elementi messi in comunicazione (giacché si mette in mezzo a loro), e anche che allontana col-legando (giacché è una lontananza che rende possibile un rapporto, perché si dà rapporto solo all'interno di una differenza, di un differimento, anche in primo luogo in senso fisico, si pensi a un ponte che connette due sponde di un fiume, quindi le manifesta come separate proprio nel momento della connessione; con la differenza che le sponde preesistono alla relazione posta dal ponte – seppure non rivelate, per così dire – mentre soggetto e oggetto, per semplificare, si costituiscono quando viene posto il mezzo, vedremo in che senso). Sia chiaro: collega perché allontana e allontana perché collega.

⁶³ È quanto ci insegna anche il *Simposio* platonico, dove *Eros* si rivela come figlio di *Penia* e di *Poros*, della «povertà» e «del mezzo per passare», della «penuria» e dell'«espediente per accedere», della «mancanza» e della «risorsa»: «povero sempre *Eros* non è affatto delicato e bello, come per lo più si crede; bensì duro, ispido, scalzo, senza tetto; giace per terra sempre, e nulla possiede per coprirsi; riposa dormendo sotto l'aperto cielo, nelle vie e presso le porte. Insomma riferisce chiara la natura di sua madre, dimorando sempre insieme con povertà» (Platone, *Simposio*, 203d). Eppure, lo dicevamo, *Eros* è anche figlio dell'espediente, della *mechané*, la condizione erotica come condizione desiderante è la condizione dell'uomo stesso, privo di mezzi ma con i mezzi per superare tale condizione (mezzi attivamente costruiti), come scriveva anche Sofocle (ci torneremo), è la condizione dell'uomo che *sta nel mezzo*, proprio come *Eros*: «in mezzo tra l'uno e l'altro mondo, *Eros* colma l'immenso vuoto che separa i due mondi; e l'universo per tal modo risulta un'unità complessa e coerente» (Platone, *Simposio*, 202e). L'uomo desiderante è l'uomo che non è più uno, che non è più pieno (che non è chiuso nel cerchio istintuale, diciamo noi), perché la sua natura non è più la medesima di come era, cioè nella forma dell'uno e l'altro (*amphoterói*), circolare (*kyklos*) e intera e rotonda (*peripheres*), dopo che Zeus lo ha tagliato in due *per castigarlo senza distruggerlo* (lo stesso castigo che infligge a Prometeo, dilaniato senza sosta dall'aquila ma mai ucciso del tutto, anzi tenuto sempre in vita e rigenerato per poter essere continuamente dilaniato): ora siamo il simbolo di un uomo, siamo una metà che cerca il suo completamento, *Eros* è la nostra cura, la nostra medicina, il nostro *pharmakon*, ciò che cerca di ricondurci all'antica condizione, all'antica unità (cfr. Platone, *Simposio*, 189d-193d), unità che in realtà non appartiene all'uomo, ma solo, per certi diversi, all'animale e al dio, che vivono nella dimensione della non-separatezza, della pienezza, della non-mancanza, come ci ricordano Eraclito e Aristotele (il dio è unità armonica e indifferenziata dei contrari; solo un dio o una bestia non hanno bisogno di altro che di se stessi per vivere, perché hanno già tutto in loro stessi), mentre l'uomo non può che vivere nella dimensione della differenza, della mancanza, della non pienezza, della mediazione e della ricerca (da una parte la pienezza dell'ambiente, dall'altra il vuoto e la necessità dell'apertura del e

al mondo). Ci torneremo. Sul concetto di simbolo in relazione al tema della differenza e della libertà si vedano le bellissime pagine in Galimberti 2001: 99-117 e 186-220.

⁶⁴ Sini ci ricorda che *protesi* rimanda ai verbi greci *protithemi* da un lato («metto innanzi», «presento», «espongo», «assegno») e *prostithemi* dall'altro lato («pongo appresso», «accosto», «aggiungo», «convengo», «aderisco»): cfr. *ivi*: 42.

⁶⁵ Per Sini la mente stessa è originata da pratiche, da azioni che pongono fuori un mezzo per riappropriarsi mediatamente di sé e riflettersi così nella coscienza (creando la coscienza come riflessione, come rifl-azione potremmo anche dire), in particolare dalla pratica della scrittura: «il cammino che affina la mente e più propriamente la produce entro concrete pratiche di senso, è il cammino contemporaneo di un suono pronunciato, di un segno scritto e di un'immagine pensata (interiorizzata e retroflessa entro le pratiche di vita)» (Sini 2000: 152); «non c'è prima o non c'è già la "mente"; ci sono pratiche che si inscrivono sui corpi e che poi danno luogo anche a segni di scrittura; l'esperienza del mondo, che in tal modo si imbarca, produce atteggiamenti, o figure, mentali corrispondenti» (*ivi*: 166). Ma più in generale questo tema è uno dei veri e propri assi portanti della riflessione del filosofo italiano, e tali rimandi non intendevano minimamente ricostruirne la portata nel suo complesso.

⁶⁶ Sini, dal canto suo, afferma: «la vita è, non *sta*, poiché nell'essere incontra unicamente il sogno memorabile del suo immemorabile transito» (Sini 2009: 114). E in questo senso l'uomo è culmine della transitorietà della vita, perché la sua essenza non è un fondamento sostanziale, definibile in forme logiche definitive, ma è una esistenza «segnata dal lavoro e transitante per la retroazione dei suoi stessi prodotti» (*ivi*: 108).

⁶⁷ Come ricorda anche Natoli, «ciò che media è mezzo e insieme sta in mezzo: pone e toglie la distanza, raccoglie e insieme distribuisce. Per questo la mediazione è anche medietà» (Natoli 2005: 176).

⁶⁸ Autore che viene in genere considerato l'erede intellettuale di Marshall McLuhan, il quale evidenziava proprio come l'invenzione dell'alfabeto, della parola scritta, significasse potere, autorità e controllo che permisero di porre fine alla burocrazia del tempio e del monopolio sacerdotale della conoscenza e del potere: l'alfabetico fonetico creò l'uomo civilizzato, gli individui separati ma uguali davanti a un codice di leggi scritte, favorendo l'egemonia dell'occhio e della vista rispetto agli altri sensi (soprattutto rispetto all'udito, che era il senso della *trance* tribale della parola magico-religiosa) e la strutturazione di sequenze lineari e coerenti come forme di pensiero e di organizzazione sociale (cfr. McLuhan 2008: 91-94): addirittura «la frantumazione di ogni tipo di esperienza in unità uniformi al fine di produrre un'azione più rapida e un mutamento di forme (conoscenza applicata) è stato il segreto del potere dell'Occidente sull'uomo e sulla natura. [...] La civiltà si costruisce sull'alfabetismo, in quanto esso è il trattamento uniforme di una cultura mediante il senso visivo esteso nel tempo e nello spazio dall'alfabeto. [...] La cultura fonetica fornisce agli uomini mezzi per reprimere i propri sentimenti e le proprie emozioni quando sono impegnati in un'azione. agire senza reagire e senza essere coinvolto è il singolare vantaggio dell'alfabeto occidentale» (*ivi*: 94 s.). McLuhan riteneva che *medium* fosse ogni protesi dell'umano, che è tale perché si protende e si estende, perché fa esperienza e la immagazzina, la deve immagazzinare: «l'uomo possiede, a differenza delle creature esclusivamente biologiche, un apparato di trasmissione e di trasformazione basato sul suo potere di immagazzinare esperienze. E questo potere [...] è anche un mezzo per trasformare l'esperienza» (*ivi*: 73). L'uomo è sì più complesso delle altre creature, ma proprio per questo meno specializzato, perché «man mano che una cosa diventa più complessa, diventa anche meno specializzata. L'uomo è più complesso e meno specializzato del dinosauro» (*ivi*: 317). Inoltre, egli sosteneva che il mondo dei *media* fosse un mondo a sé che creasse nuove forme, che in direzione di un equilibrio interno perché i rapporti che essi istituiscono non sono «soltanto tra i nostri sensi, ma tra di loro» (*ivi*: 68): «i media, in quanto estensioni del nostro sistema fisico e nervoso, costituiscono un mondo di interazioni biochimiche che deve cercare un nuovo equilibrio ogni volta che sopraggiunge una nuova estensione» (*ivi*: 189). In questo senso, il ruolo dell'essere umano è sempre stato quello di «servire la sua tecnologia» (*ivi*: 72), di servire ciò che gli permette di tradursi in forme espressive al di là di se stesso per definire però se stesso: i *media* hanno il «potere comune di rifoggiare tutto ciò che toccano» (*ivi*: 67) e «ogni invenzione o tecnologia è un'estensione o un'autoamputazione del nostro corpo, che impone nuovi rapporti o nuovi equilibri tra gli altri organi e le altre estensioni del corpo.

[...] Ricevendo continuamente tecnologie ci poniamo nei loro confronti come altrettanti servomeccanismi. È per questo che per poterle usare dobbiamo servire questi oggetti, queste estensioni di noi stessi, come fossero dei o religioni minori. Un indiano è il servomeccanismo della sua canoa, come un cowboy del suo cavallo o il dirigente del suo orologio. Sul piano fisiologico, l'uomo è perpetuamente modificato dall'uso normale della tecnologia (o del proprio corpo variamente esteso) e trova a sua volta modi sempre nuovi per modificarla. Diventa insomma, per così dire, l'organo sessuale del mondo della macchina, come lo è l'ape per il mondo vegetale: gli permette il processo fecondativo e l'evoluzione di nuove forme» (*ivi*: 59-62). Nel ricordare come le novità tecnologiche alterino non soltanto le abitudini di vita ma gli stessi schemi di pensiero e di valutazione, McLuhan riporta un racconto cinese (riprendendolo dagli scritti filosofici di Heisenberg), che vale la pena leggere: «quando Tzu-Gung viaggiava nelle regioni a nord del fiume Han vide un vecchio che lavorava nel suo orto. Aveva scavato un canale per l'irrigazione. L'uomo si calava in un pozzo, portava su a braccia un recipiente pieno d'acqua e lo versava nel canale. Compiva così sforzi terribili con risultati apparentemente mediocri. Tzu-Gung disse: "C'è un sistema con il quale potresti irrigare cento canali in un giorno con uno sforzo minimo. Non ti piacerebbe conoscerlo?". Il contadino si alzò, lo guardò e disse: "E quale sarebbe?". Tzu-Gung replicò: "Prendi una leva di legno, pesante dietro e leggera davanti. In questo modo potrai portar su l'acqua con la stessa rapidità con la quale sgorga". Allora il vecchio si arrabbiò e disse: "Ho sentito dire dal mio maestro che chiunque si serve delle macchine fa il suo lavoro come una macchina e a colui che fa il suo lavoro come una macchina viene un cuore come una macchina e colui che ha in petto il cuore di una macchina perde la propria semplicità. Colui che ha perduto la propria semplicità diventa malsicuro nelle lotte dell'anima. E l'incertezza nelle lotte dell'anima è qualcosa che non concorda con l'onestà. Non è che io non conosca queste cose; mi vergogno di adoperarle» (*ivi*: 77). Peraltro McLuhan era stato particolarmente profetico nel parlare di un villaggio globale che si sarebbe venuto a costituire grazie alla tecnologia elettrica istantanea, da considerare non più come «estensione del nostro corpo, ma del nostro sistema nervoso centrale» (*ivi*: 306 s.), nella convinzione che «il lavoro del futuro sarà quello di imparare a vivere nell'era dell'automazione» (*ivi*: 309), nell'età dell'informazione, che «richiede l'uso simultaneo di tutte le nostre facoltà» (*ibidem*), e nell'era elettronica, «epoca d'illuminazione» (*ivi*: 312) che «unisce in un processo inestricabile produzione, consumo e conoscenza» (*ibidem*). Abbiamo portato a termine questo lavoro? Abbiamo imparato a vivere nel nostro mondo?

⁶⁹ Per un'introduzione generale alle tematiche dell'antropologia filosofica e un primo approfondimento dei suoi aspetti socio-politici (che sono quelli che nella prospettiva di Esposito vengono maggiormente tematizzati) si vedano anche utilmente i saggi in Accarino 1991; Cusinato 2004; Cusinato 2008; Cusinato 2010; D'Anna V. 2001; Di Paola 1984; Fadini 1988; Lo Russo 1996; Pansera 1990; Pansera 2006; Rasini 2008 e Rasini 2009.

⁷⁰ Sul legame tra umanità e senso della negazione ha speso parole importanti anche Paolo Virno – nome che reincontreremo lungo il nostro percorso, secondo il quale «animale linguistico è soltanto quello capace di *non* riconoscere il proprio simile. [...] L'animale umano può *non* riconoscere un altro animale umano come proprio simile» (Virno 2004b: 199 e 201): l'uomo è in grado «di disattivare, almeno parzialmente o provvisoriamente, l'empatia prodotta dai neuroni mirror» (*ivi*: 202) – quei neuroni, la cui scoperta è dovuta tra gli altri a Vittorio Gallese, *premotori* che, nell'osservazione del comportamento di qualcun altro, scaricano come se fosse l'osservatore in prima persona a compiere quell'azione. Tale capacità di *dis-attivare* (non tanto nel senso di inibire il meccanismo dei neuroni mirror, ma quantomeno di renderne ambiguo e reversibile il significato), ossia di *negare* il dispositivo biologico del co-sentire neurale, è legata alla *negazione linguistica*, all'uso del *non*, che *conserva sopprimendo e sopprime conservando* («il "non" è apposto dinanzi a un sintagma che continua a esprimere la cosa o il fatto di cui si parla in tutta la sua consistenza»: *ibidem*): essa esprime, in altri termini, il «potere di abrogare ciò che peraltro si ammette» (*ivi*: 203), e questo si traduce nel fatto che «il vivente che pensa con le parole può rendere labile, e talvolta mettere in mora, l'immediata simpateticità intraspecifica, ovvero l'opera dei neuroni mirror. Pur decifrando immediatamente le emozioni e gli scopi del suo simile in base a un dispositivo neurofisiologico, l'animale umano è tuttavia in grado di *negare* che costui sia un suo simile» (*ibidem*). Solo l'uomo, allora, può (come anche Anders ha felicemente mostrato) *dire il falso*, *asserire il non essere* – e questo è qualcosa di *stupefacente*, «il fatto che si possa dire una cosa, e

che questa cosa non sia vera, è un problema di straordinaria difficoltà» (Platone, *Sofista*, 236e): l'uomo può *evocare la diversità (l'heteron) e non solo la semplice contrarietà*, diversità che «essendo di per sé potenziale e indeterminata, viene circostanziata di volta in volta mediante il ricorso a qualche proprietà contingente» (Virno 2004b: 205). Il linguaggio, la negazione, permette – funzionando come un vero e proprio *katechon* naturalistico che *nega la negazione*, trattiene e contiene la negazione regolandola, inibendola e padroneggiandola – di *dis-conoscere il proprio simile*, permette di *radicalizzare l'aggressività intraspecifica*, *ri-plasma il co-sentire neurofisiologico*, le pulsioni pre-linguistiche e pre-soggettive, *aprendo il varco* «a una socialità complessa e duttile, costellata di promesse, regole, patti, progetti collettivi» (*ibidem*). Nietzsche, nelle sue folgoranti intuizioni, aveva – crediamo – colto entrambi questi aspetti, laddove affermava che «chi ha guardato profondamente nel mondo indovina bene quale saggezza vi sia, nella superficialità degli uomini. L'istinto di conservazione insegna loro a essere mutevoli, leggeri e falsi» (Nietzsche 1993b: 471) e che l'uomo (cfr. *ivi*: 604-627) è *l'animale in grado di promettere (ver-sprechen, azione dunque legata allo sprechen, al parlare, alla parola e al linguaggio, a una parola che si pro-ietta verso il futuro – si pro-mette –*, come anche Nietzsche stesso ha acutamente evidenziato), e proprio per questo è quell'animale che ha inteso e intende operare «un distacco violento dal suo passato animale» (*ivi*: 620).

⁷¹ Qui il riferimento di Scheler (come all'idea dell'uomo come animale in grado di promettere) è alla definizione di Nietzsche secondo la quale l'uomo è *kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgendein Tier*. Siamo al § 13 della dissertazione III della *Genealogia della morale*, dove tale espressione appare proprio legata alla *naturale instabilità ed esposizione al pericolo* dell'uomo, che lo porta però a *sfidare il destino* e a cercare il *coraggio* necessario a ottenere la *supremazia*: «l'uomo è l'animale più malato, meno sicuro, più mutevole, meno determinato di ogni altro animale, su questo non c'è dubbio – è l'animale malato: e da cosa deriva questo? È certo che, più di tutti gli animali presi insieme, l'uomo ha osato, rinnovato, sfidato, provocato il destino: l'uomo, questo grande sperimentatore di se stesso, insoddisfatto, insaziato, che lotta con animali, natura e divinità per l'ultima supremazia, questo essere sempre e ancora non domato, eternamente futuribile, che non trova più pace di fronte all'impeto della sua stessa forza, tanto che il suo futuro gli fruga inesorabilmente nella carne di ogni presente come uno sperone – come non dovrebbe essere, un animale così coraggioso e ricco, anche il più esposto al pericolo, il più a lungo e più profondamente malato tra tutti gli animali malati?» (Nietzsche 1993b: 642). Per un'interessante, per quanto ancora troppo parziale, lettura dell'antropologia della *Genealogia della Morale* si veda Chiapperino 2010. Sull'antropologia filosofica dell'eccedenza nietzschiana si vedano le importanti pagine di Cusinato 2008: 19-31.

⁷² Per un inquadramento generale dell'antropologia plessneriana e per un primo approfondimento dei risvolti di essa sono molto utili Borsari-Russo 2005; Tolone 2000; Ruco 2007; Fadini 1999: 59-75 e M. Russo 2000. Di quest'ultimo autore si veda anche M. Russo 2008, suggestivo saggio sull'ambivalente condizione umana come condizione di confine.

⁷³ Molto penetranti a tal proposito alcune righe jonasiane, all'interno di un'opera le cui potenzialità euristiche e speculative restano ancora solo parzialmente esplorate: «l'uomo in senso pieno compare, quando egli [...] si volge a gettare lo sguardo sull'immagine [...] del proprio comportamento e stato d'animo. Attraverso la distanza di questo sguardo di meraviglia, ricerca e paragone si costituisce il nuovo essere "io". Questa è fra tutte la più grande avventura della mediatezza e dell'oggettivazione. [...] L'uomo modella, esperisce e giudica il proprio essere interno e il proprio agire esterno secondo un'immagine di ciò che si addice all'uomo. Volente o nolente egli "vive" l'idea di uomo: in accordo o conflitto, con accondiscendenza o opponendosi, riconoscendola o negandola, in buona o cattiva coscienza. L'immagine dell'uomo non lo abbandona mai, per quanto a volte senta il desiderio di tornare alla felicità dell'animalità. Essere creato a immagine di Dio, significa dover vivere con un'immagine dell'uomo. [...] Nella riflessione sul sé la scissione soggetto-oggetto, che è iniziata nell'evoluzione animale, raggiunge la sua forma più estrema. Essa si estende al centro della vita senziente, la quale così è divisa da se stessa. Solo attraverso l'incommensurabile distanza dell'essere il suo proprio oggetto l'uomo può "avere" sé. Ma egli ha sé, mentre nessun animale ha se stesso. L'interesse vitale del sentire in quanto tale, che sta alla base dell'avventura e dello sforzo di ogni vita e a cui interessa sempre di godere dell'ipseità nell'incontro con l'alterità, ha trovato qui per una contorta via indiretta il suo

oggetto vero e in certo senso originario. Il prezzo che essa deve pagare è alto come per ogni conquista della vita. Così come il soddisfacimento umano è diverso da quello animale e lo supera di gran lunga per quanto concerne la misura del possibile, la medesima cosa vale per la sofferenza umana, benché l'uomo partecipi anche alla scala della sensibilità animale. Ma solo l'uomo può essere felice o infelice grazie alla misurazione del suo essere su parametri che trascendono la situazione immediata. Massimamente preoccupato di cosa egli sia, come viva e cosa faccia di se stesso e osservandosi dalla distanza dei suoi desideri, obiettivi e approvazioni, l'uomo – e soltanto l'uomo – è aperto alla disperazione. La parola tedesca “*Verzweiflung*” (disperazione) evoca la connessione con la divisione del sé, creatasi con l'estensione dell'abisso fra soggetto e oggetto all'interiorità del soggetto stesso e che la rende il prodotto tremante di una relazione sempre mediante, invece che oggetto di possesso immediato. Il suicidio, questo privilegio unico dell'uomo, mostra il grado estremo in cui l'uomo può divenire l'oggetto di se stesso. Nell'abisso che è stato aperto in questo confronto del sé con se stesso, e nell'esercizio del rapporto che deve in un modo o nell'altro sempre colmarlo, trovano posto le più alte elevazioni e le più basse affezioni dell'esperienza umana. Non diversamente dai dati dei suoi sensi esterni i risultati della sua riflessione sono solo la materia prima per la continua sintesi e integrazione in un'immagine totale. Questo lavoro prosegue sin tanto che l'uomo è in vita in quanto uomo. *Quaestio mihi factus sum*, “sono diventato una domanda a me stesso”: religione, etica e metafisica sono tentativi mai portati a termine di affrontare e fornire una risposta a questa domanda nell'orizzonte di un'interpretazione dell'intero essere» (Jonas 1999: 235-237).

⁷⁴ Si tengano presenti queste brevi considerazioni per il discorso che svilupperà Esposito.

⁷⁵ In tal senso, non c'è *a posteriori* se non rispetto a qualche *a priori*, o, meglio, l'a priorità umana è di per sé un'a posteriorità. Punto da tener ben presente per lo sviluppo di tutto il nostro percorso, nonché espressione propria di Anders, sul quale torneremo.

⁷⁶ Oggi ciò da un punto di vista evolutivo viene spiegato anche in connessione alla vita di coppia (in modo non dissimile da quanto suggeriva Bolk, come vedremo). La comparsa di un cervello voluminoso, avvenuta oltre un milione di anni fa, prolungò la durata delle relazioni monogame, perché l'aumento delle dimensioni cerebrali costrinse la specie umana a un compromesso: il bacino, adattato alla locomozione bipede, pone un limite alla grandezza che può avere il cranio alla nascita e, di conseguenza, i neonati umani sono partoriti a uno stadio di sviluppo più precoce rispetto a quelli degli altri primati e hanno un'infanzia molto più lunga, durante la quale crescono e imparano. Pertanto, ci sarebbero più vantaggi nel formare legami di coppia più stabili allo scopo di allevare i piccoli.

⁷⁷ Ne *I gradi dell'organico e l'uomo* si afferma che «dalla natura, dalla sua essenza, l'uomo non può trarre alcun chiaro rapporto con il suo prossimo. Egli deve creare relazioni chiare. Senza l'arbitraria determinazione di un ordinamento, senza una violenza sulla vita, egli non conduce una vita» (Plessner 2006a: 366). A brani del genere Esposito può facilmente appoggiarsi nella sua critica al paradigma dell'antropologia filosofica come paradigma immunitario, lo vedremo. Ma resta sempre aperta una domanda di fondo, che ci accompagnerà nell'analisi della posizione di Esposito: una tale conclusione è implicita nell'impianto teorico dell'antropologia filosofica in sé o è solo una delle possibili sue declinazioni?

⁷⁸ «La non specializzazione non altro significa che la *manca*za di un ambiente a lui naturalmente adatto con il quale egli possa vivere in equilibrio biologico, e, in secondo luogo, comporta la necessità di mettere la sua intera costituzione, esposta com'è e organicamente sprovveduta e indifesa, in condizione di imporsi grazie alla sua *spontanea autoattività*, dunque di rendere per prima cosa in generale possibile la sua esistenza fisica con azioni sperimentate e controllate» (Gehlen 1983: 163).

⁷⁹ Per un approfondimento di questo aspetto a giudizio di chi scrive fondamentale per la comprensione della straordinarietà del pensiero leopardiano ci permettiamo di rimandare a Pezzano 2009a, limitandoci a riportare un passo sinteticamente incisivo di Pietro Citati sull'antropologia leopardiana: «con il passare del tempo, i rapporti tra la natura e l'uomo cambiarono. L'identità tra progetto della natura e vita umana scomparve. Nacque una distanza, una frattura, talora un abisso. Solamente gli animali divennero come il piano originale li aveva stabiliti, acquistando soltanto le qualità loro destinate. Mentre, nel caso dell'uomo, la realtà si trasformò in possibilità: la natura gli offrì ciò che Leopardi chiama *disposizione a poter essere*. Non c'era più alcuna volontà, o alcun

programma disceso dall'alto. L'uomo acquistò molte qualità che non gli erano destinate, contrarie all'intenzione originale; e diventò ciò che non doveva essere, percorrendo una moltitudine di strade imprevedute. Rispetto agli animali l'uomo ricevette una "maggior disposizione ad assuefarsi": portò in sé "una piccolissima disposizione naturale", come un "grano di senape", che si sviluppò a poco a poco ma con proporzioni sempre crescenti, in modo che a forza di assuefazioni giunse a "differenziarsi infinitamente da qualunque animale e dall'intera natura". L'uomo non era il più perfetto tra gli esseri terrestri: era quello che poteva perfezionarsi più degli altri, e dunque corrompersi più degli altri. La perfettibilità fu il dono peggiore che la natura potesse farci: per questo, siamo così infelici. Accaddero due catastrofi. La natura non voleva che certe qualità si sviluppassero nell'uomo: non voleva, per esempio, che egli *conoscesse*, acquistando il senso della sventura e della nullità delle cose. Eppure accadde proprio questo. L'uomo acquistò le qualità odiose della sua stessa madre, *conobbe* e apprese il senso della sventura» (Citati 2010: 160).

⁸⁰ «L'uomo è organicamente "l'essere manchevole" (Herder), egli sarebbe inadatto alla vita in ogni ambiente naturale e così deve crearsi una *seconda natura*, un mondo di rimpiazzo, approntato artificialmente e a lui adatto, che possa cooperare con il suo deficiente equipaggiamento organico» (Gehlen 1990: 89). Cfr. Herder 1992 e Herder 1996.

⁸¹ Gehlen ha in mente lo straordinario aforisma nietzschiano secondo il quale l'uomo è «l'animale non ancora definitivamente accertato [*der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist*]» (Nietzsche 1993b: 473). Potremmo anche tradurre: «l'uomo è l'animale non (ancora) definito/stabilizzato», o, meglio «non (ancora) definitivo», e nel senso che l'uomo è in quanto tale il non-(ancora)-definitivo come ciò che è il mai-definit(iv)o: «mai-definito» nel senso che è una figura in quanto tale mai senza forma compiuta e pienamente visibile; «mai-definitivo» nel duplice senso per cui è il *definiente-si*, colui che dà a sé la definizione, e in quello per il quale il suo non-essere-definito è effetto del suo lavoro di auto-definizione necessario ma mai portato una volta per tutte a compimento (è il *non-definiente-si* al contempo). Vale a dire che l'uomo è colui il cui sé è la definizione che si è dato da sé, ma senza aver mai dato origine a una figura ultima e insuperabile. Potremmo, ancora, utilizzare una stupenda espressione (cfr. anche Fornero 2005: 53) di Ortega y Gasset, per il quale l'uomo «è un gerundio e non un participio: un *faciendum* e non un *factum*», con l'aggiunta che è *tanto il soggetto quanto l'oggetto di un tale fare* (un *da far-si* come quel *da-fare* che è *auto-facente-si*). Si veda a tal proposito Ortega y Gasset 1983, dove peraltro, nelle fondamentali *Meditazioni sulla tecnica*, il filosofo spagnolo propone una visione consonante a quella dell'antropologia filosofica, in quanto afferma che l'uomo non vive secondo gli istinti, ma si governa controllando le pulsioni e differendo il soddisfacimento delle urgenze vitali, liberando energie per prestazioni di livello superiore, e vive perché *vuole* vivere e lo fa *agendo*, producendo ciò che non si trova in natura: se l'animale coincide in modo inestricabile con il proprio presente e con le proprie necessità vitali regolate dall'istinto, ma proprio per questo non è davvero necessitante e coincide con le circo-stanze, con ciò che gli sta intorno – con la sua *Umwelt* –, l'uomo invece è alieno a esse, ossia ha un rapporto mediato con ciò che lo circonda, e dà vita alle tecniche, che sono *esclusivamente umane*, vale a dire che la tecnica, in quanto atto di imposizione di cambiamenti alla natura, è la reazione umana alla natura e alle circostanze, è la costruzione di una *super-natura*, è la *ri-forma* di essa; *reagire al proprio ambiente, questa è l'essenza dell'uomo* per Ortega, e ciò significa che *senza tecnologia l'uomo non è umano*: l'animale è perfetto nel suo mero e nudo sopravvivere, non ha bisogno di nulla di mediato, protetto com'è dalla guida del suo istinto, è un'entità *fissa e invariabile*, non deve essere inventivo, *trascendere la realtà naturale*, ossia l'uomo non ha un repertorio rigido di atti organici, ma *crea se stesso, ha inizio con l'invenzione di se stesso* a partire da circostanze avverse, che offrono al più di per sé l'astratta possibilità ma mai la pienezza della realtà, che obbligano l'uomo a essere ciò che ancora non è, ad avere il proprio essere nel non essere, nel non-essere-ancora, mentre nel mondo qualsiasi altra cosa non è altro che semplicemente ciò che è, che ciò che è già fatto; l'uomo è *una sorta di centauro ontologico, insieme naturale ed extranaturale, per metà immerso nella natura per metà trascendente la natura*, non è una cosa ma *aspirazione a essere*, essendo – tanto per Ortega quanto per Nietzsche dunque – *la specie più instabile e più mutevole*, quella la cui esistenza è *più problematica*: la vita umana è sforzo, azione, processo di auto-creazione, produzione, l'uomo è una sorta di *ingegnere* che trova i mezzi e i modi di realizzare i propri scopi, i propri progetti, che comincia quando comincia la tecnica. L'uomo nietzschiano (cfr. Montanari 2004) è un *periglioso*

essere in cammino sulla via, è colui che compie un *per-corso di formazione e di tras-formazione*, lungo un cammino fatto di *tentativi* e di *interrogativi*: è un *viandante* che nulla vuole *spiegare*, perché intende solamente lasciar *dispiegare i propri flussi di intensità e di ulteriorità*. Su Nietzsche, rispetto ai temi del presente lavoro, importanti sono anche alcune pagine jaspersiane, dove (cfr. Jaspers 1996b: 123-162) si mostra come per Nietzsche l'uomo è «*una cosa troppo imperfetta*» (le citazioni corsive di cui non citiamo direttamente la fonte sono testi nietzschiani ricordati da Jaspers stesso, per le corrispondenze con le edizioni italiane si veda *ivi*: 429-450), ma allo stesso tempo, e proprio per questo, Nietzsche «*vuole sostenere l'affermazione dell'uomo*» (*ivi*: 124), perché l'uomo è l'essere che può e vuole fare qualcosa di se stesso, non essendo semplice *Dasein*, che è come è e va incontro a cambiamenti secondo regole determinabili, ma anche e soprattutto *Existenz*, possibilità di porsi istanze trasformatrici: l'uomo per Nietzsche «è più di un semplice esserci: egli è l'essenza, che si trasforma e si produce per mezzo di se stessa» (*ivi*: 126), e lo è perché è l'essere *meno importante di tutti* – «*la vita sulla terra è in genere un attimo, un incidente, un'eccezione senza conseguenze*» e l'uomo è «*una piccola specie animale ipertesa che [...] ha fatto il suo tempo*». L'uomo nietzschiano, da un lato, è paragonato all'animale, risultando come «*la migliore belva feroce*», «*dissennata, triste bestia*», «*il più crudele degli animali*», «*l'animale più coraggioso*», «*animale giudicante*», ma, dall'altro lato, *non si riduce all'animale*, perché «*già il fatto che egli sia portato a distinguere se stesso dall'animale, implica il terrore di essere o poter essere appunto un animale*» (*ivi*: 127) senza però esserlo di per sé, anche perché «*l'uomo occupa già una posizione speciale e unica, perché è risultato vincitore nella lotta con tutti gli animali*» (*ibidem*). L'*autocoscienza* è il marchio della *differenza*, l'uomo è *capace di ricordare*, è «*origine di possibilità ancora indeterminate: al contrario degli animali, ciascuno dei quali ubbidisce a un tipo ben classificato, l'uomo è l'animale non ancora stabilmente determinato*» (*ibidem*), come abbiamo notato, e ciò significa che «*l'uomo propriamente non è più soltanto animale, ma anche qualcosa di non ancora ben definito. L'indeterminatezza delle sue illimitate possibilità lo porta a una minacciosa mancanza d'ordine. Ne consegue che l'uomo appare come una malattia dell'esserci*» (*ibidem*). Ed è proprio per questo che Nietzsche può lasciarsi andare ad affermazioni come le seguenti: «*l'elemento che nella lotta con gli animali procurò all'uomo la sua vittoria ha al tempo stesso comportato la difficile e pericolosa, morbosa, evoluzione dell'uomo*»; «*c'è qualcosa di fundamentalmente mancato nell'uomo*»; «*la terra [...] ha una pelle; e questa pelle ha malattie. Una di queste malattie si chiama, per esempio, "uomo"*». Insomma, l'uomo è davvero *l'animale malato*, ma è proprio nel suo *difetto fondamentale* (nella sua *fondamentale difettosità*) che risiede il suo *autentico valore*: l'uomo è frutto e protagonista di *errori radicali*, di *inganni trasfiguranti*, ma senza questi errori «*l'uomo sarebbe rimasto animale*», ossia «*non sarebbe mai sorta un'umanità*», quell'«*animale multiforme, medace, artefatto e non trasparente*», nel quale, «*contrariamente all'animale, nel quale tutti gli istinti esistenti soddisfano a compiti ben determinati*», rendendolo però incapace di molteplici possibilità e determinandolo rigidamente, «*tutto pullula di valutazioni contraddittorie e conseguentemente di impulsi contraddittori*». Insomma, «*la malattia stessa diventa portatrice di un valore*» (*ivi*: 128), la malattia per Nietzsche è in quanto tale ambigua e contraddittoria, in quanto è in stretta relazione con la salute, la quale (cfr. *ivi*: 114-117) non ha – proprio come l'uomo – *meta fissa, un in sé determinato una volta per tutte, una normalità o un ideale*, ed è proprio per questo che la malattia può *aprire la vita a possibilità ulteriori, essere maestra, diventare strumento di salute*. L'uomo come essere «*più malato, più insicuro, più mutevole, più indeterminato di qualsiasi altro animale*» (*ivi*: 128), è però – proprio in quanto malato – il «*grande sperimentatore di se stesso*», sempre «*inappagato*» e «*insaziato*», che «*per l'ultima supremazia contende con animali, natura e deità, pur sempre indomabile, eternamente di là da venire*», vale a dire che non si riduce mai all'animale che ubbidisce «*a un tipo determinato, rigidamente classificato, di esserci*» (*ibidem*): «*ciò che nell'uomo può sembrare un perdersi nell'indeterminatezza, nella falsità, nella malattia e nella solitudine, è appunto la possibilità di un'origine sua propria*» (*ivi*: 128 s.). L'uomo è *originariamente mutevole* in quanto *non ancora definitivamente stabilizzato*, «*ha una possibilità quasi illimitata di mutamento*» (*ivi*: 129), è un coacervo di impulsi e di stati d'animo contrastanti e caotici, ma proprio per questo è in grado di *porsi di fronte a se stesso, di rapportarsi a se stesso, di valutarsi* per quanto impossibilitato a *scrutarsi del tutto limpidamente*. L'uomo è capace di *plasmare se stesso* («*nell'uomo, creatura e creatore sono congiunti*»), e sebbene non conosca la totalità degli impulsi

che lo muove, in lui essi non si sviluppano liberamente, ma «vengono ostacolati nel loro soddisfacimento dalla realtà specifica in cui si situano: le situazioni della realtà inducono o costringono l'uomo a *frenare o reprimere* i propri istinti» (ivi: 132): l'anima (è il tema fondamentale della *Genealogia della morale*) altro non è che il movimento di *rivolgimento interno degli istinti non scaricati verso l'esterno*, vale a dire che l'intero mondo interiore è dischiuso e reso profondo grazie all'impedimento dello sfogo istintuale, grazie a un processo di *inibizione istintuale*, come «un lago che si rifiutò un giorno di far defluire le sue acque e che rialzò una diga laddove fino ad allora trovava deflusso: da quel momento questo lago cresce sempre più d'altezza». Lo sviluppo dell'anima è anche lo sviluppo di *illusioni, degenerazioni, menzogne, malattie, avvelenamenti, tensioni*, della possibilità della *sublimazione* che *raffina, trasfigura e trasforma gli istinti*: «quando un istinto diventa più intellettuale, riceve un nuovo nome, un nuovo stimolo e una nuova valutazione. Esso viene spesso contrapposto all'istinto che si trova a un gradino più antico, come sua contraddizione»; l'impulso, negli «intervalli di costrizione e digiuno», imparare «a umiliarsi e sottomettersi, ma anche a purificarsi e ad acuirsi», potendo giungere persino all'estinzione. L'uomo, a partire dalla nascita dell'anima come centro di presa di distanza trasfiguratrice, è libero e creatore di se stesso, vale a dire «che la mutevolezza dell'uomo non si esaurisca nel cambiamento che è proprio a ogni esserci, secondo le leggi naturali, significa la sua "libertà": egli muta sé tramite se stesso» (ivi: 135), *si dà una morale come insieme di regole e di leggi che interpreta la natura conferendole valore*: per l'uomo la morale (cfr. ivi: 141) è tanto *naturale* quanto *contronaturale* perché è l'uomo a essere tanto un pezzo di natura quanto contro-natura – è *quel pezzo di natura che va oltre la natura*, è «un essere che produce se stesso» (ivi: 148) in quanto *creatore*, «è l'essere che valuta, misura, valorizza, e quindi crea, non vi sono valori assoluti, che esistano come un'entità in sé, e tali, dunque, che debbano soltanto essere scoperti» (ivi: 149). *L'uomo è misura di tutte le cose*, prima di tutto di se stesso: «l'uomo si pone di fronte a se stesso, vedendosi, valutandosi, ingannandosi su se stesso, plasmando se stesso» (ibidem), mettendo in moto la «capacità di *movimento della propria essenza*, che non sussiste come essere, ma ha invece il suo essere solo nel divenire, mediante il quale essa perviene a se stessa» (ibidem). Solo in una «vita propriamente creativa» (ivi: 151) si può «fare progredire l'uomo» (ibidem) per Nietzsche, e non semplicemente *conservarlo*: vivere – come sostiene anche Esposito riferendosi proprio a Nietzsche – significa *sperimentare e procedere per tentativi, mantenersi aperti all'immanenza creativa intrinseca al divenire per realizzare la propria misura*. Significa slanciarsi verso l'umanità dell'oltreuomo: «*creare un essere più elevato di ciò che noi stessi siamo, questa è la nostra essenza. Creare oltre noi stessi! Questo è l'istinto della generazione, l'istinto dell'azione e dell'opera. – Come ogni volere presuppone uno scopo, così l'uomo presuppone un essere, che non esiste, ma che gli indica lo scopo della sua esistenza*».

⁸² Cfr. anche Gehlen 2005, dove leggiamo: «la "sfera della cultura" è in prima approssimazione l'ambito della natura trasformata dall'uomo, per così dire, il nido costruitosi dall'uomo nel mondo. Ciò è avvenuto per necessità vitale, in quanto all'uomo manca l'adattamento innato dell'animale al suo ambiente. La cultura dei popoli primitivi consiste perciò in primo luogo nelle loro armi, nei loro attrezzi, nelle loro capanne, nei loro animali domestici, orti, eccetera: tutto ciò è natura modificata, trasformata, nobilitata, tutto ciò è natura che ha ricevuto una nuova forma attraverso un'azione intelligente, natura che oltretutto produce essa stessa i punti di partenza, i mezzi tecnici per la sua stessa decostruzione. Nel concetto di "natura che ha ricevuto una nuova forma" rientrano anche famiglia e matrimonio; vi rientrano gli ordinamenti sociali: per lo meno sono costituiti di materiale fatto di naturalità ripensata e riformata. E infine non va escluso ciò che nella mitologia e nella religione appare ancora afferrabile allo spirito dell'uomo risolutore di enigmi. [...] Una delle prestazioni principali della cultura umana consiste nello strappare, sotto la spinta della necessità, delle opportunità alle condizioni naturali originarie. Inoltre la cultura umana consiste essenzialmente in un creare ordine e stabilizzare. Anche a costo di un'eccentrica particolarità ci si sforza di strappare un po' di stabilità e ordine a un caos che palesemente è sempre pronto a scatenarsi nel cuore dell'uomo. Ci si sforza di salvaguardare un po' di affidabilità e continuità nel corso del tempo» (ivi: 39-41). In che senso vadano interpretate tutte le istituzioni a partire da questo sfondo lo vedremo meglio esponendo la posizione di Esposito.

⁸³ In realtà, se la condizione umana è quella di non poter sopravvivere senza tecnica, e se tutto il mondo culturale è espressione della capacità dell'uomo di dominio e di controllo della natura, che è

una capacità tecnica, allora la tecnica non è solo – come scrive Pansera – *una delle* più importanti realizzazioni dell’uomo, bensì essa è *la* realizzazione dell’uomo (anche nel senso che solo in essa l’uomo si realizza, può letteralmente prima di tutto prendere *concreta realtà*), è la possibilità e la manifestazione di *ogni altra attività o realizzazione umana*, di modo che essa è *l’unica sua realizzazione*: tutto è tecnica nell’uomo, l’uomo è tecnica, senza tecnica nulla – di umano – sarebbe possibile.

⁸⁴ Termine con il quale «bisogna intendere una tendenza di sviluppo, che consiste nella perdita dell’ampio arco di possibilità che sono presenti in un organo non specializzato, e questo in favore di un alto livello di sviluppo, corrispondente all’ambiente, di alcune di queste possibilità a spese di altre» (*ibidem*).

⁸⁵ Boncinelli sembra andare in una direzione non troppo dissimile laddove scrive che «negli animali inferiori la risposta segue immediatamente lo stimolo e sembra esistere una connessione diretta e immutabile tra le due cose: a ogni specifico stimolo segue una specifica risposta o al massimo una tra un paio di risposte possibili. Via via che la complessità degli animali aumenta – quando si passa cioè a quelli che erroneamente chiamiamo animali più evoluti – il numero delle possibili risposte a un dato stimolo cresce, e si dilata l’intervallo di tempo che intercorre tra lo stimolo e la risposta messa in atto. Nella specie umana il numero di risposte possibili a determinati stimoli aumenta incredibilmente e cresce, anche indefinitamente, il tempo intercorrente. Sembra a volte che la risposta a un dato stimolo sia assente, come pure talvolta si ha l’impressione che un’azione non sia la risposta ad alcuno stimolo. Ma c’è il “trucco”. Occorre infatti tenere conto della dilatazione dei tempi che ci caratterizza» (Boncinelli 2008: 5). Per il fisico e genetista italiano, occorre (nietzschianamente, potremmo dire) «legare indissolubilmente il pensiero all’azione, a una possibile azione. Oggi sappiamo che anche la percezione è legata all’azione. In qualsiasi circostanza noi percepiamo, come tutti gli animali, in vista e secondo le esigenze di una possibile azione, che sul momento può esserci o non esserci, ma che prima o poi ci sarà» (*ivi*: 6), e «il pensiero sorge là dove c’è un pericolo, e il creativo può essere colui che vede, nel pericolo, la possibilità della salvezza» (*ivi*: 120), sino a concludere che «le idee sono la grammatica del pensiero, il residuo mentale di ogni parola ascoltata e di ogni immagine percepita e l’embrione di ogni discorso, progetto o azione futura» (*ivi*: 7).

⁸⁶ In tal senso va letta l’affermazione gehleniana secondo la quale «mani e cervello potrebbero venire considerati organi specializzati dell’uomo, ma lo sono in un senso diverso da quello degli organi degli animali: ambigui nella utilizzazione, specializzati per compiti e prestazioni non specializzate, quindi all’altezza degli imprevedibili problemi del mondo illimitato. La prova di sé di un essere tanto arrischiato, cioè mantenersi in vita, può consistere nel suo strato di base solo in un superamento e in una compensazione della sua dotazione carente, e là dove scopriamo le più antiche culture, scopriamo anche gli attrezzi necessari alla vita, le amigdale, i coltelli di selce, le punte di lancia, sempre prodotte con tecniche andate perdute, le tracce di fuoco, eccetera» (Gehlen 2005: 138).

⁸⁷ Il ruolo giocato dal linguaggio nell’impianto gehleniano meriterebbe una trattazione a se stante, ci permettiamo qui di limitarci a riportare delle pagine in cui è compendiata la sua posizione circa il posto occupato dal linguaggio nella vita umana e la sua connessione con l’intero impianto gehleniano: «il processo dell’esonero viene sviluppato ulteriormente in modo lineare dal linguaggio [...]. Se si considera la lingua non a partire dall’alto, dal concetto e dal pensiero, ma dal lato biologico, e quindi semplicemente come movimento e come classe di esecuzioni particolari, diciamo fonetico-motorie, va detto in primo luogo che l’interrelazione biologica complessiva ed elementare fra stimolo e reazione è presente anche in questo caso, perché il bambino reagisce molto presto alle impressioni con movimenti fonetici, e il suo produrre suoni e compiere movimenti fonetici ci mostra che è presente quella interconnessione complessiva, soltanto, per così dire “spostata” in un organo particolare, cioè l’organo fonetico-motorio o della parola. I suoni vocali sostituiscono progressivamente presso i bambini piccoli le reazioni di risposta di un particolare genere corporeo, e l’uomo può reagire in modo puramente fonetico-motorio a una massa di stimoli di origine acustica o ottica, mentre il suo comportamento complessivo è sottratto all’impulso suggestivo del mondo degli stimoli, che guida l’animale attraverso il suo ambiente. Dato che la voce possiede la straordinaria proprietà di essere *contemporaneamente* movimento e, in quanto udita, parte del mondo esterno e del mondo percepito, e per di più tramite un senso che opera a

distanza, diviene possibile rivolgersi a una cosa in un movimento molto meno faticoso, facilmente automatizzato e contemporaneamente sentirlo e “percepirlo” [*vernehmen*]. Dato che il moto fonetico risponde allo stimolo, che crea esso stesso il simbolo che si fonde facilmente con quello stimolo, così facendo sente contemporaneamente se stesso e, nella medesima impressione, anche l’altro: sente nel suono anche la cosa vista. Questo è un modo di maneggiare le cose non faticoso, alleggerito in misura elevata, e per di più creativo, in quanto la pienezza esperibile del mondo viene realmente accresciuta. Così la distanza viene ancora una volta accresciuta in modo decisivo: fra il nostro comportamento e la realtà si introduce un “mondo intermedio” di simbolismo posto attivamente. Il mondo dell’animale con i suoi sensi disciplinati in grado elevato è incomparabilmente più ristretto, ma anche incomparabilmente più drammatico del nostro, non soltanto perché lo stimolo si trasforma per lo più in movimento, spesso in panico, ma anche perché l’animale, costantemente mosso in modo del tutto simultaneo e come un tutto, porta anche sempre in ogni situazione il suo pregiudizio di istinti e bisogni, esperienze e abitudini. Invece, con il “rivolgere la parola” [*ansprechen*], alle cose (designare), è possibile un comportamento *attivo*, che *non modifica nulla praticamente*, ma che è un *movimento esonerato, meramente avvertibile*: la condizione di ogni “comportamento teorico”. Se deve esserci qualcosa come un comportamento “che pone dinanzi” [*vorstellendes*] (previdente), rivolto all’esser così della cosa, questo deve scorrere su un suo proprio binario, praticamente inefficace, di modo che l’intero organismo non sia attivato dallo stimolo dal punto di vista motorio, e non sia mobilitata sempre la totalità dei bisogni. Questa attività unica nel suo genere che a un tempo sopprime gli stimoli della cosa per il loro aspetto motorio, e il simbolo che è creato dalla voce rivolgendosi a essa, e che è così un’attenzione a un tempo attiva e ricevuta attraverso i sensi, sdrammatizza gli stimoli della cosa, li sopprime e li allontana, e le loro “pretese” si riducono a un minimo. È un’antica verità che la lingua “esorcizza” le cose, toglie loro efficacia. Ma dall’altro lato viene aggiunto loro un di più sensibile da parte della nostra propria attività, in quanto la voce con cui noi accompagniamo l’impressione rientra in quanto udita nel materiale sensibile dell’impressione ottica. In questo modo la realtà che viene così distanziata diviene nuovamente intima, i suoi contenuti vengono in larga misura depotenziati, ma intessuti nel cerchio della nostra sensazione dell’esistenza, inseriti nella sensazione che ha di se stessa l’autonoma vita sensibile: per mezzo dei loro nomi le cose entrano nella nostra interiorità.. [...] Tutti i suoni sono disponibili ad arbitrio, cioè essi nel “che cosa” del loro realizzarsi non sono comandati da determinati impulsi: possono venire prodotti in modo del tutto indipendente dal contenuto fattuale della situazione [...]. È possibile rivolgersi attraverso questi simboli a qualsiasi cosa, comprese le cose non ancora date, ricordarsi di ciò che non è presente [...]. Così, dal di fuori, a partire dal linguaggio, il pensiero si sviluppa gradualmente fino alla sua piena indipendenza dal qui e dall’ora, e in tal modo fino al suo significato aderente al mondo. Così viene spezzato il cerchio magico dell’incomunicabile, nel quale l’animale rimane sempre prigioniero. Divengono possibili il ricordo di ciò che è stato e con esso il confronto consapevole, l’analisi dell’esperienza in vista di aspettative relative al futuro, la messa in conto di ciò che è lontano, cioè tutte quelle prestazioni sulle quali si basa un’attività pianificata, diretta in modo intelligente e rivolta al futuro. Ciò che è presente qui e ora è nel comportamento umano quasi sempre meramente qualcosa attraverso cui si deve passare, mero materiale, qualcosa a cui nel nostro pensiero inerisce la caratteristica della disponibilità; qualsiasi particolare di ciò che viene trovato può venire “rappresentativamente” spostato nello spazio e nel tempo e combinato con ogni altro particolare. [...] L’uomo è in grado maggiore un essere rappresentante che un essere percipiente: egli vive proprio sulla base del fatto di orientare il proprio comportamento secondo le circostanze previste e progettate più che secondo quelle trovate e “reali”. Con queste determinazioni si è delineato ciò che va designato come l’apertura al mondo dell’uomo. [...] Chi agisce nella comprensione reciproca con un altro, non agisce più soltanto – detto grossolanamente – sulla base del suo proprio mondo interiore, ma anche sulla base delle rappresentazioni e delle motivazioni dell’altro [...]. Il linguaggio è un campo di straordinaria ricchezza interna e di forza dischiudente. [Tutto ciò che lo riguarda] rientra in un grosso capitolo ulteriore: la peculiarità della vita pulsionale umana. La povertà di istinti dell’uomo, vista da lungo tempo, sta in una interrelazione tanto stretta con la non specializzazione del suo habitus complessivo quanto con la sua apertura al mondo: perché che cosa sono – per dirlo brevemente – gli istinti se non coordinamenti innati dei movimenti di genere speciale, dei quali un essere tanto carente organicamente ne possiede solo pochi? E dato che gli

istinti possono essere soltanto di elevata conformità allo scopo, in quanto rispondono a stimoli del mondo molto determinati e aggiustati, anche da questo punto di vista l'uomo non può essere un essere istintuale, perché nella sua situazione vitale nulla garantisce che egli incontri segnali di questo genere, esposto come è alla sfera aperta del mondo. Da qui però si origina nell'uomo un *profluvio* di forza pulsionale non vincolata, da *orientare* nel corso dell'esperienza e della contrapposizione al mondo, in larga misura eccedente l'ammontare di energia che sarebbe necessario per la mera conservazione della via, e di conseguenza un bisogno di trasformazione, di disciplinamento, perfino di inibizione, che bisogna vedere e comprendere se si vogliono comprendere due tratti che sono anch'essi palesemente caratteristici: da un lato l'eccezionale energia pulsionale dispiegata in modo inesauribile con cui l'uomo ha trasformato la faccia della terra, e dall'altro lato ciò che vi è di pericoloso, arrischiato, in questione, nella sua organizzazione [...] e con essa ancora il potere sovrano delle forme disciplinari, dei costumi, delle morali e delle sanzioni, degli ordinamenti del dominio e della guida, il potere del Leviatano» (Gehlen 2005: 78-82). Per un approfondimento del ruolo che il linguaggio investe nell'impianto gehleniano cfr. Caffieri 2006, dove (commentando Gehlen 1938) si mostra come i concetti cardine dell'antropologia gehleniana – aperto agli stimoli (*reizoffen*), attività (*Tätigkeit*), plastico (*plastisch*), autopercepito (*selbstempfundene*), azione (*Handlung*), non specializzazione (*Unspezialisiertheit*), apertura al mondo (*Weltoffenheit*), natura (*Natur*), cultura (*Kultur*), comunicativo (*kommunikativ*), a misura di linguaggio (*sprachmäßig*), esonero (*Entlastung*) – sono stati originariamente formulati proprio pensando al linguaggio, alla sua genesi e alla sua funzione.

⁸⁸ Per l'affermazione circa la specificità del cervello umano cfr. Lorenz 2007, dove possiamo leggere: «Arnold Gehlen ha definito l'uomo "l'essere manchevole", accentuando l'insufficiente livello di adattamento raggiunto dai suoi organi; ha trascurato però il fatto che il cervello dell'uomo è un organo corporeo eccezionalmente adattato alle esigenze della vita umana. Non ci possono essere dubbi sul fatto che nei nostri progenitori l'accrescimento degli emisferi cerebrali abbia coinciso nel tempo con il momento in cui la folgorazione del pensiero concettuale e del linguaggio verbale ha reso ereditabili i caratteri acquisiti. Ciò deve aver provocato una pressione selettiva che, manifestandosi con la subitanità della folgorazione, ha spinto verso l'ingrossamento degli emisferi. [...] L'ominazione è la folgorazione della tradizione accumulabile, e l'encefalo umano ne è l'organo» (*ivi*: 292 s.).

⁸⁹ Bolk adduce i seguenti esempi: «l'uomo ha perso il manto pilifero, questo significa: lo sviluppo dei peli è stato prima inibito, poi bloccato. Se il sistema endocrino si ammala, l'inibizione può venire a cadere e ricompare la crescita dei peli. Alcuni gruppi umani hanno perso quasi del tutto la pigmentazione cutanea, ma se un determinato organo del sistema endocrino si ammala, e la pigmentazione cutanea compare di nuovo, la produzione degli ormoni, che bloccano lo sviluppo di questi caratteri, è alterata. Nel corso dell'ominazione, le mascelle dell'uomo si sono relativamente ridotte quanto a circonferenza e grandezza, perché le situazioni fetali sono diventate pian piano permanenti; ma se il sistema endocrino si ammala, le forze inibenti non sono più sufficienti e le mascelle, non raramente anche la fronte, cominciano a ingrandirsi. Al contrario di quanto si osserva nei primati, nell'uomo le suture craniche si chiudono tardi, talvolta addirittura molto tardi, perché la saldatura è frenata. Ma se il sistema endocrino si ammala, uno dei sintomi possibili è la comparsa di una chiusura prematura di una o più suture, cui segue meccanicamente una deformazione del cranio. Noterete che una quantità di caratteri definiti prevalentemente pitecoidi, si trova nel nostro organismo in uno stato di latenza e in un certo qual modo attendono il venir meno delle forze inibitorie per ridiventare attive» (*ivi*: 60 s.).

⁹⁰ Portmann non manca di sottolineare che uomo e animale si differenziano prima di tutto per l'importanza che l'istinto riveste nel comportamento di essi: «mentre tra gli animali modalità di comportamento essenziali sono determinate da quella precondizione organica che chiamiamo istinto, negli esseri umani anche la parte più istintuale del comportamento – la sessualità – è aperta all'ampia libertà della decisione personale; persino in questa sfera, che anche per noi ha una potente base istintiva, esiste la possibilità di forti conflitti tra tipi di comportamento estremamente differenti» (Portmann 2004: 140). Insomma, l'uomo ha la «possibilità di decidere liberamente» (*ibidem*), è cioè dotato di uno «speciale sistema motivazionale» (*ivi*: 145) che ha «indiscussa superiorità in confronto al comportamento animale, guidato dall'istinto» (*ibidem*), e che apre l'uomo al mondo, alla novità e all'ulteriorità, in una parola all'*artificio*: «in relazione con il livello

relativamente basso di modalità comportamentali istintive e preconfezionate presenti nell'ontogenesi umana sta il fatto che nessun ambiente particolare, nessun settore specifico della natura sembra ci sia stato assegnato come nostro habitat. Per gli esseri umani non si può ipotizzare alcun ambiente, come si fa di solito per gli animali: la steppa o la foresta, per esempio, fiumi o montagne, o anche territori più circoscritti come la volta formata dal tetto arboreo, il boschetto o il fondo roccioso. Al contrario, alla nostra modalità d'esistenza si addice creare, in qualunque zona ci troviamo, un "mondo" particolare, costruirlo attraverso elementi naturali trasformati dall'attività umana. A differenza dei cambiamenti che anche un animale può apportare ai suoi dintorni – sempre, però, angolo di un "ambiente" assegnato che è stato alterato da attività essenzialmente istintive – l'intervento umano è prodotto liberamente, ha luogo ovunque sia possibile e include continuamente dimensioni inaccessibili ai sensi, collegate coscientemente al passato e al futuro. [...] Il particolare mondo dell'essere umano, quello della cultura, può essere contrapposto alla Natura; può esser considerato come "artificiale" in confronto con gli ambienti naturali degli animali. [...] Anche una cultura nel senso più generale del termine fa parte dell'intero comportamento umano, anche nei popoli più "primitivi". [...] Se diciamo che il comportamento animale è "legato all'ambiente" [*umweltgebunden*], dobbiamo chiamare il comportamento umano "aperto al mondo" [*weltoffen*], intendendo con questa meravigliosa espressione una miniera di comportamento creativo, che può essere usata per impieghi più o meno degni, o che, come un patrimonio, può essere dilapidata. Per un animale è l'organizzazione dei suoi confini ambientali a decidere in maniera preventiva se e in quale misura un dato elemento della natura incida sul suo essere, se e quanto quell'elemento abbia significato vitale dentro il suo ambiente. Al contrario, il "design umano", aperto al mondo, produce una relazione completamente differente con l'ambiente naturale. Per noi, anche l'elemento più improbabile dell'ambiente può essere significativo; siamo capaci infatti di separare a piacere ogni dettaglio dal campo indifferenziato della percezione e di metterlo in risalto. Qualunque cosa dell'ambiente può riguardarci; anche le cose più remote possono acquistare senso, così come può farlo ciò che è nascosto alla normale attività dei nostri sensi. E così, mentre l'animale bracca, fiuta e annusa nella maniera più attiva e infaticabile cercando sempre mezzi che sono significativi solo perché predeterminati dalla sua organizzazione, per la nostra specie "ricerca" vuol dire cercare continuamente ciò che non si conosce, cercare possibili veicoli di significato. [...] Un comportamento particolarmente aperto al mondo lo ritroviamo in questa straordinaria capacità che chiamiamo "rappresentazione" [*Repraesentation*] e che non include soltanto l'integrazione continua e sfaccettata di ciò che compare parziale e unilaterale nel campo percettivo, ma anche la capacità di immaginarsi in modo costante e suppletivo oggetti che non sono assolutamente presenti ai sensi, oggetti distanti sia nel tempo che nello spazio. Qualunque barlume di rappresentazione superiore possa esserci negli animali, non potrà mai essere paragonato all'ampiezza di questa capacità negli esseri umani. Il fatto che noi umani possiamo esperire un'entità come "torso", cioè come qualcosa che necessita di integrazioni e che senza indugio ulteriore deve essere completata dalla nostra attività interiore, dimostra le possibilità garantiteci da una simile capacità rappresentativa. Quale imponente intensificazione del potere dell'espressione umana si trova in questa enigmatica [*Raetselvolles*] abilità di integrazione e completamento [...]. Resta da sottolineare una differenza significativa tra la nostra forma di esistenza e quella degli animali: la possibilità di concepire noi stessi come un oggetto completato da rappresentazioni e di trovarsi di fronte a quest'oggetto come fosse qualcosa di estraneo. Possiamo osservare noi stessi così come altri oggetti ed eventi dal punto di vista che abbiamo scelto, come se fossimo al di fuori di noi. [...] Legati all'ambiente e protetti dall'istinto: ecco come descrivere il comportamento animale in modo breve e semplice. Al contrario, il comportamento umano può essere definito aperto al mondo e libero di scegliere» (*ivi*: 146-148).

⁹¹ «Si rifletta sul fatto che gli ambienti del ragno, della gazza e del capriolo, nello stesso bosco, non hanno fra loro nulla a che vedere: nessuna di queste specie nota ciò che l'altra percepisce, nessuna si comporta in modo simile all'altra; ogni specie invece percepisce con innata sicurezza e ristrettezza soltanto ciò che per lei è importante per la vita, ciò che è per lei adeguato in fatto di nascondiglio, partner, nemico, preda. E all'interno di questo cerchio, già abbastanza ristretto, l'animale si comporta con innata giustezza, ed è proprio questo ciò che noi chiamiamo "istintivo". E anche la sua capacità di apprendimento, nella misura in cui è disponibile, funziona entro l'ambito di questo quadro fissato in modo innato. Ora su questo sfondo si può far risaltare molto bene

l'uomo e riconoscere il suo posto particolare nella natura, se ci si rende conto che l'uomo è qualificato, già dal punto di vista fisico, dalla sua dotazione carente di armi organiche o di mezzi di difesa organici, dalla insicurezza e dallo stato di decostruzione dei suoi istinti, dalle modeste prestazioni dei sensi, [...] [è un] "essere carente" [...]. 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 vita. La sua posizione eretta, la sua mano, la sua capacità senza confronti di apprendere, la plasticità dei suoi movimenti, la sua intelligenza, la sua oggettività, l'"apertura" dei suoi sensi, di scarse prestazioni ma non limitati solo a ciò che è importante per l'istinto, tutto ciò può venire considerato come un sistema, come un complesso di fattori che mette l'uomo in grado, in tutte le condizioni esterne concepibili, nella foresta vergine, nelle paludi, nel deserto, e in ogni altro luogo, nelle zone artiche o all'equatore, di modificare in modo intelligente le costellazioni di condizioni naturali di volta in volta disponibili in modo da conservarsi in vita» (Gehlen 2005: 34 s.).

⁹² «Non gli è dato alcun organo adattato con precisione all'ambiente che, rispondendo a pochi istinti finalizzati, gli schiuda soltanto quel ritaglio del mondo che è importante per la vita e gli oscuri con delicatezza tutto il resto. L'uomo è invece gettato inerme, privo di istinti, non specializzato, cioè non adattato, in un mondo che proprio per questi motivi è tanto enormemente ricco di contenuti perché sopraffà e travolge con impressioni un essere a cui manca la protettiva limitatezza organica che possiede l'animale, il quale può vivere nel suo corpo perché l'ambiente si armonizza con questo. La quasi totale mancanza di organi carichi di istinto, specializzati in grado elevato, il mondo come sfera indeterminata infinitamente aperta della sua esistenza e la necessità di vivere scegliendo e prendendo posizione incessantemente, e quindi di agire, tutti questi sono soltanto diversi aspetti della medesima situazione fondamentale umana. Questo mondo, che diversamente dall'ambiente dell'animale non è stato reso amico degli istinti da una sapienza superiore, deve anche venire interpretato agendo» (*ibidem*).

⁹³ «Per via della carenza di istinti e degli organi loro corrispondenti, univocamente adattati all'ambiente, cioè specializzati, per via dell'involuzione di numerosi organi di difesa, di attacco e di selezione che non sono negati all'animale, per via del singolare eccesso di impulsi che si accompagna alla carenza di istinti e non specializzazione, in breve per via della dipendenza, già dal punto di vista fisico, dell'uomo dal suo intelletto, ovunque lo vediamo, l'uomo possiede una certa disposizione alla degenerazione e una plasticità, che facilmente eccede diventando lussureggiante, e una deperibilità di una quantità di possibilità di adattamento spesso non sollecitate, e inoltre una tendenza alla degenerazione delle sue pulsioni che risiede nell'eccesso di impulsi. [...] Le maggiori difficoltà sono create dalla necessità di disciplinare la vita pulsionale umana, innanzitutto nella direzione di una certa regolarità che comprende occasionali privazioni. Infatti nella nostra natura non è prevista né un'assoluta regolarità né una stabilmente ordinata soddisfazione dei bisogni che non lascerebbe mai spazio a privazioni che occasionalmente mobilitino le riserve della nostra *physis*. Il processo di adattamento a condizioni di vita troppo comode si chiama degenerazione» (*ivi*: 61). È soprattutto questa declinazione dell'impianto gehleniano (e, più in generale, delle idee dell'antropologia filosofica), che si presta all'attacco di Esposito.

⁹⁴ «Bisogna annoverare i risultati dell'attività modificante pianificata insieme ai connessi strumenti materiali, e agli strumenti di pensiero e di rappresentazione fra le condizioni *fisiche* dell'esistenza dell'uomo. Ciò non si può dire di nessun animale. Le costruzioni del castoreo, i nidi degli uccelli, eccetera, non sono mai pianificati in modo previdente e sono il prodotto di attività puramente istintive. Designare l'uomo come *Prometeo* ha perciò un senso esatto e corretto. [...] Senza dubbio vanno posti in relazione la carenza organica di strumenti dell'uomo da un lato e la sua attività creatrice di cultura dall'altro lato, e vanno concepiti come fatti strettamente condizionanti una vicenda dal punto di vista biologico. non si può però in nessun modo parlare di un "inserimento" dell'uomo in uno speciale complesso di condizioni di vita naturali coordinato dalla natura a questo genere, come viene inteso nell'esatto concetto di ambiente. Come la specializzazione organica animale e l'ambiente di volta in volta tagliato sulla sua misura sono in relazione reciproca, così la non specializzazione e l'inettitudine morfologica dell'uomo vanno viste nella sua sfera culturale.

Ma dato che questo è un insieme di condizioni di fatto originarie che l'uomo ha modificato in modo da renderle favorevoli alla vita, non vi sono fin dall'inizio condizioni limite naturali delle capacità di vita umana, ma soltanto condizioni limite tecniche: non nella natura, ma nel grado di arricchimento e miglioramento della sua attività creatrice di cultura, in primo luogo degli strumenti intellettuali e materiali, stanno i confini della diffusione dell'uomo» (*ivi*: 74 s.).

⁹⁵ L'espressione è certo iperbolica, ma abbiamo visto come da un punto di vista morfologico e biologico sia proprio così, d'altronde: con il termine *primitività* «s'intende da un lato la circostanza che certe particolarità organiche, come la dentatura senza interstizi, la mano con cinque dita e altre, debbono essere "arcaiche", cioè vecchie dal punto di vista evolutivo, in quanto sono comprensibili solo come punto di arrivo di specializzazioni, quali quelle che troviamo presso le grandi scimmie (sviluppo all'infuori del cranio, accorciamento del pollice); dall'altro lato l'altra circostanza che altre particolarità (mancanza di pelo, curvatura a volta del cranio con dentatura sottostante, struttura della regione del bacino, eccetera) sono da intendere come una condizione fetale fissata, divenuta durevole. Questo *ritardamento*, al quale l'uomo deve un habitus per così dire embrionale, è un principio esplicativo di grande valore, perché permette di comprendere anche altra proprietà umane, innanzitutto il tempo di sviluppo prolungato in modo sproorzionato, la lunga inettitudine della fase infantile, la ritardata maturazione sessuale, eccetera» (*ivi*: 72 s.).

⁹⁶ In tal senso Gehlen parla della plasticità dei movimenti umani come condizione della spontanea attività, specializzazione non specializzata, per così dire (e che rivela la profonda connessione tra conoscenza e azione): «è stato notato troppo poco che l'uomo è caratterizzato da una profusione – del tutto estranea all'animale – di possibilità motorie. Le combinazioni di movimenti volontari a noi possibili sono letteralmente inesauribili, la sottile sensibilità delle coordinazioni illimitata. Non solo noi possiamo toccare qualsiasi punto del nostro corpo, bensì coordinare qualunque movimento a ogni altro, e trasporre ogni figura motoria di un arto in quella di un altro. Ciò ha il suo fondamento anatomico nella stazione eretta, nella disposizione degli organi di senso, nella mobilità della testa, della regione sacrale e così via, nella molteplicità delle articolazioni innestate in successione diretta (sistema braccio-mano) e nel fatto che la nuda pelle è in ogni suo punto una superficie sensoriale; ma vi si connettono inoltre il perfezionarsi di ricca *immaginazione motoria* e la capacità di attuazioni motorie simboliche, allusive, con le quali noi possiamo trasporre dei movimenti, proseguirli l'uno nell'altro e l'uno nell'altro intenderli. Solo allora entriamo in possesso di una capacità di agire in modo suscettibile di controllo e adeguato all'indescrivibile molteplicità di situazioni in cui il mondo si offre, una capacità che è di una plasticità e una variabilità pressoché assolute. Anche questa capacità d'azione si sviluppa grazie a un'autonoma attività, e precisamente negli stessi processi che servono a esperire e a elaborare la ricchezza delle impressioni ricevute. Il neonato è inorientato e indifeso dagli stimoli quanto incapace di muoversi. Tutti gli animali padroneggiano dopo un tempo brevissimi la gamma motoria a loro necessaria. I movimenti umani sono invece predisposti all'autocontrollo e a coordinazioni controllate e illimitatamente variabili nel commercio diretto con esperienze concrete; sono perciò plastici, sensibili e capaci di fondere insieme una ricca immaginazione motoria e i fantasmi degli esiti e delle modificazioni ottenuti maneggiando le cose. Essi sono in così alto grado incompleti alla nascita perché a renderli disponibili è fondamentalmente lo sforzo che avverte se medesimo, ma al contempo perché debbono *rimanere* variabili e essere sviluppati nel maneggio e nella comunicazione con le esperienze delle cose. Queste due serie di compiti comportano assai chiaramente per l'uomo la necessità di agire in un mondo di cui egli si sia appropriato e che gli sia divenuto noto. Il mondo viene padroneggiato in azioni comunicative non indotte da appetiti, la sua aperta profusione è immessa nell'esperienza- cioè conosciuta –, perché solo da azioni esperte delle cose, controllate e certe del proprio successo avendolo già ottenuto in precedenza sortiscono i mezzi atti alla conservazione della vita. La plasticità dei movimenti umani è una necessità vitale, giacché è la capacità di adattarsi a circostanze d'infinita varietà e al loro impiego evidente. Che conoscenza e azione già alla radice siano inseparabili e l'orientarsi nel mondo e il condurre azioni un processo *unico*, è filosoficamente del massimo significato, e a tale binomio occorre tener fermi anche là dove, in seguito, i due aspetti si sono venuti maggiormente separando» (Gehlen 1983: 164 s.). Le parole di Gehlen ci sembrano ben sottolineare come tutto il discorso sulla non-specificità non significhi affatto misconoscere tutte le peculiarità organiche, biologiche, anatomiche, e così via, dell'uomo (in questo senso, i suoi *a priori*), ma piuttosto sia il modo per sottolineare come la

dotazione umana sia aperta, plastica, volta all'apprendimento (in tal senso, sono *a priori* che costringono a ottenere ciò di cui si abbisogna solamente *a posteriori*).

⁹⁷ Le ragioni di ciò sono dallo zoologo individuate nella *struggle for life*, in maniera opposta da Bolk e da Gehlen, ossia l'uomo avrebbe perso il rivestimento pilifero per impedire un surriscaldamento notevole del proprio corpo nell'attività di caccia, grazie anche all'aumento di ghiandole sudoripare su tutta la superficie corporea, che determinò la produzione di un abbondante strato di liquido che evapora dagli arti e dal tronco, affaticati ed esposti all'aria (cfr. Morris 2007: 50 s.).

⁹⁸ In questo senso, anticipiamo elementi che avremo modo di sviluppare in seguito, Heidegger era stato acutissimissimo nell'individuare tanto nell'*Angst* quanto nella *Langeweile* due tra le più fondamentali forme di *Stimmung* proprie dell'apertura al mondo umana. Per non dimenticare che fare della *Sorge* il nucleo esistenziale del *Dasein* non è privo di significato antropologico nel momento in cui si fa dell'uomo un essere aperto al mondo, quindi alla *preoccupazione* di doversi conquistare attivamente un minimo di *sicurezza*.

⁹⁹ Che Morris sottolinei in modo assai marcato l'elemento di continuità evolucionistica tra scimmie, scimpanzé e uomo è dovuto innanzitutto al suo fare della lotta per l'esistenza l'unico principio esplicativo dell'evoluzione naturale e, soprattutto, alla portata polemica e provocatoria del suo scritto, elementi che, com'è evidente, non gli impediscono di sottolineare la peculiarità del comportamento umano e della posizione umana nel mondo, in quanto l'uomo si presenta anche agli occhi di Morris come l'unico essere che ha sviluppato una tecnica sistematica ed estesa (a partire dal linguaggio, passando per la scrittura e la società, sino ad arrivare alla medicina contemporanea, ecc.).

¹⁰⁰ «Cioè che, tra di essi, rende efficaci solo quelli che, con una sufficiente probabilità statistica, caratterizzano la situazione ambientale all'interno della quale il modello comportamentale da essi scatenato può produrre un effetto significativo. Questo apparato recettore può essere anche paragonato a una serratura che si apre solo con una determinata chiave. Perciò si parla anche di *stimoli chiave*. L'apparato fisiologico che filtra gli stimoli viene denominato *meccanismo scatenante innato*» (*ivi*: 101).

¹⁰¹ «La messa in atto di una coordinazione ereditaria non rappresenta, di per sé, un processo cognitivo. La potenzialità motoria perfettamente adattata, che essa contiene in sé, è a disposizione dell'animale, come un utensile ben costruito la cui possibilità di utilizzazione è tanto più limitata quanto più esso è specializzato. Esistono coordinazioni ereditarie generalmente utilizzabili, come per esempio quelle dello spostarsi, del rodere, del graffiare, del beccare ecc., e ve ne sono altre altamente specializzate e funzionali quindi per un solo tipo di prestazione, come per esempio il movimento dell'annodare i fili d'erba caratteristico dell'uccello tessitore, o i molti schemi motori della fregola e dell'accoppiamento. Proprio in queste coordinazioni ereditarie, che si differenziano fra di loro a seconda della funzione particolare cui devono assolvere, si manifesta nel modo più chiaro la loro fissità, derivante da un adattamento rigido, e la loro completa indipendenza da qualsiasi processo di apprendimento. [...] La connessione tra capacità motorie e la 'coscienza' precisa della situazione in cui queste vanno applicate presuppone una quantità enorme di informazioni innate. [...] Le informazioni relative alla situazione biologicamente 'giusta', e anche quelle che forniscono all'organismo i mezzi per controllare questa situazione, sono preesistenti. Il processo che fornisce all'animale l'informazione momentanea si limita a dire: *Hic Rhodus, hic salta* – ecco arrivato il momento di utilizzare quel particolare modulo comportamentale!» (*ivi*: 106 s.).

¹⁰² Cfr. anche Lorenz 1994: 38-40. La posizione di Lorenz è analoga a quella oggi espressa in Pinker 2006, sul quale torneremo.

¹⁰³ Lorenz parla di veri e propri meccanismi di apprendimento innati, *istruttori* che insegnano ad apprendere, *a priori* kantianamente preesistenti a ogni apprendimento che la cui esistenza è necessaria per rendere possibile l'apprendimento stesso (cfr. *ivi*: 159). Più in generale, è convinzione di Lorenz che «l'apprendimento [...] deve venire necessariamente eseguito da un meccanismo estremamente particolare incorporatosi al sistema organico durante il procedere della sua evoluzione» (Lorenz 1994: 33).

¹⁰⁴ L'innato è nell'apprendimento e l'apprendimento è innato: nell'uomo, in particolare, «il concetto di innato non implica, come spesso si fraintende, l'immutabilità della natura umana

proprio perché la capacità di apprendere e quindi adattarsi meglio all'ambiente è appunto costitutiva della nostra specie. Il primo impulso animale è la *fitness*, l'aumento numerico della propria discendenza. Ogni specie e ogni individuo apprende e pratica al meglio tutti quei comportamenti che sono rivolti alla *fitness*. [...] È tipico della specie umana l'impiego di una grande varietà di strategie volte a questo scopo primario. È vero che l'intera dinamica evolutiva cerca di conservare ogni specie, in un ambiente che si trasforma in modo imprevedibile, attraverso tutti i possibili mutamenti adattativi, ma l'uomo ha il vantaggio della mancata specializzazione, di una universalità che rende i suoi adattamenti i più differenziati ed elastici rispetto alla varietà dell'ambiente e delle situazioni. Anche gli uomini, per esempio, possiedono un *ethos* familiare che li spinge – proprio in vista della *fitness* – alla cura della prole, come fanno gli altri mammiferi, gli uccelli, gli insetti sociali ma solo l'uomo è capace di linguaggio e di una curiosità non limitata alla fase infantile. Tramite il linguaggio è stato possibile comunicare e quindi sviluppare l'arte e la scienza, forme avanzate della sperimentazione giocosa che fa dell'uomo un essere permanentemente infantile in quanto è sempre pronto a chiedersi il perché e a desiderare di manipolare la realtà nella quale è immerso. È anche da questo desiderio di impadronirsi del mondo che si origina il dolore, data l'impossibilità di un dominio totale su ciò che siamo e su quanto ci circonda: se osserviamo l'accadere con uno sguardo freddo e disincantato vedremo che la sofferenza che pervade i giorni e le opere degli umani ha una triplice fonte: la fragilità del nostro *corpo*, la forza immane della *natura*, l'atteggiamento ostile degli altri *uomini*. Le soluzioni che la cultura ha offerto rispetto a questo triplice pericolo sono varie e numerose. In realtà, i rapporti con il proprio corpo, con l'ambiente e con gli altri rappresentano un unico problema: lo stimolo a vivere in comunità è dato dalla maggiore facilità con cui ci si procura i beni necessari alla vita – ne segue la “coercizione al lavoro” – e dal bisogno “dell'oggetto sessuale” – dal quale nasce l'amore. Solo che queste due fonti della relazionalità interumana presentano degli irriducibili caratteri di sofferenza. Fra tutti gli animali solo l'uomo non ha strumenti fisico-biologici di natura specialistica, è privo di adeguati organi di difesa, attacco e fuga, possiede sensi non particolarmente specializzati ed efficaci. Ma proprio tale condizione manchevole e non definita ha costretto l'essere umano a dotarsi di quegli strumenti di osservazione, riflessione, previsione e azione che chiamiamo cultura. E ciò gli ha consentito non soltanto di sopravvivere ovunque ma di utilizzare le energie naturali e dominare il pianeta. La cultura è diventata parte fondamentale dell'umana natura. Mentre gli altri animali si adattano organicamente a un luogo e in esso si specializzano, l'uomo plasma le condizioni esterne fino a farne un mondo in cui muoversi con assoluta padronanza. È inoltre tipicamente umana la capacità di distanziare impulso e azione e di pervenire dunque a un comportamento mediato, volto alle funzioni allusive, metaforiche, concettuali, volto alla cultura. Natura e cultura sono talmente correlate che per comprendere il posto dell'uomo nel mondo, la peculiare sua identità individuale e collettiva, è necessario capire quali sono le radici anche *biologiche* di ciò che definiamo il “male”. È necessario tentare di superare la dimensione soltanto morale attraverso lo studio delle strutture genetiche, e dunque innate, dei comportamenti. Nulla vi è di più prezioso e umano della libera individualità che apprende sì attraverso prove ed errori ma sempre rispondendo a un carattere inscritto nel codice genetico» (Biuso 2002: 235-237). Dunque, l'uomo è come *programmato per apprendere*, e dunque esiste una *natura umana* (anzi, «siamo *natura* che pensa se stessa. Ed è proprio questo pensare sé del corpo – la sua complessità, la sua finitudine, le sue passioni – che è in gran parte ciò che chiamiamo *cultura*»: *ivi*: 232), tale che innato e acquisito possono collaborare in un'unica direzione, che è quella di permettere e di realizzare lo sviluppo dell'uomo: «il nostro sistema nervoso centrale non viene riempito di contenuti solo attraverso le percezioni sensoriali. Esso, al contrario, è predisposto a percepire e non è una *tabula rasa*. È quindi in gran parte immotivato il rifiuto ideologico di ciò che molti definiscono polemicamente un'astrazione ontologica e un alibi politico: la *natura umana*. Certo, questo parametro può ben essere strumentalizzato per sanzionare l'ordine esistente ma ciò non implica che esso sia epistemologicamente falso. Perché mai fra gli altri animali solo l'uomo sarebbe privo di alcuni caratteri costanti che lo rendono ciò che è pur nella complessità dell'evoluzione? La *natura umana* non è altro che questo» (*ivi*: 239). Come scriveva Leibniz nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (II, 1, 2: cfr. Leibniz 1968: 245-250), riprendendo un motivo classico, «*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*» (e, aggiungiamo noi, anche la stessa sensorialità, cfr. anche Apel 2002), senza però che si possa ridurre l'esperienza e

l'essere al mondo dell'uomo nella possibilità dell'intelletto stesso, nel possesso di una qualsivoglia facoltà non sviluppata e non esercitata attraverso l'apprendimento e l'apertura attiva di un mondo. Ciò significa anche che «il concetto di *innato* non implica quello di *destino ineluttabile*, ma, anzi, la comprensione dei meccanismi naturali a cui anche l'uomo è ovviamente sottoposto diventa una condizione per approntare efficaci strumenti di controllo» (Biuso 2002: 240), o, anche, che va abbandonata la «paura che ciò che è determinato per via biologica sia anche invariabile, incoercibile e incontrollabile» (Eibl-Eibesfeldt 1990: 169): l'uomo, infatti, è sempre *aperto verso l'oltre, verso l'aldilà*, è – come voleva Nietzsche – *fune tesa tra la fiera e l'oltre-uomo*, ossia è quell'essere che potrebbe non rivelarsi altro «che un fenomeno assolutamente transitorio. Un giorno non rappresenteremo più il culmine dell'evoluzione, e potrà accadere che la nostra specie si evolva ulteriormente o che, come tante altre prima di noi, si estingua senza discendenza immediata» (Lorenz 1990: 8), vale a dire che «molto lontano dal vedere nell'uomo la definitiva e insuperabile immagine di Dio, affermo con più umiltà e, come credo, con maggior rispetto per la creazione e le sue inesauribili possibilità: il tanto ricercato anello intermedio fra l'animale e l'uomo veramente umano, *siamo noi!*» (Lorenz 2005: 300), in quanto l'uomo «è soltanto un effimero anello nella catena delle forme viventi. Ci sono buone ragioni per pensare che sia soltanto un gradino nella scala che porterà a un essere *realmente umano*. Se non altro, è possibile sperarlo» (Lorenz 1995: 229) – d'altronde «le opportunità di migliorare sono contenute proprio nell'imperfezione, che per noi uomini si presenta anche come possibilità di andare oltre noi stessi» (Eibl-Eibesfeldt 1992: 18) e «le potenzialità evolutive delle cosiddette “riserve genetiche mute” rappresentano un'importante conferma empirica dell'intuizione originaria di Nietzsche: l'uomo come *über*, qualcosa che deve essere superato» (Biuso 2002: 241). Per Lorenz l'evoluzione, collocando l'uomo in posizione eretta, lo ha messo in una situazione instabile, tanto che sino a oggi – secondo quanto indica Edgar Morin: cfr. p. e. Morin 1973 e Morin 2002 – è avvenuta solamente l'*ominizzazione*, mentre deve ancora aprirsi l'era della compiuta *umanizzazione*. L'uomo ha nelle mani il suo destino, perché *il suo destino è di prendere in mano il proprio destino stesso*, ed è in questo senso che «le potenzialità del bene sono biologicamente presenti in noi quanto quelle dell'autodistruzione» (Eibl-Eibesfeldt 1996: 119) e che l'uomo abbisogna della cultura, seconda natura, che rappresenta per l'umanità ciò che l'istinto è per l'animale (*sta per*, potremmo dire, ma a patto di non credere semplicemente che la cultura sia un diverso tipo di soluzione a uno stesso problema, quello della sopravvivenza, perché è il problema stesso a essere diverso tra animale e uomo, ossia è a partire dalla sopravvivenza che animale e uomo si distinguono in maniera irriducibile), vale a dire «un comportamento finalizzato alla sicurezza della specie, alla sopravvivenza legittima dell'individuo con i suoi desideri e diritti in relazione con i desideri e i diritti degli altri» (Biuso 2002: 247).

¹⁰⁵ Tra cui l'autore annovera (prestazione comportamentale e solo in senso lato cognitiva, a suo giudizio) anche l'*imitazione*, segnale di un comportamento curioso e aperto al mondo e condizione preliminare per l'apprendimento del linguaggio e di altre prestazioni specificamente umane, che certo non è propria solo dell'uomo (d'altronde, uno dei suoi sinonimi è *scimmiottamento*), ma che in questo giunge a pieno sviluppo e strutturazione (cfr. *ivi*: 258-265). Reincontreremo il concetto di imitazione nel corso del nostro lavoro, ci limitiamo subito a segnalare che non crediamo affatto casuale che la tecnica, attività specificamente umana come lo è l'imitazione, sia stata da principio definita *mimetica* rispetto alla natura. Come se l'uomo desse corpo e vita alla sua capacità mimetico-rappresentativa (che in tal senso andrebbero viste congiuntamente, perché la capacità di rappresentare la realtà è la capacità di aderire a essa, di farsi immagini fedeli di essa, speculari) nel suo incessante tentativo di trasformare la natura imitandone i comportamenti e i processi.

¹⁰⁶ Si può pensare che ciò avvenga in forme rituali (in senso ampio) diverse da quella del cannibalismo in senso stretto, come corteggiamento, sessualità, maternità/paternità, rapporti di dominazione vari (sul lavoro, nella vita privata, persino nello scrivere un romanzo, dove diamo vita a noi e ai nostri personaggi padroneggiandone l'esistenza, giacché siamo noi a determinarla ecc.), ossia, possiamo parlare del tentativo di affermare la nostra umanità negando quella altrui perché ne neghiamo la libertà e l'indipendenza da noi come di una manifestazione di una sorta di spostamento dell'esigenza antropofaga che però resta sempre viva. Bene, ma anche ammettendo ciò (cosa nemmeno troppo facile) resta il fatto che di cannibalismo in senso stretto non si può certo

parlare in ogni occasione in cui esiste una qualche relazione di riconoscimento, una qualche *lotta per il riconoscimento* (cfr. Honneth 2002).

¹⁰⁷ Per formulare provvisoriamente la domanda, che andrà chiarendosi con l'esposizione del pensiero di Esposito: pensare l'uomo come naturalmente tecnico, come aperto al mondo in ragione di un nulla che lo abita in modo costitutivo, significa per ciò stesso pensare la dimensione comunitaria come qualcosa da cui immunizzarsi? Pensare l'uomo come essere a rischio, bisognoso di difese rispetto all'ambiente (e pensare tali difese come mediazioni artificiali perché sprovvisto di difese naturali), significa per ciò stesso avergli già sottratto il contatto con l'altro, l'ulteriorità, lo slancio vitale?

¹⁰⁸ Sarebbe interessante approfondire il rapporto tra Freud e Gehlen (quest'ultimo nei suoi lavori cita a più riprese le ricerche del primo). Ci permettiamo qui di proporre un abbozzo (cfr. Galimberti 1999: 167 s., 186-189 e 236, cui facciamo riferimento). Gehlen, lo abbiamo visto, sostiene che per la mancanza di un'istintualità specializzata, l'uomo è esposto sul versante esterno a un eccesso di stimoli (*Reizüberflutung*) e sul quello interno a un eccesso di pulsioni (*Antriebsüberschuss*): «la differenza tra l'uomo e l'animale è sotto questo riguardo straordinaria. Gli istinti degli animali sono gli istinti dei loro organi, con i quali essi sono adattati al loro ambiente, e pertanto questi istinti seguono i grandi ritmi della natura: in determinati periodi, quando ne sussistono le condizioni, si destano l'istinto migratorio, l'istinto sessuale, quello della costruzione del nido, o l'istinto di ritirarsi per il letargo invernale. Per l'uomo invece il *mantenere* lo scambio tra le condizioni esterne e quelle interiori è appunto una necessità vitale, e tale è perciò il costituirsi di pulsioni permanenti che non lo abbandonano, che il mattino successivo lo riconducono di nuovo alla sua attività, alla fatica di Sisifo di padroneggiare ogni giorno la sua esistenza. L'energia pulsionale sembra sin dal principio foggiate sulle prestazioni imprevedibili e in certi casi straordinarie di fronte alle quali l'uomo è posto da circostanze oggettive ostili, e molto di rado verrà esaurendo realmente la sua incredibile portata» (Gehlen 1983: 84). Pertanto, l'eccesso pulsionale dipende dalla non specializzazione istintuale, per cui nell'uomo non si danno pulsioni univoche a stimoli determinati, ma piuttosto pulsioni indifferenziate dai contorni sfumati e caratterizzate dalla permanenza nel tempo che le sottrae alla periodicità animale. Ed è proprio a tal proposito che Gehlen si rifà esplicitamente alle posizioni freudiane: «nell'uomo non ci sono "pulsioni" univoche, delimitabili attraverso l'esperienza, ma dobbiamo piuttosto parlare di una *dedifferenziazione*, di uno sfumarsi dei contorni; c'è qualcosa come uno "sbriciolamento" delle classi di istinti che negli animali sono esattamente definiti. *Dedifferenziazione* deve significare innanzitutto che nell'uomo i residui degli istinti devono essere concepiti come plastici, suscettibili di fusione e, secondo il modo di esprimersi di Freud, "convertibili"; essi si fanno trasformare in una certa misura l'uno nell'altro» (Gehlen 1990: 228). Secondo Freud, infatti, le pulsioni sono tanto *convertibili*, quanto *fondibili*, quanto *sublimabili*, cioè in generale *spostabili* o *trasferibili* (tanto da poterle anche negare o reprimere, da *tentare* di rifiutarle completamente), nel senso che il carico energetico che le connota è *plastico*, diversamente per quanto accade con l'istinto, comportamento animale determinato ereditariamente, che ha quindi perduto il carattere di relativa libertà di fronte all'oggetto e alla meta proprio di ogni pulsione. Per distinguere l'istinto (e lo stimolo in quanto determinazione rigida e univoca) Freud, nelle sue lezioni introduttive alla psicoanalisi del 1932, scrive: «la pulsione si differenzia per il fatto che trae origine da fonti di stimolazione interne al corpo, agisce come una forza costante e la persona non le si può sottrarre con la fuga, come può fare di fronte allo stimolo esterno. Nella pulsione si possono distinguere: fonte, oggetto e meta. La fonte è uno stato di eccitamento nel corpo, la meta l'eliminazione di tale eccitamento; lungo il percorso dalla fonte alla meta la pulsione diviene psichicamente attiva. Noi ce la rappresentiamo come un certo ammontare di energia, che preme verso una determinata direzione. Da questo premere [*treiben*] le deriva il nome di "pulsione" [*Trieb*]» (Freud 1967-1993: vol. XI: 205). Pertanto, le pulsioni risultano essere generiche quanto alla *spinta*, alla *fonte*, alla *meta* e all'*oggetto* (cosa che – ricorda sempre Galimberti – le permette all'uomo di non risolversi in modo coatto nell'azione e di trattenersi presso sé, inibendo la tendenza pulsionale alla meta), come Freud scriveva già nel 1915 in *Pulsioni e loro destini* (in *Metapsicologia*): «per *spinta* di una pulsione si intende l'elemento motorio di questa, la somma di forze o la misura delle operazioni richieste che essa rappresenta. [...] Per *fonte* della pulsione si intende quel processo somatico che si svolge in un organo o parte del corpo il cui stimolo è rappresentato nella vita psichica dalla pulsione. [...] La *meta* di una pulsione è in ogni caso il

soddisfacimento che può essere raggiunto sopprimendo lo stato di stimolazione alla fonte della pulsione. Ma, seppure questa meta finale di ogni pulsione rimane invariata, più vie possono condurre alla stessa meta finale; perciò per una pulsione possono darsi molteplici mete prossime o intermedie le quali si combinano o si scambiano tra loro. [...] *Oggetto* della pulsione è ciò in relazione a cui, o mediante cui, la pulsione può raggiungere la sua meta. È l'elemento più variabile della pulsione, non è originariamente collegato a essa, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento. Non è necessariamente un oggetto estraneo, ma può essere altresì una parte del corpo del soggetto. Può venir mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso della sua esistenza. A questo spostamento della pulsione spettano funzioni importantissime» (*ivi*: vol. VIII: 18 s.).

¹⁰⁹ Lacan radicalizza la distinzione, convinto che la pulsione (*Trieb*), propria solo dell'essere umano, non si organizza su un meccanismo fisso di risposta conducente a un soddisfacimento pieno del bisogno come avviene invece nell'istinto (*Instinkt*): rispetto all'istinto, infatti la pulsione è mancante, in *deficit* di qualcosa, rimane in modo incostante parzialmente inappagata, e manifesta diversi destini possibili, perché in essa il destino non è fissato geneticamente come nell'istinto, ma è plurale. Vi sono diversi passi in cui Lacan (cfr. anche Derrida 2006b: 173-198) distingue l'uomo dall'animale assegnando al primo un difetto originario, e non solo dal punto di vista del desiderio come espressione di una mancanza a essere e di essere, ma anche in termini non dissimili da quelli dell'antropologia filosofica qui visti. Infatti, Lacan nota come se la conoscenza umana è «più autonoma di quella dell'animale dal campo delle forze del desiderio» (Lacan 1974: 92), se la normalizzazione degli istinti «anche quando risponde a una maturazione naturale [...] dipende nell'uomo da un tramite culturale» (*ibidem*), e se «l'ordine umano si distingue dalla natura» (*ivi*: 349) è in ragione (come sottolinea anche Derrida) di un'imperfezione, di un difetto originario che riceve la parola e la tecnica proprio laddove gli manca qualcosa: lo psicoanalista francese evidenzia il «dato di una vera e propria *prematurazione specifica della nascita dell'uomo*» (*ivi*: 90 s.), un'espressione portmanniana, potremmo dire, e parla esplicitamente di una «incompletezza anatomica» (*ivi*: 90), dell'ipotesi della «*fetalizzazione*» (*ivi*: 91) e di una «impotenza propria a quella prematurazione della nascita la cui specificità i naturalisti riconoscono nello sviluppo anatomico dell'uomo» (*ivi*: 339), grazie però alla quale l'uomo esce dai «cicli istintivi» (*ibidem*) animali per accedere a quella «deiscenza dell'armonia naturale» (*ibidem*) che è per l'uomo «la malattia feconda, la felice colpa della vita, in cui l'uomo, distinguendosi dalla propria essenza, scopre la propria esistenza» (*ibidem*). Proprio per questo lo psicoanalista francese può notare: «non v'è infatti altra realtà, dietro il nuovo prestigio assunto nell'uomo dalla funzione immaginaria, che questo tocco della morte di cui riceve il marchio alla sua nascita. Giacché in questa funzione è il medesimo "istinto di morte" a manifestarsi nell'animale, se ci si sofferma a considerare che, servendo alla fissazione specifica al congenere nel ciclo sessuale, la soggettività non si distingue dall'immagine che la avvince, e che l'individuo vi appare soltanto come rappresentante passeggero di questa immagine, come passaggio di questa immagine rappresentata nella vita. Soltanto all'uomo questa immagine rivela la sua significazione mortale, e a un tempo di morte: che egli esiste. Ma questa immagine non gli è data che come immagine dell'altro, cioè gli è sottratta. Così l'Io non è mai altro che la metà del soggetto; anzi quella che perde trovandola. Si capisce quindi che ci tenga, e che cerchi di trattenerla in tutto ciò che in lui o nell'altro sembra raddoppiarla e gliene offre, con l'effigie, la rassomiglianza» (*ivi*: 339 s.). Inoltre, Lacan sostiene che le api non rispondono ma semplicemente reagiscono, obbediscono alla fissità di un programma, la risposta sta alla reazione come il regno umano sta a quello animale e come la convenzione e la cultura stanno alla natura: «mostreremo l'insufficienza della nozione di linguaggio-segno con la manifestazione stessa che meglio l'illustra nel regno animale, e di cui pare che, se non fosse stata recentemente oggetto di un'autentica scoperta, la si sarebbe dovuta inventare a questo scopo. Oggi tutti ammettono che l'ape, tornata dalla sua raccolta di nettare all'alveare, trasmette alle sue compagne, mediante due tipi di danza, l'indicazione dell'esistenza di un bottino vicino o molto lontano. Il secondo tipo è il più degno di nota, perché il piano in cui descrive la curva a 8 che le ha fatto dare il nome di *wagging dance* e la frequenza dei percorsi che l'ape vi compie in un tempo dato designano esattamente d'un lato la direzione determinata in funzione dell'inclinazione solare (rispetto alla quale le api possono orientarsi qualunque sia il tempo, grazie alla loro sensibilità alla luce polarizzata), dall'altro la distanza, fino a parecchi chilometri, cui si trova il bottino. E le altre api

rispondono a questo messaggio dirigendosi immediatamente verso il luogo così designato. Una decina d'anni di paziente osservazione è bastata a Karl von Frisch per decodificare questo modo di messaggio, giacché si tratta esattamente di un codice, o di un sistema di segnalazione soltanto per il suo carattere generico che non possiamo qualificare come convenzionale. Con ciò, si tratta di un linguaggio? Possiamo dire che se ne distingue precisamente per la correlazione fissa dei suoi segni con la realtà che significano. In un linguaggio infatti i segni traggono il loro valore dal rapporto degli uni con gli altri, nella ripartizione lessicale dei semantemi così come nell'uso posizionale, o flessionale, dei morfemi, che contrasta con la fissità della codificazione messa in gioco nel nostro caso. E la diversità delle lingue umane assume in questa luce il suo pieno valore. Per di più, se il messaggio del modo qui descritto determina l'azione del *socius*, non è però mai ritrasmesso da quest'ultimo. Ciò vuol dire che esso rimane fissato alla sua funzione di relais dell'azione, da cui nessun soggetto lo distacca in quanto simbolo della comunicazione stessa» (ivi: 290 s.). Lacan aveva in mente in particolar modo le ricerche sulla lingua di Benveniste (cfr. Benveniste 2009: 29-60), il quale (come ci ricordano Deleuze e Guattari) «nega che l'ape abbia un linguaggio, benché disponga di un codice organico, e si serva anche di tropi. Non ha linguaggio perché è capace di comunicare solo ciò che ha visto, ma non di trasmettere ciò che le è stato comunicato. L'ape che ha individuato un bottino può comunicare il messaggio a quelle che non lo hanno individuato; ma quella che non lo ha individuato non può trasmetterlo ad altre che si trovano nella sua stessa condizione» (Deleuze-Guattari 1987: 109). Spiega Lacan: «la funzione del linguaggio non è quella di informare ma di evocare. Quel che cerco nella parola è la risposta dell'altro. Ciò che mi costituisce come soggetto è la mia questione. Per farmi riconoscere dall'altro, proferisco ciò che è stato solo in vista di ciò che sarà. Per trovarlo, lo chiamo con un nome che deve assumere o rifiutare per rispondermi. Io mi identifico nel linguaggio, ma solo perdendomi come un oggetto. Ciò che si realizza nella mia storia non è il passato remoto di ciò che fu perché non è più, e neanche il perfetto di ciò che è stato in ciò che io sono, ma il futuro anteriore di ciò che sarò stato per ciò che sto per divenire. Se ora mi pongo di fronte all'altro per interrogarlo, nessun apparecchio cibernetico, per quanto ricco possiate immaginarlo, può fare di ciò che è la risposta una reazione. La definizione di quella come secondo termine del circuito stimolo-risposta è soltanto una metafora che si regge sulla soggettività attribuita all'animale, per eliderla in seguito nello schema fisico cui la riduce. L'abbiamo chiamata l'operazione del mettere il coniglio nel cappello per tirarlo fuori in seguito. Ma una reazione non è una risposta. Se premo un pulsante elettrico ed ecco la luce, c'è risposta solo per il *mio* desiderio. Se per ottenere il medesimo risultato debbo provare tutto un sistema di *relais* di cui non conosco la posizione, non c'è questione che per la mia attesa, e non ce ne sarà più quando avrò ottenuto una conoscenza del sistema sufficiente per manovrarlo a colpo sicuro» (Lacan 1974: 292 s.). Per non dimenticare un passo in cui Lacan prende posizione circa l'aggressività umana in modo non dissimile da quanto abbiamo visto fare a Lorenz: «se l'istinto significa effettivamente l'incontestabile animalità dell'uomo, non si vede perché dovrebbe essere meno docile per il fatto di essere incarnata in un essere ragionevole. La forma dell'adagio: *homo homini lupus* inganna sul suo senso, e Balthasar Gracian in un capitolo del suo *Criticon* forgia una favola in cui mostra che cosa vuol dire la tradizione moralistica esprimendo che la ferocia dell'uomo nei confronti del suo simile supera tutto ciò che possono fare gli animali, e che di fronte alla minaccia che essa scaglia sulla natura intera persino gli animali feroci recedono inorriditi. Ma anche questa crudeltà implica l'umanità. Essa si rivolge a un simile, anche in un essere di un'altra specie» (ivi: 141). O, ancora, l'uomo, diversamente dall'animale che vive (cfr. ivi: 182-185) nella chiusura del circolo ambientale, dell'*Umwelt*, è in grado di dar vita alla «rottura del cerchio fra l'*Innerwelt* e l'*Umwelt*» (ivi: 91), relazionando attivamente l'organismo con la sua realtà ed ergendosi come *io*, istituendo così una *mediazione* con se stesso che è al contempo la condizione della *separazione con se stesso*, secondo quella *etero-relazione costitutiva dell'ego* che Lacan (con Hegel) ha esplicitato: «il primo ad apparire degli effetti dell'*imago* nell'essere umano è un effetto di *alienazione* del soggetto. È anzitutto nell'altro che il soggetto si identifica e anche si mette alla prova. Fenomeno che apparirà meno sorprendente se si ricordano le fondamentali condizioni sociali dell'*Umwelt* umano, e se si evoca l'intuizione che domina tutta la speculazione di Hegel. Lo stesso desiderio dell'uomo si costituisce, egli dice, sotto il segno della mediazione, è desiderio di far riconoscere il proprio desiderio. Esso ha come oggetto un desiderio, quello di altri, nel senso che l'uomo non ha oggetto che si costituisca per il suo desiderio senza una mediazione, cosa che

appare nei più primitivi dei suoi bisogni, per esempio nel fatto che il suo nutrimento dev'essere preparato, e che si ritrova in tutto lo sviluppo della sua soddisfazione a partire dal conflitto fra servo e padrone attraverso tutta la dialettica del lavoro. Questa dialettica, che è quella dello stesso essere dell'uomo, deve realizzare in una serie di crisi la sintesi della sua particolarità e della sua universalità, tendendo a universalizzare questa stessa particolarità. Ciò vuol dire che in questo movimento che porta l'uomo a una coscienza sempre più adeguata di se stesso, la sua libertà si confonde con lo sviluppo della sua servitù» (*ivi*: 175 s.). Scrive ancora lo psicoanalista francese: «la libertà dell'uomo si iscrive per intera nel triangolo costituente dell'atto di rinuncia che egli impone al desiderio dell'altro con la minaccia di morte per il godimento dei frutti della sua servitù –, del sacrificio accettato della propria vita per le ragioni che danno alla vita umana la sua misura –, e della rinuncia suicida del vinto che frustra il padrone nella sua vittoria, abbandonandolo alla sua disumana solitudine. [...] Il senso mortale rivela nella parola un centro esterno al linguaggio, è più che una metafora e manifesta una struttura. Questa struttura è diversa dalla spazializzazione della circonferenza o della sfera in cui ci si compiace di schematizzare i limiti dell'essere vivente e del suo ambiente» (*ivi*: 314). L'animale, così, «intrattiene con il suo *Umwelt* "relazioni esterne" sensibilmente più ristrette delle nostre, peraltro senza che si possa dire che la sua relazione con l'Altro sia nulla, ma soltanto che ci appare unicamente in sporadici abbozzi di nevrosi» (*ivi*: 547). L'animale conosce solo l'istinto che, «fra i modi di conoscenza che la natura esige dal vivente perché possa soddisfare i suoi bisogni, si definisce come quel tipo di conoscenza la cui mirabile qualità è di non poter essere un sapere» (*ivi*: 805), o di essere un sapere «che non comporta la pur minima conoscenza, essendo iscritto in un discorso di cui il soggetto, al pari dello schiavo-messaggero dell'uso antico che ne porta sotto la capigliatura il codicillo che lo condanna a morte, non sa né il senso né il testo né in che lingua è scritto, e nemmeno che è stato tatuato sulla sua pelle rasata mentre dormiva» (*ivi*: 806): «un animale non finge di fingere. Esso non lascia tracce in cui l'inganno consisterebbe nel farsi prendere per false mentre sono quelle vere, cioè quelle che indicherebbero la pista buona. E nemmeno cancella le proprie tracce, il che per lui sarebbe già farsi soggetto del significante» (*ivi*: 810). Invece, «la Parola non inizia che con il passaggio della finta all'ordine del significante, e il significante esige un altro luogo – il luogo dell'Altro, l'Altro testimone, il testimone Altro da qualsiasi dei partners – perché la Parola di cui è supporto possa mentire, cioè porsi come Verità» (*ibidem*). L'uomo, dunque, affetto dalla «prematurazione generica della nascita» (*ivi*: 812), da una vera e propria «*ananke* somatica dell'impotenza a muoversi, e *a fortiori* a bastare a se stesso, per un certo tempo dopo la nascita» (*ivi*: 814), può vivere solamente all'insegna (cfr. *ibidem*) della *dipendenza*, della *diversificazione* e della *demoltiplicazione* dei bisogni, «a tal punto che la loro portata appare di tutt'altro ordine» (*ibidem*), di modo che «i bisogni sono passati al registro del desiderio» (*ibidem*). Desiderio che «si abbozza nel margine in cui la domanda si strappa dal bisogno: margine che la domanda, il cui appello può essere incondizionato solo nei riguardi dell'Altro, apre sotto forma del possibile difetto che il bisogno le può apportare per il fatto di non avere soddisfazione universale (ciò si chiama: angoscia)» (*ivi*: 816). Era sempre Lacan a sostenere che «il mio essere non è mai trasparente a se stesso, non è mai padroneggiato pienamente dal *cogito*. C'è un'eccedenza che mi costituisce e che risulta irriducibile all'identità che io penso di essere» (Recalcati 2007: 21). Un'eccedenza che significa non aderenza a sé, non chiusura e non pienezza, apertura di uno squarcio, di uno iato, di una non coincidenza e di una discontinuità. Ed è, in modo solo apparentemente paradossale, un'eccedenza data dalla mancanza, un'eccedenza di mancanza, che è quella della vita umana, del desiderio umano, perché «non c'è vita se non c'è desiderio» (*ivi*: 39), se non c'è dialettica tra *realtà* e *reale*, tra stabilità, cornice che dà costanza, schermo protettivo, ordine e discontinuità, turbamento, ciò che desta dal sonno della realtà, la catastrofe della realtà, la sua infrazione, sovversione, alterazione, deviazione (cfr. *ivi*: 44 s.). E il desiderio è, appunto, *mancanza* per quell'essere privo di istinto che è l'uomo: «il desiderio è abitato da una mancanza perché nel mondo umano, nel mondo del linguaggio, non esiste istinto, ma solo la sua perversione. Il desiderio è infatti una perversione umana dell'istinto. L'istinto è programmato biologicamente dalla natura. I suoi schemi sono costanti, invariabili, determinati geneticamente, automatici. Diversamente, il desiderio è sempre un mistero a se stesso, è destinato a variare, non risponde a nessun programma, si trasforma continuamente, è imprevedibile. L'essere umano in quanto essere di desiderio non può contare sull'istinto per fronteggiare le situazioni complesse che lo attendono. L'incontro con l'altro sesso, il rischio della

scelta, l'innamoramento, la consapevolezza della morte sono esperienze a cui non si può rispondere con lo schematismo biologico dell'istinto. In fondo anche l'essere nati, nel mondo umano implica una decisione profonda, una scelta paradossale del soggetto di voler vivere. Dunque, in primo luogo la mancanza abita il desiderio innanzitutto come un meno di istinto, come un difetto di sapere naturale, come un'assenza di programmazione. In secondo luogo, la mancanza abita il desiderio perché il desiderio, diversamente dall'istinto che agisce attraverso schemi di comportamento che si trasmettono da generazione a generazione, è una costruzione fantasmatica. Questo significa che il desiderio inconscio si organizza soggettivamente attraverso la rielaborazione di esperienze assolutamente particolari. [...] La sessualità umana esclude la natura, o, più precisamente, esclude la riduzione della vita sessuale al paradigma naturale della riproduzione. La pulsione sessuale è fondamentalmente autoerotica, cioè punta al suo proprio soddisfacimento, il che significa che nel corpo umano c'è qualcosa di bizzarro che non risponde alle leggi della natura, alle leggi della riproduzione, ma che pone il corpo stesso in una relazione speciale con se stesso. [...] L'atto sessuale e le finalità biologiche della riproduzione della specie si separano irreversibilmente. [...] [C'è] differenza profonda tra il desiderio – che può vivere anche di niente e che non parla la lingua della natura – e l'istinto, il quale risulta perturbato da una scelta che avviene a un altro livello, a un livello, appunto, umano, antinaturale, a livello del desiderio. [...] Si può vivere umanamente solo negando la necessità naturale dell'istinto. Ma c'è un terzo piano che consente di apprezzare in quale modo il soggetto del desiderio sia abitato dalla mancanza. Il suo programma, il programma del desiderio, non è quello di una estinzione della mancanza attraverso la conquista di oggetti perché nessun oggetto può saturare la sua mancanza. In questo senso la mancanza funziona da motore del desiderio e non come un suo deficit. Sebbene l'oggetto del desiderio appaia come una lacuna, un'assenza, un vuoto, in quanto nessun oggetto potrà saturare la spinta del desiderio, una relazione con l'oggetto colto nella sua alterità – e non come una chimera immaginaria – può realizzarsi solo grazie all'esperienza della mancanza, cioè all'esperienza della separazione tra l'uno e l'altro, tra il soggetto e l'oggetto. Se il desiderio non fosse attraversato dalla mancanza sarebbe un'energia vitale propria dello stato di natura. Dunque si potrebbe confondere con l'istinto. Per la psicoanalisi, invece, il desiderio differenzia profondamente l'uomo dall'animale, perché il desiderio punta non al suo soddisfacimento immediato – come avviene nel mondo animale – ma alla realizzazione di legami, di imprese, di relazioni con l'Altro. Più precisamente, il programma del desiderio non punta ad annullare la mancanza in un inseguimento infinito, da coscienza infelice, di uno stato irraggiungibile di pienezza, ma a rendere la mancanza feconda, cioè produttiva, progettuale, positiva, realizzativa. L'incapacità di concludere, di portare cioè alla meta il proprio desiderio, la sua sospensione e insoddisfazione perpetua che resta sempre al di qua della meta, non è una caratteristica del desiderio, ma la condizione di base del nevrotico e il contenuto generale del suo lamento» (ivi: 46-50). A proposito del desiderio umano Lacan ha scritto: «ogni conoscenza umana trova la sua fonte nella dialettica della gelosia [...]. Ecco il fondamento su cui si differenzia il mondo umano dal mondo animale. L'oggetto umano si distingue per la sua neutralità e la sua proliferazione indefinita [...]. Ciò fa sì che il mondo umano sia un mondo ricoperto di oggetti e fondato su questo, che l'oggetto di interesse umano è l'oggetto del desiderio dell'altro» (Lacan 1985: 47). Proprio per questo l'uomo può giungere, ed è questo che caratterizza il suo desiderio, a *desiderare l'altro, l'altrui desiderio, il riconoscimento altrui*: il desiderio umano è *desiderio di essere desiderato dal desiderio dell'Altro*, e questo significa «sganciare il desiderio dalla dimensione fisiologico-istintuale dei bisogni per iscriverlo in quella propriamente umana della soddisfazione simbolica legata al riconoscimento tra soggetti» (Di Ciaccia-Recalcati 2000: 168), soddisfazione diversa «dalla pura soddisfazione animale» (ivi: 169) e «al di là della natura» (*ibidem*) proprio in quanto *simbolica* e sganciata da un oggetto specifico. In tal senso «il desiderio è al di là del bisogno in quanto destinato per struttura a non potersi mai soddisfare di un solo oggetto» (ivi: 170), è pura *trascendenza* ed *eccedenza* rispetto a qualsivoglia oggetto, a qualsivoglia *soddisfazione oggettuale e oggettiva*, è *tensione infinita e perennemente insoddisfatta* (addirittura, come nel caso dell'isteria, è *tensione alla perenne insoddisfazione*), perché esprime la «mancanza nell'essere del soggetto, nella struttura del soggetto» (ivi: 178). In altri termini, «il desiderio, poiché scaturisce dalla mancanza-a-essere, è un movimento che punta a negare la mancanza come tale ma, nello stesso tempo, non può che infinitizzarsi in quanto nessun soddisfacimento potrà mai sopprimere questa stessa mancanza. Il desiderio è dunque una

metonimia della mancanza-a-essere, nel senso che la mancanza che lo supporta e che lo produce si mantiene identica a se stessa pur essendo l'oggetto del desiderio ogni volta diverso» (*ivi*: 178 s.). Il desiderio, pertanto, *ri-lancia continuamente s-lanciandosi al di là dell'oggetto nel suo movimento di trascendenza*, nel suo *aprirsi infinitamente all'Altro*. Il desiderio mostra così un carattere *paradossale ed eccentrico* (paradossale perché eccentrico), che fa sì che sia *il soggetto a essere del desiderio*, che il secondo *assoggetti* il primo – il desiderio è *scandaloso, deviante, erratico*, ricerca *punti fissi* ma solo come *punti di appoggio per un nuovo slittamento e per l'ulteriore scorrimento*, pena la *fissazione che calamita il desiderio arrestandolo e bloccandolo*. Nell'uomo, il *bisogno* non coincide con la *domanda*, se il primo (*cf. ivi*: 182 s.) è uno *stato d'urgenza fisiologico e soggettivo*, la seconda è la *messa in forma significativa* del primo, l'interpellanza dell'Altro e della sua domanda-risposta, che *trascende sempre il valore naturale dell'oggetto per assumere quello simbolico del dono o del rifiuto*. La domanda significativa annulla la naturalità del bisogno, non lo vincola a nulla, *domanda niente, annienta l'importanza dell'oggetto naturale*, ricerca *l'assenza in grado di riorientare la strutturazione dinamica della pulsionalità umana*. Il desiderio (*cf. ivi*: 186 s.), a sua volta e nella sua radicalità, *eccede la domanda standone al di qua e al di là*, indica la mancanza-a-essere del soggetto e non si riduce a nessuna domanda, anzi ne indica il *residuo di insoddisfazione*, il suo tendere comunque a una soddisfazione, a un godimento, a una messa in forma completa del bisogno, a una sua integrale (per quanto mediata) soddisfazione. L'uomo non ha mai (*cf. ivi*: 192-194) posseduto pienamente l'oggetto perduto, si rapporta all'oggetto solo nella forma della perdita (per questo la sua vita è un inferno, è la vita della *perdizione*), essendo sottomesso all'impossibilità fondamentale di poter ritrovare nella realtà l'oggetto mitico del primo e pieno soddisfacimento, di far coincidere ciò che si cerca con ciò che si trova – per questo (*cf. Lacan 1994*: 151) ciò che viene cercato può essere solo e sempre trovato in *altre cose*. L'inconscio umano è abitato da un'enigmatica *extimité*, da un'«esteriorità intima» (*ivi*: 177) che è anche, possiamo dire, *intimità esteriore*, è tale *extimité* – la pulsione, *Trieb*, può essere caratterizzata addirittura come (*cf. ivi*: 113 s.) *dérive*, in ragione del suo essere *plastica e comunicante*, e così *sfuggente e scivolosa*, addirittura caratterizzata da una «bastardaggine» (*Lacan 1974*: 805). L'inconscio dell'uomo (di quel – *cf. Lacan 1994*: 152 – *plasmatore di significanti*), dunque, va sganciato «dal regno dell'istintuale» (*Di Ciaccia-Recalcati 2000*: 173), per essere situato in una dimensione non meramente biologica, ma in quella «storica del soggetto» (*ibidem*), di una storicità certo non semplicemente *lineare*, ma – proprio perché *non biologica* – fatta di *retro-azioni*, di *ri-strutturazione degli eventi après coup*, «ovvero della possibilità di significare il proprio passato a partire dalla sua apertura al futuro» (*ivi*: 175), di *ri-annodare i fili della propria storia a partire dalla sua apertura al futuro*, conferendo un senso ai fatti passati a partire dall'interpretazione presente – solo così si può pensare di «debiologizzare le pulsioni» (*ibidem*), facendo di esse *domande che esigono risposta*, una risposta che non è in prima istanza quella del godimento ma quella della *domanda che cor-risponde*, della *relazione*: nell'uomo «gli stadi istintuali già quando sono vissuti sono organizzati in soggettività» (*Lacan 1974*: 255).

¹¹⁰ Anche nei casi di costruzioni animali, apparentemente simili a quelle umane, va sempre ricordato che la loro attività «è puramente automatica, attuale ma non coscientemente proiettiva» (*Monod 1970*: 20). Sul senso di una distinzione così netta tra l'attività animale e quella umana stiamo per tornare.

¹¹¹ Sebbene, prosegue Derrida, «non si tratta evidentemente di ignorare o cancellare tutto ciò che separa gli uomini dagli altri animali, ricostituendo un grande insieme, un unico grande albero genealogico fondamentalmente unico e continuo [...]». Sarebbe una sciocchezza e ancor più stupido sarebbe sospettarne qualcuno. [...] Bisognerebbe piuttosto analizzare una molteplicità di limiti e di strutture eterogenee: tra i non-umani, e separati da questi, c'è un'immensa molteplicità di altri esseri viventi che non è possibile in alcun modo omogeneizzare, se non con violenza e con interessato disconoscimento, nella categoria di ciò che si chiama animale o l'animalità in generale. [...] La confusione di tutti gli esseri viventi non umani nella categoria comune e generale dell'animale non è solo un errore contro le esigenze del pensiero, della vigilanza o della lucidità, dell'autorità dell'esperienza, ma è anche un crimine: non un crimine contro l'animalità, appunto, ma un primo crimine contro gli animali, contro *degli animali* (*ibidem*). Derrida scrive anche: «la lettura critica o de-costruttiva che noi richiamiamo non mira a restituire all'animale o all'insetto quei poteri che gli vengono contestati [anche se questo a volte sembra possibile] quanto a porsi la

domanda se lo stesso tipo di analisi non potrebbe accampare la stessa pertinenza per l'uomo, per esempio per il "cablaggio" del suo comportamento sessuale e riproduttivo, ecc.» (ivi: 178). Crediamo fermamente di no, un essere umano può decidere di non riprodursi anche se sente l'impulso fortissimo a farlo, così come può negare un impulso sessuale (se sia giusto farlo o se possa farlo sempre è un altro discorso, ma resta che l'uomo *ha questa possibilità*).

¹¹² A questo proposito cfr. Chiurazzi 1992: 59-130. L'autore mette davvero bene in luce il posto occupato dalla tecnica nel pensiero di Derrida. D'altronde, la nota centralità assegnata dal pensatore francese alla *scrittura* segnala il privilegio del *medium* e del *culturale* sul naturale, o, meglio, segnala la consapevolezza che per l'uomo non esiste naturalità se non nella mediazione tecnico-culturale (per esempio, non esiste cogito o pensiero se non tramite il segno che lo rende possibile, secondo la nota tesi presente in Derrida 1997), di modo che ogni contrapposizione tra natura e cultura è una finta opposizione, secondo quella logica della *différance* che tenta di situarsi al di là di ogni opposizione tra poli identitari pieni nella loro presenza, per porsi nello *spazio intermedio*, nello *scarto*, nel *rimando* e nel *movimento* tra essi (proprio come l'uomo è tecnico in ragione del suo essere scarto rispetto a una natura che si dà a lui proprio solo nello scarto, dell'istituzione di spazi e di presa di distanza). Per Derrida, infatti (seguiamo in queste considerazioni proprio le pagine di Chiurazzi sopra ricordate), la tecnica (la scrittura, l'archiscrittura) è ciò a partire da cui si costituisce la differenza tra dentro e fuori, tra umano e artificiale, è quell'escluso dal *logos*, dalla scienza e dal bene ma proprio per questo è quanto si situa come al di fuori di ogni gioco di inclusione/esclusione in essi. Per questo la tecnica è *pharmakon* (cfr. soprattutto Derrida 2007), è qualcosa di duplice, di ambiguo, perché è il vero e proprio *differenziale*, l'impossibilità di rinclusione, è l'esteriorità rispetto a ogni opposizione tra interiorità ed exteriorità, è quel supplemento che viene *naturalmente* a mettersi al posto della natura, è quella presenza che si nutre di un'assenza all'origine (dell'origine come assenza, come sottrazione), di una mancanza (proprio come, antropologicamente, la tecnica è figlia di una carenza, lo abbiamo visto), è l'artificiale che nuoce alla vita non tanto perché semplicemente le si oppone dall'esterno, ma perché sorge al suo interno, all'interno del naturale, dell'imperfezione del naturale. Ontologicamente, la tecnica trova ragion d'essere nella finitezza costitutiva del vivente, ma si presenta come ciò che tenta di colmare tale finitezza, di dominarla, quindi di cancellarla: è questo il lato metafisico della tecnica, il lato fonocentrico, che si pone come potere sull'esteriorità e sull'oggetto, dimenticando che essa è la cifra di quanto precede le distinzioni esteriore/interiore e oggetto/soggetto. Per questo Derrida ricorre alla figura dell'archiscrittura, che è qualcosa di precedente alla scrittura come tecnica di controllo, è proprio il tentativo di superare la forza obliante l'origine come distanziamento e differimento, è cioè condizione trascendentale delle differenze e della diacriticità in generale, è quella traccia che istituisce senza motivazione perché traccia originaria, originaria nel suo non avere origine ma essere originante, originante anche di sé in quanto movimento di scarto rispetto a ogni origine. In tal senso Derrida può affermare che la traccia è indefinitamente il proprio divenir-immotivata e ciò a partire da cui ogni divenir-immotivato del segno è possibile, e con esso tutte le opposizioni ulteriori fra la natura e il suo altro: essa è il prima di ogni rapporto tra un prima e un dopo, tra un naturale e un culturale, tra un esterno e un interno, è il *primum movens* (se così possiamo dire) di quel movimento disseminatorio e infinito nel suo differimento continuo che è il movimento della mediazione, è la lettera che non giunge mai a destinazione perché non vi è mai precedentemente stata ma si invia e invia il processo del suo invio. Quando Derrida pone il problema della riappropriazione di un'origine perduta pone proprio il problema della possibile cancellazione della mediazione culturale in vista di un'originarietà immediata ed evidente, ossia il problema del rapporto tra tecnica e natura, tra cultura e natura: la prima è supplemento della seconda, che se fosse già piena non avrebbe bisogno di essa, di un perfezionamento, di un riempimento, di un'esteriorità che cresce nello spazio vuoto dell'interiorità (proprio come l'uomo non è un pieno istintuale, ma un essere aperto, vuoto in tal senso). È questo ciò che la stessa ragione risulta impotente a pensare, perché è costituita da questa stessa impotenza: la ragione non può pensare la duplice infrazione alla natura, cioè che ci sia mancanza nella natura e che per questo stesso motivo qualcosa si aggiunga a essa, perché la ragione è il principio di identità, è il pensiero dell'identità a sé dell'essere naturale, è ciò che giunge dopo la cultura che penetra nella natura perché è uno dei suoi primi prodotti. È come se giungesse dopo se stessa perché non riesce a scorgere il momento della sua intima genesi. La tecnica, come

supplemento (in)naturale della natura, non può essere né fuori né dentro essa, è il tra, è in mezzo, è *il mezzo*, è l'al di fuori rispetto a ogni dentro/fuori, è un assolutamente altro, in tal senso. Secondo Derrida la cultura "è" natura differita (o *différente*, nota sempre Chiurazzi), cioè mediazione assoluta e ritardo, impossibilità della presenza, dislocamento inevitabile e continuo, è la storicità della stessa natura, è il riferimento a un passato che non è mai stato presente se non nell'assenza della sua presenza, nell'impossibilità della sua presenza, è la spaziatura che apre ogni possibile spazio e tracciato, apertura anche violenta e intagliante, ma allo stesso tempo né violenta né non-violenta, perché chiamata dal violentato, se così possiamo dire. Non c'è dubbio che il pensiero derridiano sia un pensiero non umanistico, ma questo significa innanzitutto che egli coglie nella tecnicità umana un elemento di naturalità, anzi coglie la piena naturalità della tecnicità umana, che quindi è come se negasse se stessa quando si propone semplicemente nel suo aspetto dominatorio e violento. La tecnica resta l'impensato perché è ciò che contamina originariamente il pensiero, perché è ciò che contesta ogni essenzialità, ogni essenza pura, ogni purezza, ogni non-contaminazione, ogni exteriorità senza rapporto; contesta stando prima, rendendo possibile il gioco distintivo, è il *vero speculativo* nel senso che è la duplicazione di sé, o, meglio, l'origine di ogni duplicazione e di ogni divaricazione, è quindi il *perturbante* per eccellenza (*das Unheimliche*). Ma per Derrida l'*Unheimlichkeit* è la condizione del problema dell'essere, del suo essere-in-cammino, del suo (non) passare attraverso nulla (cfr. Chiurazzi 1992: 191). L'idea derridiana di un'archiscrittura come tecnica di iterazione e di iscrizione della traccia come fondamento di tutto quanto viene in generale attribuito all'ambito dello spirituale (compresi il linguaggio e il pensiero) viene ripresa, con particolare attenzione ai cosiddetti «oggetti sociali», oggi da Ferraris (cfr. Ferraris 2009: 195-274 e 318-332), che propone una vera e propria «teoria della traccia», una *icnologia* (cfr. anche Ferraris 1997: 469-571).

¹¹³ Il biologo Giorgio Morpurgo, per esempio, sottolinea a più riprese non solo come l'«attività» degli animali (cfr. Morpurgo 1987: 214-229) sia frutto di una programmazione che fa reagire istintivamente allo stimolo, ma anche come l'interpretazione volontaristica delle società animali (di quelle degli insetti in particolare) «è completamente errata: le società funzionano in maniera totalmente istintiva, e l'apprendimento e la decisione intelligente non hanno alcuna parte nel determinare il modo di agire» (*ivi*: 215), perché il comportamento è «dettato dall'istinto» (*ibidem*), ha cioè una «base puramente istintiva» (*ivi*: 217) che si attiva «sotto controllo ormonale» (*ivi*: 219), dando vita a una serie di «circuiti automatici che funzionano sul principio della retroazione» (*ivi*: 216). L'uomo, dal canto suo, si evolve culturalmente, abbandonando le capacità istintive codificate nel genoma, per sfruttare in modo sempre migliore l'ambiente, ossia per «comprendere il significato dell'evoluzione stessa, e anche modificarne volontariamente il futuro corso» (*ivi*: 230), essendo l'uomo «l'unica specie capace di agire *volontariamente* sull'evoluzione delle altre specie» (*ibidem*): la società umana «è l'unica nel mondo dei viventi che a un certo punto del suo sviluppo si sia resa indipendente dall'evoluzione biologica, che è stata sostituita, con molto maggiore efficacia, dall'evoluzione culturale» (*ivi*: 234 s.), e ciò è «un caso unico nella storia della vita» (*ivi*: 235). Un caso paradossale, se è vero che nell'uomo «le possibilità di confronto e di liberazione dell'individuo si basano su una memoria potenziale il cui contenuto appartiene integralmente alla società» (Leroi-Gourhan 1977: 268), ossia che «l'uomo è insieme individuo zoologico e creatore della memoria sociale» (*ibidem*), anzi *creato* da tale memoria, in un *processo circolare* nel quale (cfr. *ibidem*) l'individuo innova quella società che ha reso possibile la sua individuazione e la innova uscendone dagli schemi prestabiliti – *tanto l'individuo quanto la società nell'uomo sono soggetti a progressi, a modifiche*. Molto penetranti, a tal proposito, alcune riflessioni di Morin: «la società possiede l'individuo ma egli può esserne anche copossessore beneficiando dei propri diritti civili e partecipando alla sua organizzazione. Assoggetta l'individuo ma può anche emanciparlo. La cultura impone il suo *imprinting* e nello stesso tempo conferisce le sue abilità, saperi e conoscenze che sviluppano l'individualità; ammette, nelle società pluraliste, l'autonomia delle idee e l'espressione delle credenze o dei dubbi personali. Da cui la sua ambivalenza radicale: *la cultura assoggetta e autonomizza*. L'autonomia individuale si forma, si mantiene, si reprime o si atrofizza a seconda del gioco tra dipendenza genetica e dipendenza culturale, che nello stesso tempo si oppongono e si uniscono. Ogni cultura soggioga ed emancipa, imprigiona e libera» (Morin 2002: 261)

¹¹⁴ Una concezione del genere sarebbe clamorosamente ingenua, perché vorrebbe dire chiudere gli occhi, per esempio, circa il fatto che i mammiferi hanno un orecchio interno più complesso e possono percepire suoni di frequenza elevata, e si ritiene che le strutture cutanee e cartilaginee esterne, i padiglioni auricolari, si siano evolute per captare e convogliare questi suoni in maniera più efficiente, di modo che l'intera struttura dell'orecchio umano amplifica sì i suoni solo di 10-15 decibel, ma grazie ai padiglioni la frequenza dei suoni in ingresso nel canale uditivo può essere modulata. Questo perché i contorni dei padiglioni riflettono le vibrazioni in arrivo e i suoni di frequenza molto elevata subiscono un lieve ritardo e sono parzialmente cancellati, ossia c'è un effetto-filtro grazie al quale l'orecchio interno può ricevere preferenzialmente suoni corrispondenti alla parola umana. Oppure, sempre per fare un altro esempio, sarebbe come negare che uno scheletro più duro rappresenta un'impalcatura più solida e utile per accrescere le proprie dimensioni e sviluppare arti. Tutto ciò non può essere in discussione, il punto è domandarsi se tutto ciò che appartiene all'uomo vi appartenga in funzione di una plasticità comportamentale e dell'apertura al mondo o di una ripetitività e univocità di atteggiamenti. E basta un esempio assai banale come quello della cottura del cibo, che lo ammorbidisce e trasforma amidi e proteine in molecole di più facile digestione, permettendoci di consumare pasti gradevoli e nutrienti. Chi può negare che l'uomo abbia un apparato digestivo naturale? Ma chi può negare che solo l'uomo cuoce i cibi e può variare in modo pressoché illimitato la sua alimentazione? Per non dimenticare che alla cottura dei cibi (in questo a pieno titolo tecnica) viene assegnata una funzione di esonero, nel senso che si osserva che uno dei suoi vantaggi è quello di lasciarci più tempo ed energia da dedicare ad altre attività, come far funzionare un grande cervello, formare rapporti sociali, e organizzare la divisione del lavoro. In un senso analogo Lévi-Strauss tracciava l'equivalenza tra «cotto» e «civilizzato», ossia tra «cotto» e «cultura», perché la cottura rappresenta un momento di discontinuità rispetto all'indifferenziata continuità e all'informe tipici del naturale, ossia un momento di discriminazione, di istituzione di nessi e rapporti a partire dalla rottura della continuità, a partire dalla presa di distanza da ogni immediata purezza (cfr. Lévi-Strauss 2004). Come ricorda anche Tonino Bucci, a tal proposito, «di fronte al cibo l'essere umano dimostra una imprevedibilità di atteggiamenti che difficilmente possono essere incasellati all'interno di una presunta cornice di istinti imm modificabili. Tanto poco le scelte dei gusti e la creatività gastronomica possono essere ricondotti alla nostra costituzione biologica che siamo costretti ad ammettere che la pulsione alimentare riveli piuttosto l'inquietudine di quel particolare animale culturale che l'uomo è» (Bucci 2007): occorre capire «quanto poco la pulsione alimentare dell'uomo sia riducibile a un semplice automatismo definito una volta per tutte dalla nostra costituzione biologica. Quello che a prima vista ci appare come il più semplice atto di sostentamento fisico ci rivela, invece, l'attitudine simbolica, culturale e sociale dell'essere umano. A differenza degli altri animali l'uomo inventa la Cucina, la cultura gastronomiche, un sapere alimentare, elabora modi di preparare, cucinare, condire e guarnire le pietanze, così che il cibo, da oggetto del bisogno, venga trasformato, manipolato, artefatto, staccato dalla natura e trasfigurato in oggetto della pulsione orale. Non si mangia solo per sfamarsi. [...] Il passaggio dal "crudo" al "cotto" è il segnale del prevalere nell'organizzazione umana della cultura sulla natura. L'alimento perde la sua naturalità, trasformato in artefatto, in sembiante, in ornamento, in prodotto culturale» (*ibidem*).

¹¹⁵ Occorre peraltro tener presente che il concetto di «innato» continua a essere un concetto ambiguo anche da un punto di vista scientifico, in quanto per la biologia contemporanea si può definire l'innato come un agglomerato omeostatico di proprietà, cioè come un gruppo di proprietà che hanno una forte tendenza a essere coistanziati, ma resta aperto il problema su come capire se tali proprietà formano a tutti gli effetti un agglomerato omeostatico (cfr. Boniolo-Giaino 2008: 335-338).

¹¹⁶ Per esempio, cfr. Balconi-Despontin 2009 e Keith 2007, è interessante notare come il pilota di un 747 ha bisogno di una serie di mappe, computer, radar, aerofari e segnali di navigazione generati dai satelliti GPS per compiere un'impresa che un uccellino sembra sbrigare con estrema facilità, volando tranquillamente da un punto di partenza a un punto di arrivo sito a chilometri di distanza, semplicemente contando su un impulso ereditario, su un'esperienza trasmessa per via ereditaria attraverso un processo genetico che dà vita a un comportamento istintivo, così come le api sono da sempre, senza necessitare di alcun teorema né di alcuna dimostrazione, in grado di realizzare i propri favi in maniera perfetta, ricorrendo esclusivamente al loro istinto per risolvere un

problema di ottimizzazione relativamente – almeno per l’uomo – complesso, senza dimenticare la formica del deserto del Sahara, il gufo, il cane e gli altri animali che seguono semplicemente il loro istinto, mentre l’uomo anche solo per capire come facciano deve fare ricorso alla matematica e agli strumenti progettati e costruiti per fare in maniera mediata quei calcoli che gli animali sembrano fare in maniera immediata, essendo dotati di capacità innate.

¹¹⁷ Tutta la produzione poetica si basa su questa ambivalenza, in fondo, ce lo ricordano, esempi tra gli innumerevoli, un frammento di Archiloco e l’*incipit* di uno dei più noti carmi di Catullo: «Amo e non amo, / sono pazzo e non sono pazzo» (Archiloco, fr. 46); «*Odi et amo. Quare id faciam, / fortasse requiris. / Nescio, sed fieri sentio et excrucior*» (Catullo, carme 85). In generale, il meccanismo dell’ambiguità è fortemente operante nella vita della nostra anima, «è il funzionamento ambiguo che consente di continuare a voler bene a chi pure si odia, di affidarsi a chi ci ha tradito, di mantenere una quota di autostima e di integrazione quando ci si sente annichiliti dall’angoscia e dalla colpa» (Argentieri 2008: 61). In tal senso, anche da un punto di vista più strettamente psichico, l’ambiguità e l’ambivalenza non sono qualcosa semplicemente da rimuovere o da cancellare, perché sono ciò che permettono il rilancio creativo, l’allusione e la molteplicità dei sensi, insomma l’apertura e l’ulteriorità di significato: «l’ambivalenza rappresenta un funzionamento psichico basilare – che va tenuto ben distinto dalla malafede – secondo il quale, quando siamo agitati dalle passioni, sempre siamo sottoposti al gioco degli opposti: quanto più amiamo, tanto più a un altro livello di coscienza odiamo; quanto più idealizziamo qualcuno, tanto più nel nostro inconscio lo svalutiamo» (*ivi*: 102).

¹¹⁸ Testo in cui, peraltro, troviamo un’affermazione splendida (in polemica con chi lo accusava di non adottare uno stile troppo accademico e austero nei suoi lavori): «questi temono che una pagina che si legga senza fatica non possa sempre essere l’espressione della verità. A starli a sentire non si potrebbe essere profondi che a condizione di essere oscuri» (*ivi*: 21). La tesi di fondo è che ciò che l’animale opera per istinto l’uomo opera per mediazione, ed è in questo senso che «la scienza dell’animale ha anticipato di molto la nostra; soltanto il metodo è cambiato» (*ivi*: 195).

¹¹⁹ Proprio come non si può negare che se questo animale è in grado di costruire una celletta, quest’altro di vivere in una società, quest’altro di percepire un pericolo e di fuggirlo, quest’altro di utilizzare uno strumento, e così via, resta sempre vero che l’uomo è in grado di fare tutto questo, non per istinto ma grazie alla tecnica, e che persino *ogni singolo uomo* lo può. Insomma, non si può davvero negare che c’è qualcosa che è proprio solo dell’uomo, e che quel qualcosa lo definisce in quanto diverso da ogni altro vivente, come si finisce con il riconoscere anche quando si assegna anche all’animale la sfera culturale: «nell’uomo, che per il resto è un vivente al pari di tutti gli altri, è proprio la misura in cui la cultura contribuisce a definirne la natura che si pone con particolare drammaticità (oltre che con particolare difficoltà di analisi). È evidente che ogni bambino comincia a ricevere la cultura con il latte materno, come si usa dire, e questo latte culturale è altrettanto essenziale per la sua formazione umana che quello assunto dal seno o dal biberon; esso rappresenta un elemento essenziale per far parte a pieno titolo della nostra specie, per partecipare appieno della natura umana. Più che negli altri animali culturali, la sottrazione dei fattori ambientali che stimolano lo sviluppo dei raffinati tratti culturali della specie, ad esempio il linguaggio, si configurerebbe come un intervento artificiale di mutilazione. Ma c’è indubbiamente dell’altro: si tratta del ritmo di modificazione della cultura. La velocità dell’evoluzione culturale non ha distaccato in modo netto nessuna specie da tutte le altre, né dalla velocità di adeguamento dell’ambiente circostante. Invece l’uomo ha distanziato tutte le altre specie tanto da espandersi su tutte le terre emerse, molto al di là degli altri primati. La rapidità della sua evoluzione culturale recente non permette nessun adeguamento ambientale prolungato per evoluzione delle singole specie o per assestamento dell’ecosistema, fenomeni che richiedono inevitabilmente tempi molto più lunghi» (Rizzotti 2003: 154). Aggiungiamo di più: l’evoluzione culturale umana è tale che persino la natura stessa e gli animali diventano artificiali, e questo senza bisogno di pensare alla manipolazione genetica di frutta e verdura o alla clonazione dei viventi, basta restare, per esempio, a un albero fatto crescere in città all’interno di un’area delimitata dall’uomo, o a un animale nello zoo. Ma si potrebbe citare anche l’agricoltura, per la quale piante che crescevano nel loro «luogo naturale» iniziano a crescere in luoghi diversi. Insomma, quando si parla dell’uomo non solo si parla di una culturalità naturale, ma persino di una natura che diventa culturale.

¹²⁰ Anche tale autore, peraltro, ripropone una concezione dell'umano sostanzialmente uguale a quella qui avanzata: egli infatti ritiene che gli uomini devono orientarsi a partire non da fondamenti originari stabili, ma da congetture quasi sempre imprevedibili, casuali e inaspettate (cfr. Preve 1999), e la ragione di ciò la troviamo nel fatto che l'uomo è *Gattungswesen*, ente naturale generico, nel senso che a differenza degli animali, biologicamente specifici e quindi predeterminati a ruoli e comportamenti dettati dal loro imprinting biologico, l'uomo è generico, non vincolato a nessuna riproduzione fissa e specifica, e proprio per questo si può alienare, estraniare, deificare, cosa che l'animale non può fare. In tal senso, nota sempre Preve, l'uomo che mette i suoi simili in un forno crematorio è dis-umano, mentre la tigre che divora un neonato non è affatto un dis-animale (si ricordino le parole di Lorenz sull'aggressività umana), e la morale stessa sta all'uomo sociale come certi strumenti di offesa e di difesa stanno agli animali inferiori, con la differenza che questi ultimi sono naturali e non modificabili (cfr. Preve 2002). Preve, proprio a tal proposito, ritiene che «i neoplatonici furono grandi» (Preve 2006: 68), e lo furono perché seppero vedere nell'uomo quell'essere dotato di una specifica *anima* che lo rende «un *essere intermedio* fra gli dèi e le bestie» (ivi: 69), concetto che venne ripreso e valorizzato da Cusano in alcuni folgoranti passaggi, cui anche Preve rimanda (cfr. *ibidem*): «*potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter, explicata sunt, quoniam humanus existit mundus*» (Cusano, *De coniecturis*, II, 14). Preve commenta il brano evidenziando due aspetti: «in primo luogo, l'uomo può essere *aliud quodcumque*, qualsiasi altra cosa. Non è dunque programmato come gli altri animali dalla sua costituzione genetica a essere una cosa particolare. Come dirà più tardi il neoplatonico moderno Marx, l'uomo è un *ente naturale generico* (*Gattungswesen*), traduzione in tedesco del *quodcumque* del suo compatriota tedesco Nicolò da Cusa (Kues). In quanto *quodcumque* e *Gattungswesen* l'uomo, sia pure sulla imprescindibile base del suo corredo genetico, può dar luogo a configurazioni familiari, sociali e politiche diversissime. In secondo luogo, tuttavia, il "qualunque cosa" non deve essere inteso in modo nichilistico e relativistico come qualsiasi cosa in generale. L'uomo è infatti un *essere intermedio* fra due entità opposte ontologicamente definibili, e cioè da un lato l'*humanus deus atque deus humaniter*, e dall'altra invece l'*humana bestia*, l'*humanus leo aut ursus*, con tutte le conseguenze sociali e comportamentali del caso» (Preve 2006: 69). In altre parole, Preve intende opporsi (cfr. *ivi*: 81) a visioni come quelle prospettate da Sartre, il quale (cfr. Sartre 1990) affermava che *la natura umana non esiste, l'uomo semplicemente è, è ciò che vuole essere*, tanto che *nessuno sarà mai in grado di spiegare le proprie azioni in rapporto a una specifica e determinata natura umana*: per Sartre il *determinismo non esiste, l'uomo è libero, l'uomo è libertà*, e lo può essere in quanto *essere privo di una natura determinata e specifica*. Secondo Preve, infatti «l'uomo fondato su se stesso gira su se stesso come una trottola e non può in questo modo andare da nessuna parte» (Preve 2006: 82), rimanendo prigioniero in uno «sradicamento originario elevato a principio ontologico (o più precisamente pseudo-ontologico, in quanto *ogni* esistenzialismo è negazione dell'ontologia)» (*ibidem*), il quale «nega la natura umana e vede la libertà umana come un assoluto che pone se stesso e non ha bisogno di nient'altro per essere posto» (*ibidem*): *esiste, dunque, una natura umana, esiste la natura umana*, nel senso che *l'essenza dell'uomo è di trasformare la natura inorganica per realizzarsi*, e ciò – sostiene Preve – non significa che la *genericità* umana è un mero riempimento, indifferenziato e generico, di qualsivoglia contenuto politico e sociale, perché essa è *hypokeimenon* di una *potenzialità ontologica*, di un *dynamei on*, nient'affatto di un'aleatorietà casuale contingente (ossia non è *kata to dynaton*) della scelta se voler diventare una bestia (*leo aut ursus*) piuttosto che un microcosmo che imita e partecipa (*mimesis* e *metexis*) della ragione divina (*humanus deus atque deus humaniter*). In altri termini, parlare di *Gattungswesen* significa affermare che i) in quanto *Gattung*, l'uomo può diventare qualunque cosa, orso, leone o uomo; ii) l'uomo può anche perdere la sua natura generica, alienandola (dando vita all'*Ent-fremdung*), vale a dire che se l'orso e il leone non possono mai diventare rispettivamente dis-orso o dis-leone, l'uomo può diventare dis-umano, o perfino in-umano, ossia perdere la capacità di poter usare la propria *genericità* in funzione della propria emancipazione e della propria liberazione; iii) la *genericità* non è mai solo potenzialità astratta, ma sempre potenzialità concreta di passare dal leone e orso umani all'uomo divino. Secondo Preve (cfr. Preve 2007b: 101 s.) sono due le concezioni della natura

umana a contrapporsi in modo netto: una è quella *sostanzialistico-normativa*, per la quale la natura umana è universalisticamente presente e conseguentemente definibile, essendo una sostanza composta di razionalità, socialità e idealità di buona vita individuale e collettiva che può anche perdersi – alienarsi – e dunque può e deve essere recuperata; l'altra è quella *funzionali stico-descrittiva*, per la quale la natura umana viene a coincidere con l'insieme delle relazioni prevedibili all'interno di una società *mercantile*, in quanto la sostanza viene dissolta in favore della relazione concepita come *connessione mercantile*, appunto. L'aspetto interessante è che Preve sottolinea come parlare di sostanza non solo non significhi cancellare la dimensione della *storicità*, essendo la sostanza «invece il presupposto» (*ivi*: 102) della dimensione storica dell'esplicitarsi della natura umana. L'uomo, dunque, è libero, vale a dire che «la libertà esiste veramente, ed è una proprietà ontologica indivisibile dell'essere umano come ente naturale generico» (Preve 2006: 165), ossia la libertà riposa nel «carattere generico e aperto dell'ente naturale umano (*Gattungswesen*)» (*ivi*: 17), e persino la filosofia può trovare spiegazione e giustificazione solamente a partire da una tale concezione dell'umano, come argomenta Preve sempre in riferimento a Marx: «la filosofia è un'attività sociale, e come tutte le altre attività sociali emerge direttamente dal lavoro e dal linguaggio umani, lavoro e linguaggio che hanno una peculiare caratteristica “generica” rispetto al lavoro di molti animali (castori, api, termiti, eccetera). [...] Mentre l'architetto deve anticipare nel suo pensiero il progetto della costruzione che si accinge a fare, l'ape invece non costruisce l'alveare sulla base di una progettazione libera preventiva, ma sulla base di un suo corredo genetico integralmente programmato. [...] In quanto architetti del peculiare e differenziato legame sociale che costruiscono, gli uomini filosofeggiano, mentre le api non lo fanno. [...] L'uomo indubbiamente filosofeggia “per natura”, perché questo deriva appunto dalla sua specifica natura di architetto e non di ape, ma a questa potenziale natura deve anche aggiungersi “in atto” uno spazio sociale particolare, integralmente storico, in cui questa potenzialità naturale possa esplicarsi» (*ivi*: 11s.). Nella storia, pertanto, l'uomo *realizza se stesso*, solo nella storia (cfr. Kosík 1976: 145 s.) *l'uomo scopre chi è e si umanizza*, esponendosi al contempo al rischio dell'*inumanità: la storia è lo svolgimento (esplicazione, estrinsecazione) delle potenzialità umane, lo sviluppo di un involuppo aperto alle possibilità. La storia non è crudele pur essendo il teatro delle più atroci crudeltà, non è tragica pur essendo il palcoscenico delle più drammatiche tragedie, non è ridicola pur essendo luogo di recite a tratti comiche e impresentabili*. Siamo davvero sicuri di essere lontani da tesi come quelle sartriane, che stiamo difendendo in questo lavoro? Per Preve, «l'etica, in sostanza, non è che l'etologia umana, o meglio quel particolare tipo di etologia di quell'ente naturale generico e non specifico (*Gattungswesen*) che è l'uomo. [...] Per sopravvivere e riprodursi l'uomo deve prima di tutto adattarsi all'ambiente esterno. [...] Dal momento però che antropologicamente l'uomo è un animale sociale e comunitario, e quindi politico (*politikon zoon*), e in più è un animale dotato di ragione, linguaggio e capacità di calcolo (*zoon logon echon*), a fianco del proprio adattamento all'ambiente esterno esiste anche uno specifico auto-adattamento riflessivo, e cioè un adattamento al proprio ambiente interno comunitario, che deve riuscire in qualche modo a riprodurre e anche ad assicurare una convivenza stabile e regolare. Questo adattamento interno, preliminare e funzionale all'adattamento all'ambiente esterno, è per l'appunto il “costume” (*ethos, mos*), e il costume si identifica con la cosiddetta “etica”, che non ne è in alcun modo separata» (Preve 2007a: 28 s.). L'uomo è dunque l'*animale etico*, e «un'etica senza comunità è qualcosa di impensabile, in quanto da un lato un individuo isolato in un'isola, tipo Robinson Crusoe, non avrebbe bisogno di alcuna “etica”, e dall'altro una società atomica di individui privi di legami comunitari non avrebbe neanche bisogno di etica, ma solo di un apparato formalistico di tipo giuridico e giudiziario» (*ivi*: 31). *L'uomo è un animale etico in quanto comunitario e viceversa, l'uomo è l'animale che ricerca la misura, che conferisce e istituisce la misura come misura comunitaria*: questo è quanto ci dicono (cfr. *ivi*: 41) tanto Protagora, che parla dell'uomo in generale – astrazione antropologica unificata dotata di linguaggio, ragione e capacità di calcolo – come misura di tutte le cose, quanto Aristotele, che parla dell'uomo come *zoon logon echon* – animale dotato di linguaggio, ragione e capacità di calcolo matematico, *dotato di misura* –, quanto infine Marx, che parla dell'uomo come dell'ente naturale generico – *Gattungswesen*. Che etica e comunità vadano di pari passo significa anche che *non possa esserci etica se non nella forma dell'eteronomia* (dell'*eteroriferimento*, preferirebbero forse dire Esposito e Deleuze – il quale, nell'*Anti-Edipo*, non cessava di richiamare a un po' di attenzione verso l'esterno, ad aprire le finestre): «un'etica non eteronoma è una vera e

propria impossibilità in termini. L'etica è infatti eteronoma per il semplice fatto che essa è sempre un rapporto con l'altro da me (*eteros*), e solo il rapporto con l'altro può essere oggetto di riflessione etica, per cui solo dopo questa presa d'atto noi possiamo cominciare a discutere se il bene morale sia frutto di intuizione o di razionalizzazione, sia innato o derivato, sia fondato sulla simpatia o sull'utilità, ecc.» (*ivi*: 86). Secondo Preve, in ultima istanza, occorre fondare sulla *storia* le possibilità di un'etica e di una comunità *universali*, estese all'intero pianeta, «i cui membri continuerebbero a essere membri di una comunità, e non atomi individualistici auto fondati e necessariamente anche autoreferenziali» (*ivi*: 136), ma a sua volta la storia, il concetto di storia universale dell'umanità, deve poggiare sul fondamento «di un'ontologia dell'essere sociale» (*ibidem*), su una «sobria ontologia dell'essere sociale» (*ivi*: 141) – il riferimento va alle riflessioni di Lukács, cfr. perlomeno Lukács 1981 e, per una prima tematizzazione dell'antropologia e dell'ontologia lukacsiana, Coviello 2005. Quando Marx, argomenta Preve, parla di (cfr. Marx 2004) *naturalizzazione dell'uomo ed umanizzazione della natura*, sta affermando la *naturale artificialità dell'uomo* unitamente (altro lato della stessa medaglia) all'*umana artificialità della natura*: il *ricambio organico* tra uomo e natura significa che la storia umana (cfr. Preve 2007b: 94 s.) non è né costituita dalla natura in quanto tale, né dalla natura dell'uomo, ma *dal loro confronto e dalla loro relazione*, senza che questo possa significare che (cfr. *ivi*: 122) l'intera natura sia concepibile come elemento dialetticamente integrabile in maniera completa – vale a dire che *la natura rappresenta il limite invalicabile dell'uomo*, teatro della sua prassi che non può dunque essere completamente addomesticato e padroneggiato. Ma, crediamo, è proprio qui che la discussione va aperta e non chiusa, perché se, in generale, è possibile assumere un «*atteggiamento etico di resistenza*» (Preve 2007a: 142), per dare senso al presente attraverso «una *morale provvisoria di sopravvivenza e un'etica comunitaria di resistenza*» (*ivi*: 14), ossia dar vita a un'etica della *misura*, della *resistenza* e della *solidarietà*, lo sarà solamente dopo aver preso piena consapevolezza «della fragilità biologica dell'uomo» (Preve 2007b: 139), che dunque appare a tutti gli effetti come il vero e proprio punto di partenza per ogni riflessione.

¹²¹ «Caratteristiche dell'uomo sono le attuazioni senso-motorie combinate con sensazioni visive e tattili; queste attuazioni sono processi circolari, cioè tali da produrre essi stessi lo stimolo alla loro prosecuzione. Avvengono senza che a determinarle sussista un appetito, non rivestono alcun immediato valore di soddisfacimento pulsionale. Sono comunicative, si danno cioè in rapporto a un qualsiasi oggetto cointeressato nei movimenti, sono compiute nell'«autoavvertimento estraniato» [*entfremdetes Selbstgefühl*], quanto a dire che sono vissute sul piano delle cose allo stesso modo che queste, inversamente, sono coinvolte nell'avvertirsi dell'azione» (*ivi*: 190).

¹²² Un'altra possibile accusa, o forse un modo diverso di formulare la stessa perplessità, è quella di «psicologismo», cioè di ridurre i pensieri e tutti i contenuti mentali a una serie di eventi psichici. Ora, non stiamo certo affermando che i contenuti del pensiero siano i contenuti del cervello, del supporto fisico, per così dire. Però stiamo sostenendo, con Nietzsche tale elemento esploderà in tutta la sua dirompenza, che – come voleva anche John Stuart Mill – se noi fossimo esseri diversi ragioneremmo in modo diverso e percepiremmo in maniera diversa, insomma che vivremmo in modo diverso, in un altro mondo. Si profila, allora, il rischio di sottrarre valore alle regole etiche, alle leggi matematiche e fisiche e scientifiche in generali, alla realtà percettiva, alla ragione e alla realtà stessa, di renderle in sé inesistenti? È noto come fosse proprio il voler scongiurare questo rischio ad animare l'intera filosofia husserliana, che, per così dire, è tutta un tentativo di contrapporsi allo psicologismo e alle sue derive scettiche e relativistiche. Non si può certo esaurire il percorso e la profondità della filosofia di Husserl in una nota, però intendiamo ribadire il fatto che dire che il mondo umano sia diverso da quello animale non significa affatto dire che l'uomo non conosca un mondo e sia condannato a dover dubitare persino dell'evidenza dei sensi, né tantomeno che debba rifiutare la ragione perché qualcosa di semplicemente «costruito». D'altronde, pensarla così significherebbe comunque credere che tutto ciò che è costruito è di per sé stesso privo di un valore, mentre anzi (questa crediamo sia davvero la grande lezione nietzschiana) significa solo che non esistono valori «in sé», ma solo valori che si danno nella vita e che devono essere funzionali alla vita umana (che non è quella animale, e dunque non è fatta di istintività, riproduttività, coercitività, ripetitività, ecc.). Inoltre, che la scoperta della genesi non sia di per sé qualcosa che mette a rischio la validità di ciò che si scopre essere stato generato, lo testimonia Husserl stesso: infatti, anche ammettendo, con il filosofo tedesco, che la coscienza offre

all'evidenza dello sguardo fenomenologico tutta una serie di elementi, che non solo non negano il mondo, ma ne fanno l'irrinunciabile correlato dell'ego trascendentale (e questo perché per Husserl la coscienza umana è apertura al mondo, intenzionalità come un protendersi attivamente verso il mondo, mondo che a sua volta si offre all'uomo nella sua oggettività e nelle sue strutture invarianti), resta sempre aperta la questione circa l'origine di tutti questi elementi. In altre parole, accettiamo pure, con Husserl, che la coscienza umana funzioni in questo e in questo soltanto modo, che posseda delle strutture invarianti, dei veri e propri *a priori*, e che l'incontro con il mondo sia un incontro con qualcosa che si dà nella sua oggettività (da quella percettiva a quella della logica, passando per quella della matematica, in fondo vero e proprio modello di oggettività ideale e in-sé per Husserl), ma come è giunto a costituirsi tutto ciò da un punto di vista naturale? Dobbiamo pensare la coscienza come una scintilla che appare dal nulla nel mondo e lo incontra? No di certo, ed è per questo che anche Husserl si chiede quale sia il *fondamento* dell'io, la sua *origine* (cfr. Costa 2009a: 183-206, dove è anche riportata la traduzione di alcuni fondamentali brani – in merito a quest'aspetto del pensiero husserliano – tratti da manoscritti a oggi inediti anche in lingua tedesca, e a cui faremo qui riferimento), che vada cioè a indagare il movimento della vita che precede e comprende all'interno del proprio sviluppo storico la soggettività trascendentale. Husserl aveva in progetto (sottolinea sempre Costa) proprio di portare alla luce il motivo trascendentale che anima la genesi stessa del soggetto, la *vita trascendentale*, cioè di mostrare come il soggetto si sviluppasse e si edificasse, come si aprisse al mondo, da dormiente a desto e da desto alla piena apertura intenzionale: insomma Husserl era ben consapevole che il problema dello spirito era il problema di come lo spirito emergesse dalla natura, ossia il problema di spiegare *il processo che dalla pulsione conduce alla volontà e all'autocoscienza*. E per fare questo è necessario affidarsi a un metodo genealogico che *regredisce decostruendo il presente da cui pure prende le mosse*, che porta il soggetto a ricostruire la propria genesi partendo da se stesso e attraversando se stesso in quanto costituito da quella genesi che intende ricostruire uscendo da se ma con la propria attività. Per fare un'*archeologia della soggettività trascendentale* occorre tornare indietro a ciò che ci ha preceduto nel senso di ciò a partire da cui ci siamo costituiti, e che proprio per questo ci resta precluso nella sua intima inseità (è lo stesso senso in cui per Plessner la coscienza è eccentrica, crediamo), occorre scavare al proprio interno per andare alla ricerca dell'*intenzionalità pre-egologica*, un'intenzionalità *passiva*. Passiva nel senso che (precisa Costa, e si faccia attenzione a questo passaggio) è l'intenzionalità dinamica che precede il costituirsi stesso del soggetto, intenzionalità dell'essere, della vita, *istintiva, pulsionale*, un vero e proprio *istinto trascendentale, tendenza universale che attraversa la totalità dell'intenzionalità degli ego*. Pertanto, la condizione dell'inizio della soggettività trascendentale e della costituzione trascendentale, nonché della vita soggettiva, sono *gli istinti*, nel senso che per Husserl l'io dell'inizio costitutivo non è un vuoto io-polo e l'inizio dell'affezione non è completamente indeterminato, vi è già un istinto affezione (*Instinkt-Affektion*): ciò significa che in ogni singolo essere umano si esprime (quasi con accenti schopenhaueriani, ma Schopenhauer è uno dei riferimenti di Gehlen, e mostreremo il perché) una metafisica volontà di vita, per la quale l'intenzionalità istintiva si manifesta dapprima come mera pulsionalità istintiva nel soggetto umano privo di un mondo di rappresentazioni di fronte a sé, e che ancora non è giunto a esperire se stesso come un centro a cui fanno capo tutte le rappresentazioni. Esiste un'intenzionalità istintiva e passiva *prima* di quella diretta attivamente verso qualcosa di esistente e prima della formazione di un soggetto *padrone dei movimenti del proprio corpo vivo*: come a dire che esiste istinto come ciò che precede la vera e propria apertura al mondo, data dalla percezione del proprio corpo come corpo-agente nel mondo. Come ricorda sempre Costa, perché un soggetto possa avere un mondo, un orizzonte percettivo, deve essere capace di dominare i propri movimenti cinestetici, e dunque coordinare la relazione tra le rappresentazioni fenomeniche e i movimenti corporei, altrimenti *nessun mondo apparirà*: la genesi dell'esperienza viene così a coincidere con la genesi del sistema cinestesico, cioè con il formarsi di un soggetto di volontà, padrone dei propri movimenti cinestetici, con la conseguenza che genesi del mondo e genesi dell'io sono *trascendentalmente correlate*. L'io nasce come soggetto di volontà, e nasce come caratterizzato dal fare volontario solo quando tale fare dà vita a movimenti attivi, che non obbediscono a un istinto: la genesi egologica consiste (spiega Costa) nel processo che fa sì che l'io si sappia come io-centro, e questo essere un centro ha un'immediata valenza spaziale, perché l'io è un centro in quanto è un *qui*, ed è un *qui* in quanto sperimenta se stesso come un *nucleo di*

possibilità spaziali. L'ego si può individuare solo in quanto coincide con il proprio *Leib*, anzi in quanto quest'ultimo giunge a sapersi nel *qui* in quanto *io*. Fare attivamente significa *esercitarsi*, significa incominciare ad *apprendere*, significa quindi essere già oltre alla mera intenzionalità istintiva che è la spinta teleologica della vita in quanto tale, che fa certo sì che l'io sia già in viaggio verso di sé prima di essere sé, ma che non sarà davvero io se non quando avrà superato la dimensione meramente impulsivo-istintuale. Il che significa essere capaci di ripetere il movimento in modo attivo, mentre il movimento istintuale è semplicemente coattivo nella sua ripetizione, e non permette di riconoscere davvero l'oggetto e sé in quanto a contatto con l'oggetto. Husserl ritiene che, per la teleologia intrinseca al procedere della vita metafisica, l'uomo abbia una *pre-disposizione* ad apprendere, e questo è proprio analogo a ciò che abbiamo precedentemente affermato, ossia che siamo *programmati per apprendere*, aperti all'esperienza, al ri-conoscimento del mondo, esperienza di uno scarto, di una presa di distanza, di un tendere che è tale solo perché non è mai già presso il proprio oggetto (c'è tensione solo laddove c'è distanza, mancanza, dove c'è *qualcosa in mezzo*, dove c'è necessità del mezzo). Per il filosofo tedesco ciò significa che la costituzione del mondo è l'esito dello slancio della vita stessa, nel senso che è la vita nel suo sviluppo che porta l'uomo a fare incontro del mondo nell'unico modo possibile, quello oggettivo e aderente alla realtà ideale: è l'assoluto stesso che si dispiega in un processo naturale, in un dinamismo che è quello della volontà di vita, della vita in quanto tale, di quell'irrazionalità che rende possibile ogni razionalità, di quell'irrazionalità che ha la sua razionalità nell'essere *fondamento teleologico di ogni razionalità*. Ma allora, come spiegare il passaggio dall'irrazionale al razionale, in ultima istanza? Con il caso? Con la specificità umana di escogitare forme di controllo del caos? Con un inseità della natura nel suo movimento di produzione continuo e di generazione spontanea, in cui la forza prende forma ma in nessuna forma si arresta? Con la volontà divina? In fondo, potremmo dire, è tutta qui che si gioca la partita, e certo è una questione enorme, ci limitiamo a segnalare che per Husserl (stando alla ricostruzione dei suoi manoscritti fornitaci da Costa) la direzione sembra essere proprio quella di una volontà divina che crea il mondo in quanto idea esistente, ossia in quanto forza dotata di direzione, la quale, attraverso contraddizioni e limiti, si innalza verso forme di costituzione sempre più alte, che procede *da* un vero e proprio *Vor-Ich* (*pre-io*) come polo di irraggiamento assolutamente privo di consapevolezza e di volontà, un *polo di istinti originari* privo di io in cui esso si confonde con l'immediatezza delle sensazioni e delle pulsioni, privo di soggetto – nei nostri termini, l'animale – (tra l'io e ciò che gli è estraneo, nota Husserl, a questo stadio non c'è ancora alcuno spazio, non c'è alcun dirigersi, ma solo non-separabilità), *all'essere* umano che incontra il mondo e la sua grammatica nell'assoluta razionalità di entrambi. In altri termini, il divino husserliano è l'essere come teleologia, un passare a livelli sempre più alti sviluppando un'entelechia che si manifesta teleologicamente, *la teleologia come l'essere stesso in manifestazione, nel suo fenomenizzarsi*: egli afferma che Dio è l'entelechia e al di fuori di Lui non vi è niente, è ciò che dà forma a tutto, e il mondo deriva da Dio il suo essere, dal suo essere principio guida di perfezione animante. In conclusione, Husserl individua nell'uomo l'essere aperto e il gradino superiore a quello della mera istintualità, animato da una mancanza che si esprime sotto forma di fine da raggiungere, ma radica tutto questo nel procedere della vita sospinta dal volere divino: (sempre con Costa) la vita è volontà di ulteriorizzare se stessa, ma questo processo di ulteriorizzazione è un processo teleologico lungo il quale si traccia e prende forma ciò che non ha forma; la forma non è data all'inizio per aspettare di dipanarsi nel tempo, ma esiste nello sviluppo che va dall'aperto e vuoto orizzonte *ungeformten* (privo di forma, informato come non-formato, amorfo) per divenire orizzonte formato; ciò lo si vede nell'animalità e nel bambino, nella cui tendenza istintuale è inclusa, *potenzialmente*, la formazione di un soggetto di volontà, la persona (ma è solo con il bambino che ciò accade, e dunque la natura umana e la storia diventano indice trascendentale dell'unità di una storia trascendentale in cui la soggettività si è sviluppata e si sviluppa secondo leggi eidetiche); il soggetto sperimenta se stesso come *diretto a e in movimento da*, si sperimenta quindi come mancante, come un non-ancora che deve-essere (*sollen*), di modo che il *telos* si mostra all'uomo nella sua mancanza, nella mancanza che manifesta l'appartenenza alla vita trascendentale, a una struttura profonda, a quella vita che ognuno sente pulsare nel proprio corpo vivo, il pulsare di Dio come unica sostanza, fonte di ogni essere, principio di ogni sviluppo nel mondo, forza che lo ordina e lo crea, principio della sua costituzione secondo leggi, secondo valori.

¹²³ È quanto, in fondo, ci lascia come orizzonte da pensare anche Esposito, che però vede nell'animalità non un punto di partenza ma un ancora enigmatico (e non certo) punto di arrivo, ci torneremo. Va detto che, in realtà, quando si parla di *post-human* si tende a parlare della fusione tra cervello e computer (introduzione di testo e di informazione nelle zone della memoria del cervello: cfr. Stix 2009), del graduale nostro adattamento alla complessità delle macchine, di modo che il destino della nostra specie sarebbe quello di una maggiore complessità per mezzo di qualche combinazione di anatomia, di fisiologia o di comportamento, che apre tanto alla possibilità della nostra estinzione come specie umana in senso stretto (per speciazione – nuova specie umana che si evolve sulla Terra o su un altro pianeta – o per simbiosi con le macchine, quanto a quella del nostro mantenimento (con qualche «aggiustamento»), che ci permetterà addirittura di assistere alla morte del sole (cfr. Ward 2009). Per una prima tematizzazione delle prospettive lasciate aperte in eredità dall'*oltre-uomo* nietzschiano si veda Totaro 2004.

¹²⁴ La risposta, in realtà, alla luce di quanto sin qui detto, è ben colta da alcune parole di Fabrizio Desideri, il quale scrive: «pensare la tecnica implica interrogarsi sulla nostra stessa identità: sul significato (e sul limite) del nostro trascendere il contesto naturale. Nella tecnica si attesta, infatti, sia il vincolo che ci lega indissolubilmente a questo contesto sia la virtù non tanto di liberarsene, quanto piuttosto di allentarlo e di riannodarlo con saggezza. Con la tecnica l'uomo stringe un nodo problematico non solo con la natura che ha di fronte ma anche con la sua stessa natura» (Desideri 2000: 83). Di qui deriva anche la «costitutiva ambiguità della tecnica. Al pari del *pharmakon* greco che è veleno e rimedio nello stesso tempo, la tecnica può significare distruzione o potenziamento (e in ultima istanza salvezza) per la natura umana» (*ivi*: 84), ambiguità tale da fare affermare all'autore che «l'essere dell'uomo è inadatto sia alla natura che alla tecnica» (*ivi*: 94) e che «solo nel ricordo del gesto necessariamente disarmonico con il quale l'uomo risponde all sua non immediata adattabilità al ritmo della natura, la *techne* può custodire nel suo intimo il vincolo della distanza non solo nei confronti della natura ma anche nei confronti di se stessa» (*ibidem*).

¹²⁵ «I non-scienziati hanno una radicata impressione che gli scienziati siano animati da un ottimismo superficiale e non abbiano coscienza della condizione dell'uomo. D'altra parte, gli scienziati credono che i letterati siano totalmente privi di preveggenza e nutrano un particolare disinteresse per gli uomini loro fratelli; che in fondo siano anti-intellettuali e si preoccupino di restringere tanto l'arte quanto il pensiero al momento esistenziale. E così via. Chiunque abbia una sia pur debole attitudine all'invettiva, potrebbe presentare una grande quantità di sotterranee accuse e controaccuse di questo genere. Sia le accuse che vengono mosse da una parte, sia quelle che vengono lanciate dall'altra contengono qualcosa di non del tutto privo di fondamento. Ma esse sono tutte distruttive. Per la maggior parte si basano su pericolosi malintesi» (*ivi*: 7).

¹²⁶ Un tentativo recente e interessante in tal senso è Broers 2005, dove la tecnologia viene quasi identificata con la libertà e la creatività umane (di certo con la condizione dell'esistenza dell'uomo sin dalle origini, e in connessione con la lontananza dall'istinto: «*humankind's way of life has dipende on technology since the beginning of the civilisation. It can indeed been argued that civilisation began when humans first used technologies, moving beyond the merely instinctual and into an era when people began to impose themselves on their environment, going beyond mere existence, to a way of life which enabled them to take increasing advantage of their intellect*»: *ivi*: 4), senza mettere per questo tra parentesi le nuove problematiche etiche e sociali che i recenti e futuri sviluppi mettono e metteranno dinnanzi ai nostri occhi. Che peraltro l'idea della naturale tecnologicità dell'uomo in ragione di una sua mancanza di mezzi naturali di difesa sia ormai diffusa anche nelle riflessioni del mondo ingegneristico lo conferma anche Genta 2009 (cfr. in particolare 180-220), opera in cui peraltro si scivola nella celebrazione delle capacità della tecnica, in grado di permetterci finalmente di scoprire l'esistenza o meno di forme di vita intelligenti extraterrestri. Non si tratta di accettare o meno l'idea della loro esistenza, si tratta, ancor prima, di preoccuparsi delle condizioni di vita di quell'intelligenza che a tutti noi sta più a cuore, quella umana.

¹²⁷ Cfr. soprattutto Anders 2003 e Anders 2007, e anche Portinaro 2003, a oggi pressoché l'unico lavoro italiano monografico su un autore troppo presto messo da parte nel panorama filosofico.

¹²⁸ Convinzione propria anche di Bernard Stiegler, il quale vede appunto nella tecnica l'impensato e quanto è stato represso dalla filosofia come oggetto di pensiero: «*à son origine même et jusqu'à maintenant, la philosophie a refoulé la technique comme objet de pensée. La technique est*

l'impensé» (Stiegler 1994: 11). L'opera di Stiegler, peraltro, è notevolmente interessante rispetto al discorso che qui stiamo sviluppando e andremo sviluppando, in quanto egli (cfr. anche Stiegler 1996) è convinto della necessità di ripensare il legame originario formato da e tra umanità, tecnica e linguaggio, ossia è convinto del bisogno di andare alla ricerca di una nuova considerazione della tecnicità. E uno dei suoi punti di partenza è la considerazione della tecnica come co-originaria all'uomo in ragione di una mancanza originaria (dell'origine come mancanza), che spinge alla ricerca del supplemento (evidente l'influsso del pensiero di Derrida, di cui l'autore è stato allievo) e che fa dell'uomo l'unica specie tecnica: se la vita è progressiva conquista della mobilità, la tecnica appare come quel movimento di esteriorizzazione che la vita stessa mette in opera per superare un disorientamento dato da un *deficit*, una deficienza, che viene in qualche modo compensata dalla tecnica che apre l'indeterminato per rispondere all'indeterminatezza, che protende la vita in ciò che è oltre-vita e che dà così vita all'umano.

¹²⁹ L'autore dedica l'intero primo capitolo dell'opera alla discussione del perché la tecnica non possa non essere considerato il problema filosofico più pressante e stimolante per la filosofia contemporanea: cfr. *ivi*: 19-66, ma anche 209-248, pagine di acuta *ontologia del presente*, in cui ci si domanda proprio se la nostra sia l'epoca della tecnica e cosa possa significare questo in merito alle possibilità umane future.

¹³⁰ Sulla post-moderna *accelerazione della storia e della vita* che, di fatto, *cancella ogni prospettiva storica e di ulteriorità futura di vita* (cancellando così la modernità in quanto tale) si insiste particolarmente in Fusaro 2010 (soprattutto si veda *ivi*: 288-364).

¹³¹ Emblematico in tal senso un brano del *La guerra del Peloponneso*, dove leggiamo: «il tono severo della mia storia, mai indulgente al fiabesco, suonerà forse scabro all'orecchio: basterà che stimino la mia opera feconda quanti vogliono scrutare e penetrare la verità delle vicende passate e di quelle che nel tempo futuro, per le leggi immanenti al mondo umano, s'attueranno di simili, o perfino d'identiche» (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, I, 22). Per la tematizzazione della *nascita* della storia a partire dal passaggio dalla memoria dell'eterno presente al cammino verso il futuro annunciato, tema centrale in ogni discorso sulla «fine della storia» ma che qui ci porterebbe troppo lontano, siamo costretti a rimandare a Galimberti 1999: 499-522; Marramao 2005c; Natoli 2007: 147-214; Löwith 2004; Koselleck 2009: 49-109 e 133-154 e Fusaro 2010: 29-61, 85-89 e 165-185. Tale tesi è condivisa dalla maggior parte degli studiosi, ma contro di essa si è schierato, con particolare dettagliatezza e acume, Luca Grecchi in un'importante opera: cfr. Grecchi 2010.

¹³² In queste poche righe abbiamo fatto riferimento alla dimensione storica della temporalità, esterna, per così dire, senza minimamente accennare alla forma interna del tempo, che sia essa pensata come forma *a priori* o come *extensio animi* e così via: non c'è dubbio, peraltro, che le due dimensioni siano in stretto rapporto, soprattutto perché risulta difficile pensare le tre dimensioni storiche senza prima aver correttamente inteso come la coscienza si rappresenta il tempo (si rappresenta sé nel tempo, si rappresenta come tempo) nelle sue tre fasi. In altri termini, sarebbe interessante indagare il rapporto tra le tre dimensioni del tempo (che lo rendono inafferrabile e conosciuto solo quando non viene posta la domanda su di esso) come dimensioni che caratterizzano l'anima in quanto tale (perché non solo nell'anima si misura il tempo, ma essa è il tempo), ossia il tempo come estensione-intensiva perché interiore, e le stesse tre dimensioni del tempo calate nella storia degli uomini, ossia il tempo come intensione-estensiva perché si fa spazio, storia, ma sempre a partire dal presente che sembra raccogliere tutto in sé, nella *trinità del presente*. Per tale caratterizzazione del tempo cfr. le magistrali pagine, che andrebbero commentate analiticamente e minuziosamente, delle *Confessioni* di Agostino, XI, 14.17-31.41, cfr. Agostino 2003: 224-238 (dove viene anche già tracciata la via per l'istituzione del nesso tra l'intensione temporale interiore e l'intenzionalità che spinge all'azione e quindi alla dimensione dell'esteriorità). Quello che il tempo presenta di così particolare non è tanto soltanto la sua triplice dimensione inesistente pur se esistente, ma una duplicità che fa sì che esso possa essere visto come quanto di più interiore ci sia, come ciò che caratterizza quel «profondo abisso» che è l'uomo (cfr. parte IV, 14.22, *ivi*: 61), secondo una tradizione che in età contemporanea con Bergson, Husserl e Heidegger sarà il vero e proprio centro della riflessione filosofica, ma insieme come quanto di più esteriore ci sia, perché «il tempo è misura (o anche, indifferentemente "numero") del movimento secondo il prima e il poi» (Aristotele, *Fisica*, IV, 11, 219b 2 e 12, 221a 1). Per un approfondimento del rapporto tra *cogito* e *tempo*(*ralità*) cfr. Di Maio 2000.

¹³³ Cfr. Benoist 2001. Particolarmente interessante, ai fini del discorso che svilupperemo, è che l'autore tenti di dare risposta al *bisogno di re-spazializzazione* dei nostri concetti e della nostra esperienza nel mondo (cfr. *ivi*: 99) sottolineando l'impossibilità di una deduzione temporale dello spazio e facendo riferimento alla categoria del là-fuori (*dehors*: cfr. *ivi*: 107), alla *spazialità come forma ultima di empiricità* (secondo quanto già Kant avrebbe intravisto). Questo non nel senso che tutta l'empiricità sia spaziale, ma in quello per cui non c'è empiricità se non in riferimento a una spazialità: lo spazio appare come principio ultimo di empiricità (*l'espace comme principe ultime d'empiricité*, cfr. *ivi*: 108). Se andiamo a vedere come debba essere intesa tale spazialità ritroviamo una dimensione non troppo dissimile, ci sembra, da quella che ha proposto anche Nancy, per il quale esistenza è estensione e protensione, di modo che la tecnica, in quanto estensione corporea e cifra del nostro essere-esposti (semplificando), è proprio espressione di questa dimensione originariamente aprente e spazializzante che caratterizza lo spazio come categoria fondamentale del nostro essere al mondo e della nostra storia (cfr. soprattutto Nancy 1995 e Nancy 2000a, testi su cui torneremo in seguito). Infatti, Benoist caratterizza la *spatialité* (cfr. Benoist 2001: 109-112) come quell'esteriorità che si presenta a noi essenzialmente nella forma dell'*extension*, dell'*exposition*, dimensione nella quale noi siamo sempre già presi, già dettati (*déjà pris*) e per la quale ogni nostra singola parola, ogni nostro singolo gesto, il nostro essere un corpo, tutto ciò è originariamente come contaminato e gettato là-fuori (*déjetés en dehors*). Tale spazialità non deve essere confusa né con la *res extensa* cartesiana né con il semplice luogo (*lieu*) perché l'estensività *non può essere sintetizzata come una cosa* (sintesi che è sempre stata dipinta come sintesi *temporale* nella nostra storia), e non è di per sé indissociabile dall'idea di abitazione, di un abitare *a misura di un soggetto*. Certo, spazio e luogo si suppongono e abbisognano l'un l'altro, ma il luogo è nient'altro che lo *spazio della costruzione dell'interiorità a partire da un fondo d'esteriorità e nell'esteriorità stessa*, ed è proprio lo spazio a essere questa esteriorità: lo spazio fa sì che il soggetto si presenti come inserito nel mondo, come iscritto positivamente ed estensivamente nel mondo, come coesistente con il proprio *corps propre* con l'insieme degli altri corpi. La spazialità è l'esposizione del corpo, il nostro essere esposti in quanto corpi *vivi*, un'esteriorità aperta, definitivamente aperta, insintetizzabile. L'estensione coincide con il senso, il senso si viene a inscrivere nell'estensione, la incontra come limite: questo *non è uno spazio metaforico*, ma uno *spazio reale* (la realtà come spazio e lo spazio come realtà) in cui persistono ed esistono le cose, i testi, i corpi (umani o non-umani). Il senso è proprio *là dove* si iscrive, e da nessun'altra parte, e fondamentale che ci sia un *ici* per l'iscrizione del senso, che non può pre-esistere alla propria iscrizione: il senso è *dehors*, in senso non metaforico, ma proprio, perché è condizionato spazialmente, sempre. *Iscriversi (e scriversi) è spazializzarsi*: il senso è là-fuori, nelle cose, nello spazio, nelle sue vicissitudini, è infondabile ma irrinunciabile. Per il passaggio allo spazio come unica possibilità di uscire dalle aporie del tempo cfr. anche Marramao 2005a e Marramao 2005b.

¹³⁴ Sulla domanda circa il senso in cui la fine della storia può essere la riapertura di una nuova storia, in una prospettiva di nichilismo attivo e non più schiava di facili catastrofismi cfr. anche Rella 2009: 41-49.

¹³⁵ Senza dimenticare che l'idea della linearità del progredire storico, nonché la costruzione delle utopie, sono fortemente influenzati (determinati sarebbe dire troppo) dall'enorme progresso tecnico-scientifico che ha avuto luogo a partire dal secolo XVII (cfr. p. e. Rossi 2007: 79-144 e Merlini 2001: 20-23): come a dire che quella stessa tecnica che ha dato il là alla storia ora la chiude (la stessa tecnica, evidentemente, non significa che siano uguali le tecniche che hanno inaugurato la storia rispetto a quelle che le pongono fine).

¹³⁶ «Una nave, per esempio quella di Teseo (intorno alla differenza della quale, rifatta continuamente, a poco a poco a essa tolte le vecchie tavole e messene al loro posto delle nuove, un tempo disputarono i sofisti ateniesi) sarebbe, numericamente, dopo il mutamento di tutte le tavole, la stessa che era all'inizio; e, se qualcuno avesse conservato le vecchie tavole, nell'ordine in cui venivano tolte e, conservatele e rimessele nello stesso ordine dopo, avesse rifatto la nave, non c'è dubbio che questa sarebbe stata, numericamente, la stessa che fu al principio, numericamente, avremmo avuto due navi identiche, la qualcosa è del tutto assurda. [...] Una nave, [...] sarà la stessa se tutta la materia è la stessa; se nessuna parte della materia è la stessa, la nave è numericamente del tutto diversa; se, invece, della materia, una parte rimarrà e una parte andrà via, la nave sarà in parte identica, in parte diversa» (Hobbes 1972: 185 s.).

¹³⁷ In una tale veste ci sembra fosse stato formulato già da Epicarmo tra il VI e il V sec. a. C.: «se vuole uno a un numero dispari, ma se tu vuoi a uno pari, / aggiungere un sassolino o prenderne di quelli che ci sono, / ti pare forse ch'esso resterebbe ancora davvero lo stesso? – A me, no di certo. / – No proprio, e neppure se alla misura d'un cubito aggiungere / vuole uno altra lunghezza o tagliarne via da quella che prima c'era, / ci sarebbe ancora quella misura? – No, proprio. – Ora guarda così / gli uomini ancora; infatti è l'uno in sviluppo e l'altro nel declino pieno, / e sono tutti in continuo mutamento per tutto il tempo. / Quello che allora per natura muta e mai rimane nello stesso punto, / sarebbe esso diverso oramai da quello che ha subito il cambiamento, / e proprio tu e anch'io, altri ieri e oggi altri torniamo a essere, / e poi altri ancora e mai e poi mai gli stessi secondo sempre lo stesso discorso» (Epicarmo, DK 23, B2). Cfr. anche Oaklander 2009.

¹³⁸ Cfr. D'Agostini 2006-2007; D'Agostini 2009; Varzi 2002; Varzi 2005: 118-123 e Varzi 2008: 127-239.

¹³⁹ In termini più «analitici» e formali, si individua come problematica la proposizione nella forma $\Phi_n \rightarrow \Phi_{n+1}$ (cioè, data una quantità N di capelli un uomo è calvo, se ne aggiungiamo un altro capello resta sempre calvo), che non può essere negata, perché se noi neghiamo $\forall n \Phi_n \rightarrow \Phi_{n+1}$, allora dobbiamo ammettere che esiste qualche numero n (di capelli, per restare all'esempio) tale che al livello n la cosa λ ha la proprietà Φ (essere calvo), mentre al livello $n+1$ non l'ha più (o ce l'ha al livello n e non ce l'ha più a quello $n+1$). Quale sarebbe questo «numero magico» n ? Si considera che casi del genere accadono quando si ha che fare con predicati *vaghi* (si parla di *paradossi della vaghezza*), come l'essere piccolo, grande, ma anche l'averne un determinato color piuttosto che un altro (dal rosso al rosa, p. e.) e l'essere una persona piuttosto che un'altra, ossia predicati *multidimensionali*, la cui applicazione coinvolge diversi fattori e anche diverse valutazioni (come il predicato *simpatico*): il problema risiederebbe nel nostro linguaggio, troppo vago rispetto ai limiti netti che caratterizzano il mondo, o, secondo un'altra prospettiva, nel rapporto tra il nostro linguaggio e il mondo, il quale a sua volta offre cose mutevoli e instabili e quindi difficili da delimitare in modo netto e preciso. Insomma, la vaghezza sarebbe o un problema *de dicto*, o un problema *de re*. Si è tentato di risolvere questo problema ricorrendo al *supervalutazionismo* (teoria legata soprattutto al nome di Bas van Fraassen), per il quale *super-verità* sono proposizioni nella forma « $p \vee \neg p$ » che sono vere anche nei casi in cui p non è né vero né falso: in altri termini, ci sono dei casi (potremmo definirli, *border cases*, casi-limite) in cui, per un certo *ambito* di valori di n , gli enunciati « X è calvo» e « X non è calvo» *non sono né veri né falsi*, ma l'enunciato « X è calvoⁿ $\vee X$ non è calvoⁿ» è *supervero*. Resta, però e formulata nel versante temporale della questione, aperta la questione del determinare effettivamente la qualifica temporale che subentra nel momento in cui attribuiamo una proprietà a un oggetto, o, meglio, del dire che qualcosa è vero del determinato oggetto *nel determinato momento di tempo t* (quando – ossia a che n di capelli, per ritradurre nel nostro esempio – un essere umano non è più calvo?). La questione viene impostata come segue. Si prenda un'asserzione della forma X è Φ a t (cioè X ha la Φ proprietà al momento di tempo t), a quale porzione dell'asserzione di attribuisce la qualifica temporale t ? Ossia: X è Φ -a- t (X è calvo-al-momento- t), X è-a- t Φ (X è-al-momento- t calvo), oppure X -a- t è Φ (X -al-momento- t è calvo)? La qualifica temporale t che determina il momento in cui una determinata cosa assume una determinata proprietà ha posizione di predicato, di copula o di soggetto? Una volta stabilito tutto ciò, si è però poi davvero risolto il problema di *quale* sia il momento t in questione? O si è solo stabilito, in modo certo brillante, a quale degli elementi in gioco va esso riferito? Si è presto capito che la rilevanza effettiva del tema generale della vaghezza in tutte le sue diverse varianti non era né tanto logica e metafisica e nemmeno tanto scientifica (*non solo tutto ciò*), ma (*soprattutto*) *sociale* e inerente alla *vita comune* (alla *vita in comune*): in tal senso, la vera e seria problematicità del sorite e della vaghezza emerge in ambito sociale, nel senso che – restando all'esempio del calvo – se si devono mettere tutti i calvi in una stanza (magari anche non con fini assai benevoli nei loro confronti), quei casi-limite tra calvizia e non calvizia obbligano a stabilire con chiarezza qual è il numero esatto di capelli n tale per cui gli uomini con n capelli sono calvi e quelli con $n+1$ non lo sono più, cioè a quale determinato momento t un uomo calvo non è più calvo (indipendentemente da a chi vada ascritto tale momento t). Insomma, che il sorite si riveli essere soprattutto un problema sociale, giuridico e politico (l'esempio di quando un embrione possa dirsi essere umano è quello più eclatante) spinge ad affermare che la vera soluzione sia quella di *stabilire* il punto di passaggio da una proprietà a un'altra, ossia di *adottare una stipulazione*. In conclusione, là dove

cercheremmo e vorremmo trovare una definizione *descrittiva* e *reale*, abbiamo a disposizione soltanto una *descrizione stipulativa, sociale*: là dove dovrebbe essere la realtà a decidere l'uso di un predicato, ci troviamo rinviati alle nostre sole forze, e alle discussioni e stipulazioni convenzionali tra umani (insomma, noi non tanto *descrivemmo* la realtà, quanto la *prescrivemmo*, perlomeno per quanto riguarda quelle porzioni del mondo che ci appaiono essere «in sé» troppo sfumate). Ringrazio Elisa Botticella per le indicazioni che mi ha fornito a proposito della questione del «sorite» nella filosofia analitica contemporanea.

¹⁴⁰ È interessante, peraltro, notare che, ben prima di Hegel, già Aristotele aveva tematizzato, distinguendo tra *telos* e *skopos*, l'idea per la quale quando un mezzo diventa il ponte per raggiungere un fine determinato, è *esso a diventare fine diretto dell'azione*: infatti, distinguendo volontà e proponimento (che appartiene solo all'uomo, mentre anche l'animale ha desiderio, ci torneremo), egli evidenzia come «si vuole soprattutto il fine» (Aristotele, *Etica Eudemia*, II, 10, 1226a 14), mentre ci si propone soprattutto i mezzi in vista di tale fine, perché si può voler qualcosa di non realizzabile, ma non ci si può proporre qualcosa di non realizzabile, ossia per il quale non si danno mezzi atti a raggiungerlo. Nel definire il proponimento, la *proairesis*, Aristotele scrive: «è una scelta [*airesis*], ma non in astratto, bensì di una cosa piuttosto che un'altra. Ciò non è possibile senza una riflessione e una deliberazione. Perciò il proponimento proviene da un'opinione deliberativa. Intorno al fine nessuno delibera, giacché il fine è già presente in tutti; si delibera invece sui mezzi che conducono a esso, se cioè vi conferisca maggiormente questo oppure questo e, una volta stabilito ciò, come si possa ottenere questo mezzo. Su questo tutti deliberiamo, finché abbiamo ricondotto a noi il principio della produzione di quella cosa» (*ivi*, 1226b 8-14). Pertanto, il *telos* non viene posto, nel senso che non si delibera su esso, viene semplicemente assunto, mentre si delibera sullo *skopos*, cioè sul mezzo utile al raggiungimento del *telos*: come nota Natoli «lo *skopos* non è altro che il *telos* ridotto alla possibilità dell'azione, ossia il fine in quanto controllabile da noi» (Natoli 2007: 175). Prosegue sempre Natoli: «l'universo dei fini, inteso come insieme delle possibilità, costituisce l'orizzonte del *telos*; il *telos* poi si specifica come *skopos*, ossia come obiettivo, solo quando è incluso nell'ambito del proponimento [...]. Lo *skopos* quindi è certamente *telos* in quanto esige un compimento, ma tale compimento rientra nella determinazione dello *skopos* qualora sia considerato in relazione ai mezzi che consentono di attuarlo. La nozione di scopo è quindi interamente costruita all'interno della dinamica mezzo-fine. La deliberazione calcola l'impiego dei mezzi rispetto al fine e determina il fine possibile in base ai mezzi; la deliberazione calcola anche l'*intervallo di tempo* che intercorre fra la decisione e la realizzazione, e quindi tutte le *opportunità* che il tempo concede» (*ibidem*). Ma tutto ciò significa che Aristotele ci dice che ogni nostra azione finisce con l'avere come *scopo* un *mezzo*, perché una volta che il *fine* viene assunto (compito facile, tanto che non occorre deliberare ma semplicemente volere, cioè esercitare ed esprimere un desiderio), il problema è di individuare *quali mezzi* ci permettono di realizzarlo, di compierlo, di ottenerlo e di raggiungerlo: quindi l'azione non è *immediatamente* direzionata al fine, ma può esserlo solo *mediatamente*, perché il suo *scopo* primario diventa quello di procurarsi i mezzi adatti al *fine*. Per giungere al nostro *fine*, dobbiamo porci come *scopo* (ossia come *bersaglio*, come *meta*, come *scelta intenzionale*, esito di un *guardarsi intorno*, di un *considerare*, di uno *spiare*, di un *ricercare*, di un *badare a* e *aver cura di*, di un *osservare*, di un *ispezionare*, di uno *scrutare*: insomma lo scopo come ciò che a sua volta diventa *fine* perché è esso che si deve raggiungere, è verso esso che ci si deve protendere e a esso che devono essere finalizzate tutte le nostre capacità e facoltà) di ottenere il *mezzo*, e allora la nostra azione cerca di dirigersi subito su di esso, e mai sul fine. Sulla distinzione tra volontà e proponimento cfr. anche Aristotele, *Grande etica*, I, 16-17, 1188b 25-1189a 32. Sia, inoltre, detto di sfuggita e come ulteriore testimonianza della profondità della filosofia greca: Aristotele in un fulminante passaggio della *Politica* sembra anche già tematizzare il nocciolo della dialettica hegeliana tra servo e padrone, laddove scrive che «l'autorità padronale, sebbene in verità quando schiavo e padrone sono tali per natura, i loro interessi coincidano, tuttavia governa tenendo nondimeno d'occhio l'interesse del padrone e accidentalmente quello dello schiavo (perché se lo schiavo vien meno è impossibile che rimanga l'autorità del padrone» (Aristotele, *Politica*, III, 6, 1278b 33-37). Se il padrone non tiene in vita lo schiavo non vedrà mai riconosciuta la sua autorità.

¹⁴¹ Natoli precisa che la tecnica («ultima dea»: *ivi*: 76) produce rischio e non semplice pericolo nel senso che se l'uomo ha sempre vissuto nel pericolo, in quanto minaccia esterna del mondo e della

sua imprevedibilità (la tecnica, come abbiamo visto, è la risposta a questa minaccia), è solo oggi che egli vive nel rischio come ciò che è necessario correre per ottenere un qualche vantaggio (secondo il modello della *scommessa* e del *gioco d'azzardo* in generale), tanto che è la sicurezza stessa a venire messa a rischio se non si corrono rischi, cioè «se non si tenta di migliorare costantemente le proprie condizioni» (*ivi*: 81). Resta sempre il fatto che se siamo consegnati al rischio (e non *condannati*), lo dobbiamo alla tecnica e alla sua forma attuale, è *lei il nostro ambiente*, ambiente *rischioso*, aggiungerebbe Natoli, ma sempre ambiente (non sarà più definizione d'epoca ma problema – cfr. *ivi*: 71 –, eppure resta sempre *misura della nostra età* – cfr. *ivi*: 66 –: insomma, è a tutti gli effetti nostro ambiente). Anche Morin sottolinea questa dimensione dell'incertezza nel senso del rischio come costitutiva del nostro tempo, e indica proprio nella *scommessa* (da lui assunta in toni pascaliani) l'unica possibilità odierna di azione e di vita, perché il rischio e l'incertezza sono irrinunciabili, oggi più che mai. L'*altra* politica che occorre *pensare* (in modo *complesso*, cioè con un pensiero in grado di far fronte alla complessità) è una politica del rischio, nel senso che è una politica consapevole del rischio, che non lo rifiuta ma lo assume al proprio interno come *garanzia del non irrigidimento* (politica in grado di gestire il nulla che l'uomo ha ormai scoperto come suo abisso, *politica nichilistica*, potremmo dire: cfr. Morin 2009: 118-120): «questa altra politica, dobbiamo dire, non con prudenza, e anzi senza alcuna precauzione, porta con sé il rischio, in forma consustanziale. Il gioco della verità comporta rischi, il gioco della democrazia comporta rischi, il gioco della rivoluzione comporta rischi, e giocare tutti questi giochi insieme comporta rischi. Noi non elimineremo mai l'incertezza, l'errore, non aboliremo mai le forze di degradazione e di disintegrazione. E fino a oggi, tutto ci dice che alla fine delle fini queste forze vinceranno. Ma anche di questo non abbiamo alcuna certezza... Che fare? Sappiamo che l'incertezza, la paura del rischio, il sorgere delle contraddizioni ci paralizzano e ci riducono all'impotenza. Ma sappiamo anche che un'azione senza rischio è inconcepibile. L'incertezza, la contraddizione, ci spingono anche a scommettere. Scommettere, è agire; agire, è scommettere. La scommessa è in ogni azione. La scommessa è in ogni idea. [...] *La scommessa è in ogni vita, la quale è gioco, e la scommessa politica lega indissolubilmente il gioco delle nostre vite personali, il gioco della vita sociale, il gioco della verità e dell'errore*. Scommettiamo, dunque. Non scommettere sarebbe la cattiva scommessa. Il cattivo partito» (*ivi*: 142). Siamo sempre stati esposti al pericolo, all'incerto, oggi che la nostra era (la tecnica) ci rivela questa nostra essenza (la finitezza, la contingenza, l'esposizione, *l'aver bisogno della tecnica*), che il pericolo diventa esplicito, consapevole ed effetto diretto di ogni nostra azione e trasformazione, diventiamo consegnati al rischio, e sappiamo che dobbiamo assumerlo con coscienza all'interno del nostro vivere e agire. *Dobbiamo essere (tecnicamente) nichilisti*.

¹⁴² Ma non bisogna dimenticare che il nuovo secolo sembra prospettarsi (o desidererebbe farlo) non solo come quello del dominio sulla materia vivente da parte dell'uomo (anche se una volta che è l'uomo stesso a essere trattato come materia vivente da dominare quale sarebbe l'uomo che domina l'uomo?), ma anche come quello «del controllo sui fenomeni mentali e sulla coscienza» (Cini 2002: 55). Cini dipinge lo scenario che si apre dinnanzi come segue: «la prima barriera, che separa la materia inanimata e quella vivente, sta crollando vistosamente, dopo che, da un lato, sono state decodificate le modalità di autoorganizzazione della vita e sono stati identificati i geni come sue unità elementari, e, dall'altro, è stato ricostruito il processo evolutivo che ha dato origine alla immensa varietà e complessità delle sue diverse manifestazioni. La seconda, quella tra corpo biologico e mente (e, in particolare, tra cervello e coscienza) sta cedendo sotto i colpi dei progressi delle neuroscienze nell'individuazione della gerarchia delle diverse strutture cerebrali e delle loro funzioni, dai singoli neuroni fino alla rete delle loro reciproche connessioni. Dopo aver cominciato ad apprendere come trasformare la vita in forme e aggregati nuovi, e come controllare i fenomeni mentali, gli uomini si apprestano dunque a progettare e costruire una *biosfera artificiale* fatta di organismi transgenici, chimere, cloni, e chissà quali altre forme viventi, regolata da una rete di *menti artificiali* di complessità crescente, con conseguenze imprevedibili» (*ivi*: 55 s.). Oltre a ciò, sempre Cini ritiene che ormai la natura della scienza sia radicalmente mutata, essendo venuta meno ogni possibile distinzione tra scienza e tecnologia (tanto che ormai si parla di «tecnoscienza»: cfr. Hottois 1996) e quella tra attività che si occupano di fatti e quelle che invece si occupano di valori «che stanno alla base delle norme (etiche e giuridiche) intese a regolare le finalità e i comportamenti degli individui nei loro rapporti privati e nelle loro azioni sociali» (Cini 2002: 56).

¹⁴³ Altrove Habermas aveva sottolineato come anche la ragione sia uno strumento di cui necessità quell'essere organicamente carente che è l'uomo, a differenza degli altri animali: «*le prestazioni del soggetto trascendentale sono fondate nella storia naturale del genere umano*. Presa in sé, questa tesi potrebbe indurre a credere che la ragione degli uomini sia un organo di adattamento, come gli artigli e i denti degli animali. Essa lo è certamente. Ma gli interessi propri della storia naturale, cui riconduciamo quelli che guidano la conoscenza, provengono nello stesso tempo dalla natura e *dalla rottura culturale* con la natura. Essi hanno recepito oltre al momento dell'affermazione dell'impulso naturale quello della liberazione da coazioni naturali. Allo stesso interesse all'autoconservazione, per quanto esso sembri naturale, corrisponde un sistema sociale che compensa le deficienze della dotazione organica dell'uomo, garantendone l'esistenza storica *contro* una natura minacciante dall'esterno» (Habermas 1971: 53 s.). Non bisogna dimenticare che Habermas nel 1958 aveva dedicato uno studio alla *Philosophische Anthropologie* (cfr. Preti 1966), dove, tra le altre cose, sottolineava la necessità di evitare la tentazione di individuare costanti antropologiche universali in grado di specificare una natura umana una volta per tutte definita.

¹⁴⁴ Si potrebbe anche dire che ormai non incontro più la natura in modo immediato perché vado verso di essa aggredendola e rendendola subito tecnica. In questo contesto si inserisce anche quella felice (purtroppo, date le circostanze) intuizione di Anders secondo la quale con la bomba atomica gli esperimenti non sono più tali, nel senso che il laboratorio diventa coestensivo con il globo e, soprattutto, non rimangono più separati dalla realtà, non diventano più storici solamente con il loro sfruttamento tecnico, non sono più semplici prove (cfr. Anders 2003: 268-271). Discorso analogo vale ormai con tutte le tecniche ingegneristiche sulla vita: «la prova di utilizzabilità di un organismo geneticamente modificato esige la sua interazione con l'ambiente, e qui l'ambiente di cui si parla è quello a esso esterno, è la natura. In tal modo viene a mancare un altro parametro di scientificità [oltre a quello per il quale scienza è anche se non soprattutto comprensione del proprio oggetto, perché la biotecnologia è una tecnica di semplice manipolazione della natura, cioè del suo oggetto] fissato dalla rivoluzione scientifica, e cioè la separatezza e la preliminarità del quadro sperimentale rispetto all'ambiente reale. Ciò vuol dire che l'esperimento che mette alla prova gli effetti della modificazione genetica è costituito dalle sue conseguenze sull'ambiente» (Bontempelli 2001: 17).

¹⁴⁵ Marramao suggerisce che dopo la visione della natura come *tempio* (*cosmos*, cioè spazio perfettamente delimitato e in sé perfettamente conchiuso e armonico) e quella della natura come *laboratorio* (*universo*, spazio uniforme e unidirezionale, matematico quindi non più qualitativo ma quantitativo e misurabile), siamo oggi di fronte a uno scenario radicalmente mutato, in ragione della funzione egemonica oggi esercitata dalla biologia, che ci porta a vedere la natura come *codice* (cfr. Marramao 2009: 215 s.). Non può sfuggire il fatto che uno dei tratti peculiari di tale visione è (insieme al dissolvimento del dualismo tra *soggetto* e *oggetto*) che «i confini tra natura e artificio tendono a sbiadirsi» (*ivi*: 195), e questo nel senso che si fa «della natura stessa un prodotto dell'artificio» (*ivi*: 217), e insieme «l'artificio stesso partecipa del carattere-di-codice della natura» (*ibidem*): il luogo principale del presentarsi della dissoluzione del dualismo natura/artificio è, in modo non sorprendente, il *corpo umano*, «codice in perenne trasformazione, che disloca e ridisegna incessantemente i propri confini, come un complesso dinamico» (*ivi*: 218), che fa dell'identità umana stessa qualcosa di non mai dato, di al di fuori da qualsiasi logica dell'identità stabile, «come mappa spaziale stabile» (*ibidem*). Grazie alla tecnica si rivela che essa non è il contrario semplice della natura, ma l'altra sua faccia, e questo proprio nell'uomo e per l'uomo, ossia per quell'essere privo di identità stabile e per il quale la vita è transitorietà nel divenire che conosce differenze di identità e mai identità uguali a se stesse (cfr. *ivi*: 219-224). Lo stesso Marramao sottolinea, peraltro, come la tecnica contemporanea non sia più quella dell'età industriale, ossia «dispositivo macchinale di mezzi senza fini» (*ivi*: 41), ma anche e soprattutto *ambiente*, anzi «mondo-ambiente (*Um-welt*): "teco cosmo" che ci circonda e ci costituisce dettandoci imperativamente standard predeterminati di razionalità, modellati sui criteri esclusivi della funzionalità e dell'efficienza» (*ibidem*). Il nostro, per l'autore, è un vero e proprio «multiverso tecnologico globale» (*ivi*: 40) guidato dalla rete microelettronica, e ha, tra gli altri, l'effetto di *delocalizzare mondializzando* le classiche forme del fare e del vivere, all'insegna di una doppia contingenza (l'onnipervasività unita alla vulnerabilità) che è la ragione ultima dell'incertezza e della contingenza a cui oggi siamo consegnati (dall'autore accolta, in linea con quanto abbiamo fatto anche noi, non come una

condanna ma un'opportunità): «non [intendo] affatto edulcorare o sdrammatizzare la “questione della tecnica”, ma ricondurla ai termini effettivi in cui essa si pone: al cospetto di una soglia tecnologica che ha determinato – quasi d'imperio – una nuova centralità dei temi biopolitici (oltre che bioetici). Non per nulla il paradigma oggi emergente è quello dell'*incertezza*: autentico *trait d'union* [...] tra scienze umane e scienze naturali, “cultura” e “biologia”. In conclusione: nel gioco di azioni-reazioni e interdipendenze multiple istituito dal pluriverso tecnologico della rete globale, *la scienza non accresce più la potenza ma aumenta il coefficiente di rischio, di incertezza e contingenza delle decisioni*» (ivi: 42).

¹⁴⁶ Questo perché, come recita il § 4 di *Sein und Zeit*, «l'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso. La costituzione d'essere dell'Esserci implica allora che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere. Il che, di nuovo, significa: l'Esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. È proprio di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere è aperto a esso. *La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci*. La peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo *esser-ontologico*. [...] Essente nella maniera di una comprensione dell'essere. L'essere stesso verso cui l'Esserci può comportarsi in un modo o nell'altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta, noi lo chiamiamo *esistenza*. [...] La sua essenza consiste nell'avere sempre da essere il suo essere in quanto suo [...]. L'Esserci comprende sempre se stesso in base alla sua esistenza, cioè in base a una possibilità che ha di essere o non essere se stesso. Queste possibilità l'Esserci o le ha scelte da sé o è incappato in esse o è cresciuto già da sempre in esse. L'esistenza è decisa, nel senso del possesso o dello smarrimento, esclusivamente da ogni singolo Esserci. Il problema dell'esistenza, in ogni caso, non può esser posto in chiaro che nell'esistere stesso» (Heidegger 2005: 24 s.).

¹⁴⁷ Qui Nancy evidenzia molto bene come non appena si parli di storia (umana, evidentemente) si sia già espunta la dimensione naturale, in particolare la dimensione originaria della *physis* come ciò che ha in sé il principio del proprio sorgere e riprodursi ciclicamente: egli, infatti, nota come non si può pensare che ci sia *ancora* una natura in una storia che «rimanda sempre a un altrove la naturalità stessa di ogni natura: quasi che la storia nascondesse in sé la *natura naturans* di ogni *natura naturata*, e dunque al tempo stesso la sua *natura denaturans*» (ivi: 70).

¹⁴⁸ «La filosofia non è nata dal mito. Essa nasce solo dal pensiero e nel pensiero. Ma il pensiero è pensiero dell'essere. Il pensiero non nasce. Il pensiero è [*ist*], in quanto l'essere è [*west*]» (*ibidem*).

¹⁴⁹ Ciò non significa che tale coappartenenza non sia mai stata colta o non si sia mai presentata nella storia, anzi, tutta la seconda parte di questo lavoro tenterà proprio di mostrare le tracce di una comprensione dell'umano a partire dalla tecnica che è stata la costante del pensiero occidentale; il punto, piuttosto, è che solo oggi tale coappartenenza ci si rivela nella sua pienezza, nella sue totali esplicitezza ed esplicitezza, obbligandoci a fare i conti con essa e a ripensare l'origine non come ciò da cui ci siamo allontanati, ma come ciò in cui costantemente viviamo. Come avrebbe detto Heidegger, la storia dell'essere non ha mai smesso di rivelarsi, ma l'ha sempre fatto sotto forma di velamento (questa è la metafisica), sino al momento in cui questo processo si è consumato, ossia ha mostrato se stesso in quanto velamento che svela e svelamento che vela (questa è la fine della metafisica), chiamandoci non tanto a superare-cancellare tale dialettica, quanto ad abitare consapevolmente in essa, a comprendere cosa significhi e ad abbandonare tutte le categorie con cui precedentemente leggevamo la realtà, noi stessi e noi stessi nella realtà (questa è la *Verwindung* della metafisica). Che Heidegger avesse proprio in mente questo rapporto snaturante e snaturato con la natura intrattenuto dalla tecnica e dalla storia quando pensava al rapporto dell'essere con l'uomo?

¹⁵⁰ Nel sottolineare il mutamento qualitativo dell'orizzonte odierno nel rapporto tra tecnica e natura e quindi tra uomo e natura, che abbiamo cercato di indicare in queste pagine («la natura si iscrive sempre più nelle decisioni dell'uomo e non la decisione umana nei fatti della natura»: *ivi*: 81), Natoli sostiene (in modo non dissimile da quanto anche noi abbiamo fatto) che oggi «l'uomo è chiamato a giocare la propria finitezza a più livelli, diversificati e altrettanto improbabili» (*ibidem*), ed è proprio per fronteggiare tali situazioni che «ci vuole ben altro che il pensiero debole» (*ivi*: 81s.), *a meno che* «debole non voglia dire semplicemente mobile, aperto» (*ivi*: 82). E le caratteristiche di un tale pensiero vengono nuovamente descritte in termini di capacità di *anticipare*

il presente, ossia di *creare spazi di virtualità concettuale*, se così possiamo dire, perché l'uomo inteso come sistema ha un solo modo per sopravvivere, fare ciò che ha sempre fatto, vale a dire entrare in rapporto in modo attivo con il proprio ambiente: «un sistema, ivi compreso un sistema vivente, lo si può immaginare come un'entità – o struttura – posta in uno spazio aperto. Ora, un qualsiasi sistema posto in uno spazio aperto subisce le perturbazioni dell'ambiente. In tali condizioni per conservarsi, o si adatta all'ambiente o lo cambia. O le due cose insieme. Questa relazione interpretata in termini cognitivi ci permette di affermare che un sistema – in questo caso un sistema razionale – per conservarsi a fronte delle modificazioni dell'ambiente deve poter immaginare l'ambito delle sue possibili variazioni. Interne ed esterne. Ecco il virtuale. Il virtuale modella universi contigui al nostro (a quello in cui di fatto ci troviamo collocati), calcola le improbabilità a cui è esposto. Per eventualmente affrontarle. Per poter dominare la contingenza bisogna possedere congetturalità, è necessario sviluppare una “logica contro-fattuale”» (*ibidem*). Parole da sottoscrivere (che peraltro Natoli trasferisce anche in ambito etico: «del proprio malessere si può non essere responsabili, ma non si può non prenderselo in carico. Questa è etica. Per uscire dalle difficoltà bisogna in un certo senso procedere a una scelta unilaterale: prendersi la responsabilità di sé anche a fronte di ciò di cui non si è responsabili»: *ivi*: 102). Ci sembra peraltro che Anders non dicesse qualcosa di diverso quando osservava che oggi, per pensare (per *immaginare*) tutte le possibili conseguenze del nostro agire tramite i nuovi mezzi tecnici, non possiamo che fare affidamento sulla *fantasia*, che non serve più per superare il reale, ma per comprenderlo, o lo comprende tentando di superarlo per anticiparne gli esiti (cfr. Anders 2007: 293-309).

¹⁵¹ Ciò può essere considerato qualcosa che viene ormai dato per scontato negli ambiti scientifici, nel senso che ormai sono diverse le ricerche che attestano che (come vuole Johan Rockström, che ha diretto una ricerca dell'Università di Santa Barbara e di quella di Stoccolma sui confini dello sfruttamento dell'ambiente da parte dell'uomo) la pressione antropica sul sistema terrestre ha raggiunto una scala tale che improvvisi collassi ambientali non possono essere esclusi, e dunque se si vuole continuare a vivere e operare con sicurezza l'umanità deve stare lontana dalle soglie stabilite, in modo non modificabile, dai processi climatici, geofisici ed ecologici del pianeta (cfr. Saragosa 2009: 43 e, per una prospettiva più a 360 gradi, Cadelo 2008). Il punto è però che le soluzioni a queste problematiche vengono per lo più, com'è noto, affidate all'individuazione di *nuove tecnologie*, in grado di correggere gli errori a cui le precedenti ci hanno portato (in un circolo vizioso tanto evidente da essere troppo sotto agli occhi per essere visto, nel senso che alle nuove tecniche va associato anche un drastico cambiamento di stile di vita, come sempre si dice ma troppo poco spesso si mette poi in atto), come schermi protettivi nei confronti dei raggi solari: cfr. Kunzig 2009. Anche nell'ambito della sociologia si tende ormai a parlare della tecnica come di un vero e proprio ambiente, nel senso che la tecnica è un vero e proprio complesso di organi soggetto a modificazioni e a variazioni che l'uomo deve accettare, trasmettere o rimodificare, dal quale insomma non può proprio essere espulso: «la tecnologia forma da sempre un anello essenziale dell'evoluzione della specie umana, sotto il profilo biologico non meno che sotto il profilo sociale e culturale, e con i suoi più recenti sviluppi è divenuta un anello dell'evoluzione dell'intero pianeta: in sintesi, della coevoluzione di biologia e cultura» (Gallino 2007: 96). Interessante è che qui venga anche sottolineata l'importanza della tecnica per l'uomo, già dal punto di vista biologico, aspetto che viene declinato nel senso di una deficienza organica umana. Infatti, poco oltre rispetto al passo citato, Gallino scrive: «mentre l'evoluzione biologica ha dato molto agli esseri umani, in termini di capacità di sopravvivenza e riproduzione, essa ha pure sottratto loro, ai medesimi fini, capacità essenziali. Massimamente rilevanti sono state la perdita della capacità di interpretare in modo a sé utile, per mezzo di dispositivi sensoriali innati, i segnali provenienti dall'ambiente biofisico, e di variare automaticamente il proprio metabolismo o la morfologia per neutralizzare le modalità nocive che molte variabili ambientali possono assumere, per cause stagionali, meteorologiche o accidentali. Tra gli animali, quello dal doppio predicato sapiens sapiens è forse l'unico a non saper distinguere istintivamente tra alimenti naturali tossici e non; né ritrovare senza complicati segnali artificiali e strumenti tecnici la via del ritorno alla dimora; né proteggere i processi di sintesi proteica del suo corpo con adattamenti metabolici e morfologici dinanzi a variazioni anche minime della temperatura ambiente; né individuare i periodi in cui la disponibilità dei due sessi alla fecondazione è massima o minima; né comunicare con precisione coi conspecifici mediante

messaggeri chimici. La lista delle incapacità umane a paragone di altri animali, indotte dall'evoluzione, forse con ripetute mutazioni massive e riarrangiamenti dell'intero genoma, è invero preoccupante. Per poter ovviare a tali incapacità e orientare il suo comportamento nei modi efficaci al fine di sopravvivere e riprodursi, che la perdita memoria endosomatica più non suggerisce, l'uomo necessita di una memoria esosomatica, il sedimento segnico esteriore delle esperienze della specie: la cultura» (*ivi*: 102 s.). Capacità di cultura che, quindi, ha fondamenti biologici che si consolidano evolutivamente, «nel duplice senso di poter venire localizzata in specifici tratti funzionali e strutturali – quali la presenza d'una corteccia associativa, d'una laringe perfezionata, di sofisticati sistemi di trasduzione e decodificazione delle microonde di pressione atmosferica e delle onde elettromagnetiche d'una determinata banda – e di indurre nel cervello di chi acquisisce cultura modificazioni permanenti, d'ordine biochimico e fisiologico, per esempio sotto forma di stabilizzazione di sinapsi e di tracciamento di circuiti preferenziali tra varie zone dell'encefalo e relative proiezioni. Da siffatte condizioni e processi risulta che non soltanto il sistema organismo chiede di sopravvivere e riprodursi, emettendo messaggi di bisogno, ma altrettanto fanno i sistemi culturali depositati sotto forma di circuiti di tracce mnestiche nel cervello. In senso stretto essi sono diventati oggetti “del” cervello; questo va inteso per reificazione» (*ivi*: 103). In tal senso, prosegue Gallino, «insieme con l'indispensabilità dell'orientamento comportamentale fornito dalla cultura, senza il quale il sistema organismo non sarebbe letteralmente in grado di funzionare pur a livello minimo nel più ospitale degli ambienti, i fondamenti biologici della capacità culturale concorrono a far sì che i tratti di cultura memorizzati siano investiti di interessi omologhi a quelli che l'organismo investe in se stesso e nei suoi affini biologici» (*ibidem*). Insomma, come dicevamo prima, non si può davvero pensare che la tecnica sia neutra. Inoltre, il sociologo italiano distingue tra sistemi culturali in senso stretto e sistemi tecnologici in senso stretto: i primi racchiudono soprattutto simboli, significati, emozioni, mentre i secondi riguardano proprio la scoperta di mezzi di sopravvivenza e la possibilità di riproduzione per gli organismi umani. Proprio essi, che «offrono all'individuo il mezzo per espandere l'area complessiva del suo successo riproduttivo biculturale, come mostra il successo d'una specie giunta a dominare il pianeta» (*ivi*: 105), «formano una popolazione a sé stante, che si inserisce sempre più numerosa tra le popolazioni umane, il loro ambiente biofisico e i sistemi simbolici che ne orientano e organizzano l'azione» (*ivi*: 104). Sarebbero soprattutto essi, dunque, a rappresentare il nostro ambiente, come testimonia il fatto che noi, pur sempre organismi naturali, abbiamo completamente perso o andiamo perdendo «in vastissime aree del mondo, la capacità di accedere direttamente alla natura per poter sopravvivere» (*ivi*: 111): «ogni possibilità di sopravvivenza è stata consegnata a questa popolazione di intermediari. L'imperativo “sopravvivere” mediato dall'evoluzione si dilata allora nell'imperativo di far sopravvivere i sistemi tecnologici da cui le popolazioni umane dipendono. Il comportamento sociale si modifica in tal senso» (*ivi*: 112). Cfr. sempre *ivi*: 113-128 per la descrizione dei sistemi tecnologici come dispositivi autotelici e pompe entropiche che si autoorganizzano secondo un dinamismo intrinseco che finisce con l'influenzare anche le attività umane che di tali sistemi devono servirsi (un servirsi che ha quasi la forma dell'as-servirsi, sembra suggerire Gallino).

¹⁵² Proprio «l'estremista» Anders è in questa convinzione molto esplicito: «se non siamo obbligati a vivere e lavorare *sub specie infiniti*, noi comunque [...] dobbiamo uscire dall'“ora” e porci dentro *uno spazio* molto ampio, spesso non percepibile, ma solo immaginabile, spesso neppure immaginabile ma soltanto pensabile, *di previsione e responsabilità*. Anche quello che non vediamo con gli occhi, dobbiamo prevederlo. L'imperativo odierno suona: “*Anticipare!*”. Soltanto oggi Prometeo [...] – infatti il nome significa appunto colui che pensa in anticipo – è diventato la nostra figura simbolica morale» (Anders 2007: 361 s.).

¹⁵³ D'altronde, è lo stesso Foucault, riferendosi a passaggi delle *Diatriba* di Epitteto sui quali torneremo, a considerare l'essere umano come quell'essere che elabora *tecniche* per la cura del sé (per la sua costruzione) proprio in quanto, a differenza dell'animale, egli non è per natura definito, ma è in qualche modo *un essere indeterminato e aperto*, carente ma non in senso difettivo perché la mancanza è la ragione della possibilità della libertà: «l'essere umano è definito [nelle *Diatriba*] come l'essere che è stato delegato alla cura di sé. Là risiede la sua differenza fondamentale con gli altri esseri viventi: gli animali trovano “bell'e pronto” ciò che è loro necessario per vivere, in quanto la natura ha fatto sì che essi possano essere a nostra disposizione senza che debbano

occuparsi di se stessi, e senza che a noi, da parte nostra, spetti di occuparsi di loro [Epitteto, *Diatriba*, I, 16; 1-3]. L'uomo deve invece badare a se stesso: ma non a causa di un qualche difetto che lo metterebbe in una situazione di debolezza e lo renderebbe, da questo punto di vista, inferiore agli animali; bensì perché la divinità ha voluto che egli potesse fare libero uso di sé, e a questo scopo l'ha dotato di ragione. Questa non è da intendersi come sostituto delle facoltà naturali assenti, ma è, al contrario, la facoltà che permette di servirsi, quando e come si deve, delle altre facoltà; è anzi quella facoltà, assolutamente unica, che è capace di servirsi di se stessa, in quanto "destinata a pensare se stessa e anche tutte le altre facoltà [Epitteto, *Diatriba*, I, 1, 4]". Coronando con la ragione quanto ci è già dato dalla natura, Zeus ci ha concesso la possibilità e il dovere di occuparci di noi stessi. Nella misura in cui è libero e razionale – e libero di essere razionale –, l'uomo è, nella natura, l'essere preposto alla cura di sé. La divinità non ci ha creati come Fidia la sua Atena di marmo che tende perennemente la mano ov'è posata la vittoria immobile dalle ali spiegate. Zeus "non solo ti ha fatto, ma ti ha anche affidato e dato in consegna a te solo [Epitteto, *Diatriba*, II, 8, 18-23]". Per Epitteto, la cura di sé è un privilegio-dovere, un dono vincolante che ci assicura la libertà obbligandoci ad assumere noi stessi come oggetto di tutta la nostra applicazione» (ivi: 50 s.). Lo stesso autore francese sottolinea come quella delle tecnologie del sé sia una delle forme di tecnica, ossia qualcosa che implica dominio e modificazione dell'individuo: «possiamo considerare quattro tipi fondamentali di "tecnologia", tutti egualmente matrice di ragion pratica: 1) le tecnologie della produzione, dirette a realizzare, trasformare o manipolare gli oggetti; 2) le tecnologie dei sistemi di segni, che ci consentono di far uso di segni, significati, simboli, significazioni; 3) le tecnologie del potere, che regolano la condotta degli individui e li assoggettano a determinati scopi o domini esterni, dando luogo a una oggettivazione del soggetto; 4) le tecnologie del sé, che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stesso allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità» (Foucault 1992: 13). Più in generale, per il filosofo francese l'uomo è *destinato a sperimentare*, dato che «la vita è giunta, con l'uomo, a un vivente che non si trova mai del tutto al proprio posto, a un vivente che è destinato a "errare" e a "sbagliarsi"» (Foucault 1998: 328), di modo che «il rapporto che ha con il suo ambiente non implica un punto di vista fisso su di esso, l'uomo è mobile su un territorio indefinito o definito in modo abbastanza ampio, deve spostarsi per raccogliere le informazioni, deve muovere le cose tra di loro per renderle utili» (ivi: 327). Foucault, commentando alcuni brani di Seneca, scrive che «così come, quando si incurvano, riusciamo a raddrizzare travi anche molto grosse, a maggior ragione vi riusciremo con lo spirito umano, che essendo flessibile potrà anch'esso essere riparato» (Foucault 2003: 86), *raschiando via* tutte le abitudini e gli insegnamenti sedimentati, avendo come criterio e riferimento una natura «che non è mai stata data e che come tale non è mai apparsa, nell'individuo umano, in nessuna età» (*ibidem*). Il passo senecano in questione è il seguente: «per quanto piegati essi siano, riuscirai a raddrizzare rami di legno duro; il calore consente di riallineare le travi che si sono incurvate, e noi modifichiamo la loro struttura naturale per modellarle in base ai nostri bisogni. Quanto più facilmente l'anima, allora, essenza flessibile e duttile più di qualsiasi fluido, accoglierà la sua forma. È infatti diversa, l'anima, da un soffio d'aria costituito in un certo modo? E tu puoi vedere che l'aria è l'elemento elastico per eccellenza, e tanto più elastico quanto più è sottile» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, V, 50, 6). *L'uomo è l'essere per eccellenza plastico*, e proprio per questo può dar forma non solo alla natura «esterna» piegandola ai propri scopi, ma anche e soprattutto a quella «interna», ossia può dar forma a se stesso, mettere in forma la propria esistenza modellandola e riplasmandola liberamente e continuamente – «riprogrammandosi», si usa dire oggi. Commentando sempre alcuni passaggi di Epitteto (sui quali, appunto, torneremo in seguito), osserva che «se gli animali ricercano il loro proprio bene, e lo ottengono, ciò non avviene perché essi si siano occupati di se stessi» (Foucault 2003: 174): gli animali, in altre parole, (cfr. ivi: 86 e 415), non sono *pre-occupati* dall'avvenire, non sono consegnati alla cura di sé e degli altri, mentre degli uomini si può a ragione dire che «*omnes preoccupati sumus*» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, V, 50, 7). Scrive Epitteto: «gli animali non esistono per se stessi, ma per servire, e crearli con tutti questi bisogni non sarebbe stato pertanto vantaggioso. Pensa un po' che guaio per noi se avessimo dovuto vigilare non solo su noi stessi, ma anche sulle nostre pecore o sui nostri asini» (Epitteto, *Diatriba*, I, 16, 3). La

Provvidenza, dunque, è tale perché fa sì «non solo che gli animali procurino il bene degli altri perseguendo il loro proprio bene, ma anche che essi non debbano occuparsi pure di se stessi» (Foucault 2003: 174), mentre invece è per *realizzare la propria natura* che l'uomo si *preoccupa di sé* e si *fa carico del peso della cura*, che si *affida a se stesso non potendosi fidare della natura in quanto tale* (l'uomo: essere *per natura artificiale* e chiamato a dar vita a un processo di *esonero* e di *sgravio*), giungendo a considerare sé e il mondo oggettivamente, a porre la domanda e a porsi come domanda: «gli animali godono di un certo numero di vantaggi rispetto agli uomini, come per esempio la pelliccia, che non li obbliga a tesserli da sé gli abiti, e altre cose del genere, che fanno parte del repertorio dei vecchi luoghi comuni relativi ai privilegi degli animali nei confronti degli uomini. A loro volta gli uomini, per contro, non sono stati dotati di tutte quelle caratteristiche che potrebbero dispensarli dall'occuparsi di se stessi. Gli uomini sono stati invece affidati da Zeus unicamente a se stessi. Zeus ha cioè fatto in modo che, a differenza degli animali – e questo rappresenta appunto uno degli aspetti fondamentali della differenza tra animale razionale e animale non razionale – gli uomini fossero abbandonati a se stessi, e dovessero pertanto occuparsi di sé. Ciò significa che l'uomo, per realizzare pienamente la propria natura di essere razionale, e per colmare la differenza che lo contrappone agli animali, dovrà assumere se stesso come oggetto della propria cura. Ma considerare se stesso come oggetto della propria cura comporta, innanzitutto, che egli si interroghi su ciò che lui stesso è, su che cosa egli sia e su cosa siano, invece, le cose che non si identificano con lui. Dovrà inoltre interrogarsi su tutto ciò che dipende da lui, e su ciò che invece da lui non dipende. Dovrà, infine, interrogarsi su ciò che è opportuno fare, e su ciò che invece è meglio non fare, in base tanto alle categorie delle *kathékonta*, quanto a quelle delle *proégmena*, e così via» (*ibidem*). L'uomo è in grado di – è obbligato a – *distinguere e differenziare*, comprende e giudica con metodo, e per questo Epiteto esclamava entusiasta: «ed ecco che in ogni occasione voi dovrete cantare, e cantare addirittura l'inno più solenne e più divino, in onore della facoltà di cui Dio vi ha dotati, quella che consente di comprendere tali cose e di farne uso con metodo» (Epiteto, *Diatribè*, I, 16, 18). Foucault osserva che tale brano «spiega in che modo ciò che caratterizza nell'uomo il fatto che egli debba curarsi di se stesso, che possa e debba curarsi di se stesso, sia dato dal fatto che egli dispone di una certa facoltà che, per via della sua natura, o per meglio dire a causa del suo funzionamento, è differente dalle altre facoltà» (Foucault 2003: 407). Una sorta di *istinto tipicamente e specificamente umano*? Assolutamente no, come fa capire lo stesso Foucault proseguendo nel commento alle *Diatribè* (segnatamente, I, 16), perché l'uomo non può nulla per natura immediata, la natura non gli dice già subito cosa fare e come (con quali mezzi) farlo, e la facoltà «umana, troppo umana» – la ragione – è proprio la *facoltà della distanza, dello scarto, del dislivello, della determinazione, della fissazione, della relazione (prima di tutto rispetto a se stessi come conseguenza di un misconoscimento originario) e dunque della libertà – è facoltà eccentrica e dell'eccentricità, è facoltà delle facoltà* (nel senso superlativo e del genitivo soggettivo, ma anche nel senso che è *pura facoltà, pura potenzialità, capacità di essere capaci e facoltà di avere ed esercitare attivamente facoltà*): «le altre facoltà – come per esempio quella che mi consente di parlare, oppure di suonare uno strumento musicale – sanno infatti servirsi di uno strumento determinato, ma non saranno mai in grado di dirmi se debbo utilizzare il flauto oppure servirmi del linguaggio. Potranno tutt'al più dirmi in che modo farlo. Ma se voglio invece sapere se è necessario farlo, o se farlo è bene oppure male, dovrò allora fare ricorso a un'altra facoltà, la quale è precisamente la facoltà dell'uso delle altre facoltà. È questa facoltà solamente a identificarsi con la ragione. Ed è per mezzo di essa, nella sua posizione di controllo e di libera decisione intorno all'uso delle altre facoltà, che dovrà essere portata a compimento la cura di sé. Curarsi di se stessi, infatti, significa fare in modo di non servirsi a caso delle facoltà di cui si dispone, per servirsene piuttosto solo dopo aver determinato l'uso che se ne fa attraverso il ricorso a questa ulteriore facoltà che stabilisce il bene e il male di tale uso. È dunque dentro un tale dislivello che potranno essere messe in atto la cura di sé e la conoscenza di sé, e non a partire dal riconoscimento di se stessa da parte dell'anima [...]. Sussiste, insomma, un dislivello tra le facoltà, necessario per poter situare, fissare e determinare il rapporto di sé con se stessi» (Foucault 2003: 407). L'uomo è l'essere che può perfezionarsi, è l'essere che può e-ducare ed e-ducarsi, e la *paideia* è (cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 518c-d) la *technè dell'epistrophe, l'arte di convergere e di volgere gli organi naturali*, il che prima di tutto significa che l'uomo è consegnato alla necessità di s-convolgere e di ri-volgere la natura per esistere, facendosi però al contempo co-in-volgere in essa: l'uomo è in

grado di – è chiamato a – ri-orientare la natura senza però poterla semplicemente cancellare, *piega e attiva le facoltà naturali* indirizzandole verso nuovi scopi (e ciò vale tanto per la natura «interna» quanto per quella «esterna», nel senso che – come volevano Bacone e Comenio, ma anche Eraclito e Heidegger – l'uomo *e-duca* la natura che lo circonda, la *s-vela* e la *fa-venire-fuori-dal-nascondimento* consegnandola a possibilità in essa latenti ma non ancora allo stato di presenza: in tal senso, l'artista che scolpisce una statua in marmo sta *educando il marmo* – anche in quanto lo «assoggetta» a una misura, a una proporzione e a un insieme metodico di regole finalizzate a uno scopo preciso). L'uomo è *l'essere intermedio tra due perfezioni*, perfezioni di diverso tipo ma simili nel loro essere circolari e autarchiche, quella animale e quella divina. In primo luogo, come appena ricordato: «a istituire la differenza di fondo tra gli animali e gli esseri umani è il fatto che i primi non hanno bisogno di occuparsi di se stessi. Gli animali sono provvisti di tutto, e se è così, è proprio perché essi possano essere al nostro servizio. Provate a immaginare, infatti, il nostro disagio se dovessimo occuparci, oltre che di tutto il resto, anche degli animali. Per poter essere al nostro servizio, dunque, gli animali trovano intorno a sé tutto ciò di cui hanno bisogno. Gli esseri umani, invece, sono quei viventi – ed è proprio questo aspetto a caratterizzarli – che devono occuparsi di se stessi. Ma perché? Ebbene, proprio perché Zeus, il Dio, li ha affidati a se stessi, attribuendo loro quella Ragione [...] la quale è ciò che consente di stabilire l'uso che è possibile fare di tutte le altre facoltà. Siamo dunque stati consegnati a noi stessi da Dio, affinché avessimo da occuparsi di noi stessi» (Foucault 2003: 408 s.). In secondo luogo, passando a Dio, se ci chiediamo chi e cosa sia quello Zeus che ha consegnato l'uomo alla cura di sé, «incontreremo come risposta che Zeus è semplicemente l'essere il quale non fa nient'altro che occuparsi di se stesso» (*ivi*: 409): «Zeus vive per se stesso, riposa in sé, riflette sulla natura del suo proprio governo, si intrattiene con se stesso grazie a pensieri degni di lui» (Epitteto, *Diatribi*, III, 13, 7), insomma è come il Dio aristotelico che riposa placidamente e candidamente in se stesso in quanto pensiero di se stesso pensantesi. Dio è alle prese con una cura di sé che non ha per nulla la forma della cura, ossia dell'affanno, della preoccupazione e della mancanza, è assolutamente immanente a se stesso e alla propria perfetta circolarità, non bisognoso di nulla, pienamente autosufficiente, chiuso nella sua solitaria pienezza e permanenza a se stesso, privo di qualsivoglia relazione con l'esterno, adagiato su se stesso in quanto compiutamente adeguato a se stesso, indipendente e degno della propria totale e pura *as-solutezza* (mentre l'uomo, in quanto *non puramente e assolutamente as-soluto*, è l'unico essere che può tanto aspirare a una qualche forma di *impura as-solutezza* quanto essere *compiutamente dis-soluto*, ed è proprio in tal senso che l'uomo è intermedio tra divinità e animalità: quando si eleva alla riflessione libera e distaccata sembra quasi poter giungere *mediatamente* allo stato che al divino compete *immediatamente*, ma quando si abbandona al caos che lo abita diventa – da Aristotele a Lorenz – non come le fiere, ma peggio di ogni fiera, anzi l'unica vera e propria fiera scatenata esistente in natura). Foucault commenta: «quel che caratterizza l'elemento costituito dal divino, insomma, è l'*epimeleia heautou* allo stato puro, in un certo senso, vale a dire nella sua circolarità totale, senza alcuna dipendenza nei confronti di alcunché. Che cos'è, allora, Zeus? Zeus è l'essere che vive per se stesso. “*Autos heauto synestin*”, dice il testo greco, che non significa affatto, però, “vivere per se stesso”, ma vuol dire piuttosto: colui che è in permanenza se stesso con se stesso. L'essere del divino consiste, insomma, in questo essere con se stesso. [...] Zeus riflette, pensa al governo di se stesso, al governo che gli è proprio, vale a dire al governo che egli esercita, e riflette su tutto ciò per sapere *oia esti* – che cosa tale governo sia – e si dedica a pensieri degni di lui. Vivere con se stesso; riposare in se stesso, trovarsi dunque in uno stato di atarassia; riflettere sulla natura del proprio governo, vale a dire sapere in che modo la sua ragione, la ragione di Dio, si potrà esercitare sulle cose; e infine, occuparsi di pensieri degni di sé: sono queste le quattro particolarità che caratterizzano la posizione del saggio, una volta che egli sia giunto, per l'appunto, alla saggezza. Vivere in un'indipendenza assoluta; riflettere sulla natura del governo che si esercita su di sé o sugli altri; dedicarsi ai propri pensieri; parlare con se stesso: è questo il ritratto del saggio, ma anche il ritratto di Zeus. Solo che, mentre il saggio è arrivato a tutto questo grazie a una pratica progressiva, a mettere Zeus in una tale posizione è il suo stesso essere. Zeus è colui che non deve occuparsi d'altro che di sé. Noi, invece, [...] abbiamo a che fare con tutti gli oggetti della *melete*, del *meletan*» (Foucault 2003: 409 s.) – essendo in rapporto con il mondo nella sua apertura e in relazione agli altri. Sull'idea foucaultiana del *bíos*

come possibile *materiale di un'opera d'arte*, di quell'*attività creatrice che dà vita alla vita*, ossia *all'esistenza*, cfr. Stimilli 2004.

¹⁵⁴ Sia detto una volta per tutte, non si tratta tanto di scegliere se il nemico da combattere è la «tecnica» piuttosto che il «capitale». O, meglio, si tratta di andare alla radice di entrambe le visioni per le quali c'è un apparato che produce tanto ricchezza quanto miseria, tanto libertà quanto sfruttamento. Cosa vogliamo dire? Una delle contro-critiche spesso rivolte ai critici della civiltà della tecnica è che noi in realtà viviamo nella civiltà del capitale, del profitto, e tutte le colpe che sono attribuite alla tecnica vanno in realtà addossate al profitto: «non è “la crescente disponibilità tecnica a porre qualsivoglia fine”, ma la “crescente” ricerca del profitto, l'unico fine di questo modo di produzione, a porre in essere “qualsivoglia” realizzabile tecnica. [...] La tecnica degli ultimi due secoli è tecnica capitalistica, per cui il capitale, inteso come rapporto sociale che si costituisce e si sviluppa ricercando il massimo profitto, è il responsabile della stessa, così come dello sfruttamento e dell'estraneazione. Nel modo di produzione capitalistico non si produce tutto ciò che si può tecnicamente produrre. Si produce solo ciò che può essere venduto con profitto. La valorizzazione capitalistica, e non l'apparato tecnico, stabilisce dunque cosa, come e per chi produrre, e pertanto anche le necessarie tecniche di produzione» (Grecchi 2003: 46 s.). Tutto ciò appare innegabile, perlomeno agli occhi di chi scrive. Il punto è, però, un altro. Anche se si riconosce nell'attuale società del mercato, del plusvalore e del profitto la ragione di fondo del direzionamento delle tecniche in un verso piuttosto che in altro e del loro sviluppo, resta però ugualmente vero che è la tecnica ad apparire (anche agli occhi «anticapitalisti», sia detto per semplificare il discorso) come il vero e proprio *orizzonte storico* (come il nostro ambiente, nei termini che abbiamo qui adottato). Basta leggere le tesi IV e V di un documento stilato nel tentativo di stimolare ad andare «oltre l'orizzonte del pensiero dominante», intitolate rispettivamente «La tecnica come orizzonte storico» e «L'ideologia tecnocratica»: «l'economia del plusvalore e l'ideologia dell'aziendalismo costituiscono il terreno di sviluppo di tecniche sempre più articolate e potenti. Se si produce, infatti, nell'ambito della convenienza aziendale e in funzione del plusvalore, occorre sempre incrementare e differenziare i prodotti che contengono plusvalore, e occorre produrli attingendo a quantità progressivamente inferiori di valori di scambio. Poiché per tutti questi scopi sono indispensabili i mezzi tecnici, ne deriva un impulso costante alla creazione di sempre nuove tecniche, e si moltiplicano gli strumenti e gli spazi di una scienza tecnologicamente orientata e determinata. La tecnica è così diventata un orizzonte storico, entro il quale è mutata la configurazione antropologica, sotto almeno cinque aspetti essenziali. In primo luogo, la tecnica è oggi l'ambiente stesso dell'uomo, in quanto la natura in cui l'uomo abita ed è radicato è ormai soltanto quella mediata dai processi tecnici. In secondo luogo, la tecnica è oggi il tempo dell'uomo, in quanto costringe la vita umana in un eterno presente senza passato e senza futuro, costituito dalla presenza, non collegata ad alcuna memoria e ad alcuna prospettiva, dei suoi prodotti e dei suoi processi. In terzo luogo, la tecnica rappresenta la riduzione dei rapporti tra soggetti a rapporti tra le funzioni che essi svolgono come operatori degli apparati che li organizzano. In quarto luogo, la tecnica è rete di apparecchiature e di procedure al di fuori della quale l'azione è priva di efficacia sociale, e la comunicazione non si diffonde. In quinto luogo, la tecnica è il linguaggio nel quale i problemi devono venire formulati perché i poteri sociali mobilitino le risorse necessarie per affrontarli»; «la tecnica impone se stessa, come universo sociale e come configurazione antropologica, attraverso l'universale sottomissione a una potente ideologia, secondo la quale il flusso incessante di innovazioni tecniche è del tutto inevitabile, inarrestabile e irreversibile, per cui ogni rifiuto dei suoi effetti non è che indice di insensatezza. Questa ideologia è declinata ad almeno tre distinti livelli. Al livello più basso, ci si racconta l'insipida storiella di una tecnica al servizio dei bisogni del genere umano, per accrescerne il benessere. Le centinaia e centinaia di milioni di esseri umani senza cibo adeguato né acqua pulita nell'età supertecnologica rendono tragicamente risibile l'idea che lo sviluppo tecnico avvenga in funzione dei bisogni umani. A un livello medio, per così dire, si pensa allo sviluppo tecnico come alla più alta manifestazione della tendenza intrinseca all'uomo a conoscere la realtà, concedendo che vi possano essere usi cattivi di conoscenze in se stesse rappresentative del più nobile e più insopprimibile desiderio dell'uomo, quello di sapere. Non si riflette sul fatto che il sapere che sta alla base dello sviluppo tecnico non è un sapere che comprenda la dimensione sociale, spirituale e ontologica dell'uomo, e sul fatto che i cosiddetti cattivi della tecnica sono necessari alla dinamica riproduttiva dell'universo tecnico. A un livello di

raffinata teoresi, pur non dando credito alle storielle della tecnica in sé buona e talvolta male usata, della tecnica al servizio dell'uomo, e sottolineando anzi come nell'universo tecnico sia l'uomo al servizio della tecnica, si coltiva una concezione destinale della tecnica stessa. Essa, allora, separata dalle sue condizioni storiche, appare come un orizzonte in trascendibile, a cui non è possibile non adattarsi. Ma ciò non è vero, perché lo sviluppo tecnico moderno è una funzione dell'accumulazione del plusvalore, come è provato dal fatto che, in tutte le epoche in cui non è stata al servizio dell'accumulazione del plusvalore, la tecnica non ha mostrato in se stessa alcuna dinamica autoriproduttiva. La tecnica non è dunque un destino, non è la rivelazione dell'essenza dell'uomo, ma è un orizzonte storico in cui vivremo finché sopravviverà l'economia del plusvalore» (Bontempelli 2001: 58-60). Non concordiamo, è evidente, con l'ultimo passaggio: certo la tecnica non è destino nel senso di gabbia d'acciaio che ci imprigiona tutti, ma è appunto ambiente in cui muoversi (cfr. *ivi*: 66), il che non significa che debba avere sempre e per forza la forma che ha attualmente, giacché la tecnica è una dimensione plurale e che esprime l'apertura al mondo propria dell'essere umano, e in questo senso è certamente la sua essenza (e proprio perché l'uomo non può «fare esperienza della realtà se non attraverso la sua simbolizzazione»: *ivi*: 60, ed è «l'unico animale al quale appartenga la fragilità»: *ivi*: 74, nel senso che «l'uomo vive non soltanto, come l'animale, nella sua fragilità, ma vive anche la sua fragilità, attraverso le sue rappresentazioni di essa, percepite nella sua rappresentazione di sé. Per questo l'uomo, in quanto sempre costituito da una immagine di sé, è l'unico animale realmente fragile»: *ibidem*).

¹⁵⁵ Dove, peraltro, Heidegger sottolinea proprio l'unicità dell'uomo rispetto a tutti gli altri «enti» per il fatto che solamente egli *esiste*, e quindi è proteso verso il mondo (meglio, nei termini propri dell'autore, verso l'essere) in quanto colui che a esso si apre: «l'ente che è nella modalità dell'esistenza è l'uomo. Soltanto l'uomo esiste. La roccia è, ma non esiste. L'albero è, ma non esiste. Il cavallo è, ma non esiste. L'angelo è, ma non esiste. Dio è, ma non esiste. La proposizione: "soltanto l'uomo esiste" non significa assolutamente che solo l'uomo è un ente reale, mentre tutti gli altri sono irreali oppure sono soltanto una parvenza o una rappresentazione dell'uomo. La proposizione: "l'uomo esiste" significa che l'uomo è quell'ente il cui essere è contraddistinto nell'essere, partendo dall'essere, dallo stare-dentro stando aperto nella sveltezza dell'essere. [...] La coscienza non crea l'apertura all'ente, né conferisce all'uomo quello stare aperto per l'ente che lo caratterizza. Verso dove, da dove e in quale libera dimensione potrebbe mai muoversi ogni intenzionalità della coscienza se l'uomo non avesse già nell'insistenza la sua essenza?» (*ivi*: 104 s.).

¹⁵⁶ Parti di questo paragrafo sono la ripresa del § I di Pezzano 2009b.

¹⁵⁷ D'altronde «pulito» deriva dal precedente «polito», termine la cui vicinanza con «politico» dà da pensare, e tra i significati di *politikos* è attestato anche quello di «civile» nel senso di «cortese», «gentile». Al di là di queste considerazioni, dobbiamo qui perlomeno dire che la *polis* è l'esito di una volontà di identificazione in un'unica forma e realtà sociale e politica e dell'emersione di un articolato sistema di valori centrati sulla nozione di «cosa comune», di «comunità», in base alla quale il territorio così come l'amministrazione politica sono compartecipati se non da tutta la popolazione, almeno da una gran parte di essa, quella che deve rendere conto solo a se stessa ed è sottoposta esclusivamente alle regole condivise, alla legge, il *nomos*. La *polis* è, dunque e in senso ampio, tutto quell'insieme di valori, di regole, di procedure che improntano, identificano e organizzano la vita in comune dei cittadini (è, come ambito generale, tutto ciò che comprende diritto di cittadinanza, comunità dei cittadini liberi, costituzione, forma di governo, ecc.) fondandola sul reciproco rispetto del *nomos*, della norma condivisa, nel senso letterale che è l'esito di una divisione effettuata liberamente e spontaneamente dalla comunità dei cittadini. Si potrà, allora, anche intendere il *nomos* come «convenzione», a patto però di comprendere il senso profondo per il quale per l'uomo greco la legge era l'esito non tanto di un «reciproco accordo» (come «patto sociale»), ma quello della divisione di ruoli, spazi, compiti e così via, che avveniva nella concreta vita sociale e nelle relazioni comunitarie, ossia era ciò a cui si «arrivava insieme» (in questo senso, solo in questo senso, era la «con-venienza»). Così come lo si può anche intendere come «uso», «usanza», «consuetudine», «tradizione» (d'altronde la *themis*, il «corrispettivo arcaico» del *nomos* aveva proprio questo significato): Erodoto (peraltro in una fase di crisi e di transizione politica) attribuisce a Pindaro la seguente frase: «la consuetudine [*nomos*] è regina di tutte le cose» (Erodoto, *Storie*, III, 38). Pindaro in realtà afferma (Pindaro, fr. 169) che «il *nomos*,

re di tutti gli esseri [*o panton basileus*], mortali e immortali, li conduce con il suo braccio sovrano»: sicché intendere *nomos* come «consuetudine» è possibile se si tiene ben presente che tale consuetudine era per l'uomo greco norma di riferimento e non mera prescrizione arbitraria, perché esprimeva il modo e indicava la via per mantenere la *polis* in armonia e in concordia, per favorire il raggiungimento della felicità comune (ci sembra che questo sia anche il senso in cui leggere il passo di Erodoto). Più in generale, per cercare di inquadrare il significato attribuibile a *nomos*, possiamo ancora ricordare che il verbo da cui deriva tale sostantivo è *nemo*, che abbraccia tutta una serie di significati tra cui «distribuire», «dividere», «dispensare», «assegnare», «dare», «governare», «amministrare», «stimare», «considerare», «reputare», scegliere», «abitare», «vivere in»: diventa allora più chiaro in che senso il *nomos* sia “convenzione” nel senso di esito di «condivisione», e sembra che già all'atto di nominare la «legge» l'uomo greco avesse intuito che essa va fondata sull'equità, su una valutazione delle diverse esigenze e sulla reciproca considerazione.

¹⁵⁸ Particolarmente importanti, per un'interpretazione anche dei *contenuti* dei riferimenti politici e sociali di Eraclito, risulterebbe una lettura che prende le mosse dalla parte finale del frammento B114, in cui la legge umana viene fondata sopra (*hypo*) l'unica legge divina, ossia – frammento B30 – quell'ordinamento del mondo (*kosmon*) che è lo stesso per tutti e che regola la vita (tanto quella della natura quanto quella della comunità) secondo misura (*metron*), quella stessa misura che non verrà mai travalicata nemmeno dal sole – frammento B94 – perché la Giustizia (*dike*), aiutata dalle Erinni, lo riporterebbe entro il proprio limite. La necessità di non andare oltre (*hyper*) la giusta misura è ribadita anche dal frammento B43, in cui il nemico da combattere è la superbia, la tracotanza, la *hybris* intesa in senso sociale e politico. La centralità della misura, dell'uguaglianza, della giustizia e di quel mondo in comune (*koinon kosmon*) per i «desti» – frammento B89 – sembrerebbe permettere un'interpretazione in qualche misura “democratica” del pensiero eracliteo (direzione in cui spinge anche il frammento B125a), che qui ci limitiamo a segnalare, indipendentemente dalla sua effettiva validità, in quanto contribuisce in ogni caso a porre in risalto l'elemento centrale di questo paragrafo, ossia il profondo rapporto che lega la filosofia e la politica.

¹⁵⁹ Emblematici di questo atteggiamento tipicamente greco sono, tra i tanti, passi come quelli di Omero, in cui leggiamo (ci limitiamo a ricordarne uno, che descrive una scena di vita quotidiana della *polis* raffigurata sullo scudo di Achille): «vi sono nozze e banchetti, portano per la città le spose uscite dai talami, alla luce delle fiaccole ardenti, ovunque si levano canti nuziali; dei danzatori volteggiano e in mezzo a loro echeggia il suono di auli e di cetre; davanti alle porte delle loro case guardano le donne, stupite. Sulla piazza vi è un gruppo di gente: e là è sorta la contesa, due uomini altercano per il riscatto di un morto, e uno afferma di avere pagato, e pubblicamente lo dice, l'altro sostiene di non aver ricevuto. E tutti e due vanno dal giudice per il giudizio; la gente applaude entrambi, l'uno e l'altro appoggia; trattengono la folla gli araldi. Siedono gli anziani su seggi di pietra liscia in un sacro recinto e tengono in mano gli scettri degli araldi dalla voce sonora; con questi in mano si alzano e pronunciano, uno dopo l'altro, il giudizio; in mezzo a loro vi sono due talenti d'oro destinati a colui che abbia pronunciato la sentenza più giusta» (*Iliade*, XVIII, vv. 490-508). Seppure storicamente antecedenti – si presume – alla nascita e all'articolazione della *polis* vera e propria, questi brani testimoniano la vivacità dialettica che animava il popolo greco, necessità che spingeva al necessario possesso di strumenti per dirimere efficacemente conflitti, dispute e contrasti tra opinioni contrastanti: quali migliori strumenti della legge e della ragione (e, quindi, della norma razionale) come elementi comuni tra gli uomini per porre i fondamenti della vita in comune?

¹⁶⁰ Si vedano anche i più recenti studi di Hansen (in particolare Hansen 2003), dove democrazia ateniese e filosofia sono trattate come creature generate da un unico parto.

¹⁶¹ La situazione storica che caratterizzava la vita delle *polis* greche nel VI secolo – soprattutto nella prima metà – era, com'è noto, quella di una difficile dialettica con le colonie per via di rapporti spesso di sudditanza di queste rispetto alle città-madri (sudditanza per lo più mal digerita, come nel caso di Corinto), o di disordini e squilibri sociali che il più delle volte davano origine a governi di tiranni, dopo i quali emergeva la necessità di dare vita a leggi scritte e condivise, in grado di tutelare la totalità dei cittadini nei confronti particolarmente delle grandi famiglie aristocratiche.

¹⁶² In questo senso, la filosofia nasce nel momento in cui la cultura e la natura si separano, nel momento in cui la cultura si genera come non-natura a partire dalla natura, ossia proprio quando è la cultura stessa a rivendicare quell'*auto-* che di per sé apparteneva soltanto alla natura. L'origine della filosofia appare come un'origine *tragica*, come una lacerazione, come l'allontanamento della filosofia da quel fondo che si rivela come tale solo all'atto dell'allontanamento (il segreto di ogni genealogia). Cos'è la tragedia stessa se non il conflitto tra natura e cultura che chiama alla presa di posizione, alla pubblica rappresentazione dei temi che sono di pubblica discussione nella filosofia come spazio pubblico? In tal senso, la tragedia (sarebbe meglio dire il tragico in quanto tale) è la superba presa di coscienza dell'uomo di essere finito, ma di essere anche in grado di interrogare l'infinito (e il finito stesso, se stesso in quanto finito): la colpa umana è quella di esistere (di qui il grido di Sileno che Nietzsche fa risuonare nel § 3 de *La nascita della tragedia*: «stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto»: Nietzsche 1993a: 124), quella di non essere nell'indifferenza e nell'indifferenziato, ma di dover agire, di dover decidere, di dover solcare con la sua azione il mondo e di creare così discontinuità all'interno della ciclica e necessaria regolarità della natura. Per questo nella tragedia greca (per esempio in quella antigonidea: cfr. Valentini 2003) il concetto di cultura emerge nell'esigenza di stabilire nessi e relazioni all'interno del molteplice e dell'irrelato (perché *precede* la relazione, possibile solo allorché è stata istituita una preliminare *differenza*), tanto che si può considerare l'idea di cultura come l'irruzione del nome nel caos del senza nome: «c'è cultura, quindi, perché il *Logos* apollineo – che è forma, misura e simmetria – produce equilibrio e ordine nel magma indifferenziato della vita, portando l'individuazione e la distinzione nel caos aniconico della "natura", nel grembo stesso della *Physis* che a quell'ordine sempre si sottrae. Il ribaltamento tragico, attraverso la sofferenza porta alla luce la complessità aporetica della natura in quanto *Physis*, la polarizzazione antinomica che la tragedia moltiplica e ripete, di volta in volta» (*ibidem*). Quindi la colpa non è in un'azione piuttosto che in un'altra, ma nell'azione in quanto tale (a tal proposito cfr. anche Szondi 1974: 35-43), demoniaca e portatrice di *hybris* perché figlia di una decisione che è re-cisione, che nega così l'unità e l'omogeneità del tutto e che mostra al contempo l'esigenza irrinunciabile per l'uomo di prendersi cura del mondo per prendersi cura di se stesso e viceversa. Di qui la radicale e profonda insensatezza della vita umana, che nella tragedia ha la sua più alta rappresentazione artistica: l'uomo è aperto al mondo, dunque aperto al senso, eppure limitato, finito, *mortale*, e dunque aperto al non-senso, all'implosione di ogni senso, al naufragio di ogni senso (cfr. Galimberti 2005a: 90). L'apertura al mondo è intrinsecamente connessa alla tragicità intesa come paradossalità, come quello «stare in mezzo» tra senso e non-senso, infinito e finito, e così via, che abbiamo caratterizzato come definiente l'uomo come colui che ha da costruirsi un mondo, da agire. Cosa che la tragedia greca aveva appunto già lucidamente colto, ci torneremo. Dev'essere però chiaro che la tragedia non è il tragico, nel senso che la grandezza dei Greci non sta tanto nella tragedia come forma di rappresentazione teatrale, ma nel tragico che in essa veniva rappresentato, nel tragico come spirito greco: come voleva Nietzsche il greco era tragico perché aveva visto e riconosciuto l'atroce insensatezza dell'esistenza e la sopportava, quasi l'amava. In tal senso lo spirito greco coincide con lo spirito tragico che è la visione del mondo (inaugurata proprio dai greci) in cui il reale è esperienza della lacerazione, dell'inafferabile polimorfismo del mondo contrapposta alla duplicità umana (vita/morte, illimitato/limite, cultura/natura), alla sua fragilità (cui proprio Prometeo viene in soccorso). Insomma, il greco avrebbe capito (cfr. Natoli 2007: 53-102) che a fronte dell'immane potenza del *chaos* l'uomo può reggere solo se riesce a costituirsi come punto di resistenza, se raccogliendosi in sé riesce a dare forma alla sua potenza, a trovare una misura alla potenza, e non tanto a rinunciare semplicemente a essa, perché vorrebbe dire rinunciare a vivere, ad agire, a decidere, quindi anche alla sofferenza, perché c'è dolore solo dove c'è azione, e questa è la misteriosa e ambigua bellezza del mondo, che secondo Nietzsche era stato proprio il greco a cogliere e a vivere: «a fronte della lacerazione la decisione. La decisione non emancipa dal tragico, ma consente all'uomo di reggere in esso, di impadronirsi in qualche modo del caso. Ma la signoria dell'uomo non può essere illimitata e perciò *non lo deve*. Attraverso il tragico l'uomo non si redime dal dolore, né cancella il dolore dal mondo, ma si porta alla sua altezza. Portarsi all'altezza del dolore significa toccare il tremendo, ma insieme

il sublime: significa riscoprire la bellezza del mondo, una bellezza che rende tollerabile la pena poiché la precede. Il soffrire è un lusso di chi vive, e la morte, seppure ineluttabile, appartiene ai viventi. [...] Il mondo è uno spazio per l'uomo, è l'ambiente in cui agire, costruire, godere. Da evitare è la *hybris*, l'insolente tracotanza. L'uomo non è che un breve segmento nell'infinito fluire della *physis*» (*ivi*: 74). In tal senso il vero tragico è il vero filosofo e il vero filosofico, perché è proprio la filosofia (e il filosofo) il luogo in cui si riflette sul significato e sulla ragione della condizione umana e della natura in cui l'uomo vive, è la filosofia a porsi la domanda sulla realtà in tutte le sue sfumature, è la filosofia il luogo in cui va rintracciata la misura dell'esistenza, è la filosofia che riesce a testimoniare della bellezza di un mondo che pur appare come divoratore di forme. Questo perché, come dicevamo, la filosofia coglie innanzitutto se stessa come tragica nel proprio originarsi a partire da uno sfondo indifferenziato.

¹⁶³ Emblematico di questa netta separazione tra *physis* e *nomos* è un frammento di Antifonte, che recita: «l'individuo applicherà nel modo a lui più vantaggioso la giustizia, se farà gran conto delle leggi, di fronte a testimoni; ma, in assenza di testimoni, seguirà piuttosto le norme di natura; perché le norme di legge sono accessorie, quelle di natura essenziali; quelle di legge sono concordate, non native; quelle di natura, sono native, non concordate. Perciò, se uno trasgredisce le norme di legge, finché sfugge agli autori di esse, va esente da biasimo e da pena; se non sfugge, no. Ma se invece violenta oltre il possibile le norme poste in noi da natura, se anche nessuno se ne accorga, non minore è il male, né è maggiore se anche tutti lo sappiano; perché si offende non l'opinione, ma la verità. [...] La maggior parte di quanto è giusto secondo legge, si trova in contrasto con la natura [...]. E quanto all'utile, ciò che è prescritto dalla legge è un inciampo per la natura, ciò che è prescritto da natura è libero» (Antifonte sofista, DK 87, B44.A). Nel *Protagora* di Platone notiamo come il *nomos* sia ormai considerato un *tyrannos* dai sofisti, laddove Ippia afferma: «voi uomini presenti, io ritengo che siate tutti parenti, familiari e cittadini per natura, non per legge. Per natura il simile è parente del simile, ma il *nomos*, tiranno degli uomini, compie molte violenze contro la natura» (Platone, *Protagora*, 337c). Interessante è il fatto che per Ippia il *nomos* è contro natura in quanto separa gli uomini, visti come fratelli (seppure nel contesto di un dibattito sul piano dialettico e razionale, e non certo su quello più concreto e pulsante della vita, per così dire, piano in cui i contrasti sono certo più virulenti e la considerazione della fratellanza meno facile da tener presente), mentre per Antifonte esso lo è in quanto impedisce agli uomini di lasciarsi guidare dal proprio utile, quindi costringendo a tener conto della non separatezza degli uomini. Resta, in ogni caso, l'idea di un contrasto tra *physis* e *nomos*. Viceversa, Platone cerca di ribadire la naturalità della legge, del *nomos*, seppure di quella legge particolare secondo la quale *il sapiente detta legge all'ignorante*: «[che comandi il più forte e sia sottomesso il più debole] a detta di Pindaro il Tebano, è la norma più conforme a natura, perché è diffusissima fra tutti i viventi. Ma la norma più importante parrebbe essere proprio la sesta, quella che impone all'ignorante di subire l'iniziativa e al sapiente di prenderla e di assumere il comando. E questo, sapientissimo Pindaro, non può dirsi contro natura, ma perfettamente naturale, se è vero che il potere della legge per natura si fonda sulla convinzione di chi volontariamente lo accetta e non sulla costrizione» (Platone, *Leggi*, III, 690b-c). Tutto ciò all'interno di un contesto in cui si cerca proprio di fare della *legge di natura* quel punto di contatto tra *nomos* e *physis* in grado di mettere da parte la contrapposizione sofistica tra i due ambiti, come ben sottolineato da Agamben: «tutta la trattazione del problema del rapporto tra *physis* e *nomos* nel libro X delle *Leggi* è volta a smontare la costruzione sofistica dell'opposizione, nonché la tesi dell'antioriorità della natura rispetto alla legge. Egli neutralizza entrambe affermando l'originarietà dell'anima e di "tutto ciò che appartiene al genere dell'anima" (intelletto, *techne* e *nomos*) rispetto ai corpi e agli elementi "che erroneamente diciamo essere per natura" (892b). Quando Platone [...] dice che "la legge deve regnare sugli uomini e non gli uomini sulla legge" non intende quindi, affermare la sovranità della legge sulla natura, ma, al contrario, soltanto il suo carattere "naturale", cioè non violento» (Agamben 1995: 40 s.). Si tenga ben presente il fatto che ciò significa che Platone sottolinea l'appartenenza della *techne* all'anima, ossia la sua naturalità, nei termini che abbiamo adottato qui, il suo inerire all'anima in quanto questa è principio di movimento, di movimento e di trasformazione dei corpi: la *techne* appare essere non qualcosa di esterno rispetto a quell'anima che conosce, che intellige, che dirige il corpo nel movimento e nella trasformazione di altri corpi, ma è in qualche modo connessa con tutti questi elementi, è *connaturata all'anima*, anzi – siamo qui certo oltre alla lettera del testo platonico – esprime l'anima

stessa, esprime tutti i suoi momenti nel momento in cui li presuppone ed esplicandosi li rende a sua volta possibili, secondo quel meccanismo di retroazione-riflessiva descritto da Gehlen.

¹⁶⁴ Si può, muovendo da questa prospettiva, anche meglio comprendere il senso, apparentemente radicale ed eccessivamente estremo, in cui Deleuze (cfr. in particolare Deleuze 1975 e Deleuze 1997) insisteva sull'ideale morale che sottostà a tutta l'ontologia platonica: la dialettica è il tentativo di *selezionare stirpi*, di *distinguere pretendenti*, *il puro dall'impuro*, *l'autentico dall'inautentico* – è *dialettica dei rivali e dei pretendenti*, che rende necessario scegliere le pretese e distinguere il vero pretendente da quelli falsi, il filosofo dai sofisti, il politico dai demagoghi, giudicandoli e valutandone i fondamenti delle pretese sulla base del fondamento ultimo e unico, l'Idea, il Bene. Il dibattito pubblico e il disordine cittadino richiedono strumenti razionali – la dialettica – in grado di operare *la selezione dei pretendenti*, *l'esclusione dell'eccentrico e del divergente*, *in nome di una finalità superiore*, *di una realtà essenziale*, *di un senso della storia*: in grado di dar vita a una fondata – razionalmente – vera gerarchia che mette ordine nel *mondo delle distribuzioni nomadi e delle anarchie incoronate*.

¹⁶⁵ Come evidenzia Bertelli, si può parlare della *polis* come di una vera e propria *città della ragione*, di modo che la *politica* è «espressione di una razionalità globale tradotta nella creazione cosciente e deliberata di forme politiche» (Bertelli 1996: 567) in grado di rispondere proprio ai conflitti e alle divisioni. E questo vale anche da un punto di vista strettamente storico, nel senso che la riforma di Clistene (ma più in generale tutto il processo che ha portato alla costruzione della *polis* in senso classico) è stata proprio espressione della volontà di collettività trasformata in legge, della tendenza alla divisione e alla distribuzione dei poteri e delle risorse (cfr. *ivi*: 567 s.). Ma accanto (contemporaneamente, anzi come due facce della stessa medaglia) a questa tendenza *razionalizzante* (in un senso non lontano da quello per il quale oggi noi parliamo di *razionare* risorse, beni, opportunità, ecc.) c'è anche la dimensione eminentemente *ragionalizzante*, se così possiamo esprimere. Ossia, da un lato c'è uno spirito geometrico-razionale, che si esprime in istituzioni, leggi, riforme, e così via, dall'altro quello dialogico-filosofico, tanto che si può dire (con riferimento specifico alla riforma dei pesi e delle misure di Solone) che nella «capacità di indagare sulle cause di effetti politici generali emerge una mentalità analoga alla contemporanea “razionalità” della filosofia ionica» (*ivi*: 570)

¹⁶⁶ «La parola *ratio* è collegata con il verbo *reor*, il cui senso preminente è [...] “regolare qualcosa su qualcosa d'altro”. Questo è il senso del verbo tedesco *rechnen*, contare. Tener conto di qualcosa [*mit etwas rechnen*], significa: non perderlo di vista e regolarsi su di esso. Contare su qualcosa [*aut etwas rechnen*], significa: aspettarselo, e, nel fare questo, aggiustarselo come ciò su cui di deve costruire. [...] In questo modo si sottopone qualcosa alla stima o al calcolo di qualcuno a cui il qualcosa deve render ragione» (*ivi*: 170 s.).

¹⁶⁷ Il *metron*, peraltro, proprio in quanto «concetto greco» ha una costellazione di significati a 360 gradi, totale, potremmo dire, e proprio nel senso che *tutti* i significati vanno considerati insieme come costituenti il concetto, e non uno piuttosto che un altro, o a discapito di un altro, e così via. In questo senso, *metron* è il limite in senso sociale ed economico, ossia è la misura (la proporzionalità di distribuzione delle risorse e delle ricchezze) che viene utilizzata come strumento per frenare (per mettere in atto il *katechein*) la dissoluzione sociale derivata dall'accumulazione delle ricchezze e dallo scontro fratricida fra ricchi e poveri (cfr. Preve 2009: 11), quindi è anche espressione di quel limite che deve segnare il confine tra l'*economia* in senso stretto e la *crematistica* intesa come accumulazione illimitata di beni in modo innaturale (cfr. soprattutto il cap. 9 del libro I della *Politica* aristotelica), ossia di quel limite che deve essere posto come freno (ancora *katechein*) al possesso di ricchezze e all'attività mercantile (una volta superato il limite, la *giusta misura*, rispetto all'accumulazione di risorse si è superato il limite che separa economia e crematistica, naturalità e artificialità – *metron* come *dike* nel senso di «equità», potremmo dire). *Metron* è anche, e insieme, la misura intesa come equilibrio politico, come necessità di restare all'interno del *nomos* e di non travalicarne il limite e come bisogno di fare dello spazio comunitario uno spazio in cui, sia equidistribuito il diritto alla parola e alla legge, nonché alle «cariche pubbliche» (*metron* come *dike* nel senso di «uguaglianza», potremmo dire: cfr. p. e. Eschilo, *Eumenidi*, vv. 527-530). *Metron* è, ancora, la misura in ambito etico, la virtù come *giusto mezzo* e come capacità di limitare i propri desideri, le proprie passioni, la virtù stessa come capacità di individuare la *propria* giusta misura all'interno dello spazio condiviso della comunità (che è *spazio di condivisione e condivisione dello*

spazio), la virtù come limite rispetto agli altri, *insieme* agli altri, ma soprattutto rispetto a se stessi (tenendo sempre conto che per l'uomo greco «bisogna divenire a se stessi norma. Ma l'uomo non potrà divenire norma a se stesso se resta separato dagli altri uomini. L'uomo per un verso deve divenire legge a se stesso, per altro verso deve sottostare a una legge comune: la *polis*. Non può fare altrimenti: senza la comunità è insufficiente, e questo più di altri è segno indelebile della sua costitutiva finitudine. Ma v'è di più: è la *polis* che deve aiutare i cittadini a trovare la propria norma e misura, a divenire se stessi. Per converso, solo se gli uomini saranno capaci di autonormatività la città sarà salva. È questa la condizione perché la città non cada, sotto la spinta di divergenti interessi, di voglie personali, di egoismi. Anzi colui che più è dotato di *enkrateia*, che più è signore di sé – il temperante –, questi è l'uomo più degno di comando»: Natoli 2007: 74 s.), in quanto ci si definisce proprio dando alla mia vita la misura, dandole una forma, delimitandola, opponendosi alla sproporzione, all'eccesso, in una dinamica di rintracciamento del limite che è sempre dinamica e mai statica, che cerca sempre di individuare (tramite la *phronesis*) quel comportamento che di volta in volta (decidendo nel *kairos*) esprime il punto di equilibrio tra forze contrastanti, e il punto di equilibrio con la natura, come preconditione della felicità (ricercare il *metron* è il compito della *techne tou biou* – della vita come ciò a cui dare forma e stile – che, una volta individuato e praticato il *mesotes*, si fa *hexis*, disposizione, e quindi *ethos* che agisce secondo *areté* e può rendere possibile l'*eudamonia* come realizzazione di sé, di quel sé la cui misura è stata rintracciata, non solo nel senso negativo ma anche in quello positivo per il quale ne è stata individuata la capacità più propria, il talento che gli compete: «in questo modo la felicità si salda con la virtù, non nel senso che la felicità è il premio che attende chi ha condotto una vita virtuosa, ma nel senso che la felicità è *nella* conduzione di una vita virtuosa, nel significato originario di *areté*, che è la capacità di dar forma alla propria forza vitale, di espandere la vita fin dove è possibile, secondo misura (*katà metron*)»: Galimberti 2005a: 412). Infatti, e infine, *metron* è anche ciò che contraddistingue una *physis* contrassegnata da regolarità, ciclicità, circolarità, dalla limitatezza, dall'essere limitate tutte le sue manifestazioni: la *hybris*, per l'uomo greco, prima ancora di essere un peccato morale è un errore nella considerazione che si ha della natura, ossia è, per così dire, peccato contro la natura in quanto tale (non è un caso che il primo passo per la costruzione del proprio *metron* etico sia l'assunzione e il riconoscimento di quel *metron* naturale che è la *morte*, ossia non c'è conoscenza di sé senza conoscenza della propria natura e, in ultima istanza, della natura in quanto tale: «l'uomo, proprio perché espressione della natura, può dimenticare di essere solo una sua determinazione, e perciò essere tentato dall'illusione di una vita senza limite che è propria della natura, ma non delle sue determinazioni. Se cede a questa illusione, l'uomo commette quell'unica colpa che i Greci concepiscono per l'uomo: l'*hybris*, la tracotanza, la pretesa di oltrepassare il proprio limite, al di là della misura che la natura, per poter alimentare la sua vita, concede alle sue singole manifestazioni. [...] Conoscenza di sé significa da un lato conoscenza della natura dell'uomo (*anthropou episteme*) e dall'altro conoscenza del proprio modo di essere uomo (*heautou episteme*). L'uomo appartiene alla natura (*physis*) che, nel suo ciclo di nascite e di morti, rivela tutta la sua innocenza e crudeltà. La figura della morte deve quindi accompagnare l'uomo non come malinconica o disperata tonalità della sua esistenza, ma come consapevolezza del suo limite che, una volta acquisito, agisce come incentivo alla vita, perché *una sola vita* deve essere vissuta nella sua pienezza»: *ivi*: 390 e 402), di modo che la misura che l'uomo greco ricerca va rintracciata a partire dall'ordine naturale, da una natura vista come ordine (per quanto all'uomo possa apparire come sovrabbondanza, insensatezza e esuberanza di potenza, anzi proprio per questo, perché la natura procede secondo il proprio ordine e la propria misura, che all'uomo sfugge) e all'interno del cui ordine occorre sapersi collocare, come una parte nel tutto. Per sintetizzare, il *metron* è tanto sociale, quanto economico, quanto politico, quanto etico, quanto naturale-ontologico, e questo nel senso che il *metron* etico è l'accordo con quello naturale-ontologico che può essere realizzato solamente all'interno di quello politico garantito a sua volta da quello sociale ed economico. Se si può parlare di uno stretto rapporto tra etica e politica per la Grecia antica (lo vedremo nel prossimo paragrafo) è proprio in ragione di questa connessione.

¹⁶⁸ «Questo spiega anche la centralità del termine *katechein* per l'interpretazione della società greca antica. Il termine *katechein* significa freno, e significa soprattutto impedire la comune rovina (*pthorà*), che avverrebbe infallibilmente secondo l'ordine (*taxis*) del tempo (*chronos*) se non intervenisse la misura (*metron*), di cui gli uomini pur sempre dispongono, disponendo del *logos*.

Ma questo *logos* non significa soltanto ragione o linguaggio, significa soprattutto calcolo. Ed il calcolo ci porta dritti a Pitagora ed al pitagorismo. Presentato spesso come ingresso della sapienza orientale nel mondo greco (sapienza egiziana, sapienza indiana, metempsicosi, eccetera), il pitagorismo è invece a nostro avviso un fenomeno squisitamente greco, in quanto in esso il *katechein*, e cioè l'impedimento della dissoluzione sociale derivata dall'accumulazione delle ricchezze e dallo scontro fraticida fra ricchi e poveri, si determina come calcolo numerico delle proporzioni del *metron*» (Preve 2009: 11). La dialettica – e con essa la filosofia intesa alla stregua dell'abilità argomentativa rivolta al giusto, al vero e al bene – è un vero e proprio *pharmakon* in grado di curare le possibili distorsioni del dibattito pubblico e democratico (cfr. D'Agostini 2010: 14), per tenere a bada la deriva nichilista e riuscire così però a giocare, tanto oggi quanto all'epoca dei greci, il «gioco nichilistico», che «è lo sfondo caratteristico di qualsiasi situazione democratica. Non per nulla già gli antichi Greci, i primi sperimentatori delle democrazie, avevano dovuto misurarsi con situazioni simili alla nostra. [...] Nel creare la democrazia i Greci crearono anche la cura per i suoi malanni, e questa medicina fu anzitutto la tecnica argomentativa, ossia l'esperienza relativa ai discorsi e al loro gioco conflittuale, quindi la filosofia, ossia quella specifica applicazione della tecnica argomentativa al perseguimento del *vero*, all'indagine sull'*esistente*, alla ricerca della *felicità* pubblica e individuale (il bene). La filosofia così intesa (al modo di Socrate) fu chiamata a lungo *dialettica*, e fu concepita come la vera medicina contro i malanni naturali della democrazia» (*ivi*: 216). Della stessa autrice è da sottolineare la visione secondo la quale siamo a un «nuovo inizio» per il concetto di verità, per la filosofia intera (cfr. D'Agostini 2011: 13): la verità ha prima di tutto una funzione *scettica*, nel senso che viene chiamata in causa «quando ci sono dei dubbi, dei contrasti, o la fonte informativa non è del tutto affidabile» (*ibidem*), quando come non mai si rivela il fatto che «la verità non è “importante”, è inevitabile» (*ivi*: 16). In altri termini, «il caso in cui usiamo “è vero” è un caso *speciale*, e specificamente scettico, vale a dire: *critico*, *discussivo*, o *ispettivo*» (*ivi*: 17), in casi persino «*d'emergenza*» (*ibidem*): «non per nulla il concetto di *aletheia* si è affermato nella lingua greca proprio in situazioni di controversia scientifico-filosofica e politica, quando si confrontavano opinioni disparate circa l'origine e la natura del mondo, la giustizia, la felicità, il bene. Non ci sarebbe stato bisogno di verità se non vi fosse stata la necessità di difendere e argomentare tesi e teorie: non ho bisogno di verità (o perlomeno non ne ho primariamente bisogno) se narro l'origine del mondo e il mio interlocutore semplicemente crede alla mia narrazione, né è affascinato e sedotto; non ho bisogno di verità se mi muovo in un sapere mitico e religioso. Più precisamente: non ho bisogno della nozione di verità se è il re a decidere, da solo, o se è il papa a dirmi ciò in cui devo credere. Ne ho bisogno invece in un sapere e in un agire democratico, in cui chiunque può dirmi: no, questo non è vero, e ha diritto di farlo, per quanta autorità e potere e fascino io abbia. Il nesso tra verità e democrazia ci ricorda anzitutto che il problema, per noi come per i greci, non è la mancanza ma piuttosto l'*eccesso* di verità. [...] Per questo in fondo la situazione non è molto cambiata, rispetto a quanto avveniva nella democrazia greca: le informazioni sono aumentate, ed è aumentato il “rumore”, ma il nichilismo (“niente V”) e il trivialismo (“tutto è V”) attuali sono simili a quelli dei greci, perché sono anche aumentate le risorse individuali di comprensione e valutazione. E oggi come allora la soluzione sembra essere, come ipotizzava Socrate, una sola: la conoscenza collettiva della fragilità dialettica della verità; ossia: la diffidenza riguardo alle verità presunte, unita alla chiara consapevolezza della funzione del concetto V nel confronto interpersonale, pubblico e privato» (*ivi*: 25 s.). Pertanto, «non ha grande rilevanza dire che ci sono questioni su cui non siamo d'accordo e non abbiamo le idee chiare, perché è un fatto semplicemente ovvio: è precisamente il motivo per cui iniziamo a discutere e ragionare» (*ivi*: 203), tanto che si può affermare che «la filosofia nasce scettica, e si nutre di scetticismo» (*ibidem*) e che «le conclusioni distruttive sono solo *un inizio* in filosofia» (*ivi*: 238), costituendo non «una disfatta, ma piuttosto una risorsa della ragione» (*ibidem*). La verità così «si attiva in circostanze di incertezza pubblica e privata, quando si tratta [...] di dis-velare (*a-lethein*), di togliere qualche velo» (*ivi*: 260), ed è una faccenda tutta umana, come indica anche il fatto che i greci avevano dèi per il Potere (Zeus), per la Guerra (Ares), per la Ragione (Atena), per l'Espediente (Poros), per la Povertà (Penia), per l'Astuzia (Metis) e così via, ma non per la Verità: «[la verità] appartiene al confronto tra umani, e non all'Olimpo. Sta nelle menti e nelle parole degli uomini, nel loro bisogno di chiarezza, di non essere manipolati e ingannati da chi ha più potere, soldi, fascino. È affare degli uomini e non degli dèi» (*ivi*: 269). Di uomini che, in particolare,

partecipano a un libero e pubblico dibattito democratico, e devono così padroneggiare «l'arte di argomentare e di far valere una tesi» (*ivi*: 265), di farne valere la verità, quella verità che sta «dalla parte dei deboli, di chi subisce ingiustizia, di chi non ha potere» (*ivi*: 273), diventando «la specifica preoccupazione, e l'interesse specifico, di chi intende difendere i deboli e coloro che subiscono ingiustizie, e non hanno potere» (*ibidem*). Più in generale però «logica e verità appartengono al fatto del confronto tra umani, *esattamente come l'acqua appartiene alla pioggia*» (*ivi*: 277), e a maggior ragione appartengono alla vita democratica intesa come «governo per mezzo del dibattito» (*ivi*: 278), tanto che «le sfortune della verità sono correlative alle incertezze del *demos*, ossia della parte politica che meglio dovrebbe “impersonare” la verità» (*ivi*: 285). L'«istintiva capacità umana di cavarsela» (*ivi*: 297), che fa dell'uomo l'essere *aporos pantoporos*, fa anche sì che venga escogitata la verità come «medicina contro l'eventuale danno alla giustizia e alla libertà provocato dal governo ipoteticamente più giusto e libero: il governo dell'accordo tra i cittadini» (*ivi*: 276).

¹⁶⁹ E non si dimentichi che come il dialogo filosofico richiede libera, attenta e costante *partecipazione*, così la democrazia ateniese è prima di tutto partecipazione attiva, che a sua volta richiede proprio la parola (informata, «sapiente» e «competente», potremmo dire, che prende parte al *dibattito*), come sottolineava Pericle: «in ogni cittadino non si distingue la cura degli affari politici da quella dei domestici e privati problemi, ed è viva in tutti la capacità di adempiere egregiamente agli incarichi pubblici, qualunque sia per natura la consueta mansione. Poiché unici al mondo non valutiamo tranquillo un individuo in quanto si astiene da quelle attività, ma superfluo. Siamo noi stessi a prendere direttamente le decisioni o almeno a ragionare come si conviene sulle circostanze politiche: non riteniamo nocivo il discutere all'agire, ma il non rendere alla luce, attraverso il dibattito, tutti i particolari possibili di un'operazione, prima di intraprenderla» (Tucidide, *Guerre del Peloponneso*, II, 40). Sull'idea di partecipazione come essenziale alla vita democratica comunitaria cfr. anche Aristotele, *Politica*, III, 1, 1275a 20-25 e 1275b 15-20. Peraltro è, com'è noto, sempre Aristotele a sottolineare il nesso libertà-uguaglianza-partecipazione tipico della *polis* democratica (cfr. *ivi*, IV, 4, 1291b 30-40). E questa costituzione, *politeia*, è quella in cui si realizza la giustizia come misura, come distribuzione, partecipazione e uguaglianza, di modo che libertà e giustizia sono intimamente connesse (cfr. *ivi*, V, 9, 1310a 29-32). Sul nesso giustizia-libertà-partecipazione-uguaglianza nella vita democratica cfr. anche *ivi*, VI, 2. Certo Aristotele, che non scrive più nell'epoca classica della *polis*, predilige la libertà contemplativa a quella partecipativa alla vita comunitaria, ma ciò non toglie che riconosca come valida la posizione dei «democratici», per così dire. Come nota Ampolo, la città greca non era soltanto un luogo da abitare, ma anche e soprattutto un luogo per decidere in modo plurale e organizzato: questo significava *metechein tes politeista* in una *polis* strutturata razionalmente, cioè secondo quel *logos* che garantiva tanto la ragione quanto l'equilibrio, tanto la discussione quanto la proporzione, tanto il conflitto quanto la soluzione (cfr. Ampolo 1996). Senza dimenticare che *partecipare* era qualcosa che riguardava non solo la vita politica in senso stretto (ossia la procedura deliberativa e gestionale, in termini moderni), ma anche quella civica (riti, imprese economiche e guerrigliere, e così via), proprio per la concezione organica e comunitaria che contraddistingueva la *polis* (cfr. *ivi*: 321-323).

¹⁷⁰ Si veda anche il celebre passo dell'orazione funebre di Pericle che Tucidide ci restituisce, in cui emerge il nesso democrazia, libertà, eguaglianza politica e tolleranza: «il nostro ordine politico non si modella sulle costituzioni straniere. Siamo noi d'esempio ad altri, piuttosto che imitatori. E il nome che gli conviene è democrazia, governo nel pugno non di pochi, ma della cerchia più ampia di cittadini: vige anzi per tutti, da una parte, di fronte alle leggi, l'assoluta equità di diritti nelle vicende dell'esistenza privata; ma dall'altra si costituisce una scala di valori fondata sulla stima che ciascuno sa suscitarsi intorno, per cui, eccellendo in un determinato campo, può conseguire un incarico pubblico, in virtù delle sue capacità reali, più che nell'appartenenza a questa o a quella fazione politica. Di contro, se si considera il caso di un cittadino povero, ma capace di operare un ufficio utile allo Stato, non gli sarà d'impedimento la modestia della sua condizione. Nella nostra città, non solo le relazioni pubbliche s'intessono in libertà e scioltezza, ma anche riguardo a quel clima di guardinga, ombrosa diffidenza che di solito impronta i comuni e quotidiani rapporti, non si va in collera con il vicino, se fa un gesto un po' a suo talento, e non lo si annoia con visi duri, sguardi lividi, che senza voler esser un castigo, riescono pur sempre molesti. La tollerante urbanità che ispira i contatti tra persona e persona diviene, nella sfera della vita pubblica, condotta di

rigorosa aderenza alle norme civili dettata da un profondo, devoto rispetto: seguiamo le autorità di volta in volta al governo, ma principalmente le leggi e più tra esse quante tutelano le vittime dell'ingiustizia e quelle che, sebbene non scritte, sanciscono per chi le oltraggia un'indiscutibile condanna: il disonore» (Tucidide, *Guerre del Peloponneso*, II, 37). Si veda anche il commento di Silvio Cataldi a tale brano (cfr. Schiavone 1997: 19-22).

¹⁷¹ Evidenti qui le influenze dell'altro grande maestro di Patočka, Husserl: cfr. in particolare Husserl 2008.

¹⁷² Questa connessione tra filosofia come libero dibattito e la città, con la sottolineatura della dimensione agonale è descritta da Stefano Petrucciani con le seguenti parole: nella *polis* «il potere non è più appannaggio delle stirpi aristocratiche che dominavano dai loro palazzi fortificati, ma trapassa idealmente in quello che è il centro simbolico della città: la piazza, l'*agora*, lo spazio pubblico comune a tutti i cittadini, che attraverso di esso si riconoscono come comunità, e che intorno a esso stabiliscono le loro dimore e le delimitano attraverso la cinta di mura. La città stato greca è il luogo in cui compare per la prima volta quella novità radicale che è la *discussione politica nello spazio pubblico*. Con essa e insieme a essa nascono quelle pratiche che sono state caratteristiche per tutta la storia della civiltà occidentale come il discorso argomentativo, la filosofia, il dibattito politico, il pensiero politico. Nella *polis* la sovranità sempre più laicizzata è posta al centro della istituzione comune e diventa oggetto di un dibattito che si svolge nella sfera pubblica dell'*agora*; il comando, quindi, non è più proprietà esclusiva di qualcuno, di un eletto per ragioni di stirpe, sacrali o religiose, ma è il risultato di un confronto dialettico, di un agone in cui si sfidano i migliori discorsi e le migliori qualità, e nel quale, per così dire, si "urbanizza" la mentalità al tempo stesso agonistica ed egualitaria (tra i "signori") che caratterizzava le aristocrazie guerriere di cui i poemi omerici ci hanno tramandato il ritratto» (Petrucciani 2003: 33 s.). Per non dimenticare le pagine molto belle che Deleuze e Guattari hanno dedicato alla domanda «che cos'è la filosofia?», dove si afferma che «la filosofia si rivela essere una cosa greca, sorta insieme alle città: la formazione di società di amici o di eguali, ma anche la promozione, tra di esse e al loro interno, di rapporti di rivalità, grazie alla contrapposizione di pretendenti in tutti i campi, in amore, nei giochi, nei tribunali, nelle magistrature, in politica e anche nel pensiero. Quest'ultimo non troverebbe la sua condizione soltanto nell'amico, ma anche nel pretendente e nel rivale [...]. Rivalità degli uomini liberi, atletismo generalizzato: l'agone» (Deleuze-Guattari 2002: X). O, ancora, possiamo leggere: «se la filosofia ha un'origine greca, è perché la città, a differenza degli imperi o degli Stati, inventa l'agone come regola di una società di "amici", la comunità degli uomini liberi in quanto rivali (cittadini). [...] Ogni cittadino che pretenda qualcosa incontra necessariamente dei rivali, cosicché bisogna poter giudicare del giusto fondamento delle pretese. Il falegname pretende il legno, ma si scontra con il guardiaboschi, il taglialegna e il carpentiere che dicono: io, io sono l'amico del legno. Se si tratta di prendersi cura degli uomini, ci sono molti pretendenti che si presentano come amici dell'uomo: il contadino che lo nutre, il tessitore che lo veste, il medico che lo cura, il guerriero che lo protegge. E se, in tutti questi casi, la selezione si fa malgrado tutto in una cerchia abbastanza ristretta, non altrettanto avviene in politica dove, nella democrazia ateniese [...], chiunque può pretendere qualunque cosa. Da qui la necessità [...] di ricreare un ordine in cui si creino le istanze secondo le quali giudicare del giusto fondamento delle pretese: le Idee in quanto concetti filosofici» (*ivi*: XV s.). Per i due autori francesi, pertanto, «c'è Filosofia ogni volta che c'è immanenza, anche se serve da arena all'agone e alla rivalità» (*ivi*: 34), e «queste due determinazioni eventuali della filosofia come cosa greca sono forse profondamente legate» (*ibidem*). La filosofia è dunque cosa greca, perché in Grecia si sono trovate le tre condizioni di fatto della filosofia: «una pura sociabilità come ambito di immanenza, una "indole innata all'associazione" che si oppone alla sovranità imperiale e che non implica alcun interesse preventivo, giacché gli interessi conflittuali semmai la presuppongono; un certo piacere di associarsi, cioè l'amicizia, ma anche il piacere di rompere l'associazione, cioè la rivalità [...]; un gusto dell'opinione inconcepibile in un impero, un gusto per lo scambio di opinioni, per la conversazione. I tre tratti dell'immanenza, dell'amicizia e dell'opinione si ritrovano sempre in Grecia, ma non per questo si può considerarlo un mondo più dolce, in quanto la sociabilità ha le sua crudeltà, l'amicizia le sua rivalità, l'opinione i suoi antagonismi e voltafaccia sanguinosi» (*ivi*: 80; cfr. anche *ivi*: 70). Inoltre, la concezione della filosofia che i due autori avanzano ci sembra non essere lontana da quanto noi qui stiamo scrivendo, potremmo anzi dire che ne fa da sfondo: la

filosofia come creazione di concetti, come divenire-filosofia e divenire del concetto, insomma la filosofia come qualcosa di costruttivo nel senso di in grado di creare concetti e di pensare in senso ideativo, e non soltanto come riflessione che attesta il dato o, ancor peggio, si rifugia nel vaticinio della fine della filosofia e nella sua impossibilità futura. La filosofia come sottrazione alla storia per accoglierla al contempo come condizione per divenire e creare qualcosa di nuovo, per accogliere quel non-filosofico che è interno a ogni filosofia, per *porre* problemi e *creare* concetti. Perché «il concetto non è dato, è creato, da creare; non è formato, esso pone se stesso in se stesso, è autoposizione» (*ivi*: XVII s.), e «coloro che criticano senza creare, che si limitano a difendere ciò che è svanito senza potergli dare le forze per ritornare in vita, costoro sono la piaga della filosofia. Questi polemisti, questi comunicatori sono animati dal risentimento» (*ivi*: 18), sono quei «funzionari che non solo non rinnovano l'immagine del pensiero ma non hanno neanche coscienza di questo problema, beati all'interno di un pensiero bell'e pronto e ignari persino del travaglio di coloro che pretendono di prendere a modello» (*ivi*: 41), cioè coloro che ripuliscono e raschiano gli ossi e non creano (cfr. *ivi*: 74 s.).

¹⁷³ In questo nuovamente influenzato dalla visione husserliana, per la quale in sostanza la filosofia e la razionalità come espressione della libera ricerca e della vita secondo ragione erano fenomeni marcatamente, anzi esclusivamente, occidentali. Tale tema è un tema davvero stimolante, ma anche delicato e oggi più che mai necessitante di una ridiscussione a partire dalle fondamenta. Ci limitiamo a ricordare la posizione di Jaspers (la cui presenza peraltro sembra di avvertire anche in Patočka), per il quale esiste una «sotterranea sincronia tra le grandi *Weltanschauungen* planetarie» (Marramao 2009: 64), quella indiana, quella cinese e quella occidentale, tutte contraddistinte dal passaggio dal *mythos* al *logos*, nel momento (collocato cronologicamente all'interno di un processo spirituale svoltosi tra l'Ottocento e il Duecento a. C., in particolare intorno al 500) del cosiddetto *periodo assiale dell'umanità*, in cui per Jaspers sorse l'uomo per come oggi lo conosciamo, abbandonando la visione a-problematica dell'essere per aprirsi alla coscienza dell'essere come *Umgreifende*, di se stesso e dei suoi limiti. L'uomo sorge quando conosce il carattere terribile del mondo e della propria impotenza, e inizia a porre e a porsi domande, ossia a travalicare i limiti naturali, dell'immediatezza, per la ricerca dell'ulteriorità di senso e della profondità dei significati. Fin qui non siamo lontani da quanto esprime Patočka. Jaspers va però oltre, in quanto il passaggio dal *mythos* al *logos*, come detto, non contraddistingue solamente l'esperienza greca e, quindi, occidentale, ma è invece quanto ci accomuna con l'Oriente, con quell'Oriente a partire da cui l'Occidente ha deciso di pensarsi in quanto diverso da esso, ma con il quale condivide la stessa meta, la stessa storia universale. Per Jaspers la differenza tra Oriente e Occidente è che il primo è autocentrato, mentre il secondo (in particolare l'Europa) è polarizzante, ossia si è concepito solamente attraverso l'opposizione simbolica rispetto a ciò che ha stabilito essere il proprio altro (cfr. Jaspers 1972, ma anche Marramao 2009: 64-70 e Galimberti 2005b: 129-178). In questo senso, si può certo affermare che l'Oriente «non è un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente c'è, così come non lo è l'Occidente. [...] "Oriente" e "Occidente" sono il prodotto delle energie materiali e intellettuali dell'uomo. Perciò, proprio come l'Occidente, l'Oriente è un'idea che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per l'Occidente. Le due entità geografiche si sostengono e in una certa misura si rispecchiano vicendevolmente» (Said 1999: 5).

¹⁷⁴ Come segnala anche la comune radice etimologica, *-ptol*, che accomuna *polis* e *polemos*: cfr. Curi 1995: 147.

¹⁷⁵ Anticipando considerazioni che riprenderemo da ottiche diverse lungo il nostro percorso, notiamo come Aristotele ricordava che il «compito della politica [*politikes ergon*] pare essere soprattutto il creare amicizia [*poiesai philian*]» (Aristotele, *Etica Eudemia*, III, 7, 1234b 23-24), ossia *philia* tra *politai*, legame sociale, quella stessa *philia* che anima la tensione verso la *sophia*: politica, potremmo anche dire, è *philein* la *philia*, l'amare la concordia, il desiderare l'amicizia, il ricercare la relazione, il tendere verso il rapporto – coincide, in tal senso, con l'autentica *sophia*, con l'autentica *philo-sophia*. La politica deve *creare* (*produrre*, *poiein*) la *philia*, vale a dire che quest'ultima non può essere considerata semplicemente pre-esistente: la politica nasce perché esistono – come negarli? – interessi diversi, esigenze confliggenti, bisogni variegati, e così via, nasce per *superarli ricomprendendoli* (nel senso dell'*aufheben*), per dar loro voce ma all'interno di uno spazio più vasto che sappia mostrare come ogni voce si situi e sia possibile solamente

all'interno di un coro pluri-fonico, sin-fonico. Eppure, allo stesso tempo la politica dà vita a un legame non creandolo dal nulla, ma semplicemente portando a manifestazione quell'*essere-tra* (il *faktum* dell'*essere-con*, né *sopra*, né *contro*, né *altrove*, ma nemmeno semplicemente *a fianco*) che già anima sotterraneamente tanto i bisogni e la loro enunciazione (non c'è dichiarazione del bisogno – ma nemmeno bisogno in quanto tale – se non a partire da una trama relazionale, resa possibile da quel *logos* che non casualmente per Aristotele è intimamente connesso alla possibilità della *polis*) quanto le esistenze stesse (si esiste solamente in un mondo che è lo spazio comune della con-divisione di ogni possibile divisione, s-partito che rac-coglie e ac-coglie le diverse voci dando vita a quel coro che allo stesso tempo as-segna il posto proprio a ciascuna di esse, perché disegna una s-partizione): la pulsione-tensione verso la società, verso la politica, è naturale per l'uomo (sempre con Aristotele), ma non per questo la realizzazione e l'espressione di una tale tendenza è anch'essa immediata-naturale – vale a dire che ciò verso cui l'uomo tende è non-naturale proprio nel momento in cui la tensione in sé è qualcosa di naturale: l'oggetto della tensione non è un oggetto specifico pre-esistente, ma viene elaborato in maniera culturale, mediata e progressiva. Gli uomini ricercano la *philia* attraverso la politica (attraverso la filosofia che cerca di aprire il campo all'esercizio della politica come *virtù della vita in comune*) perché sembrano non possederla, ma allo stesso tempo possono tendere – tramite la filosofia – alla politica e alla *philia* perché ne sentono l'intimo bisogno.

¹⁷⁶ Conclusione alla quale perveniva peraltro, per vie e con intenti e significato diversi, anche Heidegger traducendo e commentando il noto frammento B53 di Eraclito («conflitto di tutte le cose è padre, di tutte è re, e gli uni dèi li dimostrò, gli altri uomini; gli uni, schiavi li fece, gli altri liberi [*polemos panton men pater esti, panton de basileus, kai tous men theous edeixē tous de anthropous, tous men doulous epoiesē tous de eleutherous*]: Eraclito, DK 22, B53): «l'esplicarsi per via di contrasto [*Auseinandersetzung*] costituisce per ogni cosa (per ogni cosa presente) il principio generatore (ciò che produce lo schiudersi) ma (altresì) la predominante custodia. Esso infatti fa apparire gli uni come dèi, gli altri come uomini, fa essere gli uni schiavi, gli altri liberi. Ciò che qui viene denominato *polemos* è un conflitto che emerge prima di ogni cosa divina e umana. Non si tratta di una guerra di tipo umano. La lotta, così com'è concepita da Eraclito, è quella che anzitutto fa sì che l'ente [*das Wesende*] si ponga come distinto nel contrasto, e che acquisti la sua posizione, la sua condizione, il suo rango. Nell'attuarsi di tale separazione si verificano delle crepe, delle scissure, dei distacchi e delle connessioni. È nell'esplicarsi vicendevole del contrasto che si produce il mondo. (L'esplicarsi per via di contrasto non sconnette né sopprime l'unità; al contrario, la forma: è *logos*, raccoglimento. *Polemos* e *logos* sono la stessa cosa» (Heidegger 1968b: 72).

¹⁷⁷ Con un parallelo forse azzardato, potremmo dire che l'identità è come l'essere heideggeriano, ossia si dà quando non c'è, quando se ne avverte la mancanza; e questo vuol dire anche che lamentare l'assenza di identità per colpa della globalizzazione significa al contempo riconoscere (implicitamente o esplicitamente) che è proprio la stessa globalizzazione cui si imputa la fine dell'identità e produrla di nuovo, accendendone il bisogno e il sentimento di nostalgia.

¹⁷⁸ In questo senso, se (come nota Esposito dialogando, tra gli altri, anche con Marramao) la politica «è il luogo in cui si affrontano valori contrapposti» (Esposito-Scalfari-Gnoli-Bhabha-Marramao-Savater-Severino 2007: 86), la filosofia è il luogo stesso della politica. Potremmo anche arrischiare l'immagine di due aree che sì in certa misura si sovrappongono, ma che non per questo sono la stessa area.

¹⁷⁹ Uno di questi passi è compiuto dallo stesso autore in Badiou 2006, dove si cerca di ricostruire il secolo scorso per portarlo a essere oggetto del pensiero (vale a dire non «giudicare il secolo come un dato oggettivo», ma «chiedersi come è stato soggettivato», ossia «cogliere il secolo a partire dalla sua convocazione immanente, come categoria del secolo in sé»: *ivi*: 14), tentando di opporsi alla «politica unica» contemporanea per la quale la barbarie non sarebbe pensiero, e dunque nemmeno politica, giacché «tale sillogismo mira soltanto a dissimulare la barbarie, peraltro evidente, del capital-parlamentarismo che oggi ci determina» (*ivi*: 13) e facendo della *passione del reale* «la chiave per la comprensione del secolo» (*ivi*: 46) ossessionato dall'idea della *definitività* (cfr. *ivi*: 49). Interessante è la considerazione che l'autore ha del fenomeno della tecnica (già peraltro espresso in Badiou 2008), considerata in generale apolitica, ossia stupida e priva di pensiero: «ammettiamo pure che il nostro secolo sia quello in cui, come diceva Malraux, la politica

è diventata tragedia. A che cosa, nell'inizio del secolo, nel dorato avvio della Belle Époque, preludeva una simile visione delle cose? In fondo, a partire da un certo momento, il secolo è stato ossessionato dall'idea di cambiare l'uomo, di creare un uomo nuovo. [...] Creare un uomo nuovo comporta sempre l'obbligo di distruggere quello antico. La discussione, violenta e irriducibile, verte su che cosa sia l'uomo antico. Ma in ogni caso, il progetto è così radicale che, nella sua realizzazione, non si tiene conto della singolarità delle vite umane, considerate materiale grezzo, allo stesso modo che suoni e forme, strappati alla loro armonia tonale o figurativa, non erano, per gli artisti dell'arte moderna, altro che materiali di cui riformulare la destinazione. O allo stesso modo dei segni formali, destituiti di ogni idealizzazione oggettiva, che proiettavano le matematiche verso un compimento meccanicizzabile. In questo senso il progetto dell'uomo nuovo è un progetto di rottura e di fondazione che, nell'ordine della storia e dello stato, sta alla base della stessa tonalità soggettiva delle rotture scientifiche, artistiche e sessuali di inizio secolo. Si può quindi affermare che il secolo sia stato fedele alle proprie premesse. Ferocemente fedele. Il fatto curioso è che oggi queste categorie sono morte: non solo non ci si cura più di creare politicamente un uomo nuovo, ma si chiede a gran voce la conservazione dell'uomo antico, degli animali a rischio di estinzione e del mais di una volta; proprio mentre ci si appresta, per mezzo delle manipolazioni genetiche, a cambiare l'uomo e a modificare la specie. L'unica differenza sta nel fatto che la genetica è profondamente apolitica. Penso addirittura di poter affermare che è stupida, o perlomeno che non è un pensiero, ma al massimo una tecnica. C'è quindi una certa coerenza nel fatto che la condanna del progetto politico prometeico (l'uomo nuovo della società emancipata) coincida con la possibilità tecnica, e in fin dei conti finanziaria, di cambiare la specificità dell'uomo. Si tratta infatti di un cambiamento che non corrisponde ad alcun progetto. Apprendiamo dai giornali che certe cose potranno accadere, che potremo avere cinque zampe o diventare immortali. E questo succederà proprio perché alla base non c'è un progetto. Succederà per l'automatismo stesso delle cose. Viviamo, insomma, la rivincita di ciò che c'è di più cieco e oggettivo nell'appropriazione economica della tecnica su ciò che vi è di più soggettivo e volontario nella politica. E anche, in un certo senso, la rivincita del problema scientifico sul progetto politico. La scienza, infatti, e qui sta la sua grandezza, ha dei problemi, ma non un progetto. "Cambiare l'uomo in ciò che ha di più profondo" è stato un progetto rivoluzionario, un progetto indubbiamente sbagliato, ed è diventato un problema scientifico, o forse soltanto tecnico: in ogni caso, un problema con delle soluzioni. Siamo in grado, o comunque saremo in grado di risolverlo. È lecito chiedersi a che ci serva l'essere in grado di farlo. Ma per rispondere a questa domanda occorre un progetto» (Badiou 2006: 17 s.). Una considerazione di sfuggita, che peraltro riprende le considerazioni sin qui svolte e la posizione assunta: come può essere considerata apolitica e stupida quella tecnica che ci sollecita a recuperare la dimensione politica e al pensiero (e che peraltro è sempre stata la preconditione per ogni politica e per ogni pensiero, in quanto natura umana – tema peraltro preso in esame anche da Badiou stesso, come emerge in un corso universitario da lui tenuto sul concetto di natura e il suo rapporto con l'uomo e la libertà umana, cfr. Badiou 2000-2001)?

¹⁸⁰ Vale la pena di riportare un passo esemplare in tal senso: «è l'intero spazio dell'umanità e della natura a essere imploso. Conquistato integralmente in ogni sua dimensione [...], lo spazio ha cessato di essere un volume estensibile nel quale slanciarsi o del quale, meglio ancora, l'esploratore una volta accresceva egli stesso l'espansione. L'estensione ha cessato di essere espansiva, per diventare semmai intensiva – forze congiunte, condensate, compresse, potenze concentrate in particelle o fibre infime, miliardi di *byte* d'energia e d'informazione convogliati in uno spazio-tempo pressoché nullo. Ma da tutto ciò essa è uscita anche disorientata: lo spazio, ripiegato su se stesso, ha sentito perdere la propria disposizione all'ampiezza e all'apertura. Non appare più come un luogo di dispiegamento e di attraversamento, di passaggio, di percorso e di soggiorno. Lo spazio, per certi versi, non è più propriamente dimensionale: la terra si riduce a un punto, a un punto che è senza dimensioni. E la coscienza angosciata di questo ripiegamento genera a sua volta un pensiero dello spazio – un pensiero che è al tempo stesso angoscia e lotta contro l'angoscia, punto di partenza di un'altra storia, ossia di un'altra spaziatrice. Non si tratta più di "filosofia", non si tratta più, cioè, di prendere visione o di affinare la vista – la *veduta* nell'italiano obbligato della storia dell'arte – del mondo, dell'essere o del senso, ma si tratta piuttosto di aprire uno spazio che inizialmente non è visibile, di aprire uno spazio per una vista, o uno spazio di vista, che non sarà più uno spazio dinanzi a uno sguardo. Se filosofare ha avuto allora in passato il significato di

contemplare e fissare, oggi significa aprire gli occhi, occhi che sin qui non sono stati ancora aperti. Per dirla altrimenti: la filosofia ai suoi inizi è stata l'effetto di un'esperienza inedita del mondo – inedita, fastidiosa, inquietante, eccitante. Ed è questa realtà d'esperienza che essa ritrova oggi. Forse non se ne è mai disfatta. Ma diciamo che oggi essa non può più mascherarla o farla precedere da altro, nemmeno dalla propria storia. Poiché, al contrario, è proprio di questa storia che essa deve rifare daccapo l'esperienza» (Nancy 2001: X s.).

¹⁸¹ È questa un'idea che percorre tutto il pensiero dell'Heidegger «post-Kehre», cfr. perlomeno Heidegger 1988 e Heidegger 2007.

¹⁸² Per un approfondimento della figura del consulente filosofico proprio in merito alla possibilità di definirsi «filosofo» o meno, nonché per una migliore indicazione bibliografica sul tema delle pratiche filosofiche, ci sia permesso di rinviare a Pezzano 2008.

¹⁸³ Emblematica, in tal proposito, è la posizione assunta in Dal Lago 2007, che ha suscitato non poche polemiche, a tal proposito cfr. Rovatti 2006; Pollastri 2007b; Pollastri 2007c e Pollastri 2008. Si vedano però anche i risultati dell'Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche (Rovatti 2009), che ha cercato proprio di riflettere sul rapporto tra filosofia e potere per non fare del fenomeno delle pratiche filosofiche una sorta di versione contemporanea del fenomeno della sofistica, tentando quindi di riportare al centro del discorso filosofico il potere della filosofia, il suo carattere politico che in prima istanza ha la forma dello stare dentro i poteri in modo critico.

¹⁸⁴ Cfr. anche Cavadi 2009.

¹⁸⁵ In quest'ultimo passo, parlando dell'amicizia come comunanza, Aristotele scrive: «per ciascuno ciò che vale per lui come esistenza o ciò in vista di cui egli sceglie di vivere, questo egli vuole che sia in comune nel convivere con gli amici; perciò alcuni ri riuniscono per bere, altri per giocare ai dadi, altri per far ginnastica, o per cacciare, o per filosofare, ciascuno trascorrendo le giornate in quel modo che soprattutto ama nella vita; infatti, volendo convivere con gli amici si danno a ciò e accomunano ciò, con cui intendono passar il tempo con gli amici».

¹⁸⁶ Tale atteggiamento di ripresa della ricerca è in fondo una costante presente come atmosfera generale già in tutto il Novecento, si pensi all'idea bergsoniana di tornare a filosofare alla maniera dei greci (vedi Bergson 2002), o all'esuberanza e all'impazienza con la quale Husserl presentava la fenomenologia come qualcosa di completamente nuovo, una sorta di vero e proprio ripensamento da zero (l'*Introduzione* al vol. I di *Ideen* è emblematica di un tale atteggiamento – cfr. Husserl 2002a: 3-8 –, si veda anche il § 63 – *ivi*: 157 s. – e *passim* sempre in *ivi*).

¹⁸⁷ Per una presentazione del dibattito sulla modernità cfr. l'ottimo Chiurazzi 2002.

¹⁸⁸ Ciò, evidentemente, non significa sposare qualche forma di pensiero *anti-illuminista*, pena ripetere quello che Zeev Sternhell definisce «il disastro del XX secolo» (Sternhell 2007: 9), ossia l'abbandono della convinzione che l'uomo sia sì libero ma che deve anche essere educato alla libertà, in un compito infinito di superamento degli ostacoli, delle superstizioni, dell'immoralità e così via (cfr. *ivi*: 222).

¹⁸⁹ E lo siamo prima di tutto a livello biologico e organico, come Morin non manca di riconoscere. Infatti, se già l'animale per Morin vive in una «situazione permanente di mancanza e di pericolo all'interno di un ambiente carico di rischi e di opportunità» (*ivi*: 48), e quindi deve «computare senza posa la sua situazione, valutare il senso degli eventi o dei dati che percepisce» (*ibidem*), tanto che un errore gli può essere fatale, è solo con l'uomo che viene al mondo la verità e, quindi, la falsità, perché l'uomo ha con la realtà un rapporto mediato dall'idea (in quanto più esposto e mancante dell'animale, che vive sempre e comunque in nell'immediatezza): «prima che umano, l'errore è animale. Ma agli errori di percezione, di rappresentazione, di computazione che noi possiamo fare al pari di tutti gli animali, si aggiungono fonti di errore specificamente umane, relative al fatto che per tradurre la realtà noi non possiamo fare a meno di idee: per raggiungere il concreto abbiamo bisogno di passare attraverso l'astrazione dell'idea. Ma l'idea, che ci consente di comunicare con la realtà, è allo stesso tempo ciò che ci impedisce di comunicare con essa» (*ivi*: 48 s.). In altri termini, l'animale non deve tradurre la realtà perché governato dall'istinto, mentre l'uomo ha un rapporto mediato con essa, il che significa che ciò che lo mette con essa in contatto è anche ciò che lo separa da essa, e viceversa. Ma ciò significa cogliere nell'uomo quell'essere aperto al mondo (o più aperto al mondo rispetto a ogni altro essere, se si preferisce) e per questo naturalmente artificiale: per Morin, infatti, essere vivente significa esistere, ossia significa essere aperti all'ambiente per sopravvivere (cfr. Celeste 2009: 78 s.), e nell'uomo l'apertura è tale che egli

sviluppa l'azione rivolta al mondo esterno, la conoscenza del mondo e un aumento notevole delle capacità cognitive e della massa cerebrale, tali da fargli obliare qualsiasi capacità istintiva che l'animale invece possiede, perché nell'animale inizia sì a essere presente una qualche strategia e non solo il programma predeterminato, ma egli obbedisce pur sempre a un programma informazionale inscritto nei suoi geni (cfr. *ivi*: 130), mentre l'uomo rielabora attivamente, ossia in modo culturale, le informazioni inscritte nel suo corredo naturale. È quindi artificiale per natura, *bioculturale* (cfr. *ivi*: 131). E lo è proprio perché *mancante*, perché costretto a un maggiore periodo di giovanizzazione (la neotenia, come abbiamo visto), che gli permette di evolversi, in ragione anche della plasticità e dell'apertura che lo contraddistinguono, tanto che si può dire che a essere *innata* nell'uomo è la *capacità di acquisire* (e nemmeno l'acquisizione in se stessa): «è necessario prendere coscienza del gioco complesso che si istituisce, nel corso dell'evoluzione dell'ominide, tra l'innato e l'acquisito: innata è infatti la capacità umana di acquisire e integrare nuove nozioni, che andranno a costituire un patrimonio innato nelle generazioni successive, che a sua volta potrà subire gli stimoli di una cultura ancora più complessa, atta ad attivare ulteriori sviluppi. L'uomo ha un'attitudine culturale alla cultura e un'attitudine culturale allo sviluppare la natura umana» (*ivi*: 154). All'approfondimento di questi temi Morin ha dedicato in particolare due splendide opere (Morin 1973 e Morin 2002), che meriterebbero un lavoro a sé stante. Vale la pena qui di ricordare come secondo l'autore francese uno dei *sette saperi necessari all'educazione futura* – insieme (cfr. Morin 2001b) alla *consapevolezza dei limiti della conoscenza umana*, ossia l'*illusione* e l'*errore*, alla *conoscenza pertinente rispetto alla complessità e alle inter-relazioni*, all'*educazione all'identità terrestre*, alla *capacità di affrontare l'imprevisto figlio dell'incertezza e alla comprensione*, per giungere all'*etica del genere umano*, dell'uomo come *individuo-società-specie*, etica (cfr. Morin 2005) della *com*-prensione, della *com*-passione e della *com*-plessità basata sulla *reliance* (*reliance*, neologismo che unisce *relier* e *alliance*, *relazionare/col-legare* e *alleanza*) *cosmica, biologica e antropologica* – è proprio l'*insegnamento della condizione umana*, della sua *complessa natura* – *cosmica, terrestre, fisica, biologica, culturale, sociale e storica al contempo* –, della natura di quell'essere che ha nella cultura la sua biologia (essere *super- et hyper- vivant* e *à la fois pleinement biologique et pleinement culturel*, che dunque porta in sé una *unidualité originarie*), che ha l'unità nella molteplicità e la molteplicità nell'unità – *unitas multiplex* –; insomma, l'*insegnamento dell'umanità all'umanità (da parte dell'umanità stessa)*, per dar davvero inizio – dopo il processo di *ominizzazione* – alla vera e propria *umanizzazione*. La natura umana è (cfr. Morin 2007: 70-143) una sorta di triade *uomo-cultura-natura*, l'intelligenza è naturale nel senso che dispone di basi biologiche che la rendono possibile, e c'è pensiero sul mondo solo nel momento in cui è il mondo stesso ad aprirsi al pensiero, ma tutto questo mostra come un alone di mistero: «rimaniamo un mistero per noi stessi. [...] L'unità complessa della nostra identità ci sfugge. [...] Più conosciamo, meno comprendiamo l'essere umano» (Morin 2002: XV s.). Ma tale conoscenza è oggi più che mai necessaria, perché «siamo divenuti per noi stessi un problema di vita e/o di morte» (*ivi*: XVIII) e perché si mostra in tutta la sua drammaticità il fatto che (cfr. *ivi*: XVII) *l'inumanità è una caratteristica profondamente umana*. Tutti temi che faranno da sfondo costante al nostro lavoro, come già abbiamo iniziato a mostrare.

¹⁹⁰ «Oggi la nostra storia vissuta e il nostro futuro planetario ci obbligano a una conoscenza e a un pensiero capaci di prenderli in considerazione. È la globalizzazione che ci richiama al pensiero globale. Sono le eruzioni, le crisi e le perturbazioni locali che richiedono un pensiero capace di cogliere le interazioni e le retroazioni tra locale e globale. Sono le condizioni planetarie, in cui si mescolano i disordini sfrenati e gli ordini rigidi, che ci richiedono di essere capaci di considerare le relazioni complesse tra ordine, disordine e organizzazione. È così che il pianeta si immerge nel caos e, nel contempo, sembra fare emergere una società-mondo – e noi dobbiamo considerare questo caos come un processo di agonia e nel contempo di gestazione. È in questi momenti di confusione e di vagabondaggio che il problema dell'errore e della verità ridiventa un problema vitale per ciascun essere umano e per tutta l'umanità planetaria e da ciò deriva la necessità di riaffermare [...] la “missione dell'intellettuale”. Quando i vincoli dell'iperspecializzazione e le modalità di pensiero dominanti impediscono di affrontare i problemi fondamentali e globali, è missione dell'intellettuale continuare a porsi, cercando di evitare gli abbagli e i deliri in cui sono sprofondate tante intelligenze nel corso del ventesimo secolo. [...] Dobbiamo: - reimparare a conoscere; - reimparare a pensare; - imparare a concepire e a conoscere la complessità» (*ivi*: 38).

¹⁹¹ Il pensiero complesso «ci dice che nulla è acquisito una volta per tutte, che le forze di disgregazione, di dispersione e di morte riappaiono sempre; ci dice che, anche solo per sussistere, tutto ciò che è vivente umano, culturale, sociale deve autorigenerarsi, autoprodursi, autoriprodursi incessantemente. Ci dice che tutto ciò che è complesso, e cioè migliore, è fragile. Ovvero che non c'è e non ci sarà alcuna formula politica o sociale che garantisca per sempre la libertà, l'uguaglianza, la fraternità. [...] Dobbiamo sapere tutto questo, e cioè che non potrebbe mai esserci società armoniosa, funzionale, dove l'individuo e il sociale, l'uno e l'altro, l'altro e l'uno si adatterebbero perfettamente, con la felicità come prodotto naturale. Peggio ancora, dobbiamo sapere che il male si annida proprio nell'idea di salvezza sociale. È certo che l'abisso si spalanca. A partire dal momento in cui l'assoluto è perduto per la verità, a partire dal momento in cui la verità scaccia la salvezza, allora l'unico assoluto diventa il nulla. [...] Dobbiamo vivere e pensare alle frontiere del nulla. Ecco una sfida terribile: i nostri pensieri devono affrontare il nulla, ma non annullarsi in esso: come vigilare davanti al nulla senza vacillare nel nulla?» (*ivi*: 118 s.). La categoria di «complessità» viene da Morin mutuata dalle scienze biologiche contemporanee: «la parola complessità, a un primo approccio, non può definirsi che in maniera negativa: è complesso ciò che non è semplice, ciò che non è semplificabile. La complessità è ciò che non si riduce a delle leggi semplici, a delle cause semplici, all'ordine semplice. [...] Il punto di partenza della complessità è il rifiuto della semplificazione in tutte le sue forme, riduttiva, disgiuntiva, idealista. La complessità è in primo luogo ammettere che tutto ciò che ci circonda, dalle stelle all'uomo, è sempre multidimensionale, intricato, diversificato. La parola complesso deriva dal latino *complexus* e *complecti* che significano “ciò che è tessuto insieme” (*complexus*) o “ciò che contiene elementi differenti” (*complecti*). La complessità non è la completezza» (Fortin 2004: 18 s.; cfr. Celeste 2009: 24). Per usare gli stessi termini di Morin, «la complessità si presenta come difficoltà e come incertezza, non come chiarezza e come risposta» (in Bocchi-Ceruti 2007: 25), e in tal senso può sembrare negativa solo per quel pensiero arrogante che pretendeva di conoscere tutto *solamente* in modo analitico e quantitativo: «la complessità sembra negativa o regressiva perché costituisce la reintroduzione dell'incertezza in una conoscenza che era partita trionfalmente verso la conquista della certezza assoluta. E su questo assoluto bisogna davvero farci una croce sopra. Ma l'aspetto positivo, l'aspetto progressivo che può derivare dalla risposta alla sfida della complessità consiste nel decollo verso un pensiero multidimensionale. Qual è l'errore del pensiero formalizzante e quantificatore che ha dominato le scienze? Non è certamente quello di essere un pensiero formalizzante e quantificatore, e non è nemmeno quello di mettere tra parentesi ciò che non è quantificabile e formalizzabile. Sta invece nel fatto che questo pensiero è arrivato a credere che ciò che non fosse quantificabile e formalizzabile non esistesse, o non fosse nient'altro che la schiuma del reale. Sogno delirante, e sappiamo che niente è più folle del delirio della coerenza astratta. Dobbiamo riscoprirlo strada di un pensiero multidimensionale, che certamente integri e sviluppi la quantificazione e la formalizzazione ma che non si rinchioda in esse. La realtà antroposociale è multidimensionale: comporta sempre una dimensione individuale, una dimensione sociale, una dimensione biologica. L'economico, lo psicologico, il demografico – che corrispondono a categorie disciplinari specializzate – sono tanti aspetti di una medesima realtà, sono aspetti che bisogna naturalmente distinguere e trattare come distinti, ma che non si devono isolare e rendere incomunicanti. In ciò sta il richiamo verso il pensiero multidimensionale. E dobbiamo inoltre – e soprattutto – trovare la strada di un pensiero dialogico» (*ivi*: 33). Della complessità – come nota Stengers – non può certo esserci un paradigma (cfr. *ivi*: 37-59), ma come vuole Morin può esserci un metodo, come sorta di appunti preliminari, di note di promemoria (cfr. *ivi*: 35), che è proprio quello del dialogo aperto, della *transdisciplinarietà* (e nemmeno più solo quello della *multi* o della *intra* disciplinarietà, perché si tratta proprio di un dialogo interno e continuo tra discipline per determinarsi, e non solo di un dialogo tra diverse discipline che portano l'una all'altra diversi risultati; potremmo dire che per la *transdisciplinarietà* i risultati si conseguono *insieme nel dialogo*, in una ricerca condivisa e sempre aperta perché l'oggetto della ricerca è sempre aperto e *complesso*).

¹⁹² «La ragione deve diventare aperta, o piuttosto: la vera razionalità non è altro che la ragione aperta. La ragione aperta non combatte semplicemente l'irrazionale, ma dialoga con esso e riconosce l'irrazionalizzabile. [...] La ragione aperta è l'a-razionale, ovvero ciò che non è né razionale né irrazionale, come l'essere e l'esistenza, i quali, senza ragion d'essere, semplicemente

sono. La ragione aperta riconosce il sovrarazionale e cerca di concepirlo [...]. La ragione aperta riconosce che esistono realtà a un tempo razionali, irrazionali, a-razionali, sovrarazionali [...]. La ragione aperta è l'unica modalità di comunicazione tra il razionale, l'irrazionale, l'a-razionale, il sovrarazionale, e ci è quindi assolutamente necessaria per dialogare con il reale. Allo stesso tempo ci è assolutamente necessaria per combattere i suoi nemici interni: *la lotta contro la razionalizzazione, la reificazione, la strumentalizzazione della ragione è il compito stesso della razionalità aperta*» (ivi: 112).

¹⁹³ Sulla necessità politico-sociale della filosofia, in una prospettiva che ha il merito di evidenziare come il pensiero non possa ridursi a semplice attestazione e accettazione dell'egemonia del mercato e del profitto, vere e proprie religioni dell'uomo contemporaneo, si veda anche Fusaro 2010, dove – parafrasando Heidegger – si giunge ad affermare che «solo la filosofia ci può salvare, mostrandoci [...] la via per uscire dalla bottiglia» (ivi: 28), in quanto dotata di quella *pazienza strategica del rallentamento* in grado di ripensare una «rioccupazione progettuale del futuro» (ibidem). Secondo l'autore, «il vero dilemma del nostro tempo non sta nell'ennesima riproposizione di un illuminismo che contesti le divinità trascendentali [...]. Al contrario, ciò di cui più si avverte il bisogno oggi è un *nuovo* illuminismo che contesti incondizionatamente l'Assoluto capitalistico e l'esistenza di presunte leggi economiche oggettive della produzione, sottoponendo a critica l'onnipervasivo monoteismo del mercato senza per questo cadere nell'elogio nostalgico dei comunismi novecenteschi» (ivi: 333). E questo processo di nuova emancipazione e liberazione può essere avviato e guidato «solo dalla filosofia» (ivi: 349), perché essa sola può «sviluppare uno spirito critico rivolto alla totalità espressiva del proprio tempo storico, un'epoca in cui ciascuno di noi ha venduto l'anima al capitale, accettando serenamente l'alienazione come propria perenne condizione esistenziale in cambio di vantaggi materiali ed economici. Nello scenario desertificato e apparentemente senza vie d'uscita del mondo contemporaneo – un'*entzauberte Welt* in cui è vietato vietare qualsiasi cosa e la sola cosa vietata è pensare una società diversa –, la filosofia può allora con diritto essere assunta come una forma di *eroica resistenza* tanto alla micidiale logica dell'utile economico sotto forma di monoteismo del mercato quanto alla fretta nichilistica come sindrome dell'uomo contemporaneo. Tanto più che [...] fin dal suo atto fondativo la filosofia è animata da uno sguardo disinteressato che si colloca a giusta distanza dalla ricerca dell'utile e del profitto e che anzi li sottopone a critica, rivelandosi in ciò affine all'*atto donativo*; con il quale è connessa sia per quel che riguarda la *gratuità* (il tanto deprecato “non-servire-a-nulla” della filosofia, sapere fine a se stesso e sciolto dal vincolo di servitù del “servire-a-qualcosa”), sia per quel che concerne gli elementi della *sorpresa* e dello *stupore* (il *thaumazein*, identificato come “motore” della filosofia già da Platone e da Aristotele, presenta da questo punto di vista una straordinaria vicinanza alla sorpresa che accompagna ogni atto donativo). In forza della sua struttura di “donatività originaria”, il sapere filosofico si configura, fin dalle sue origini, come una programmatica sospensione del principio “crematistico” della ricerca della massimizzazione del profitto e, insieme, come un atto iconoclasta di rivendicazione di libertà tramite il sapere e a prescindere dalle asimmetrie del potere (dalla *parresia* di Diogene alla *libertas philosophandi* di Spinoza). In questo senso, la riflessione filosofica è la radice – non certo la stazione d'arrivo – di ogni resistenza al dilagare del capitalismo, resistenza che sembra oggi essere la sola “morale provvisoria” (Cartesio) possibile: sospendendo le leggi dell'utile, facendo valere un'istanza veritativa irriducibile a qualsivoglia logica di mercato e configurandosi hegelianamente come “la domenica della vita”, essa già revoca in dubbio la struttura capitalistica del mondo, il principio per cui ha valore solo ciò che ha *valore economico*, ciò che si inserisce nella rete del *mos oeconomicus*. La filosofia può a giusto titolo presentarsi, con Socrate (*Apologia*, 30d 7-e 8), come il “dono del dio alla città”. Per quel che concerne la resistenza alla fretta nichilistica che elettrizza le nostre esistenze, anche in questo caso è possibile ravvisare nella filosofia il punto archimedeo di una strategia finalizzata alla riappropriazione dei tempi della propria vita e del futuro come dimensione della progettualità. Per un verso, infatti, la filosofia è per sua essenza critica e “anti-adattiva” nei confronti della realtà presente, con la quale rifiuta di conciliarsi, preferendo la strategia foucaultiana della “indocilità ragionata” tanto nelle sue declinazioni più risolutive (il “grande rifiuto” di Marcuse), quanto in quelle più dimesse (lo scrivano Bartleby e il suo *I would prefer not to*): secondo quanto precisato da Bloch, pensare significa sempre *oltrepassare*, trascendere i confini del “così è” in vista di una coincidenza tra realtà e razionalità da assumersi come compito per l'avvenire. Assumendo lo “spirito dell'utopia”

sgorgante dalla “ontologia-del-non-ancora” come propria stella polare, la riflessione filosofica può affrancarsi dalla “grande narrazione” postmoderna e tornare a “incantarsi”, a riguadagnare il suo statuto originario di prassi veritativa e dialogica, aperta sul futuro. Da questo punto di vista, la filosofia, “futuro-centrica” per sua vocazione, è la base di ogni resistenza al presentismo e, dunque, di ogni strategia di rioccupazione dell’avvenire. Per un altro verso, essa, con la sua proverbiale “pazienza del concetto” e in virtù della sua strutturale incompatibilità con i ritmi iperaccelerati del mondo, costituirà sempre il più solido baluardo contro le istanze di una fretta che prosciuga tutto il tempo esistente, compreso quello destinato al pensiero. Con Hegel, la filosofia continua a testimoniare eroicamente che, a maggior ragione nell’epoca della religione della fretta e del mercato, occorre attraversare lentamente la strada del pensiero, diffidando delle facili scorciatoie e dei “colpi di pistola”, e che è indispensabile “sopportare la *lunghezza* di questo cammino” e “soffermarsi presso ogni momento”» (ivi: 349-351). Peccato, però, che poi l’autore non sappia minimamente indicare (in senso pratico o teorico) in cosa possa consistere tale «eroica resistenza filosofica», se non in un rifugio nella torre d’avorio, in una filosofia accademica che, dall’alto, contempla in maniera disinteressata e con superiorità le difficoltà e le storture del mondo che le sta sotto, quasi compiaciuta di essere *spettatrice del naufragio* (su tale immagine si veda l’ormai piccolo classico Blumenberg 1985). Infatti, la sua opera si conclude con le seguenti affermazioni: «la filosofia può, forse, limitarsi a far valere un’istanza meramente testimoniale, segnalando l’“incantesimo temporale” in cui siamo sospesi e di cui non sembriamo avere coscienza. [...] Essa può renderci più tristi e più saggi, lasciando sorgere, negli “abitatori del presente”, uno stato d’animo ambiguo e struggente, di “nostalgia dell’avvenire” e di rassegnata consapevolezza che si tratta, ormai, di un “futuro passato”, volato via per sempre; uno stato d’animo che, forse, può essere condensato nelle parole di Franz Grillparzer: “se la mia epoca mi vuole avversare, la lascio fare tranquillamente: io vengo da tempi migliori e in altri spero di andare» (Fusaro 2010: 363 s.). Se, in ultima istanza, l’eroismo della filosofia è quello della *testimonianza*, siamo di fronte a un possibile *martirio della filosofia*?

¹⁹⁴ Si potrebbe in questo senso distinguere tra la *Offenheit* e la *Öffentlichkeit* («apertura» contro «apertità», potremmo dire), dove la seconda indicherebbe lo stato proprio dell’essere in qualche modo gettati in una sconfinata apertura che diventa essa stessa una sorta di «proprietà stabile» (pur in tutta la sua instabilità e provvisorietà), finendo così non solo con il negare il bisogno di stabilità e di ordine, ma anche (in maniera apparentemente paradossale) quello di apertura (giacché non ci può essere apertura in ciò che è già di per sé assolutamente aperto; come vuole Massimo Cacciari, non vi si può nemmeno entrare: «come possiamo sperare di “aprire” se la porta è già aperta? Come possiamo sperare di entrare-l’aperto? Nell’aperto si è, le cose si danno, non si entra. Possiamo entrare solo là dove possiamo aprire. Il già-aperto immobilizza» – Cacciari 1985: 69, cfr. Agamben 1995: 57): cfr. Accarino 2005: 41 (il quale in realtà inverte la traduzione dei due lemmi rispetto a quanto abbiamo qui proposto). Vale la pena, peraltro (anche per capire il motivo profondo per il quale l’uomo in quanto essere aperto al mondo è un essere *paradossale* che è anche *aperto alla chiusura*, *aperto dalla chiusura* e *chiuso dall’apertura*), di ricordare che *apertura* e *chiusura* non sono semplicemente contrastanti tra di loro o, perlomeno, sono contrastanti proprio in quanto profondamente connessi l’una all’altra, come Morin ha davvero efficacemente ricordato: «l’opposizione principale è tra il fisso e l’attivo, non tra l’aperto e il chiuso, tanto più che le nozioni di apertura e di chiusura, pur opponendosi, non sono repulsive e devono sempre essere legate in un certo modo. [...] L’aperto poggia sul chiuso, si combina con il chiuso. [...] L’apertura è l’esistenza. L’esistenza è contemporaneamente immersione in un ambiente e distacco rispetto a tale ambiente. [...] L’esistenza è fragilità: l’essere aperto o esistente è vicino alla rovina sin dalla nascita, e non può evitare o differire questa rovina se non attraverso il dinamismo ininterrotto della riorganizzazione permanente e l’ausilio di una rivitalizzazione esterna. È un *essente* transitivo, incerto, che ha sempre bisogno di ri-esistere e che svanisce non appena cessa di essere nutrito, mantenuto, riorganizzato, riorganizzante... La sua esistenza non può che oscillare tra l’equilibrio e lo squilibrio, i quali comunque lo disintegrano entrambi. [...] Dove si ha apertura, la disorganizzazione è il complemento antagonistico della riorganizzazione. [...] *Ogni esistenza si nutre di ciò che la corrode*. [...] L’apertura ecologico-esistenziale è a un tempo la *bocca* attraverso la quale il vivo nutre la propria esistenza e la *breccia* emorragica della sua dipendenza e della sua incompiutezza. La bocca è breccia e la breccia bocca. [...] L’apertura è portatrice non soltanto del

dinamismo ma anche della dinamite. [...] Il disordine è presente, virulento, nelle organizzazioni attive: è potenzialmente distruttore, ma, contemporaneamente, è tollerato sino a un certo grado, necessario sino a un certo grado» (Morin 2001a: 229, 231, 237 s., 241 e 250). Insomma, «*l'ouverture, brèche sur l'insondable et le néant, blessure originaire de notre esprit et de notre vie, est aussi la bouche assoiffée et affamée par quoi notre esprit et notre vie désirent, respirent, s'abreuvent, mangent, baisent*» (Morin 1973: 233).

¹⁹⁵ In questo senso va anche la proposta di De Carolis di una sorta di *democrazia creativa*, espressione non di un penoso equilibrismo ma di un esercizio precario, condotto sul filo del paradosso *perché condotto dall'uomo* (cfr. De Carolis 2008a: 171), in grado di tenere sempre viva l'istanza creativa, contingente, aperta e innovatrice dell'uomo, permettendo al contempo un vero pluralismo politico, in cui ogni nicchia culturale salvaguarda la propria autonomia ma tiene anche sempre vivo l'elemento di transattività rispetto a tutte le altre, tentando di dare vita a «una diversa sfera pubblica, in cui una rete fluida e creativa di distinzioni e differenze si accolti in larga parte il peso della decisione politica, senza il ricorso a una scissione orizzontale tra la società e lo Stato» (*ivi*: 178 s.). Resta pur sempre vero, noterebbe Esposito, che si pensa sempre a partire dall'idea di nicchia, a partire cioè da qualcosa che ha preventivamente e immediatamente negato – immunizzandosi da esso – quanto poi intenderebbe recuperare in forma mediata, cioè la relazione. Vedremo il senso della prospettiva di Esposito.

¹⁹⁶ Max Weber parlava della politica moderna come del campo del *pragma della potenza (Macht-Pragma)* e della *forza* come mezzo specifico proprio dello Stato-impresa moderno; inoltre, la politica sarebbe caratterizzata, a partire dall'alba della modernità sino alle soglie della contemporaneità, da un graduale passaggio dal *politischer Verband*, da un legame costituente originario, al *carisma*, inseparabile dalla *burocratizzazione* che è propria, in maniera irreversibile, dell'iniziale nesso tra fabbrica, Stato e impresa: cfr. Ferraresi 2000.

¹⁹⁷ Sia detto *en passant* ma senza che sfugga all'attenzione: qui Aristotele sta notando proprio che la politica, in quanto tecnica, ha un momento stabilizzatore e uno dinamizzatore, ma come il secondo debba essere in qualche modo subordinato al primo (qui sta la peculiarità della politica), perché nella vita in comune troppa instabilità e mutevolezza porta alla dissoluzione dello stato. Non è ancora certo esplicita la dimensione moderna della sicurezza e della gestione centralizzata del potere, ma c'è già la consapevolezza che l'animale umano non può vivere nell'aperto sconfinato, ossia senza un qualche riferimento stabile, per quanto provvisorio lo si voglia vedere.

¹⁹⁸ Cfr. anche, per esempio, di Platone *Eutidemo*, 279e–281b; Platone, *Cratilo*, 387d–390d e Platone, *Repubblica*, X, 601c–602b. Per l'idea generale del primato dell'utilizzo rispetto non solo alla produzione ma alla conoscenza teorica (sempre in riferimento alle tecniche) cfr. anche Aristotele, *Metafisica*, IX, 8, 1049b 30–32 («sembra impossibile essere costruttore senza aver mai costruito nulla o essere citarista senza aver mai suonato la cetra; infatti, colui che impara a suonare la cetra impara a suonare suonandola, e allo stesso modo si comportano anche tutti gli altri che imparano») e Democrito, DK 68, B172 («la sorgente da cui ci giungono i beni è la stessa da cui potrebbero giungerci anche i mali: ma possiamo evitare questi ultimi senza dover rinunciare pure ai beni. In maniera analoga, le acque profonde sono assai utili e, nello stesso tempo, sono fonte di possibile danno. C'è infatti il rischio effettivo di annegare in esse. Però esiste un modo per sfruttarne i benefici, mettendosi al riparo dal pericolo: imparare a nuotare»). È da notare come in Platone il primato d'uso significa, per quanto riguarda proprio la politica, che il politico viene a coincidere con il filosofo, perché saper usare significa conoscere il bene della cosa da usare, e il filosofo conosce il bene in sé, il principio anipotetico e al di là dell'*ousia*, ossia – per quel che riguarda poi la vita politica – conosce il meglio per la *polis*, ne conosce il fine e il bene, la direzione in cui indirizzare l'uso.

¹⁹⁹ Sul tema della tecnica, delle tecniche, in Platone è tutt'oggi un imprescindibile punto di riferimento Cambiano 1991, che terremo costantemente presente nell'analisi che andiamo compiendo.

²⁰⁰ I termini sembrano troppo moderni, ma Cambiano ha mostrato in modo inequivocabile come «per stabilire chi è un tecnico, occorre chiarire qual è il campo, cioè quali sono gli oggetti costituenti tale campo, nel quale egli si dimostra tale. Ogni tecnica è qualificata in base a un suo campo specifico, che a sua volta è definito dagli oggetti che ne fanno parte» (Cambiano 1991: 66). Ogni tecnica ha una *dynamis* specifica, ossia una potenzialità nei confronti di un determinato

oggetto, e in questo senso ha una competenza, un oggetto e un sapere specifici (cfr. tutto il *Carmide*, in particolare 168b). E *dynatos* è colui che può fare ciò che vuole quando vuole in quanto in possesso della *capacità di* (cfr. Platone, *Ippia minore*, 366b-c).

²⁰¹ Tale idea peraltro ricorre in altri luoghi platonici (ne *Gli amanti* in particolare, dialogo dedicato proprio a rifiutare la visione della filosofia, e questo ci segnala lo stretto legame tra politica come tecnica regia e filosofia, come erudizione e conoscenza di tante arti l'una a fianco all'altra), cfr. a tal proposito Curi 2000: 34-36.

²⁰² Peraltro Socrate consiglia a Teagete di andare dai sofisti per imparare l'arte politica, perché il filosofo è una frequentazione troppo rischiosa, ma nonostante questo il giovane sceglie di «rischiare». Il punto è che, anche in questo dialogo, la questione dell'arte politica è strettamente connessa a quella della filosofia, nel suo rapporto difficile con la sofistica.

²⁰³ Con questo non intendiamo certo affermare che la politica possa fare a meno delle altre tecniche o possa sostituire la riuscita di queste, perché anzi la politica può dirigere solamente delle tecniche che funzionano in modo positivo, e ha successo solo se esse stesse hanno successo, «solo a partire da esse la politica può operare positivamente» (Cambiano 1991: 203). Cambiano spiega il rapporto tra la politica e le altre tecniche necessarie come condizione per il suo esercizio in modo molto efficace: «tali tecniche sono definite da Platone *synaitiai* [concause], nel senso che non producono direttamente l'oggetto, ma apprestano gli strumenti e le condizioni per produrlo. A questo livello le tecniche di produzione si configurano, al tempo stesso, come tecniche di uso degli strumenti delle tecniche preparatorie. Il rapporto di subordinazione fra tecniche di uso e tecniche di produzione è, dunque, al tempo stesso, un rapporto cooperativo. La politica come tecnica direttiva non può prescindere dalle tecniche che sono condizioni essenziali per il suo esercizio. Soltanto se queste ultime funzionano in modo efficiente, la stessa politica può avere successo. D'altro lato, senza la direzione della politica, tali tecniche non riescono a coordinarsi nel loro insieme. Ognuna di esse persegue una certa misura che la disciplina all'interno del proprio campo e limitatamente alle operazioni di sua competenza. La politica, invece, conosce la misura oggettiva che permette di disciplinare i rapporti fra le tecniche, orientandole verso un obiettivo comune» (*ivi*: 204).

²⁰⁴ «Non il progresso o l'incivilimento, non il dominio sugli animali o sulle forze della natura, ma neppure la semplice sopravvivenza del genere umano è possibile, ove manchi la capacità di stabilire legami che tengano insieme gli individui, evitandone la dispersione e l'annientamento da parte delle fiere» (Curi 1995: 154).

²⁰⁵ Traduzione da tenere ben presente per lo sviluppo del discorso della seconda parte di questo lavoro.

²⁰⁶ Secondo la logica del «mucchio», del *Soros*, di cui abbiamo precedentemente parlato, cui Aristotele qui fa esplicito riferimento.

²⁰⁷ Perché se anche lo *zen* in se stesso sembra essere bello e gioioso, resta sempre che l'*eu zen* è quella forma naturale e spontanea di associazione che gli uomini ricercano anche quando non sono spinti dall'interesse e che sola può portare il vero benessere: «l'uomo è per natura un animale socievole. Gli uomini quindi, anche se non hanno bisogno d'aiuto reciproco, desiderano non di meno vivere insieme: non solo, ma pure l'interesse comune li raccoglie, in rapporto alla parte di benessere che ciascuno ne trae. Ed è proprio questo il fine e di tutti in comune e di ciascuno in particolare: ma essi si riuniscono anche per il semplice scopo di vivere e per questo stringono la comunità statale. C'è senza dubbio un elemento di bellezza nel vivere, anche considerato in se stesso, a meno che non sia gravato oltre misura dai mali dell'esistenza. È chiaro del resto che i più degli uomini sopportano molte avversità perché attaccati alla vita, come se racchiudesse in se stessa una qualche gioia e dolcezza naturale» (Aristotele, *Politica*, III, 6, 1278b 20-30).

²⁰⁸ Come proprio Aristotele sottolineava in ogni arte la decisione riguarda l'ambito del contingente, del particolare non sottoposto a regola universale: «deliberiamo intorno a quelle cose che, oltre a essere compiute da noi, non avvengono sempre secondo una norma costante: per esempio intorno alla medicina e al commercio e sull'arte del pilota più che sulla ginnastica, tanto più quanto quella è meno esatta; e altrettanto per le altre arti. E deliberiamo più nelle arti che non nelle scienze; infatti in esse vi sono maggiori incertezze. Si delibera inoltre nelle cose comuni, il cui risultato sia incerto e in quelle in cui è indeterminato» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 3, 1112b 3-11). Ma anche: «nei ragionamenti intorno alle azioni, quelli in generale sono più vuoti [*kenoterói*] mentre quelli sui casi particolari sono più veraci: poiché, concernendo le azioni i casi particolari, occorre

adeguarsi a essi» (*ivi*, II, 7, 1107a 29-32). Per non dimenticare, in ambito più strettamente politico, la distinzione tra il giusto (la legge) e l'equo (il conveniente), che interviene come correttivo a colmare proprio le lacune della legge universale e, proprio per questo, non capace di cogliere tutta la particolarità dei casi e di determinare ciò che è di per sé indeterminato (ma non per questo meno giusta): «ogni legge è universale, mentre non è possibile in universale prescrivere rettamente intorno ad alcune cose particolari. In quei casi dunque in cui è necessario parlare in universale, ma non è possibile far ciò con retta precisione, la legge allora si preoccupa di ciò che è generalmente, non ignorando la sua insufficienza. E non di meno essa è retta; infatti l'errore non risiede nella legge, né nel legislatore, bensì nella natura della cosa: proprio tale infatti è la materia nell'ambito delle azioni. Quando dunque la legge parli in generale, ma in concreto avvenga qualcosa che non rientri nell'universale, allora è cosa retta il correggere la lacuna là dove il legislatore ha omesso ed errato, parlando in generale: e ciò direbbe anche il legislatore stesso se fosse colà, e se avesse previsto la cosa, l'avrebbe regolata nella legge. Perciò il conveniente [*epieikeia*] è giusto, ed è anche migliore di quel giusto che è particolare, ma non del giusto in senso assoluto, bensì dell'errore della legge, in quanto parla in generale. E questa è appunto la natura del conveniente, di correggere la legge là dove essa è insufficiente a causa del suo esprimersi in universale. E la causa anche del non esser ogni cosa inclusa nella legge è il fatto che intorno ad alcuni particolari è impossibile porre una legge fissa, per cui v'è bisogno della decisione d'assemblea. Infatti di ciò che è indeterminato, anche la norma deve essere indeterminata, come è il regolo di piombo che si usa nell'edilizia di Lesbo: esso infatti si piega alla forma della pietra e non rimane rigido, e altrettanto è del decreto rispetto ai fatti» (*ivi*, V, 10, 1137b 14-32). Cfr. anche Aristotele, *Grande etica*, I, 17, 1189b 24-25, dove Aristotele scrive che «nelle cose in cui il “come” è indeterminato può sorgere l'errore. Nell'ambito dell'azione vi è indeterminatezza».

²⁰⁹ Gadamer, peraltro, nota come l'ambito della *phronesis* sia da Aristotele ritagliato proprio a partire dal modello di quello della *techne*, nel senso che «ciò che si acquista con la *techne*, prima dell'azione, è una vera e propria superiorità sulla cosa, e questo fatto costituisce il modello che vale per il sapere morale» (Gadamer 2004: 367). Questo, evidentemente, non cancella la distinzione, sulla quale avremo modo di tornare. In merito al nucleo tematico del nostro percorso, peraltro, nella posizione di Gadamer risulta particolarmente interessante il fatto che il pensatore tedesco, muovendo dalla discussione del ruolo del linguaggio in Humboldt, giunga proprio a sottolineare il fatto che il proprio dell'umano è di elevarsi sull'ambiente, di costruire attivamente un mondo, ossia anche per Gadamer – nei termini in cui l'abbiamo sin qui presentata – l'essenza umana è la tecnica, e il linguaggio riveste un ruolo non solo peculiare ma fondamentale, proprio nel senso di stare a fondamento del mondo umano: «il linguaggio non è solo una delle doti di cui dispone l'uomo che vive nel mondo; su di esso si fonda, e in esso si rappresenta, il fatto stesso che gli uomini abbiano un mondo. Per l'uomo, il mondo esiste come mondo in un modo diverso da come esiste per ogni altro essere vivente nel mondo. Questo mondo si costituisce nel linguaggio. [...] Non solo il mondo è mondo soltanto in quanto si esprime nel linguaggio; il linguaggio, a sua volta, ha esistenza solo in quanto in esso si rappresenta il mondo. L'originario carattere umano del linguaggio significa dunque, insieme, l'originaria linguisticità dell'umano essere-nel-mondo [*in-der-Welt-sein*]. [...] Avere un mondo significa rapportarsi al mondo. Il rapportarsi al mondo, però, richiede che si sia staccati da ciò che nel mondo ci viene incontro al punto da poterselo rappresentare come esso è. Questo potere è insieme avere-mondo e avere-linguaggio. Il concetto di mondo [*Welt*] viene così a distinguersi da quello di mondo-ambiente [*Umwelt*] che può applicarsi a qualunque essere esistente nel mondo. È vero che il concetto di ambiente è stato usato inizialmente per l'uomo ed esclusivamente per lui. L'ambiente è il *milieu* dove uno vive, e l'influsso dell'ambiente sul carattere e sul modo di vita dell'uomo è ciò che ne costituisce il significato. L'uomo non è indipendente dal particolare aspetto sotto cui il mondo gli si mostra. Il concetto di ambiente è quindi originariamente un concetto sociale, che intende esprimere la dipendenza del singolo dal mondo sociale, e che quindi si riferisce solo all'uomo. In un senso più generale, tuttavia, questo concetto di ambiente si può applicare a tutti gli esseri viventi, e indica allora l'insieme delle condizioni da cui la loro vita dipende. Proprio così, però, viene in chiaro che l'uomo ha 'mondo' in un senso diverso da ogni altro essere vivente, in quanto gli altri esseri viventi non hanno un rapporto al mondo nello stesso senso, ma piuttosto sono, per così dire, incastrati nel loro ambiente. [...] A differenza da quello di ogni altro essere vivente, il rapporto dell'uomo al mondo viene così a

caratterizzarsi senz'altro come *libertà dall'ambiente*. Tale libertà dall'ambiente implica che il mondo è costituito mediante il linguaggio. Le due cose si implicano reciprocamente. Elevarsi al di sopra della pressione esercitata da ciò che viene incontro nel mondo significa avere linguaggio e avere mondo. [...] La struttura linguistica del mondo non significa affatto che l'uomo sia prigioniero di un ambiente rigidamente schematizzato nel linguaggio. Invece, non solo dovunque c'è linguaggio e dove ci sono uomini c'è anche la capacità di innalzarsi al di sopra della pressione del mondo; ma questa libertà dall'ambiente è anche libertà rispetto ai nomi che diamo alle cose, come dice il profondo racconto della *Genesi*, in cui si narra che Adamo ricevette da Dio il potere di dare nomi alle cose. [...] L'innalzarsi al di sopra dell'influsso dell'ambiente ha qui fin da principio un significato umano, e cioè legato al linguaggio. Gli animali possono abbandonare il loro ambiente d'origine e vagare per tutta la terra senza perciò arrivare a liberarsi dalla dipendenza nei confronti dell'ambiente. L'innalzamento al di sopra dell'ambiente significa invece, per l'uomo, *elevarsi al mondo*, e non indica un abbandono dell'ambiente, ma una nuova posizione nei confronti di esso, un atteggiamento libero, distanziato, che è sempre un fatto legato al linguaggio» (*ivi*: 507-509; pagine in cui l'autore rimanda in nota esplicitamente alle posizioni dell'antropologia filosofica, in particolare a quelle di Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen). Secondo Gadamer, dunque, l'uomo «è un essere vivente dotato di una grande capacità di invenzione» (Gadamer 2005: 73), proprio in ragione del fatto che la *non-specializzazione* è «caratteristica distintiva dell'animale umano, che l'ha dotato di quella singolare capacità di adattarsi alle condizioni di vita sulla terra» (*ivi*: 62). L'uomo è (cfr. *ivi*: 61-63) è in grado di *promettere qualcosa per il futuro, supponendo che qualcosa si comporterà in tale e tal modo*, mostrando un'apertura sconfinata che proprio nel linguaggio si rivela in tutta la sua imprevedibile ricchezza: «si può dire che tutto quello che si svolge nel comportamento di una famiglia animale o negli animali di una stessa specie è già geneticamente programmato. Negli esseri umani è all'opera un altro tipo di libertà [...]. Nel linguaggio è insita un'apertura illimitata a una formazione continua. [...] Ciascuna lingua è sempre in via di mutamento. [...] Il parlare è sempre un che di incompiuto, un cercare e un trovare le parole. Qui non ci sono limiti. È sempre quell'aperto senza limiti che noi non ci stancheremo mai di misurare pensando e ringraziando» (*ivi*: 67 e 160).

²¹⁰ Per Hegel questo significava in ogni caso restare nel punto di vista limitato del particolare, mentre Natoli cerca di sottolinearne la dimensione di terrestrità, ossia il fatto che la finitezza dell'uomo greco significava, in primo luogo, la convinzione che felicità e libertà non erano soltanto idee ma forme di vita concrete e piene, positive, e, in secondo luogo, attuazione della dimensione sostanziale e totale della natura, ossia la realizzazione del finito avveniva proprio all'interno di quell'ordine superiore che era rappresentato dalla natura: «il particolare è l'attuazione del sostanziale: il greco vive, essenzialmente, nella dimensione del particolare che però non è da intendere in opposizione all'universale, ma al contrario come il *concretarsi* del sostanziale. Il punto di vista del particolare non significa nulla di più che il punto di vista dell'esperienza. Il greco non conosce l'opposizione tra il particolare e l'universale, poiché il particolare, prima ancora di essere principio d'opposizione e di differenza, è apertura del campo dell'esperienza. Per questo, il particolare è attuazione del sostanziale: infatti non si dà realtà che non appartenga al campo dell'esperienza, anzi il campo dell'esperienza è il *reale*. E non tanto dell'esperienza come metodo, che sarà il principio dei moderni, ma come *mondo*. Mondo è l'esperienza della totalità della vita e quindi della vita come totalità: in quanto tale il mondo è natura (*physis*); il punto di vista greco è naturale poiché è, principalmente, esperienza del mondo come vita, come sintesi di forza, movimento, legge. La natura è realizzazione della vita: questo concetto, valido per la natura in generale, è applicabile anche all'uomo, la cui natura è quella di essere animale politico. Se ciò è vero, la vita umana si realizza pienamente come vita se si realizza anche nella vita politica, da intendersi nel suo farsi concreto, nel suo esistere materiale e determinato nella città» (Natoli 2007: 123).

²¹¹ Cfr. quanto dice Aristotele nella *Politica*: «le stesse cose sono le migliori, e per l'individuo e per la comunità, e sono queste che il legislatore deve infondere nell'animo degli uomini» (Aristotele, *Politica*, VII, 14, 1333b 37-38) e «ora, poiché si vede che gli uomini hanno lo stesso fine sia collettivamente sia individualmente, e poiché la stessa meta appartiene di necessità all'uomo migliore e alla costituzione migliore, dovranno esserci ovviamente virtù che promuovono l'ozio, perché la pace è il fine della guerra, l'ozio dell'attività. E le virtù utili all'ozio e alla ricreazione

[*diagoghé*] son quelle che operano durante l'ozio e durante l'attività. Infatti ci devono essere molte cose necessarie perché si possa stare in ozio: per questo motivo è bene che lo stato sia temperante, valoroso e forte perché, come vuole il proverbio, non c'è ozio per gli schiavi e quelli che non riescono ad affrontare il pericolo con valore sono schiavi degli aggressori. Ci vuole dunque coraggio e forza per l'attività, amore di sapienza [*philosophia*] per l'ozio, temperanza e giustizia in entrambe le condizioni, soprattutto quando si è in pace e in ozio: in effetti la guerra costringe gli uomini a essere giusti e temperanti, mentre il godimento della prosperità e lo stare in ozio accompagnato da pace li fa piuttosto insolenti. Percià molta giustizia e molta temperanza devono avere coloro che agli occhi degli altri stanno ottimamente e godono di tutti i beni della fortuna [...]; costoro, anzi, avranno estremamente bisogno di amor di sapienza, di temperanza, di giustizia, quanto più vivono in ozio, in mezzo all'abbondanza di siffatti beni. Dunque lo stato che vuole essere felice e retto deve avere queste virtù, è chiaro» (*ivi*, VII, 15, 1334a 11-39). È evidente che resta aperto il discorso della schiavitù, che sola rendeva possibile la libertà nel senso positivo che l'uomo greco celebrava, ma tale discorso ci allontanerebbe troppo dal tema centrale di queste pagine.

²¹² Il che per Natoli significa la rimozione dell'elemento etico della politica in quanto (per riprendere la terminologia di Marramao) campo del conflitto tra valori differenti, e significa fare della politica ciò che non è, perché essa non può essere vista come neutrale per il semplice fatto che non lo è, e oggi dobbiamo tornare a fare i conti con quest'aspetto: «la rappresentazione della politica come tecnica rimuove il dinamismo immanente che la sottende. Un dinamismo che è lotta, conflitto, *crudeltà*, ma nel contempo realizzazione di vita. Questa riapparizione del vitale ridimensiona la politica come tecnica, ne mostra l'apparenza, la riconduce, nuovamente, alla sua radice etica. Il moderno nel suo risultato finale ha riportato alla luce la vita: la neutralità della politica oggi deve fare i conti con l'esplosione del bisogno. [...] Ritorno alla radice etica della politica: non all'etica individuale cristiana e moderna, bensì al fenomeno etico come fatto comportamentale, connesso alle mutazioni antropologiche, come fenomeno collettivo, vita storica nel suo complesso. Così concepita, [...] l'etica è interpretazione del costume, è comprensione della storicità dei bisogni e dei valori: è lì che si decide del bene e del male, ma è anche lì che si decidono le sorti della politica. In questa prospettiva, la politica è ricompresa nelle ragioni dell'etica. [...] Oggi la rappresentazione neutrale del potere non è consentita: il pensiero contemporaneo, come non mai, ha esplicitato la logica della potenza sottesa alla tecnologia. Certo la politica è anche una tecnica, ma il suo destino si decide in relazione ai bisogni in cui si genera, e che essa stessa controlla e produce. La politica ha raggiunto un momento evolutivo talmente alto da non poter più risolvere bisogni e conflitti tramite la pura mediazione: oggi è chiamata ad amministrare la vita. In un mondo senza Dio, la politica è costretta a rispondere all'esigenza di felicità. Per quanto è possibile agli uomini. In tal senso non può essere né un surrogato né, tantomeno, una metamorfosi di Dio» (*ivi*: 142 s.).

²¹³ Il perché anche l'uomo greco potesse avere questa visione della politica è legato alla visione che aveva della tecnica, che a nostro giudizio è proprio la stessa portata avanti dall'antropologia filosofica del Novecento, e cercheremo di mostrare questo nella seconda parte di questo lavoro.

²¹⁴ Potremmo anche parlare, per la prima forma, di *tecnicità della politica*, di *tecnicizzazione della politica*, per la seconda forma, e di *politicizzazione della tecnica in ragione della politicità della tecnica*, per la terza forma. Resta costante l'unione tra tecnica e politica, o quantomeno il loro rapporto.

²¹⁵ Per una sintetica ma incisiva presentazione delle problematiche connesse al ruolo che le teletecnologie interattive e multimediali possono giocare nella costruzione di una versione *diretta e partecipativa* della democrazia cfr. Maldonado 1997: 11-92, dove l'autore, tra le altre cose, invita a tenere sempre presente la *probabilità* dell'accesso all'informazione e alla partecipazione e la *probabilità* che ciò avvenga. Interessante, alla luce del discorso che abbiamo sin qui sviluppato, che Maldonado non intenda minimamente presentarsi come uno dei tanti «apocalittici» rispetto al destino dell'uomo nel mondo della tecnica, perché convinto che uomo e tecnica siano co-essenziali. Infatti, egli osserva come il nostro corpo sia tanto *oggetto di conoscenza* quanto *soggetto tecnico*, tanto che «la storia dell'uomo è, tra le molte altre cose, la storia di una progressiva artificializzazione del corpo, la storia di una lunga marcia verso un sempre maggiore arricchimento strumentale nel nostro rapporto con la realtà. Il che, in fin dei conti, non significa altri che la

creazione di nuovi artefatti destinati a supplire (e completare) le connaturate mancanze prestazionali del nostro corpo. Nasce così, intorno a esso, una variegata cintura di protesi: protesi motorie, sensorie e intellettive. Il corpo, insomma, diventa protesico» (*ivi*: 140 s.). Oltre alla protesi motorie (destinate ad accrescere la nostra prestazione di forza, di destrezza o di movimento), sensorio-percettive (dispositivi per correggere menomazioni sensoriali o che ci permettono di accedere percettivamente a livelli di realtà che, di norma, non ci sono accessibili), intellettive (che potenziano le nostre capacità intellettive – dalla calcolatrice al *personal computer*, passando per l'algebra), Maldonado ricorda anche l'esistenza delle *protesi sincretiche*, dove «i tre tipi di protesi confluiscono in un'unica e articolata aggregazione funzionale» (*ivi*: 142). L'autore si domanda il motivo per il quale «l'uomo, in procinto di diventare tale, si vede costretto, per sopravvivere, a sviluppare artefatti, ossia perché (e come) l'*homo* diventi *faber*» (*ivi*: 145), e risponde facendo proprio riferimento all'antropologia filosofica, che «ha teorizzato l'uomo come un animale che nasce incompiuto (*unfertig* [*non-finito*]), indeterminato (*nicht festgestellt*) e carente (*mangelhaft*). In breve: come un animale che nasce debole» (*ibidem*). Un esempio della carenza umana viene da Maldonado rintracciato nel neonato, che viene al mondo (come abbiamo già ricordato) prematuramente, in uno stadio precoce dell'ontogenesi, di modo che al momento della nascita non è ancora pronto a inserirsi rapidamente ed efficacemente nell'ambiente, vivendo un *periodo di inettitudine* che dura da due a tre anni. Come l'autore scrive: «benché destinato alla stazione eretta e bipede, nei primi tempi il neonato umano si comporta pressoché da quadrupede, e nei confronti di altri mammiferi e scimmie superiori, è scarsamente dotato per sopravvivere. Ha bisogno di essere protetto in tutto. Non sa camminare ed è sprovvisto di qualsiasi senso dell'orientamento. Nei primi giorni è notoriamente incapace di distinguere una figura dal fondo. Il suo mondo è piatto, privo di concavità e convessità. Insomma, non è all'altezza della sfida dell'ambiente. Quando, più tardi, supererà questa iniziale fase critica, l'uomo resterà lo stesso condizionato dal persistere di alcune mancanze che lo rendono vulnerabile. Gli organi di senso degli animali sono altamente specializzati, ossia unilateralmente finalizzati a uno scopo. L'uomo è un'eccezione. Egli è, di certo, tutto l'opposto di ciò che si definisce un "essere programmato alla specializzazione". L'uomo è "aperto al mondo". O meglio ai mondi. Non è rinchiuso, come gli animali, dalla nascita alla morte, in *un* mondo, un mondo angusto di cui uno schema innati ha sancito rigidi vincoli e tracciato invalicabili confini. Come tutti gli animali, l'uomo ha sicuramente un luogo – la sua nicchia –, ma solo lui riesce a inventarsi i mezzi che gli consentono di varcare i confini del suo luogo. Privo di specializzazioni inscritte nel suo corredo genetico, egli è disponibile, in linea di principio, a esplorare tutti i mondi possibili. Il che, in pratica, significa essere in grado di acquisire, ossia di crearsi *motu proprio* quelle specializzazioni che gli mancano ma che sono imprescindibili per agire fuori dal proprio, originario mondo. Tuttavia il prezzo che egli paga per simili aperture è piuttosto alto. Il suo interesse e la sua curiosità nei confronti di tutte le cose gli impediscono di concentrarsi, come fanno gli altri animali, su poche cose ma con grande efficienza. Il fatto curioso però è che i vincoli negativi derivati dalle sue mancanze vengono compensati da specifiche capacità di cui, come abbiamo detto, solo lui è in possesso. Tra queste, la più distintiva è la sua capacità di *fare di necessità virtù*, di mutare svantaggi in vantaggi. Detto altrimenti: di fare leva sulle sue debolezze costituzionali per trasformarle, tramite interventi compensatori, in vere e proprie capacità aggiuntive. Ci sono fondati motivi per credere che questo si debba soprattutto al fatto che le sue debolezze non sono settorialmente omogenee» (*ivi*: 145 s.).

²¹⁶ Per una più ampia discussione di queste certo importanti problematiche cfr. i saggi contenuti in Torresetti 2008.

²¹⁷ In tal senso, come sottolinea Maldonado, le comunità virtuali rischiano di rivelarsi troppo simili a sette, prive di dinamica interna in ragione di un alto grado di omogeneità e di autoreferenzialità, perché costituite a partire da interessi pregressi e non frutto di incontri deliberativi o persino conflittuali, che potenziano l'agire e il confronto democratici (cfr. Maldonado 1997: 20 s.). Inoltre, nella comunità virtuale è possibile l'identità fittizia o la pluralità di identità anche contrastanti tra di loro seppur appartenenti a una stessa persona (che in questo senso si rivela davvero, o rischia di rivelarsi, un semplice *gioco di maschere*), cosa che porterebbe anche, in ultima istanza, alla mancanza di un vero e proprio confronto *di persona* (ossia *in carne e ossa*) nella discussione, in favore di *forum tra fantasm*i (cfr. *ivi*: 62). Senza dimenticare che se in passato il problema era

quello dell'*indigenza informativa*, il rischio del *web* è quello di dar vita a un'*opulenza informativa* rispetto alla quale siamo ancora clamorosamente impreparati e inermi (cfr. *ivi*: 90 s.).

²¹⁸ «L'uomo non è che un giunco, il più debole di tutta la natura, ma è un giunco che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per schiacciarlo; un vapore, una goccia d'acqua basta per ucciderlo. Ma quando pur l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di ciò che lo uccide, poiché egli sa di morire e quale vantaggio l'universo ha su di lui. L'universo non ne sa nulla. Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero» (Pascal 2001: 190); «il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi atterrisce» (*ibidem*; cfr. anche *ivi*: 272 s.). Leggi anche: «la grandezza dell'uomo è grande in ciò che egli si conosce miserabile; un albero non si conosce miserabile. È dunque essere miserabile il conoscersi miserabile, ma è essere grande il conoscere che si è miserabile» (*ivi*: 140). Per Pascal l'uomo è caratterizzato da «bassezza e grandezza» (*ivi*: 142), e bisogna mostrargli l'una e l'altra, affinché non creda di essere né bestia né angelo (cfr. *ibidem*, e *ivi*: 391), anzi «l'uomo sa di essere miserabile. È dunque miserabile poiché lo è, ma è ben grande poiché lo sa» (*ivi*: 143). In questo senso l'uomo risulta essere sproporzionato, tanto che se si considera «sorretto nella massa che la natura gli ha data tra questo due abissi dell'infinito e del nulla, tremerà al cospetto di queste meraviglie» (*ivi*: 183), cioè dei prodigi della natura (come un semplice acaro nella sua immensa piccolezza), «poiché infine che è mai l'uomo nella natura? Un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla, una via di mezzo tra nulla e tutto, infinitamente lontano dal comprendere gli estremi; la fine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile. Ugualmente – incapace di vedere il nulla, da cui è tratto e l'infinito in cui è inghiottito» (*ibidem*). Pertanto, «conosciamo la nostra portata. Siamo qualche cosa e non siamo tutto. Quel che possediamo di essere ci sottrae la conoscenza dei primi principi che nascono dal nulla, e quel poco di essere che abbiamo ci nasconde la vista dell'infinito. La nostra intelligenza occupa nell'ordine delle cose intelligibili lo stesso rango che il nostro corpo nell'estensione della natura. Limitati in ogni modo, questo stato che sta nel mezzo tra due estremi si ritrova in tutte le nostre facoltà. I nostri sensi non percepiscono nulla di estremo, troppo rumore ci assorda, troppa luce abbaglia, troppa distanza e troppa prossimità impediscono la vista. Troppa lunghezza e troppa brevità di discorso lo rende oscuro, troppa verità ci stupisce. [...] Troppo piacere incomoda, troppe consonanze nella musica spiacciono, e troppi benefici irritano. [...] Non sentiamo né l'estremo caldo né l'estremo freddo. Le qualità eccessive ci sono nemiche e non sensibili, non le sentiamo più, le sopportiamo. Troppa giovinezza e troppa vecchiaia impediscono l'intelligenza; come troppa e troppa poca istruzione. Insomma le cose estreme sono per noi come se non fossero e noi non siamo affatto alla loro misura; esse sfuggono a noi o a loro. Ecco il nostro vero stato. È ciò che ci rende incapaci di sapere con certezza e di ignorare in modo assoluto. Voghiamo su di un vasto mezzo, sempre incerti e ondegianti, spinti da un'estremità all'altra; qualsiasi termine al quale pensiamo di attaccarci e di tenerci fermi, vacilla, e ci abbandona e, se lo seguiamo, sfugge alla nostra presa, ci scivola e fugge, di una fuga eterna; nulla si ferma per noi. È lo stato che ci è naturale e tuttavia il più contrario alla nostra inclinazione. Ardiamo dal desiderio di trovare un assetto fermo, e un'ultima base costante per edificarvi una torre che si innalzi all'infinito, ma tutte le nostre fondazioni crollano e la terra si spalanca fino agli abissi. Non cerchiamo dunque sicurezza né stabilità alcuna» (*ivi*: 186 s.). Quanto è lontano, potremmo chiederci, l'uomo pascaliano dall'uomo gehleniano? Sono entrambi alla ricerca di un equilibrio a partire da un'originaria e irrinunciabile e insuperabile instabilità, sono uomini che vivono nel mezzo, sovraesposti e sempre in pericolo, infermi e deboli ma che proprio in tale infermità trovano la loro forza, la loro grandezza. Tanto più che per Pascal «l'abitudine è la nostra natura» (*ivi*: 267), e l'uomo è caratterizzato dalla «duplicità» (*ivi*: 383), è «sempre diviso e contrario a se stesso» (*ivi*: 381, e anche se «la natura dell'uomo è del tutto natura» (*ivi*: 383), «non vi è carattere naturale che non si faccia sparire» (*ibidem*): «l'uomo è pieno di bisogni» (*ivi*: 376), perché la natura ci «rende infelici in tutte le condizioni» (*ivi*: 385; cfr. anche *ivi*: 474: «se la nostra condizione fosse veramente felice, non bisognerebbe distoglierci dal pensarvi per renderci felici»), e dobbiamo ricorrere all'arte come ciò che non è naturale (cfr. *ivi*: 393), ma che al tempo stesso *imita la natura* (cfr. *ivi*: 397). La consuetudine è ciò che «costringe la natura» (*ivi*: 384), ma «qualche volta la natura trionfa e trattiene l'uomo nel suo istinto» (*ibidem*), ossia lo avvicina alla bestia, («non posso concepire l'uomo senza pensiero. Sarebbe una pietra o un brutto»: *ivi*: 140; cfr. anche *ivi*: 381: «l'uomo è visibilmente fatto per pensare. È tutta la sua dignità e tutto il suo merito», e *ivi*: 411,

dove si dice che la macchina calcolatrice si avvicina di più al pensiero di quanto non facciano gli animali, che però a differenza di questa sono dotati di volontà: «istinto e ragione, segni caratteristici di due nature» (ivi: 140), ossia di una animale e di una propriamente umana. L'uomo è «un essere pieno di errore» (ivi: 118) e «niente gli indica la verità» (*ibidem*), è un essere che è proteso nel futuro, è pro-meteico, «affamato dalla fame futura» come voleva proprio Gehlen: «il passato e il presente sono i nostri mezzi; solo l'avvenire è il nostro fine» (ivi: 119), di modo che l'immaginazione «è la parte dominante dell'uomo» (ivi: 113). Quindi l'uomo è anche l'unico essere in grado di annoiarsi, perché aperto al mondo, temporalmente e spazialmente, ossia indigente, mancante e bisognoso, come notavamo. Scrive infatti Pascal: «descrizione dell'uomo. Dipendenza, desiderio d'indipendenza, necessità» (ivi: 129), e insieme «condizione dell'uomo. Incostanza, noia, inquietudine» (ivi: 109). La noia è così caratterizzata: «nulla è così insopportabile per l'uomo come l'essere in piena tranquillità, senza passioni, senza affari, senza divertimento, senza applicazione. Sente allora il suo niente, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo vuoto. Incontinentemente uscirà dal fondo della sua anima la noia, la tetraggine, la tristezza, l'infelicità, il dispetto, la disperazione» (ivi: 381). Di qui la necessità del divertimento, al quale Pascal ha dedicato alcuni tra i suoi pensieri, quelli divenuti più noti (cfr. *ivi*: 150-158). Come ricorda, inoltre, Cassirer, per Pascal «l'uomo non ha, propriamente, una "natura", egli non è un essere semplice e omogeneo. È una curiosa mescolanza di essere e di non-essere. Si trova fra questi due poli» (Cassirer 2004a: 60). E non dobbiamo trascurare la *Préface pour le Traité du vide* del 1647, dove Pascal afferma esplicitamente che l'animale è chiuso nella ripetitività istintuale, nella necessità del suo circolo, mentre l'uomo è prodotto per l'infinito, quindi per la rottura del cerchio istintuale (ossia agisce in modo meno perfetto rispetto all'animale, meno *immediatamente* aderente allo scopo, ma proprio per questo può perfezionare *mediatamente* la sua azione, ponendo altresì liberamente e razionalmente i propri scopi), di modo che può apprendere, conservare e aumentare le proprie conoscenze e le proprie capacità (deve farlo con sforzo, industriandosi, superando il primo anno di vita extrauterino ancora fetale, come abbiamo osservato e come Pascal stesso sembra suggerire), ossia dare il via alla storia e al progresso, che coinvolge l'umanità in generale, la specie umana nel suo insieme: «*n'est-ce pas traiter indignement la raison de l'homme et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les instruit à mesure que la nécessité les presse; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont: comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la converser; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès: car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement» (in Ferry-Germé 1994: 186 s.).*

²¹⁹ D'altronde, lo stesso Jaspers, parlando dell'uomo come dell'essere finito ma cosciente della propria finitezza e, per questo, in grado di aprirsi all'incondizionato e all'infinito, sottolinea come l'uomo sia aperto al mondo in ragione del suo essere incompiuto, a differenza dell'animale, chiuso nel proprio mondo e incapace di uscirne: «la finitezza è il segno tipico della condizione di creatura che l'uomo ha in comune con tutto l'esserci che gli sta intorno, e con gli animali. Ma la sua umana

finitezza *non si chiude in se stessa* come quella che compete all'esserci dell'animale. Ogni animale è riuscito a suo modo, la sua limitazione coincide col suo compimento nel ciclo dei viventi che sempre si ripete. Esso dipende dal determinismo naturale che tutto fonde e di nuovo produce. Solo la finitezza dell'uomo non è mai compiuta; essa lo fa entrare nella storia in cui l'uomo vuole solo ciò che può essere. L'incompiutezza è un segno della sua libertà. Questa incompiutezza, con le sue conseguenze che si esprimono nella ricerca illimitata (e non nei cicli tranquillamente stabiliti della vita incosciente che da sempre si ripete), è indissociabile dalla coscienza che se ne possiede. Tra tutti i viventi, solo l'uomo conosce la propria finitezza. Quest'ultima, come incompiutezza, è qualcosa di molto di più della semplice conoscenza della finitezza che quotidianamente si constata. È uno smarrimento che l'uomo prova dentro di sé, e da cui nascono per lui compiti e possibilità. Egli si trova nella situazione più disperata, ma proprio da lì, mediante la sua libertà, nasce in lui la più forte esigenza per lo slancio che lo solleva. Per questo le descrizioni che hanno sempre concepito l'uomo in sorprendenti contraddizioni, hanno fatto di lui l'essere più miserabile e più grande. [...] L'esperienza fondamentale dell'essenza umana contiene, al di là di ogni possibile conoscenza, la sua incompiutezza e la sua infinita possibilità, i suoi legami e la sua prorompente libertà» (Jaspers 2005: 122 s.). Altrove, il filosofo tedesco ha affermato: «la natura è muta [...]. Gli animali reagiscono sensatamente, ma non parlano. Soltanto l'uomo parla. Il mutuo comprendersi nella dinamica discorso-risposta avviene solo tra uomini. Solo nell'uomo c'è la coscienza di se stesso nel pensiero. L'uomo è solo nel mondo immenso e muto. Soltanto lui dà voce – la sua voce – alla mutezza delle cose. [...] L'uomo è solo in quanto parte della natura. [...] L'uomo non va colto come un Esser-così, come peculiarità, dimensione che sempre ritorna in tali definizioni del suo Essere. L'essere dell'uomo, piuttosto, è in movimento incessante: l'uomo non può restare così come è. Si trova in una situazione comunitaria in perpetuo mutamento. Non è, come gli animali, un essere che si ripete nella sua compiutezza di generazione in generazione. Va al di là di come è dato a se stesso. Nasce ogni volta in condizioni diverse. Ogni uomo quando nasce non solo è legato a tracciati preesistenti, è anche un nuovo inizio. L'uomo, secondo Nietzsche, è l'*animale non stabilizzato*. L'animale non può che ripetere quel che già era, e non può andar oltre. L'uomo invece non può, per sua essenza, esser così come si trova a essere. Può finire in vicoli ciechi, soggiacere a degenerazioni, perversimenti, alienazioni, ma non può fare a meno di *desituarsi* perché il suo essere è esistenza possibile [*mögliche Existenz*]. [...] A differenza dell'animale che si ripete nella compiutezza della sua situazione, l'uomo, pur essendo consegnato al suo esserci (situazione), vuole andare al di là di se stesso (desituarsi). Non si appaga se, chiuso in sé, in pace, null'altro deve essere che il quotidiano ritorno all'esserci. Non si riconoscerebbe più automaticamente se volesse esser uomo soltanto come si trova a essere» (Jaspers 1968: 46-50).

²²⁰ Le opere alle quali faremo maggiormente riferimento saranno indicate nel seguente modo: I = Esposito 2002; B = Esposito 2004; C = Esposito 2006a; TP = Esposito 2007.

²²¹ «Solo la modernità fa dell'autoconservazione individuale il presupposto di tutte le altre categorie politiche, da quella di sovranità a quella di libertà. [...] Perché la vita sia traducibile *immediatamente* in politica, o perché la politica assuma una caratterizzazione *intrinsecamente* biologica – bisogna aspettare la svolta totalitaria degli anni trenta, in particolare nella sua versione nazista» (B: XIII).

²²² Esposito nota come in realtà Arendt abbia commesso l'errore di pensare in maniera tanto separata *politica* e *vita* da non essere minimamente in grado di pensare il *fatto* moderno della *bio-politica*: «se l'attività politica è considerata in linea di principio eterogenea alla sfera della vita biologica, non potrà mai darsi un'esperienza, appunto bio-politica, situata precisamente al loro punto di incrocio. Che tale conclusione poggi sul presupposto non verificato secondo cui l'unica forma valida di attività politica è quella riconducibile all'esperienza della *polis* greca – di cui viene assunta in maniera irriflessa la separazione paradigmatica tra ambito privato dell'*idion* e ambito pubblico del *koinon* – determina il punto cieco cui l'autrice perviene in merito al problema della biopolitica: dove c'è autentica politica non può aprirsi uno spazio di senso per la produzione della vita e dove si dispiega la materialità della vita non può più configurarsi qualcosa come un agire politico. La verità è che la Arendt non ha pensato a fondo la categoria di vita. E dunque non ne ha potuto interpretare filosoficamente il rapporto con la politica» (B: 163 s.). Non solo: Arendt avrebbe in fondo commesso lo stesso errore di fondo di ogni visione biopolitica, radicando la politicità originaria nel fenomeno della *nascita* (cfr. Arendt 2006: 8). Arendt, argomenta Esposito,

avrebbe certo cercato di dar vita a una «ontologia politica» e non a una biopolitica, nel senso che la vita oggetto del suo discorso era la vita individuale in quanto tale, in quanto si distingue dal ciclo biologico-naturale (cfr. *ivi*: 182) e non quella del genere umano nel suo complesso (o di una specie particolare di uomo), *tuttavia* «non può sfuggire l'antinomia su cui poggia l'intero discorso arendiano in relazione alla questione del *bíos*. È evidente lo sforzo della Arendt di tenere la politica a riparo dalla ripetitività seriale cui tendono a sottoporla i processi naturali e poi anche quelli storici, sempre più assimilati ai primi. Ciò che sorprende è, però, la scelta, più volte ribadita, di assumere come elemento differenziale, rispetto alla circolarità omogenea del ciclo biologico, proprio un fenomeno biologico quale è in ultima, e anzi in prima, istanza la nascita. È come se, a dispetto del rifiuto del paradigma biopolitico, l'autrice fosse poi portata a usare contro di esso uno strumento concettuale estratto dal suo stesso repertorio – quasi a conferma del fatto che oggi la biopolitica può essere fronteggiata solo dal suo interno, attraverso la soglia che la separa da se stessa e la spinge oltre di sé. La nascita è precisamente questa soglia – il luogo il localizzabile nello spazio o il momento inassimilabile al flusso lineare del tempo, in cui il *bíos* si pone nella massima distanza dalla *zoé* o in cui la vita si 'forma' in una modalità drasticamente distante dalla propria nudità biologica. Che la riflessione sul rapporto tra politica e nascita sia emersa all'interno del grande libro sul totalitarismo – e cioè nel confronto diretto con il nazismo – non è forse estraneo a questo paradosso. Volendo istituire un pensiero della politica radicalmente contrapposto alla biopolitica nazista, la Arendt [...] rivolge il proprio attacco precisamente al punto su cui il nazismo aveva concentrato la propria potenza mortifera. Come esso ha adoperato la nascita – la sua produzione e, insieme, la sua soppressione – per prosciugare alla fonte l'agire politico, così la Arendt la richiama per riattivarlo. E ancora: come il nazismo ha fatto della nascita il meccanismo biopolitico di riconduzione di ogni forma vitale alla nuda vita, così la Arendt ha cercato in essa la chiave ontopolitica per dare alla vita una forma coincidente con la sua medesima condizione di esistenza» (B: 195 s.).

²²³ È questo, in fondo, anche il centro di molte delle critiche ancora oggi mosse al modo di produzione capitalistico, critiche condivisibili e condivise da chi scrive, ma che lasciano allo stesso aperto il problema se sia possibile evitare una tale vita solo da parte di chi effettivamente non in disperate condizioni materiali e può così non porsi eccessivamente il problema della ricerca dei mezzi di sussistenza (si pensi, per esempio, al fenomeno dello «Slow food»: tornare a *gustare* il cibo uscendo dalla spirale di consumo che si autoalimenta, ma quanti sono davvero nelle condizioni di poterselo permettere? Quanti sono nelle condizioni di poter rinunciare a qualcosa per spendere di più nell'alimentazione e di averne così una migliore? In altri termini, e più in generale: sono ancora troppo pochi coloro che possono davvero *rinunciare* a qualcosa inerente al semplice «sopravvivere» per aprirsi a un più oculato «benvivere»). Certo questa nota non pretende nemmeno di articolare il problema nella sua vastità, profondità e urgenza, quindi tantomeno di risolverlo.

²²⁴ Diagnosi drastica che, in fondo, è la stessa a cui perviene – seppur per altri versi – Agamben (lo abbiamo visto) e a cui erano giunti, nel secondo dopoguerra, tanto gli appartenenti alla «Scuola di Francoforte» (cfr. p. e. Adorno-Horkheimer 1997: 126-223 e Marcuse 1999: 3-205), quanto Anders (cfr. Anders 2003; Anders 2007 e Anders 2008b).

²²⁵ Si presti attenzione: nel definire l'uomo come «essere carente» abbiamo proprio cercato di mantenere aperta l'intrinseca *dialetticità* della condizione umana, l'essere nel bisogno ma insieme l'essere esposto per il superamento del bisogno, l'essere vulnerabile ma insieme l'essere che fa delle proprie ferite l'occasione per crescere, ecc. (ma avremo modo di tornarci).

²²⁶ Nella *Repubblica* in particolare: «occorre, cioè – io dissi –, tenendo fermi i principi convenuti, che si uniscano in nozze i migliori dell'uno e dell'altro sesso quanto più spesso è possibile: raramente, invece, i più scadenti. Non solo, ma se vogliamo davvero perfetto il gregge, occorre allevare i figliuoli dei primi, non quelli dei secondi. A ogni modo, tranne i governanti, nessuno deve accorgersi di queste misure, perché si evitino, quanto più è possibile, discordie intestine nel gregge dei difensori» (Platone, *Repubblica*, V, 459d-e).

²²⁷ Cfr. soprattutto Vegetti 2003.

²²⁸ La precisazione è fondamentale, in quanto vedremo come Esposito possa essere anzi considerato una sorta di «apologeta della tecnica» (di ispirazione nanciana), cosa che ci permetterà anche di 'rintuzzare' alcuni dei suoi attacchi alle idee dell'antropologia filosofica.

²²⁹ In tal senso resta ancora valido il monito jaspersiano secondo il quale «la bomba atomica, cioè la possibilità della totale distruzione, sembra incarnare storicamente la potenza del nulla in questa età. Per questo diventa tema di pensiero. Il pensiero si rifugia nella domanda: che ne è dell'uomo se il rischio che nel tempo gli è assegnato lo annienta?» (Jaspers 1960: 529 s.). Peraltro sarebbe interessante portare avanti anche un tentativo di rilettura in chiave biopolitica delle posizioni filosofiche contro l'atomica: se è vero che, per esempio, Jaspers parla del diritto alla vita dell'umanità («l'umanità non può sottrarsi all'alternativa che prevede o la bomba atomica come distruzione della vita pura e semplice o il totalitarismo come distruzione della vita degna di essere vissuta. In un caso o nell'altro si ha a che fare con un'umanità già decaduta dal proprio diritto alla vita»: *ivi*: 281), lo fa perché ormai non ci resta che salvaguardare – *proteggere* – la nuda vita dalla minaccia atomica? È questo l'unico compito ormai rimasto all'uomo? Non significa nuovamente l'appiattimento dell'umanità sulla dimensione meramente *zoologica* dell'esistenza? Non bisogna dimenticare che senza la *zoé* non può in ogni caso darsi mai *bíos*, ma se allora è prima di tutto la prima a essere messa in pericolo – sempre e costantemente – dall'atomica, non ci resta che una biopolitica immunitaria, nient'altro che essa? Sul senso in cui si deve parlare di una *priorità* e non di un *primato* della *zoé* sul *bíos* come antecedenza dell'istanza della nuda esistenza e del mero diritto a esserci rispetto a ogni successiva importanza dell'elemento più biologico in senso stretto cfr. anche Mazzarella 2004.

²³⁰ In questo senso va colto il riferimento a Heidegger, il quale avrebbe ben individuato come il soggetto moderno altro non è se non il tentativo di *festmachen* e di *feststellen*, quindi in ultima istanza di *sicherstellen*, l'oggetto rappresentato tramite la costituzione di un sicuro e saldo centro rappresentativo (cfr. Heidegger 1994b): proprio in questa esigenza di *securitas* si rivelerebbe il tratto essenzialmente e intrinsecamente immunitario a partire dal quale si costruisce il soggetto moderno e – heideggerianamente – la modernità stessa. Notiamo qui di sfuggita come mettere sotto accusa una tale forma di costruzione soggettiva significa proprio (ed è quanto poi in effetti Esposito coerentemente fa) mettere in discussione una determinata visione dell'uomo, quella per la quale egli è un essere bisognoso di stabilizzare il caos primordiale in cui si trova gettato e dinnanzi al quale si trova esposto; o significa perlomeno mettere in discussione che una tale stabilizzazione debba prendere le forme di una *difesa* rispetto all'esterno e di un *controllo* di esso in vista dell'instaurazione dell'*ordine*, e significa, in ultima battuta, mettere in discussione il punto a partire dal quale occorre pensare – se lo si deve ancora fare – la distinzione tra un interno e un esterno. Cercheremo di mostrare come pensare l'umano a partire dalla sua *Weltoffenheit* (che è il grande lascito dell'antropologia filosofica e, insieme, il pensiero che ha percorso l'intera storia della filosofia) significhi proprio pensare a partire dall'*alterità* (sarebbe meglio dire dall'*esterno*, ma sono parole che vanno ridefinite) e, soprattutto, a negare ogni lettura della vita umana in termini di *securitas* come un essere *sine-cura*.

²³¹ Si tengano presenti perlomeno, del *Leviatano*, parte I, capp. XIII-XVI (Hobbes 2001: 201-273), e parte II, capp. XVII-XVIII, XXI e XXIX-XXX (*ivi*: 275-301, 343-363 e 523-573). L'antropologia hobbesiana è a tutti gli effetti affine al paradigma dell'antropologia filosofica contemporanea «preso di mira» da Esposito: secondo Hobbes «i più grandi vantaggi del genere umano sono le arti» (Hobbes 1972: 74), «segni di eccezionale potenza» (*ivi*: 599), che esprimono la capacità umana (cfr. *ibidem*) di prevedere gli effetti per i propri vantaggi utilizzando la propria ingegnosità per aiutare (alle arti «dobbiamo quasi tutti gli ausili e gli ordinamenti del genere umano»: *ivi*: 597), per esempio, (cfr. *ivi*: 79 s.) la memoria e il ragionamento, per sopperire alla loro fallacia e incompletezza naturale anche tramite (cfr. *ivi*: 392) l'istituzione di abitudini, in grado (cfr. *ivi*: 611) di assoggettare la natura e che vanno di pari passo con la sempre inesausta ricerca del nuovo anche in età avanzata («può esserci desiderio di provare anche ciò che non si conosce. [...] I bambini desiderano poche cose; i fanciulli cercano più cose e insolite e, con l'avanzare dell'età, gli uomini maturi, soprattutto istruiti, ne provano innumerevoli, anche non necessarie, e quelle che per esperienza sanno che sono piacevoli, dopo, sollecitandoli la memoria, più spesso desiderano. Talvolta, anche, le cose che, alla prima esperienza, sono spiacevoli, se tuttavia erano rare e insolite, con la consuetudine diventano non spiacevoli e, dopo, piacevoli: tanto può l'abitudine nel mutare la natura dei singoli uomini»: *ivi*: 593 s.), perché «la natura fece l'uomo incline ad ammirare ogni cosa straordinaria, cioè avido di conoscere le cause di ogni cosa» (*ivi*: 597; «la meraviglia è la passione di chi gode una novità: ed è invero naturale che l'uomo ami la novità. [...] Questa

passione è quasi propria degli uomini. Infatti, benché tutti altri animali, quando scorgono qualche cosa di nuovo o di inconsueto, se ne meravigliano finché non riescono a giudicare se a essi è nocivo o no, gli uomini, vedendo qualcosa di nuovo, ricercano la causa da cui è prodotto e il fine per il quale possono servirsene. Perciò, godono del fenomeno nuovo, come dell'occasione di conoscere cause ed effetti»: *ivi*: 608 s.). Per Hobbes l'uomo è aperto al mondo, alle possibilità e alla scelta, differentemente dall'animale che resta chiuso nel proprio ambiente, rigido e univoco, come dimostra l'esempio (dal sapore aristotelico) del discorso: «il ragionamento o discorso è un contesto di vocaboli stabiliti dall'arbitrio degli uomini, per significare la serie di concetti delle cose che pensiamo. [...] E sembra che sia peculiare dell'uomo [...]. Il significato prodotto attraverso la voce da uno rivolta all'altro, nella medesima specie di animali, non costituisce discorso, perché quei segni vocali, con cui vengono significate speranza, paura, gioia, ecc., non secondo l'arbitrio degli animali, ma per la necessità della loro natura, sono espressi con violenza dalle stesse passioni. Avviene, quindi, agli animali, cui tocca di possedere una varietà minima di segni vocali, che siano indotti a fuggire nei pericoli, siano invitati al pasto, siano eccitati al canto, siano sollecitati all'amore da segni vocali diversi gli uni dagli altri; e, tuttavia, quei segni non costituiscono discorso, perché non sono stabiliti dalla volontà degli stessi animali, ma scaturiscono, per impulso naturale, dalla paura, dalla gioia, dal desiderio e dalle altre passioni, proprio di ciascuno animale: e questo non significa parlare, come risulta chiaro dal fatto che i segni vocali degli animali della medesima specie sono gli stessi in ogni parte della terra mentre quelli degli uomini sono diversi» (*ivi*: 585 s.). Tra gli animali «solo inermi e non bisognosi di molte cose [...], non si trova l'uomo» (*ivi*: 588), essere pro-meteico e indifeso per natura, essere proteso verso il futuro, desiderante in modo anche rapace e necessitante di rimedi artificiali *perché* indifeso per natura, essere che «di quanto le spade e gli schioppi, armi degli uomini, superano le armi dei bruti, corna, denti, aculei, di tanto, famelico anche della fame futura, supera in rapacità e in crudeltà i lupi, gli orsi e i serpenti, che non sono rapaci al di là della fame e non incrudeliscono se non quanto sono provocati» (*ibidem*). L'uomo, per il quale il lavoro «è il moto della vita» (*ivi*: 598) e l'ozio è qualcosa di affliggente in quanto nei suoi confronti «la natura non tollera né lo spazio né il tempo vuoto» (*ibidem*), è apertura alle diverse possibilità, tanto al vero quanto al falso, alla menzogna e all'inganno (compreso *l'autoinganno*, come sottolinearono in modo ancora più marcato nel Novecento Anders – Anders 1993 – e Sartre – Sartre 1990): «essendo il solo animale che può, attraverso il significato universale dei vocaboli, escogitare per sé delle regole generali, tanto nelle altre arti quanto nell'arte di vivere, è anche il solo che può servirsi di regole false e può trasmetterle agli altri, perché se ne servano. Perciò, l'uomo erra più largamente e più pericolosamente di quanto possano errare gli altri animali. Inoltre, l'uomo, se gli piacerà [...], potrà, di proposito, insegnare ciò che egli sa che è falso, cioè mentire e rendere gli animi umani ostili alle condizioni della società e della pace: cosa che non può accadere nelle società degli altri animali, poiché ciò che è bene e male per loro, lo valutano con i loro sensi, non con le chiacchiere degli altri e le cause di queste chiacchiere essi non possono comprendere, se non le vedono. [...] L'uomo dice anche ciò che non pensa neppure e ciò che fa oggetto di discorso pensa che sia vero, e può ingannare se stesso. La bestia, invece, non può ingannare se stessa» (Hobbes 1972: 588 s.). Inoltre, nel *De cive* (nella nota prima del cap. I, § 2), troviamo un'affermazione alquanto interessante ai fini del discorso che andremo a sviluppare: il filosofo inglese, chiarendo il senso della sua affermazione secondo cui *l'uomo non è atto per nascita alla società*, nota come «in verità l'uomo per natura, o in quanto è uomo, cioè, non appena nato, trova spiacevole una solitudine continua. I bambini hanno bisogno dell'aiuto altrui per vivere, gli adulti per vivere bene. Perciò non nego che gli uomini desiderino per necessità naturale di aggregarsi l'un l'altro. Ma le società civili non sono semplici aggregazioni, ma alleanze, per stringere le quali sono necessari patti e fede. La forza di questi patti e fede resta ignota ai bambini agli ignoranti, così come la loro utilità lo resta a chi non conosce i danni che derivano dalla mancanza della società. [...] Altro è desiderare, altro esser capace» (Hobbes 2005: 82). Il passo ci sembra importante in quanto, in un senso che speriamo si precisi lungo il percorso, Hobbes sembra cogliere che il fatto della relazione è il vero e proprio fatto originario e naturale per l'uomo, una necessità legata alla sua debole e fragile costituzione che richiede cure tanto nelle fasi iniziali quanto in quelle successive della vita (necessità legata al suo essere l'essere neotenic e parto prematuro bisogno di condurre una vita tranquilla extrauterina una volta espulso precocemente dall'utero materno e così costitutivamente consegnato alla cura altrui), unitamente al fatto che

nell'uomo, però, ogni naturalità, nella forma della necessità o della tendenza, non può che trovare una realizzazione e un'espressione mediata e non immediata (in questo senso, come anche Aristotele notava, la società civile non coincide con la semplice aggregazione figlia della necessità naturale, perché nel vivere in comune umano c'è qualcosa di più, l'elemento artificiale in senso ampio, nella forma dell'alleanza, del patto e della fede in particolare per Hobbes).

²³² Il quale, nei *Due trattati sul governo*, definisce (nel *Primo trattato*, IX, § 88) la *preservation of himself* come *desire of selfpreservation*, «il primo e più forte istinto che Dio ha introdotto negli uomini» (Locke 1982: 160), ponendolo a fondamento della proprietà stessa (§ 86): «avendo Dio stesso introdotto in lui, come principio di azione, l'istinto, il forte istinto di conservare la propria vita ed esistenza [...] la proprietà dell'uomo sulle creature era fondata sul diritto che egli aveva di servirsi di quelle cose che erano necessarie o utili alla sua esistenza» (*ivi*: 158 s.). I passi (*Secondo trattato*, V, § 27) cui si riferisce Esposito nel sostenere che Locke iscrive, da un lato, la proprietà in una forma di vita espressa nell'azione personale del soggetto agente e, dall'altro lato, include logicamente soggetto, azione e libertà nella figura del «proprio», che così risulta essere un «dentro» inclusivo di un «fuori» che a sua volta lo comprende al suo interno sono i seguenti: «benché la terra e tutte le creature inferiori siano date in comune a tutti gli uomini, tuttavia ogni uomo ha la proprietà della sua propria persona: su questa nessuno ha diritto alcuno all'infuori di lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani, possiamo dire, sono propriamente suoi. Qualunque cosa, allora, egli rimuova dallo stato in cui la natura l'ha prodotta e lasciata, mescola a essa il proprio lavoro e vi unisce qualcosa che gli è proprio, e con ciò la rende una sua proprietà. [...] Esse, mediante il suo lavoro, hanno, connesso con sé, qualcosa che esclude il diritto comune di altri» (*ivi*: 249); «sebbene le cose della natura siano date in comune, l'uomo (essendo padrone di se stesso e proprietario della propria persona, delle sue azioni e del suo lavoro) aveva già in sé il grande fondamento della proprietà; e ciò che costitutiva la maggior parte di quanto egli usò per la sua sussistenza e il suo benessere, una volta che l'invenzione e la tecnica ebbero migliorato i mezzi di sussistenza, era assolutamente suo e non apparteneva in comune ad altri» (*ivi*: 260). Ma cfr. in generale tutto il cap. V del *Secondo trattato*, §§ 25-51, *ivi*: 247-263.

²³³ Impegno che per i singoli significa (*Secondo trattato*, VIII, § 95) proprio la *libera rinuncia a sé in vista della propria sicurezza e del proprio benessere*: «poiché gli uomini sono tutti per natura liberi, eguali e indipendenti, nessuno può esser tolto da questa condizione e assoggettato al potere politico di un altro senza il suo consenso. L'unico modo con cui uno si spoglia della sua libertà naturale e s'investe dei vincoli della società civile, consiste nell'accordarsi con altri uomini per congiungersi e riunirsi in una comunità, per vivere gli uni con gli altri con comodità, sicurezza e pace, nel sicuro possesso delle proprie proprietà, e con una garanzia maggiore contro chi non vi appartenga» (Locke 1982: 297). Un brano del genere ben evidenzia il fatto che la comunità è pensata come qualcosa di *posteriore* a una *preventiva* difesa nei confronti della vita in comune, in vista della *protezione* della *proprietà* dagli *altri* e della *sicurezza* figlia dell'auto-spogliamento della *libertà*.

²³⁴ Proprio Locke (*Secondo trattato*, § 37) accoglie la recinzione delle terre comuni come qualcosa che non solo non limita la vita sociale della comunità, ma anzi ne amplia le possibilità: «chi si appropria della terra con il suo lavoro non diminuisce, ma aumenta le scorte comuni dell'umanità, perché le provvigioni che servono per la sussistenza della vita umana, prodotte da un solo jugero di terreno cintato e coltivato, sono – per dirla con un rapporto assai moderato – dieci volte maggiori di quelle che sono prodotte da uno jugero di terra di uguale fertilità lasciata deserta in comune» (Locke 1982: 255).

²³⁵ A partire da questo orizzonte si può più facilmente comprendere l'attacco esplicitamente rivolto da Esposito alla categoria di persona in quanto soggetto giuridico detentore di diritti, tanto da giungere ad affacciare «l'ipotesi, più inquietante, che il sostanziale fallimento dei diritti umani – la mancata ricomposizione tra diritto e vita – abbia luogo non nonostante, ma *in ragione* dell'affermarsi dell'ideologia della persona» (TP: 8), e da proporre così il ricorso alla nozione di *impersonale*, che «si situa fuori dall'orizzonte della persona, ma non in un luogo a essa irrelativo – piuttosto al suo confine. Sulle linee di resistenza, più precisamente, che ne tagliano il territorio impedendo, o almeno contrastando, il funzionamento del suo dispositivo escludente. L'impersonale – si potrebbe dire – è quel confine mobile, quel margine critico, che separa la semantica della persona dal suo naturale effetto di separazione. Che blocca il suo esito reificante. Non è la sua

negazione frontale – come sarebbe una filosofia dell’antipersona – ma la sua alterazione, o estroflessione, in un’esteriorità che ne revoca in causa e rovescia il significato prevalente» (*ivi*: 18 s.). Solo uscendo dalla «sagoma fatale della persona», ritiene Esposito, si può mettersi lungo la strada di «quella riunificazione tra forma e forza, modo e sostanza, *bíos* e *zoé*, sempre promessa, ma mai davvero sperimentata» (*ivi*: 24). Recentemente, Roberta De Monticelli, nel tentativo opposto di restituire vigore non solo teoretico ma anche pratico alla categoria di «persona» in quanto centro di libertà, di irripetibilità e di creatività, si è scagliata contro la prospettiva di Esposito, quasi considerando la «terza persona» nulla di più di un espediente letterario (nemmeno troppo efficace), e sostenendo che per Esposito la persona non sarebbe altro che un effetto di un dispositivo, e quindi di un qualche apparato impersonale del quale non si capisce in realtà la consistenza (cfr. De Monticelli 2009: 64-67). Si può ovviamente non concordare con le posizioni di un autore, quantomeno occorrerebbe prenderle seriamente in esame prima di bollarle come non sostenibili o nemmeno filosofiche: come stiamo mostrando, il discorso di Esposito è ben più articolato di un riferimento a un generico «dispositivo di sapere o di potere». Certo, gli si può obiettare quello che si può obiettare a chiunque proponga una sorta di «macrovisione» di un fenomeno, ossia quello di difettare nell’ambito del «micro»: ma voler prestare attenzione a ogni singolo albero non può impedire di voler guardare anche la totalità della foresta.

²³⁶ Tale meccanismo rivela la sua logica contraddittoria nel caso dei rifugiati, laddove i diritti umani sembrano implodere proprio nel momento in cui ci sarebbe un bisogno maggiore di essi: «dal punto di vista giuridico il ‘dentro’, la misura dell’inclusione, si determina soltanto nel contrasto con ciò che sta fuori, che non è compreso nei suoi parametri. Ora, contro tutte le retoriche, passate e future, sull’umanità del diritto, ciò che questo esclude dai propri confini è proprio l’uomo in quanto tale, ciò che la Arendt definisce la “nudità astratta dell’essere uomini e nient’altro che uomini”. [...] Il diritto ammette al suo interno soltanto coloro che rientrano in una qualsiasi categoria – cittadini, sudditi, perfino schiavi, in quanto comunque facenti parti di una comunità politica. Per questo l’unica via per rientrarvi, da parte di coloro che ne sono stati esclusi perché categorialmente non caratterizzati, è quella, negativa, di infrangere la legge. Non di adeguarvisi – dal momento che essa non può accoglierli positivamente al suo interno, ma di trasgredirla. Solo in questo modo, assumendo volontariamente lo statuto di reo, perdendo una innocenza insostenibile perché non riconosciuta dall’ordine giuridico, l’uomo senza altre prerogative può tornare a godere quantomeno dei diritti concessi anche ai colpevoli» (TP: 86 s.). Per la prima definizione dei rifugiati come coloro ai quali non è rimasto nient’altro che la loro «qualità umana» cfr. Arendt 2004, mentre per una lettura di tale fenomeno come, in modo non troppo dissimile da Esposito, esposizione delle contraddizioni della biopolitica e del concetto di sovranità contemporaneo si vedano Agamben 1995: 139-149 e Agamben 1996: 20-29: «il rifugiato è, forse, la sola pensabile figura del popolo del nostro tempo e, almeno finché non sarà giunto a compimento il processo di dissoluzione dello Stato-nazione e della sua sovranità, la sola categoria nella quale ci sia oggi consentito intravedere le forme e i limiti di una comunità politica a venire» (Agamben 1996: 21); «se i rifugiati (il cui numero non ha mai cessato di crescere nel nostro secolo, fino a includere oggi una parte non trascurabile dell’umanità) rappresentano, nell’ordinamento dello Stato-nazione moderno, un elemento così inquietante, è innanzitutto perché, spezzando la continuità fra uomo e cittadino, fra *natività* e *nazionalità*, essi mettono in crisi la finzione originaria della sovranità moderna. Esibendo alla luce lo scarto fra nascita e nazione, il rifugiato fa apparire per un attimo sulla scena politica quella nuda vita che ne costituisce il segreto presupposto. [...] Il rifugiato va considerato per quello che è, cioè nulla di meno che un concetto-limite che mette in crisi radicale le categorie fondamentali dello Stato-nazione, dal nesso nascita-nazione a quello uomo-cittadini, e permette così di sgomberare il campo a un rinnovamento categoriale ormai indilazionabile, in vista di una politica in cui la nuda vita non sia più separata ed eccepita nell’ordinamento statale, nemmeno attraverso la figura dei diritti umani» (Agamben 1995: 145-149).

²³⁷ Esposito la distingue la *paura* dal *terrore*, la prima e-movente, il secondo paralizzante: «mentre il secondo termine – l’italiano “terrore”, il francese “terreur” (o “crainte”), il tedesco “Entsetzen” – è una sensazione tutta negativa e dunque paralizzante; il primo – l’italiano “paura” (o, in forma più attenuata, “timore”), il francese “peur”, il tedesco “Furcht” – è considerabile un elemento di forza perché costringe a pensare come uscire da una situazione di rischio» (*ivi*: 6 s.).

²³⁸ Dove Freud cerca soprattutto di opporsi a qualsiasi forma di comunismo ingenuo che vede nell'uomo un essere buono per natura: «l'uomo non è una creatura mansueta, bisognosa d'amore, capace, al massimo, di difendersi se viene attaccata; ma occorre attribuire al suo corredo pulsionale anche una buona dose di aggressività. Ne segue che egli vede nel prossimo non soltanto un eventuale aiuto e oggetto sessuale, ma anche un invito a sfogare su di lui la propria aggressività, a sfruttarne la forza lavorativa senza ricompensarlo, ad abusarne sessualmente senza il suo consenso, a sostituirsi a lui nel possesso dei suoi beni, a umiliarlo, a farlo soffrire, a torturarlo e a ucciderlo. *Homo homini lupus*: chi ha il coraggio di contestare quest'affermazione [...]? Questa crudele aggressività è di regola in attesa di una provocazione, oppure si mette al servizio di qualche altro scopo, che si sarebbe potuto raggiungere anche con mezzi più benigni. In circostanze che le sono propizie, quando le forze psichiche che ordinariamente la inibiscono cessano di operare, essa si manifesta anche spontaneamente e rivela nell'uomo una bestia selvaggia, alla quale è estraneo il rispetto per la propria specie. [...] I comunisti pensano di aver trovato la via per liberarci dal male. L'uomo è senza dubbio buono, ben disposto verso il suo prossimo, ma l'istituzione della proprietà privata ha corrotto la sua natura. [...] Se si abolisse la proprietà privata, se tutti i beni fossero messi in comune e tutti potessero partecipare al loro godimento, malevolenza e ostilità tra gli uomini scomparirebbero. [...] Non è affar mio la critica economica del sistema comunista. Ma sono in grado di riconoscere che la sua premessa psicologica è un'illusione priva di fondamento. Con l'abolizione della proprietà privata si toglie al desiderio umano di aggressione uno dei suoi strumenti, certamente uno strumento forte ma, altrettanto certamente, non il più forte. Quanto alle differenze di potere e prestigio, che l'aggressività sfrutta a proprio uso, nulla è stato in esse mutato, nulla cambia nell'essenza dell'aggressione» (*ivi*: 599 s.).

²³⁹ A una tale visione (ma anche a quella, speculare, dunque sì inversa ma a partire dalla stessa figura di riferimento, espressa in Marcuse 1968, una cui, seppur sommaria, disamina critica alla luce degli avvenimenti degli ultimi decenni la si può trovare in Jervis 2005) dell'ingresso nella cultura e nella civiltà si è opposto, e nella prospettiva del paradigma dell'antropologia filosofica, Franco Battistrada scrivendo: «la cultura non è repressione e rimozione-sublimazione delle pulsioni, ma, come aveva intuito Vico, è fuoriuscita dall'“*ingens sylva* della barbarie”: è il risultato del modo in cui l'uomo costituisce il suo “vantaggio evolutivo” in sostituzione dei condizionamenti istintuali del regno animale. L'istintualità non può più essere dunque vagheggiata e ipostatizzata come Paradiso perduto, come incontaminata natura da far riemergere e ripristinare nella perenne retorica del buon selvaggio o dell'Eros da liberare e sfrenare. La cultura non rappresenta il disagio della civiltà e il frutto della repressione dell'istintualità, ma è essa, in quanto vissuto emozionale negativo o positivo dei suoi valori, il segno di un nuovo modo di essere delle specie viventi e delle smisurate e straordinarie possibilità che questo processo ha aperto, pur sempre all'interno di parametri biologici ben definiti. Una tradizione trimillenaria assegna implicitamente o esplicitamente all'istintualità, in speculare antagonismo a quella che privilegia la razionalità, il primato tra le funzioni dell'uomo. E concepisce la felicità, in modo naturalistico e paradossale, unicamente come la possibilità di godere di quegli istinti senza alcuna restrizione. Ma l'uomo è il prodotto evolutivo della culturalizzazione dell'istintualità e dell'emozionalità, ovvero del loro condizionamento culturale; e la sostituzione, realizzatasi nel corso dell'evoluzione, dei valori (risultanti dal vissuto di quelle emozioni primarie) ai condizionamenti istintuali contrassegnanti le specie animali, ne fanno un essere vivente specifico e la cui felicità, contro Freud, non si raggiunge nel vivere senza restrizioni pulsionali, ma nel vivere in consonanza con valori a favore della vita. E il “disagio” della civiltà non sta, perciò, nella repressione degli istinti, ma nella repressione dei valori in armonia con la vita» (Battistrada 1999: 202 s.). Ossia, come sostiene da tempo Galimberti, Freud ritiene inevitabile il disagio della civiltà solo perché non si rende conto della vera natura del disagio che non è tanto nella repressione e nella rimozione delle pulsioni che ogni società per sopravvivere è costretta a chiedere ai suoi componenti, ma nella repressione e nella rimozione dei simboli: «riducendo il disagio della civiltà alla repressione delle pulsioni, Freud ha reso un ottimo servizio al disegno repressivo della civiltà occidentale che ora è nelle condizioni di poter liberare anche le pulsioni senza ridurre il tasso e la qualità della sua repressione. Questa, infatti, non si esercita tanto sull'*ordine pulsionale*, quanto sull'*ordine dei significati*, il cui senso è deciso in modo così univoco e rigoroso che all'individuo non resta la possibilità di esprimersi in un *altro* senso, che può essere tanto il contro-senso, quanto il senso adiacente. [...] Prima che un campo di

gioco di pulsioni impersonali, l'uomo è *apertura al senso*, e la sua libertà, prima che nella piena esplicazione delle sue pulsioni, si esercita nell'ampiezza di questa apertura. [...] Prima che la piena esplicazione delle pulsioni ciò che la società codificata teme e perciò reprime è un'*eccedenza di senso* rispetto a quello che essa è in grado di controllare. Il vero rimosso della nostra civiltà non è dunque l'istinto, ma la *trascendenza* intesa come ulteriorità di senso rispetto al senso codificato» (Galimberti 2001: 90 s.).

²⁴⁰ Per un'altra visione della regolarità istituita dall'uomo tramite le istituzioni come «ambivalente, anzi perturbante» cfr. Virno 2005b.

²⁴¹ Il riferimento, ovviamente, è al saggio *Das Unheimliche* che comparve per la prima volta su *Imago*, 5, 1919 (cfr. Freud 1967-1993: vol. XIII).

²⁴² Il quale, non manca di notare Esposito, fa esplicito riferimento a Hobbes: «l'affrancamento che rende possibile l'attività ponderata e previdente, l'esonero dalla pressione del presente immediato, nel quale invece resta irretito l'animale, sono i compiti elementari; l'uomo li padroneggia in prestazioni difficili, in uno scontro e incontro faticoso e di anni con il mondo e con se stesso. Si consideri l'insufficiente dotazione dell'uomo, e sarà facile avvedersi che egli deve riconoscere per essere attivo e deve essere attivo per poter vivere l'indomani. [...] L'animale vive nell'adesso, senza dunque problemi: un ordine e un'armonia a lui non perspicui e da lui non influenzabili, studiati sotto il concetto di "biocenosi", provvedono a che i mezzi della conservazione della vita gli si offrano direttamente. [...] L'animale vive con il tempo. L'uomo, che "già la fame futura rende affamato" [Hobbes, *De homine*, X, 3], "non ha tempo": se non predispone il "domani", questo domani non conterrà nulla di cui egli possa vivere. Perciò l'uomo conosce il tempo. Ricordando e prevedendo, gli tocca essere attivo in uno stato di tesa vigilanza» (Gehlen 1983: 77 s.). Sulla «prometeica famelicità» umana Hobbes si è altrove (*Leviatano*, I, XII, § 5) espresso nel seguente modo: «una volta accertato che ci sono cause di tutte le cose accadute finora e di quelle che accadranno d'ora in poi, è impossibile, per un uomo che si sforza continuamente per mettersi al sicuro [*to secure himself*] dal male di cui ha paura [*he fears*] e per procurarsi il bene che desidera, non preoccuparsi perennemente per il futuro; cosicché ogni uomo, in special modo chi è eccessivamente previdente, si trova in uno stato simile a quello di Prometeo. Infatti, Prometeo (che significa *l'uomo prudente* [the prudent man]) fu incatenato sul monte Caucaso, un luogo con un'ampia visuale, dove di giorno un'aquila gli divorava tanto fegato quanto gli rincresceva di notte. Così, chi guarda davanti a sé troppo lontano preoccupandosi per il futuro, ha per tutto il giorno il cuore roso dalla paura della morte [*fear of death*], della povertà o di altre calamità e trova riposo e tregua per la sua ansia soltanto nel sonno» (Hobbes 2001: 177-179). Il passo è notevole, se si considera che Hobbes sembra intravedere l'autocontraddittorietà della logica immunitaria incentrata sulla paura, sulla sicurezza e sulla protezione, e potrebbe risultare decisivo per confutare Esposito. Torneremo più avanti sull'incoscienza rispetto al tempo propria dell'animale rispetto alla coscienza del tempo (alla *coscienza in quanto temporale*) propria dell'uomo in relazione alla tecnica (tema peraltro già accennato in sede di delineazione dell'orizzonte concettuale cui si sta facendo riferimento).

²⁴³ Gehlen descrive il mondo delle istituzioni quasi paragonandolo all'*Umwelt* propria dell'animale, fatto di comportamenti specifici e pre-coordinati, sebbene di diverso da esso avrebbe il fatto di essere non un *ambiente naturale*, ma un *milieu* altamente civilizzato costruito dall'uomo: «date la sua apertura al mondo e la riduzione dei suoi istinti, e date l'inverosimile plasticità e l'instabilità potenzialmente insite in lui, come perviene l'uomo, propriamente, a un comportamento prevedibile, regolare e quindi evocabile, in condizioni date, con relativa sicurezza, come perviene dunque a un comportamento che si potrebbe chiamare quasi-istintivo e quasi-automatico e che, nel suo caso, sta *al posto* di quello istintivo autentico ed è il solo, palesemente, a definire la stabilità della compagine sociale? Porre questa questione equivale a porre il problema delle *istituzioni*. Si può addirittura affermare che, come i gruppi e le simbiosi animali sono "tenuti insieme" da evocatori e da movimenti istintivi, così quelli umani "consistono" in virtù di istituzioni e delle quasi automatiche abitudini di pensiero, di sentimento, di valutazione e di azione che solo nelle istituzioni si "fissano" e solo se inquadrati istituzionalmente divengono unilaterali, abituali e perciò stabili. Soltanto così esse diventano, nella loro uni lateralizzazione, consuetudinarie e in certo modo affidabili, cioè prevedibili. Quando le istituzioni vengono minate e frantumate, immediatamente vediamo affiorare irresponsabilità e insicurezza, venir meno quei filtri e quelle difese dagli stimoli

che in precedenza sorreggevano il comportamento, il quale, *adesso*, può definirsi istintivo. Una delle impressioni più rivoltanti che si diano è quando le virtù, cadute le istituzioni nelle quali si erano sviluppate in una limitatezza piena di carattere, ricadono sui singoli e riverberano smarrimento e perplessità. Solo all'interno di un sistema culturale stabilmente istituzionalizzato sono acquisibili le intensamente coltivate e irreversibili attitudini [...]. Il concetto di *Umwelt*, se definito a dovere nei suoi esatti termini biologici, non è applicabile all'uomo, giacché nel punto preciso in cui, nel caso dell'animale, si trova appunto la "*Umwelt*", in quello dell'uomo c'è la "seconda natura", ossia la sfera culturale, con i suoi peculiari, particolarissimi problemi e formazioni concettuali, che la nozione di "ambiente", di "*Umwelt*" non inquadra, bensì, all'opposto, solo riesce a occultare» (Gehlen 1983: 107 s.). Il passo mostra bene come i) il mondo delle istituzioni rivesta una esplicita funzione di securizzazione dell'esperienza e protezione della vita, come ii) l'istituzione prenda vita propria una volta fissatasi e così finisca con il subordinare il soggetto, con l'*assoggettarlo*, tanto che iii) senza di essa il singolo quasi non esiste più, in quanto iv) catapultato fuori da un mondo che ormai era diventato per lui *quasi*-istinto (*quasi Umwelt*). Il punto è proprio in quel «quasi», perché se si vede nell'istituzione una sorta di surrogato di istinto si finisce con il riconfinare l'uomo in quell'animalità dalla quale lo si voleva trarre fuori proprio in ragione – anche – della presenza di istituzioni esoneranti. Qui Esposito coglie bene la dialettica immunizzante che si autocontraddice. Ma cercheremo di mostrare il senso in cui va preservato tale «quasi» (il senso in cui esisterebbe, dunque, una *preservazione* che non è immunitaria: occorrerà interrogare più da vicino – più di quanto lo stesso Esposito non faccia – l'idea di *conservazione* come di un *cum-servare*).

²⁴⁴ Un'idea che va collegata a quella per la quale l'uomo (nietzschianamente) è un essere bisognoso di *Züchtung* e di *Zähmung*, di allevamento e di addomesticamento, di *Zucht*, di disciplina: cfr. il cap. 42 di Gehlen 1983: 401-415. L'idea fondamentale è la seguente: «se l'uomo non possiede meccanismi organici che con il loro adattamento ottuso gli sottraggano l'agire, come avviene nel caso degli animali, se egli, carente com'è di strumenti, deve elaborare l'eccessiva pressione delle pulsioni lottando attivamente per ottenere quanto necessita alla sua vita, ciò equivale a dire che la sua stessa vita pulsionale richiede per sua natura di essere inibita e selezionata, plasmata e disciplinata. Pertanto la vita pulsionale è da definirsi sana quando è rimodellata nella solida organizzazione di una dominata e ben dosata energia, quando è inquadrata in contegni divenuti abituali, e distribuita sui contenuti oggettivi del mondo. Dove insomma non ci sono più i cosiddetti "istinti", là la vita degli impulsi è pervenuta alla sua organizzazione *naturale*. [...] Nell'uomo, "animale non definito", la *physis* è cosiffatta da essere nel contempo e necessariamente *compito*, e di conseguenza il concetto di natura umana non può essere pensato se non con i caratteri della disciplina, della conduzione, della responsabilità e del valore» (*ivi*: 416 s.). In questo contesto, le istituzioni svolgono tanto un ruolo di disciplinamento sul singolo quanto – proprio in funzione di un tale operato – esonerano il resto della società dal dover attivamente disciplinare il singolo.

²⁴⁵ È certo vero che Plessner intende opporsi a quel *radicalismo sociale* che non tiene conto di quella natura che «pone limiti alla ricerca di infinità» (Plessner 2001: 8), di quelle pulsioni «che sono in lotta con le esigenze, i sensi, che sono in lotta con il pensiero» (*ibidem*), e che fa della *fondamentalità* la sua unica legge, vittima di un «impulso alla mancanza di residui e di freni» (*ivi*: 10); vale a dire, l'autore intende certamente opporsi a ogni «annientamento della realtà data a favore dell'idea, che o è razionale o è irrazionale, ma è in ogni senso infinita» (*ivi*: 11), ossia a ogni ideale di comunità per il quale essa è «l'insieme di relazioni umane viventi, immediate, giustificate a partire dall'essere e dal volere delle persone. Le sue caratteristiche essenziali sono autenticità e mancanza di freni, la sua idea unificante è in prima istanza il vincolo che proviene dalla scaturigine comune del *sangue*» (*ivi*: 37), e che richiede la rinuncia all'individuo che riconosce il capo come colui da *amare* in quanto solo così si manifesta l'amore per la comunità di appartenenza, per la *concordia di anime* (cfr. *ivi*: 38-40). *Tuttavia*, è altrettanto vero che egli individua un ostacolo alla «panarchia della comunità» (*ivi*: 48) in quella *sfera pubblica* (che certo la comunità vive come qualcosa di *limitante* e un *rischio* dal quale *difendersi*) che «costringe l'uomo a una certa fisionomia» (*ivi*: 87), e che, in una paradossale torsione, è tanto esponente da annullare ogni relazione per paura che essa possa diventare troppo profonda (cioè, nei termini plessneriani, possa diventare *comunità*): «essendo in sé a maglie sufficientemente larghe da ospitare le fluttuazioni della vita in tutte le loro sfumature e da lasciarsi al tempo stesso attraversare da esse, la sfera

pubblica è il sistema aperto di relazioni tra uomini che non hanno legami. Questo sistema aperto di relazioni si suddivide in quelle che sono di volta in volta sfere specifiche, secondo il criterio di classi di valore determinate [...]. Se dunque gli uomini che non hanno legami interpersonali vengono in tal modo riportati sotto un vincolo comune valoriale e oggettivo, pure non può scaturirne nessuna autentica comunitarizzazione» (*ibidem*). In altre parole, la sfera pubblica è talmente aperta da non contenere più nessuna relazione, da diventare un enorme contenitore che sovrasta tutti dall'esterno e che non tocca più nessuno, e proprio per questo «la condotta diplomatica e la condotta piena di tatto, che sono in realtà inscindibili anche se sono idealmente separate, designano le forme della condotta dell'uomo nella sfera pubblica» (*ivi*: 103). Entrambe si caratterizzano come una *presa di distanza preventiva* rispetto all'altro: «il tatto è l'arte della differenziazione sociale interiore» (*ivi*: 100), ha un *valore igienico* che deve proteggere dall'ampiezza indeterminata delle relazioni che rendono la psiche vulnerabile e le differenze incalcolabili (cfr. *ivi*: 99), che offre *sicurezza* e permette a ogni uomo di *gestire in modo individuale* le relazioni, *come trovando al buio la strada* perché un qualche meccanismo ci esonera dal dover accendere la luce (cfr. *ivi*: 98); mentre la diplomazia (senza cui non ci sarebbe nemmeno storia, perché «solo in nome della diplomazia l'uomo ha una storia»: *ivi*: 91), «arte di prevenire» (*ibidem*), è l'unica via per mediare ed evitare il contatto fisico laddove non c'è amore e non c'è convinzione, ossia *laddove non c'è relazione*, e risponde alla necessità di *proteggere l'apparenza* per non *farsi scoprire dall'altro* (cfr. *ivi*: 90 s.), ossia *per non incontrarlo* davvero. Non solo: lo Stato, in tale ottica, è quella enorme macchina immunitaria che nasce per proteggere tanto la sfera pubblica quanto la comunità, e richiede il sacrificio del singolo, la rinuncia alla sua libertà: «l'atto di sacrificio con il quale l'uomo si spoglia della sua libertà immediata su se stesso e su ciò che da lui dipende, e con il quale egli delega il suo potere a chi decide in nome della comunità e ne è depositario, è lo Stato, una procedura atta a collegare in forma durevole l'ordinamento di vita societario e quello comunitario senza detrimento per nessuno dei due» (*ivi*: 107). Per quanto esso sia un sistema aperto e mobile nel suo tentare di mediare tra le varie esigenze esso fa ricorso al *diritto* come «metodo di compensazione tra le esigenze – di cui la natura umana è depositaria in pari misura – di spregiudicatezza e di riservatezza» (*ivi*: 108), il cui *presupposto* è la *sovranità*, ossia «il principio in base al quale lo Stato è depositario di se stesso, entro il quale esso si limita e tramite il quale sussiste» (*ibidem*). Per difendere la sfera pubblica, la molteplicità delle relazioni, dunque, si finisce non solo con il cancellarle del tutto, ma anche con il rivendicare il ruolo sovrano, e autoritario, dello Stato, qualcosa di esterno alla stessa sfera pubblica che pur intenderebbe proteggere, qualcosa che – in ultima istanza – *la nega*: «non è pensabile l'unità di una costituzione senza un principio unitario, una legge senza una pretesa di validità, un ordinamento senza un potere fattualmente rispettato, un rispetto senza un oggetto che sappia procurarsi rispetto. [...] Una decisione deve esserci. Se da qualche parte e in qualche modo di fatto non si procedesse così e non altrimenti, se in generale non si andasse avanti, non sarebbe immaginabile, neanche per un solo minuto, né la vita dell'uomo singolo né la comunità. Una *leadership* dev'esserci, e questa *leadership* di un potere di iniziativa che si mette in moto da sé diventa necessariamente titolare del potere supremo: diventa sovrano, diventa signore quando una maggioranza di uomini consapevoli della propria co-appartenenza vuole costruire un ordinamento» (*ivi*: 108 s.). Di qui a fare del titolare del potere supremo qualcuno di addirittura superiore (o perlomeno a pari livello) rispetto a Dio, il passo è purtroppo breve: «perché sia data via libera all'iniziativa di una totalità composta di molte persone, queste ultime sono costrette, in qualche forma e sia pure previa la costruzione di ogni sorta di garanzia contro i possibili abusi, a cedere il potere a una persona e a incaricarlo di rappresentare la totalità. [...] Come dirigente politico l'uomo è doppiamente irrealizzato: è qualcosa, significa qualcosa, rappresenta qualcosa alla doppia potenza, perché realizza non solo una funzione *nella* totalità, ma *per* la totalità, e in nome della totalità incarna, agendo, la totalità. [...] Tutte le relazioni sociali si sviluppano a partire dall'uomo per sfociare nell'uomo. [...] E tuttavia, in ultima istanza, tutto fa capo all'uomo al quale va il potere supremo, tutto fa capo alla sua individualità irrazionale, al suo carattere, al suo temperamento, alla sua capacità di valutazione, alla sua volontà. Si tratta di un consiglio di Stato, di un ministero, di un parlamento, di un signore assoluto – è uno che fa, pur spinto e trainato, pur seguendo in qualche modo i movimenti delle masse, ma sempre a partire da un impulso proprio, un centro di iniziativa, un'eccedenza di peso sui piatti in perenne equilibrio della bilancia del destino. In questa coazione alla delegazione del potere

esecutivo a una persona, e per la verità a prezzo della vita di ogni persona nella cerchia personale, risiede la fonte di quella perpetua illusione del nostro cuore, di quella indistruttibile utopia dell'unificazione non violenta di tutti gli uomini in una comunità. Al tempo stesso noi possediamo, in questa coazione, il cardine della legge della politica, in base alla quale questa unificazione non violenta non solo è impossibile, ma nell'interesse della dignità umana di tutti, presa per sé e nell'insieme, dev'essere impedita in quanto umiliante, autodistruttiva e destrutturante. [...] La coazione alla *leadership* è l'obbligo di potenza, il più alto tra i doveri profani di una vita che sia gioiosamente dedicata al servizio del mondo, che è di Dio. Esso fonda il diritto dello Stato e della Chiesa, il diritto all'acquisizione e all'uso del potere, alla costruzione e alla difesa dell'ordinamento societario di vita contro l'eterna ribellione della ragione e del cuore [...] C'è una profonda verità in questa affermazione: l'uomo di Stato è portatore di una responsabilità di fronte a Dio e alla storia. Non tanto perché dalle sue risoluzioni dipendano il bene e il male di innumerevoli uomini, quanto perché non ha al di sopra di sé nessuna istanza da poter interrogare. Ecco perché ogni passo significa per lui un azzardo, un tentativo, un impegno in un gioco terribile, dove non c'è un'eternità che possa mai riportargli ciò che ha perduto nell'attimo. Nell'obbligo al *kairos*, al momento giusto, il politico è solo esponente di un destino generalmente umano, nella responsabilità e nella forza esplosiva dei suoi attimi è incomparabilmente solo, con un potere che è forse limitato quanto agli effetti, ma non quanto alla possibilità di scatenarli. L'eccesso di libertà e la iperconcentrazione di materia esplosiva nel capo politico lo costringono a vincolarsi di nuovo sottomettendosi al volere divino, per ricevere da esso, alleviato, il suo incarico supremo. Solo questo atto ultimo, volontariamente compiuto, di auto vincolo a un incarico divino, di responsabilizzazione nei confronti dell'assoluto, con cui è immediatamente confinante, gli fa acquisire la sicurezza e la disciplina interiori quando le esigenze della tattica e della strategia gli richiedono il massimo: l'annientamento del nemico. Senza annientamento, infatti, almeno come minaccia, non c'è politica, come non c'è diritto senza annientamento della libertà. [...] La politica è proprio l'arte di trasformare le occasioni in eventi e di produrre senso, nell'elemento di un incessante arbitrio, con le effettive potenze e forze istintuali, cioè nei limiti del possibile» (*ivi*: 110-117).

²⁴⁶ Esposito nota come se – con Nietzsche – si considera l'uomo come l'essere in sommo grado accessibile alla paura (che è prima di tutto paura dei propri simili data dal sapere che il mio desiderio di conservarmi e di espandermi incontra/si scontra con quelli analoghi altrui) «appare evidente che l'unico modo di padroneggiarla sia stato quello di costruire dei grandi involucri immunitari destinati a proteggere la specie umana dal potenziale esplosivo implicito nel suo istinto di affermazione incondizionata» (B: 93).

²⁴⁷ E notava ciò riferendosi in particolare all'antropologia plessneriana: «Plessner, che è stato il primo filosofo moderno a osare un'antropologia in grande stile [...], dice a ragione che non esiste nessuna filosofia e nessuna antropologia che non sia rilevante politicamente [...]; egli ha soprattutto osservato che filosofia e antropologia, in quanto sapere specificamente orientato al *tutto*, non possono neutralizzarsi, come altre discipline relative a "settori" determinati della conoscenza, nei confronti di decisioni vitali "irrazionali". Per Plessner, l'uomo è un *essere fondato primariamente sul distacco* che resta indeterminato, impenetrabile e *questione aperta* quanto alla sua essenza. Tradotto nel linguaggio di quell'ingenua antropologia politica che lavora con la distinzione tra "cattivo" e "buono", questo *restare aperto* dinamico di Plessner, con la sua aderenza alla realtà e ai fatti, disposta a ogni rischio, e con la sua relazione positiva con il pericolo e con tutto ciò che è pericoloso, dovrebbe avvicinarsi più al "cattivo" che al "buono". [...] Soprattutto la contrapposizione tra le teorie cosiddette autoritarie e quelle anarchiche può essere ricondotto a questa formula. [...] Nell'anarchismo dichiarato è immediatamente chiara la stretta connessione esistente tra la fede nella "bontà naturale" e la negazione radicale dello Stato: l'una consegue all'altra ed entrambe si sorreggono a vicenda. [...] Il radicalismo ostile allo Stato cresce in misura uguale alla fiducia nella bontà radicale della natura umana. Perciò resta valida la constatazione stupefacente e per molti sicuramente inquietante che tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l'uomo come "cattivo", che cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi "pericoloso" e dinamico» (*ivi*: 143-155).

²⁴⁸ Ci limitiamo a notare di sfuggita come la risposta per certi versi definitiva, e di cui non si può non tener conto, alla questione della bontà o cattiveria della natura umana sia quella che ha fornito Kant ne *La religione nei limiti della semplice ragione*, con le sue solite chiarezza, lucidità e

aderenza alla realtà (tanto empirica quanto ideale): la natura umana è caratterizzata tanto da una *disposizione originaria* al bene quanto da una *tendenza* al male (dove la *propensio* «si distingue da una disposizione perché, sebbene possa essere innata, non *deve* necessariamente essere rappresentata come tale; ma può anche (se è buona) essere concepita come *acquisita*, o (se è cattiva) come *contratta* dall'uomo stesso» (Kant 1989: 85). Altrove (*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, tesi IV), Kant definisce la natura umana come caratterizzata da una *insocievole socievolezza* (*ungesellige Geselligkeit des Menschen*), vale a dire «la loro [degli uomini] tendenza a unirsi in società che tuttavia è congiunta a una continua resistenza la quale minaccia continuamente di sciogliere questa società. La disposizione a ciò sta con evidenza nella natura umana [*den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur*]» (Kant 1995: 33). Addirittura (tesi V), afferma Kant, «ogni cultura e arte che adorni l'umanità, l'ordine sociale più bello, sono frutti dell'insocievolezza, che è costretta da se stessa a disciplinarsi e dunque, attraverso un'arte forzata, a sviluppare compiutamente i germi della natura [*alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit zielt, die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird sich zu disciplinieren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln*]» (ivi: 35). Si riaffaccia, però, l'idea del *disciplinieren*, tanto più che Kant – tesi VI – prosegue affermando che «l'uomo è un animale che, quando vive fra altri del suo stesso genere, ha bisogno di un padrone [*der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat*]», che si prenderà tale padrone «non altrove che dal genere umano [*nirgend anders als aus der Menschengattung*]», ma «questo padrone è però, altrettanto, un animale che ha bisogno di un padrone [*aber dieser ist eben so wohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat*]», di modo che Kant sembra intravedere l'intrinseca problematicità della condizione umana, un problema «la cui perfetta soluzione è impossibile: da un legno così storto come quello di cui è fatto l'uomo non si può fare nulla di completamente diritto. Dalla natura, ci è imposto solo l'avvicinamento a quest'idea [*ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich; aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt*]» (ivi: 35 s.).

²⁴⁹ È, d'altronde, quanto tenta di fare Accarino nella sua *Postfazione a Limiti della comunità* – cfr. Plessner 2001: 136-172 –, dove, nel tentativo di mostrare come Plessner rifiutasse proprio l'idea di comunità come organismi contrapposti e che si difendevano l'uno dall'altro, per esempio sostiene che «ciò di cui l'uomo è capace deve rimanere indeterminato, proprio perché sia universale lo sguardo sulla vita umana nell'ampiezza di tutte le culture e di tutte le epoche. Ecco perché al centro dell'antropologia è la *Unergründlichkeit* dell'uomo: la possibilità stessa dell'esser-uomo, nella quale è racchiuso ciò che anzitutto fa dell'uomo un uomo. È sulla base di questo principio – la *Unergründlichkeit*, l'imperscrutabilità o insondabilità – che possiamo abbandonare la posizione di supremazia nei confronti di altre culture finora identificate con “barbari e stranieri”; ed è così che si può abbandonare una posizione missionaria nei confronti dell'altrove – della *Fremde* – come di un mondo irredento ancora avvolto nella minorità» (ivi: 151). Altrove, egli prende esplicitamente posizione contro Esposito, e scrive: «l'infondatezza dell'uomo non è dunque altro che il suo essere utopico, e meglio si direbbe: atopico. Questo squilibrio strutturale è continuamente alla ricerca di compensazioni e riequilibri [...]. Vero è che oggi la riflessione sulla comunità segue le fertili piste del *munus* piuttosto che quelle del *pondus*, che è la radice della compensazione: ma il contributo originale di Plessner consiste proprio nel sottolineare che ogni strategia di pareggio, di recupero dello scarto, di riequilibrio di un eccesso o di un difetto, di ristabilimento del *balance*, non può mai avere i caratteri della definitività, non diversamente dalle strategie di immunizzazione, che spostano incessantemente i luoghi del contagio sociale senza poter annullarli. Un'immunità perfetta espellerebbe in via assoluta e irreversibile il male, ma non darebbe allora al diavolo *his due*, ciò che gli spetta e che come tale viene rivendicato in apertura delle *Grenzen* [...]. Se c'è una proposta immunologica, essa viene dalla comunità, non dalla società. Poiché però l'autochiusura profilattica della comunità implica la rimozione del conflitto e dell'inimicizia, determina anche una mancata riflessione sulle possibilità della loro limitazione. *Immunitas* non è più il contrario di *communitas*, ma uno dei suoi presupposti indispensabili. [...] Accade qualcosa di paradossale: la comunità, che dovrebbe essere deputata a sprigionare e moltiplicare momenti comunicativi, si disegna come

apoteosi dell'immunità» (*ivi*: 167 s.). Ciò non riesce a convincere Esposito, il quale evidenzia come l'errore di partenza di Plessner sia il «leggere la relazione, il *cum*, attraverso lenti individualistiche che ne rovesciano la prospettiva o la propongono in un lessico già filosoficamente immunizzato» (I: 120), cosa che lo porta a dare origine a una «toccabilità» «tatticamente contenuta entro una soglia oltre la quale non può andare senza dispiegare conseguenze negative» (*ivi*: 122), mentre – nella sua prospettiva – ciò che è in gioco non è «come in Plessner, la necessità – o l'opportunità – di proteggere i soggetti del contatto da una relazione emotivamente insostenibile; ma, al contrario, l'impossibilità di pensare i soggetti, e gli oggetti, fuori dalla relazione che li costituisce – e insieme li destituisce – in quanto tali» (*ibidem*).

²⁵⁰ Precisiamo che non si tratta nemmeno di vedere se tali idee sarebbero state declinate allo stesso modo dagli stessi autori in *periodi storici diversi* (in questo senso parlavamo di «riduzione fenomenologica» nell'indicare il metodo adottato nella nostra indagine), perché risulta in fondo abbastanza intuitivo che proprio il pensare l'uomo come confine tra stabilità e instabilità può portare poi a privilegiare uno dei due poli a seconda dell'urgenza del proprio tempo. Si tratta, *invece*, di vedere perché tali idee hanno in sé i presupposti per essere declinate in un determinato modo e perché tali idee si sono ripresentate costantemente lungo l'arco di tutto il pensiero filosofico-culturale dell'Occidente. In altre parole, non ci interessa mostrare *né se* Gehlen o Plessner o altri sono conservatori, *né se* in un altro periodo storico avrebbero potuto non esserlo o non lo sarebbero stati, *ma se* determinate idee – a cui loro si riferiscono, che tramite loro si esprimono e non solo tramite loro si sono espresse – lo sono.

²⁵¹ La logica prospettata non è troppo lontana da quella che ha magistralmente descritto Hegel nella dialettica servo/padrone del cap. IV (sez. A) della *Fenomenologia dello spirito*, laddove il padrone ha bisogno dello schiavo che pur vuole annientare con la sua superiorità, sia perché da lui dipende, ma soprattutto perché ha bisogno dell'*Anerkennung*, del riconoscimento (cfr. Hegel 2000: 275-291): come l'immunità deve trattenerlo vicino a sé il male sul quale intende prevalere – per potervi prevalere – così il padrone deve trattenerlo in vita e con sé lo schiavo sul quale intende prevalere – per potervi prevalere (è un caso che nel conflitto servo/padrone a essere in gioco sia proprio la vita nella forma innanzitutto della *sopravvivenza*?). Sull'applicazione di tale dialettica al problema del riconoscimento della potenza da parte dell'uomo come esigenza propria dell'apparato tecnico, che permetterebbe di rovesciare quello che ormai viene definito da più parti come il capovolgimento mezzi/fine nel rapporto tra la tecnica e l'uomo (perché se l'apparato ha bisogno che l'uomo riconosca la sua potenza per potere continuare a sussistere allora l'uomo riconquista, seppure in una posizione che ci sembra ugualmente subordinata, la propria funzione guida) cfr. Severino 1998.

²⁵² Qui l'autore fa esplicito riferimento alle analisi di René Girard sul sacrificio inteso come vero e proprio *sacrum facere* che costituisce lo spazio in cui gli esseri umani edificano il proprio mondo tramite l'individuazione di un capro espiatorio in grado di porre fine allo scatenamento della violenza generalizzata tramite il meccanismo mimetico, dove anzi si costituiscono in quanto esseri umani (il sacro come misconoscimento e al tempo stesso maschera di quella violenza originaria che fonda la base delle società umane): il meccanismo vittimario è in qualche modo l'anello mancante tra l'animale e l'uomo, è il vero e proprio motore del processo di ominizzazione (cfr. *ivi*: 42-52, e soprattutto Girard 1980; Girard 1983; Girard 1999, e si veda anche ora Girard 2008).

²⁵³ Il sacro è ambivalente di fronte a quell'essere che è in quanto tale duplice, duale, lacerato e scisso: l'uomo, come anche Durkheim non manca di notare (cfr. Durkheim 2009). Ed è scisso perché aperto al mondo, impossibilitato a pensare solamente se stesso e a essere un io isolato in quanto non chiuso in se stesso e mai aderente al proprio io, lacerato perché sofferente, sofferente perché solo «l'animale si dirige verso il piacere con un movimento unilaterale ed esclusivo» (*ivi*: 65).

²⁵⁴ In maniera non dissimile dall'Essere heideggeriano del dopo-*Kehre*, accostato proprio all'essenza del divino: «probabilmente fra tutti gli enti l'essere-vivente è per noi il più difficile da pensare, perché da un lato è quello che in un certo modo ci è più affine, ma dall'altro è a un tempo abissalmente separato dalla nostra essenza e-sistente. Potrebbe invece sembrare che l'essenza del divino ci sia più vicina di quanto non lo sia l'estraneità degli esseri-viventi, più vicina in una lontananza essenziale che, come lontananza, è tuttavia più familiare alla nostra essenza e-sistente di quanto non lo sia la parentela fisica con l'animale, la cui insondabilità è appena immaginabile. [...] Ma l'essere – che cose'è l'essere? Esso “è” lui stesso. Questo è quanto il pensiero futuro deve

imparare a esperire e a dire. L'“essere” non è né Dio né un fondamento del mondo. L'essere è essenzialmente più lontano [*weiter*] di ogni ente e nondimeno è più vicino all'uomo di qualunque ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, un angelo o Dio. L'essere è ciò che è più vicino. Eppure questa vicinanza resta per l'uomo ciò che è più lontano. L'uomo si attiene innanzitutto sempre e solamente all'ente; e anche se, quando si rappresenta l'ente come ente, il pensiero si riferisce in effetti all'essere, in verità esso pensa sempre e solo l'ente come tale e mai l'essere come tale» (Heidegger 1995: 49 e 56 s.). Crediamo, peraltro, che una lettura dell'Essere (ma anche dell'*Ereignis*) in Heidegger in chiave «sacrale» potrebbe essere facilmente percorribile, soprattutto se si prendono in esame i suoi *Beiträge zur Philosophie*, in particolar modo le parti I, VI e VII (cfr. Heidegger 2007: 31-123 e 385-408). D'altronde, la tematica del sacro (*heilig*) è esplicitamente richiamata da Heidegger nella sopra ricordata *Brief über den “Humanismus”*: «l'essere si apre come radura [*lichtet sich*] all'uomo nel progetto estatico. Ma questo progetto non crea l'essere. Il progetto, del resto, è essenzialmente un progetto gettato. Nel progettare, chi getta non è l'uomo, ma l'essere stesso, il quale destina l'uomo nell'e-sistenza dell'esser-ci come sua essenza. Questo destino avviene come radura dell'essere, e come tale radura esso è. Essa concede la sua vicinanza all'essere. In questa vicinanza, nella radura del “ci”, l'uomo abita come colui che e-siste, senza essere già oggi capace di esperire espressamente questa dimora e di assumerla. [...] In questa vicinanza si compie, se mai si compie, la decisione intorno a se e come Dio e gli dèi si neghino e resti la notte, se e come il giorno del sacro albeggi, se e come nell'albeggiare del sacro possano cominciare di nuovo ad apparire Dio e gli dèi. Ma il sacro, che solo è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dèi e per Dio, viene alla luce solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso si è aperto nella radura ed è esperito nella sua verità. Solo così comincia, a partire dall'essere, il superamento di quella spaesatezza in cui non solo gli uomini, ma l'essenza dell'uomo stanno vagando» (Heidegger 1995: 66-68). O, ancora: «solo partendo dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo partendo dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa mai debba nominare la parola “Dio”. O non dobbiamo forse prima di tutto sapere intendere e ascoltare con cura tutte queste parole, affinché ci sia consentito esperire come uomini, cioè come esseri esistenti, un riferimento di Dio all'uomo? Ma come può l'uomo dell'attuale storia del mondo riuscire anche solo a domandarsi in modo serio e rigoroso se Dio si avvicini o si sottragga, quando proprio quest'uomo tralascia di pensare anzitutto in quella dimensione in cui solamente quella domanda può esser posta? Ma questa è la dimensione del sacro, che rimane chiusa persino come dimensione, se l'apertura dell'essere non è diradata e, nella sua radura, non è vicina all'uomo. Può darsi che la caratteristica di quest'età del mondo consista nella chiusura alla dimensione di ciò che è integro [*das Heile*]. Forse questa è l'unica sventura [*Unheil*]» (*ivi*: 85 s.). L'approfondimento di questo pur interessante rapporto è, però, una direzione che ci porterebbe troppo lontani rispetto al nostro percorso. Per una lettura di Heidegger alla luce delle ricerche di Rudolf Otto cfr. l'utile Caputo 2002.

²⁵⁵ Paolo Pagani (Pagani 2006) propone un'affascinante parallelo, senza peraltro approfondirlo più di tanto, tra il sacro secondo Otto e il *sublime* kantiano, quello per il quale l'uomo sperimenta il sentimento del contrario e verifica la compresenza dell'illimitato e della propria capacità di confrontarsi con esso (cfr. § 3). È un tema da tenere presente per il discorso circa il «reincantamento del mondo» che andremo a proporre in sede conclusiva del nostro lavoro, per il momento ci limitiamo a ricordare come in effetti nel § 23 della *Kritik der Urteilskraft* (parte I, sez. I, libro II), all'*Erhaben* venga associato un *negative Lust* figlio di una contemporanea attrazione e repulsione che esso suscita, in quanto contenente sia *Bewunderung* che *Achtung*: «poiché l'animo non è semplicemente attratto [*angezogen*] dall'oggetto, ma alternativamente attratto e respinto [*abgestoßen*], il piacere del sublime non è tanto una gioia positiva, ma piuttosto contiene meraviglia e stima, cioè merita di essere chiamato un piacere negativo» (Kant 1997: 161). Nel § 25, inoltre, emerge come la contemplazione del sublime dia luogo a un duplice sentimento, insieme di sgomento per ciò che è «*assolutamente grande* [*schlechthin groß*]» (*ivi*: 167) e «*ciò al cui confronto ogni altra cosa è piccola* [*das mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist*]» (*ivi*: 171), e di riscatto, perché siamo capaci di rapportarci a esso, ossia perché «*per il fatto di poterlo anche solo pensare, attesta una facoltà dell'animo superiore a ogni misura dei sensi* [*nur denken*]

zu können ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft]» (*ivi*: 173). Cfr. anche Carrano 2000: 289 s.

²⁵⁶ Cfr. anche Patočka 2008: 108-110, dove l'autore, peraltro rifacendosi anche a Durkheim, vede sì nel sacro ciò che opposto al profano, perché se il secondo rappresenta essenzialmente la sfera del lavoro e della quotidianità (dell'autoasservimento della vita che si incatena a se stessa), il primo quella orgiastica, demoniaca e sconvolgente, *tuttavia* il sacro è tale perché *irrompe* nel profano come ciò che è separato rispetto a esso e che gli permette però l'ingresso, ossia (da un lato) perché *penetra* (quindi è in un rapporto non casuale o superficiale, ma profondo ed essenziale) in quel profano rispetto al quale rappresenta la totale alterità, e (dall'altro lato) perché il profano permette al sacro di irrompere in sé, ossia di presentarsi come l'assolutamente altro. Potremmo anche dire, solo un assolutamente altro rispetto a me può *irrompere* e *penetrare* in me: questo il rapporto tra sacro e profano e la ragione della violenza presente in tale rapporto.

²⁵⁷ Si ricordi che il tedesco *heilig* («sacro» appunto) rimanda a *heil* e *Heil*, ossia «sano», «salvo», «illeso», «indenne», «guarito», «salvezza», «salute» nel senso dell'esclamazione «salve!»: il sacro è quanto garantisce la salvezza e la salute (vedi anche il latino *salus*; e noi ancora usiamo insieme nell'esclamare «sono sano e salvo!» i due significati uniti), quindi insieme una sorta di intangibilità ma che è passata per una precedente contaminazione, e proprio per questo deve essere *salutato/riverito*, come un amico che incontri per strada ma anche come un padrone al quale devi rispetto.

²⁵⁸ Qui entra in gioco una divaricazione tra il religioso e il giuridico (in cui il concetto di «sacralità» va a rivestire un preciso significato politico e legale), divaricazione che genera però una sovrapposizione, la quale è per Agamben la vera ragione dell'ambivalenza che si attribuisce alla nozione di «sacro»: «non una pretesa ambivalenza della categoria religiosa generica del sacro può spiegare il fenomeno politico-giuridico cui si riferisca la più antica accezione del termine *sacer*; al contrario, solo un'attenta e pregiudiziale delimitazione delle sfere rispettive del politico e del religioso può permettere di comprendere la storia del loro intreccio e delle loro complesse relazioni» (Agamben 1995: 89). Per Agamben, «la dimensione giuridico-politica che si espone nell'*homo sacer*» (*ibidem*) – la cui specificità è «l'impunità della sua uccisione e il divieto di sacrificio» (*ivi*: 81) e che lo situa così «all'incrocio di una uccidibilità e di una insacrificabilità, al di fuori tanto del diritto umano che di quello divino» (*ivi*: 82) – non è «ricoperta da un mitologema scientifico che non soltanto in sé non può spiegare nulla, ma è esso stesso bisognoso di spiegazione» (*ivi*: 89).

²⁵⁹ «Che diremo allora? La legge è peccato? Non sia mai detto! Ma io non conobbi peccato se non attraverso la legge: non avrei infatti conosciuto il desiderio passionale se la legge non dicesse: *Non desiderare*. E il peccato, trovato un punto di appoggio mediante il comando, ha suscitato in me tutti i desideri passionali; il peccato infatti senza la legge è morto. Ma io un tempo senza la legge vivevo; ma venuto il comando, il peccato si destò a vita, ma io morii; e il precetto che doveva darmi la vita divenne per me causa di morte. Il peccato, infatti, trovato un punto di appoggio, per mezzo del comandamento mi sedusse e per suo mezzo mi uccise. Quindi la legge è santa, il comandamento è santo, giusto e buono. Ciò che è buono divenne morte per me? Non sia mai detto: ma il peccato, per manifestarsi peccato, per mezzo di ciò che è buono opera in me la morte, per diventare peccaminoso al massimo per mezzo del comandamento. Sappiamo infatti che la legge è spirituale, io invece sono di carne, venduto schiavo del peccato. Non capisco infatti quello che faccio: non eseguo ciò che voglio, ma faccio quello che odio. E se faccio ciò che non voglio, riconosco la bontà della legge. Or non sono già io a farlo, ma il peccato inabitante in me. So infatti che non abita in me, e cioè nella mia carne, il bene: poiché volere è a mia portata, ma compiere il bene, no. Infatti non faccio il bene che voglio, bensì il male che non voglio, questo compio. Or se faccio ciò che non voglio, non sono già io a farlo, ma il peccato che abita in me. Trovo infatti questa legge: che quando voglio compiere il bene, è il male che incombe su di me. Mi compiaccio della legge di Dio secondo l'uomo interiore, ma vedo una legge diversa nelle mie membra che osteggia la legge della mia mente e mi rende schiavo alla legge del peccato che sta nelle mie membra. Uomo infelice che sono! Chi mi libererà dal corpo che porta questa morte? Grazie a Dio per mezzo di Cristo nostro Signore! Dunque allora io stesso, da una parte con la mente servo della legge di Dio, dall'altra con la carne servo alla legge del peccato» (Girlanda-Gironi-Pasquero-Ravasi-Rossano-Virgulin 2007: 1733).

²⁶⁰ Il *katechon*, che *de-tiene* e *trat-tiene*, non si oppone esteriormente all'*anomos*, all'assenza di norma e di equità, perché esso lo *trat-tiene* dal manifestarsi integralmente proprio tramite il tenerlo stretto a sé – il *trat-tenerlo* che lo *de-tiene* –, di modo che *katechon* e *anomia* non sono puri e semplici nemici, perché il primo trattiene la seconda dal suo pieno manifestarsi custodendola, perché fa di sé la sua stessa prigioniera per impedirne la piena realizzazione – il *katechon* è *tempo dell'indugio e della sospensione che perde tempo temporeggiando, prendendo tempo, facendo tempo*: «non possiamo in nessun modo intendere il *katechon* come puro e semplice nemico dell'anomia; per trattenerla dal manifestarsi, egli deve *custodirla* in sé; perché non si realizzi in pieno, deve trasformarsi in sua prigioniera. Il *katechon* è abitato dall'anomia [...] la contrasta – ma per contrastarla, non può che assumerla. Egli non può *negarne* il principio, ma trattenerne la piena espressione» (Cacciari 1990: 624).

²⁶¹ Per l'autore italiano (cfr. Esposito 2010: 25), più che *trat-tenere* la vita, il potere dovrebbe *man-tenere* la vita *potenziandola*, vale però la pena di ricordare, cosa che a Esposito sembra sfuggire, che è proprio *trat-tenendo* che si può *man-tenere* e mantenere significa mantenere sempre aperto e produttivo (ossia potenziare), come sottolinea efficacemente Virno (che coniuga felicemente, perlomeno a nostro giudizio, la visione antropologica che stiamo qui avanzando e che Esposito critica con le stesse istanze di Esposito): «il *katechon* è segnato da un'interna antinomia. Esso pone un freno all'Anticristo, al male radicale, all'aggressività proteiforme. Senonché, secondo il libro dell'Apocalisse, il trionfo dell'Anticristo costituisce la premessa necessaria alla seconda venuta del Messia, alla *parousia* che salverà per sempre le creature ponendo fine al mondo. Ecco il doppio vincolo cui è soggetto il *katechon*: se trattiene il male, ne ostacola la sconfitta finale; se limita l'aggressività, impedisce che essa sia annichilita una volta per tutte. Smussare sempre di nuovo la pericolosità della specie *Homo sapiens* significa, certo, evitare il suo letale dispiegamento, ma significa anche, e forse in primo luogo, interdirne l'espulsione definitiva: quella espunzione, per capirsi, che le teorie della sovranità perseguono mediante la netta cesura tra stato di natura e stato civile. Sotto il profilo logico, l'antinomia che alligna nell'istituzione-*katechon* è paragonabile, forse, all'ingiunzione paradossale “ti ordino di essere spontaneo”: se sono spontaneo, non lo sono, giacché obbedisco a un ordine; se obbedisco all'ordine, non obbedisco realmente, giacché sono spontaneo. Sotto il profilo politico, questa medesima antinomia diventa però quanto mai produttiva, delineando un modello di protezione istituzionale secondo il quale le pulsioni (auto)distruttive connesse all'apertura al mondo possono essere fronteggiate soltanto grazie alle medesime condizioni bio-linguistiche (neotenia, negazione, modalità del possibile ecc.) che di quella apertura sono il fondamento e la garanzia. Ripara dal rischio, insomma, soltanto ciò che ne preserva l'esistenza. [...] Nell'impedire il trionfo dell'Anticristo, il *katechon* impedisce a un tempo la redenzione a opera del Messia. Trattenerne l'iniquità implica la rinuncia al ripristino dell'innocenza. Il *katechon*, concetto teologico-politico radicalmente antiescatologico, si oppone alla “fine del mondo”, o meglio, all'atrofia dell'apertura al mondo, ai diversi modi in cui può manifestarsi la crisi della presenza. Sia il male vittorioso che la piena vittoria sul male comportano quella fine, ovvero questa atrofia. Il *katechon* protegge dalla micidiale instabilità che promana dall'Anticristo, ma anche, e in pari misura, dallo stato di equilibrio messianico: dal caos terrificante come pure dall'entropia redentrice. In stretta analogia con le apocalissi culturali, il *katechon* argina le due forme fondamentali di crisi della presenza: l'*eccesso di semanticità*, ossia quello stato di indifferenziata potenzialità nel quale attecchisce la violenza onnilaterale; il *difetto di semanticità*, ossia la coazione a ripetere, la stereotipia dei comportamenti e dei discorsi. Opponendosi tanto al pericolo quanto alla sua eliminazione, all'Anticristo e però anche al Messia, il *katechon* differisce la fine del mondo: ma l'apertura al mondo, stigmathe dell'animale linguistico, consiste precisamente in questo differimento sempre rinnovato; così come la presenza non è altro che un costante riscatto dalla crisi della presenza, e la natura dell'*anthropos* fa tutt'uno con il regresso e la ripetizione dell'antropogenesi. Il *katechon* non solo oscilla tra negativo e positivo, senza mai espungere il negativo, ma salvaguarda l'oscillazione come tale, la sua persistenza» (Virno 2005b: 32 s.).

²⁶² Esposito ritiene che la concezione hegeliana dell'*Aufhebung*, in quanto superamento che ingloba, «dimostra la sopravvivenza del linguaggio della teodicea anche dopo l'apparente esaurimento siglato dal suo declassamento, da parte di Kant, a illusione trascendentale» (ivi: 94).

²⁶³ Che peraltro appare già accennata in Esposito 1993: 161 s., ma non senza la stessa problematicità che riscontreremo nel proseguio del nostro percorso: infatti, da un lato l'autore

critica la visione secondo la quale l'essenza umana consiste nella sua non-fissità e nella sua instabilità, che ne fa un essere sempre (lo abbiamo visto) eccentrico rispetto a se stesso e dunque estraneo rispetto a se stesso, ma insieme, dall'altro lato, egli (cfr. *ivi*: 127-132, 177 s., 184 s. e 186-188) evidenzia come l'uomo sia caratterizzato da un'estraneità rispetto a se stesso (la specie rispetto all'individuo), da una finitezza che è assoluta esposizione e che fa sì che non si possa rinunciare fino in fondo al mito come forma di riempimento del vuoto che abita l'uomo (per quanto nella forma di un mito de-mitizzato) e dalla libertà come apertura tanto alla possibilità del bene quanto a quella del male (legata all'indeterminatezza e all'inessenzialità dell'esistenza umana in quanto priva di fondamento), tanto da riferirsi alla considerazione lorenziana (che abbiamo in precedenza ricordato) secondo la quale l'uomo è l'unico essere a praticare l'assassinio intraspecifico e a essere dunque inumano (giacché l'uomo non può possedere quell'istinto che lo può spingere a irrigimentarsi come una marionetta, nota l'autore).

²⁶⁴ Affermazione simile la ritroviamo anche in Plessner: «l'uomo vive solo nella misura in cui conduce una vita» (Plessner 2006a: 333).

²⁶⁵ A proposito del «ri» (nello specifico in relazione alla re-ligione), Esposito, notando come esso implichi «la ripetizione, la replica, la reiterazione» (*ivi*: 68), afferma: «è l'impraticabilità del *novum*, l'impossibilità che l'uomo sia inizio a se stesso, la sua continua reinscrizione all'interno di un quadro predefinito che fa di ogni cominciamento un ricominciamento, una ripresa di qualcosa che è sempre già presa in ciò che la precede e la predetermina». Caduto Dio, ciò significa che l'uomo resta nell'impossibilità di fuoriuscire da quel nulla costitutivo dal quale pur costantemente cerca di uscire: il tentativo di superare la negatività negandola è l'eterna ripresa della stessa negatività che si vorrebbe lasciare da parte e che predetermina e precede ogni suo tentato superamento. Anche quando l'uomo pensa se stesso come inizio a se stesso, egli resta pur sempre – per così dire – già iniziato da quel nulla che lo ha iniziato senza però determinarlo in alcun modo (o, se si preferisce, determinandolo in quanto privo di determinazioni, in quanto in-determinato, ossia *positum* in quanto *negativum*, come quell'essere la cui *positio* è già sempre determinata dalla *negatio*: per l'uomo vale davvero che *omnis determinatio est negatio*).

²⁶⁶ Quello della *Freiheit* come *Entfremdung* è un tema, com'è noto, centrale nella riflessione Marx, che lo eredita da Hegel e, più in generale, dall'intera stagione dell'idealismo tedesco a cavallo tra XVIII e XIX secolo. Gehlen parla proprio di «nascita della libertà dall'estraneazione» (cfr. Gehlen 1990: 425-438), e lo fa rifacendosi all'idealismo tedesco, a partire da Fichte, il quale avrebbe «introdotto per primo e ancora molto astrattamente l'idea che l'uomo realizza 'la libertà' in quanto riacquista *il potere di poter disporre dei prodotti della sua propria autonomia che gli erano sfuggiti*» (*ivi*: 425 s.). Tale idea viene poi da Gehlen declinata in senso marcatamente istituzionale (e ciò non è in effetti indifferente rispetto al discorso di Esposito, come vedremo), vale a dire che la libertà individuale si realizza solo in quanto ci si mantiene all'interno di quell'istituzione che si è sì autonomamente prodotta, ma come qualcosa di esterno, di estraneo e che quindi necessita di una riappropriazione (il che poi significa nient'altro che una sorta di «attiva accettazione» di essa): «l'uomo può mantenere un rapporto *duraturo* con se stesso e i suoi simili solo *indirettamente*, si deve ritrovare facendo una deviazione, estraniandosi, e là ci sono le istituzioni. Queste sono comunque delle forme prodotte dall'uomo, nelle quali lo spirituale, anche un materiale fluttuante nella ricchezza e nel pathos più elevati, si inserisce nel corso delle cose e solo in questo modo si garantisce la durata. Così, per lo meno, gli uomini vengono bruciati e consumati dalle loro proprie creazioni e non, come animali, dalla brutta natura. Le istituzioni sono gli ordinamenti e i diritti che conservano e consumano, che ci sopravvivono di gran lunga, nei quali gli uomini si immettono a occhi aperti, con un tipo di libertà che è, per chi osa, forse più alta di quella che consisterebbe nell'«attività autonoma», nell'«Io che pone se stesso» di Fichte [...]. Le istituzioni come il matrimonio, la proprietà, la chiesa, lo stato, se è vero che estraniano gli uomini dalla loro *immediata* soggettività prestandone loro una superiore che ha attraversato le esigenze del mondo e della storia, pure li proteggono anche da se stessi, lasciando comunque posto, senza però pretenderlo, per un impegno elevato e incomparabilmente spirituale» (*ivi*: 437 s.).

²⁶⁷ Quello stesso vuoto al quale per Schelling deve sapersi abbandonare chi veramente vuole fare una filosofia libera, ossia chi vuole cogliere sino in fondo l'essenza della libertà e del divino (che nella nostra prospettiva e in tutta quella contemporanea equivale all'umano stesso): «chi vuole collocarsi nel punto iniziale della filosofia veramente libera deve abbandonare anche Dio. Vale qui

il detto: chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo abbandona lo ritroverà. Colui soltanto è arrivato al fondo di se stesso e ha conosciuto tutta la profondità della vita, che in un punto ha abbandonato tutto ed è stato abbandonato da tutto, per il quale tutto è sprofondato, e che si è visto solo, di fronte all'infinito: un passo enorme [...]. Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia per guadagnare tutto. Difficile è questo passo, difficile è separarsi, per così dire, anche dall'ultima sponda» (Schelling 1974: 203 s.). Peraltro, com'è noto, proprio Schelling vede la libertà come coincidente con l'essenza dell'uomo, come *autodeterminazione necessaria* che l'uomo compie a livello trascendentale: «come è certo che l'essenza intelligibile è completamente libera e agisce assolutamente, così è certo che essa agisce solo conformemente alla sua propria natura interna, ossia che l'azione può derivare dal suo interno soltanto secondo la legge d'identità e con assoluta necessità, la sola che sia ugualmente anche assoluta libertà; poiché è libero solo ciò che agisce conformemente alle leggi della propria essenza e che non è determinato da nient'altro né in sé né fuori di sé [*frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist*]. [...] Ma cos'è quell'interiore necessità dell'essenza stessa? Qui sta il punto, nel quale necessità e libertà devono essere uniti [*Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen*] [...]. Proprio questa necessità interiore è essa stessa la libertà, l'essenza dell'uomo è essenzialmente *il suo proprio atto*; necessità e libertà stanno l'una nell'altra come un'unica essenza, che, solo considerata da diverse parti, appare come l'una o come l'altra, e che è in sé libertà e formalmente necessità [*das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist*]. [...] Questo essere è una reale auto posizione, è un volere originario, fondamentale, che diventa esso stesso qualcosa ed è il fondamento e la base di ogni essenzialità [*ist reales Selbst setzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist*]. [...] L'uomo, nella creazione originaria [*in der ursprünglichen Schöpfung*], è [...] un'essenza non decisa [*ein unentschiedenes Wesen*] – (il che può essere rappresentato in modo mitico come uno stato di innocenza e di originaria beatitudine precedente a questa vita); solo egli stesso può decidersi [*nur er selbst kann sich entscheiden*]» (Schelling 2007: 205-207). Occorre tenere presente quanto notava Heidegger a proposito di quest'opera schellingniana nel ritenerla una tra le più profonde di tutta la filosofia occidentale: in essa – nota Heidegger – «la libertà non è considerata come una proprietà [*Eigenschaft*] dell'uomo, ma, all'inverso, è semmai l'uomo a esser ritenuto proprietà [*Eigentum*] della libertà» (Heidegger 1994a: 42), e questo significherebbe pensare l'essenza umana non come un dato disponibile, ma come un progetto a cui destinarsi in quanto aver-da-essere sempre in tensione verso altro-da-sé («ciò che vi è di più originariamente libero nella libertà, è quello slancio al di là di se stesso quale coglimento di se stesso, che proviene dall'essenza iniziale dell'essere-uomo»: *ivi*: 257), perché «non è Dio che qui viene abbassato al piano dell'uomo, ma all'inverso: l'uomo viene esperito in ciò che lo spinge al di là di se stesso; a partire da quella necessità, mediante la quale egli viene fissato come quell'Altro, che l'“uomo normale” di ogni epoca non vuol mai ammettere di essere, perché ciò per lui significa, semplicemente, il turbamento dell'esserci. L'uomo – quell'Altro, quale esso deve essere» (*ivi*: 271). Oltre a ciò, la figura di Schelling è particolarmente importante ai fini del tema che stiamo qui sviluppando, giacché Tarizzo indica il filosofo tedesco (cfr. Tarizzo 2010: 63-66, cui ci riferiamo per queste brevi considerazioni) tra i fondatori (insieme a Fichte) del paradigma difettivo della vita autonoma proprio della modernità, della metafisica moderna. Se la vita, per Schelling, è caratterizzata da una *radicale difettività*, per la quale nel suo incessante sforzo di auto-organizzazione e di auto-affermazione, essa nutre in sé la malattia, anzi per la quale essa si organizza proprio per affermarsi a discapito della malattia e dell'inorganico (dell'inorganizzazione, dunque), è soprattutto la vita umana a essere *essenzialmente ammalata, difettosa e carente*: l'uomo è certo l'organismo più elevato, quello in cui la natura raggiunge il colmo di organicità e vitalità, ma – *proprio perché è tale*, ossia proprio perché è vetta organica e vitale della natura – è anche l'organismo più indeterminato e inorganico, quello in cui la vita si manifesta con la massima forza, nella sua esplosiva purezza, che sgretola ogni organicità, per spingere avanti e scatenare una ulteriore, infinita evoluzione della forma organica. Ciò significa che la natura è in sé storia, che si fa storia tramite l'uomo, l'uomo è, cioè, colui che porta impressa l'impronta dell'identità sempre *in fieri* in cui la natura storicizza al sua vitalità. Pertanto (cfr. Schelling 1997: 537-579), se negli

organismi inferiori la forza vitale resta come trattenuta in forme vincolate a uno scopo, da cui la loro condotta viene prefissata, nell'uomo invece la forza della vita (che ora può farsi a pieno titolo *volontà*) esplose nell'indeterminata forma della finalità, priva di uno scopo che non sia lo scopo o la finalità in sé, l'idealità in quanto tale. Ogni pianta per Schelling (e, rispetto all'uomo, anche ogni animale) è interamente ciò che deve essere, il libero è il necessario e il necessario è il libero, mentre l'uomo è *un eterno frammento* (*der Mensch ist ein ewiges Bruchstück*): l'uomo è scisso e diviso da sé (*getrennt, entzweit*), anche nel senso che come individuo è attraversato dalla specie, di modo che la sua progressività – per la quale egli è un *ponte verso se stesso* (forse non nascondono qualcosa di troppo diverso le parole di Nietzsche per le quali l'uomo è ponte verso lo *Übermensch*) – è una questione di *Gattung*, dell'intero genere (come diranno Feuerbach prima, e Marx poi, l'uomo è *Gattungswesen*), che si apre alla storia, che si fa luogo di apertura alla storia da parte della natura, e che trafigge il singolo, rendendolo costitutivamente malato, costitutivamente incompleto e frammentato, enigmatico in quanto sempre solo un frammento dello spirito nella sua totalità. Per Schelling l'animale non può *spezzare il vincolo delle forze a cui è consegnato*, non può dunque *ordinarle in modo diverso*, non può compiere quel *sovertimento* in cui risiede il male, mentre l'uomo è *posto su un crinale*, può scegliere tanto il bene quanto il male, *deve decidere* e non può rimanere nell'indecisione, deve cioè abbandonare ogni mitica età dell'oro, segnata dalla *beata indifferenza* (*selige Unentschiedenheit*) figlia dell'indistinzione tra bene e male, dell'assenza della duplicità e della separazione: è per questo che il «sollevarsi alla luce del centro più profondo non accade in nessuna delle creature a noi visibili, se non nell'uomo. Nell'uomo si trova l'intera potenza del principio tenebroso e al tempo stesso tutta la forza della luce. In lui c'è l'abisso più profondo e il cielo più alto, o entrambi i centri» (Schelling 2007: 155). L'uomo possiede entrambi i *Centra*, ma è anche (proprio per questo) l'essere che *dal centro si allontana*: «la volontà, che esce dalla sua soprannaturalità per farsi volontà particolare creaturale, per rimanendo universale, mira a rovesciare la relazione dei principi, a innalzare il fondamento sopra la causa, a usare lo spirito, che essa non ha ricevuto che per il centro, fuori di esso e contro la creatura, dal che segue rovina in lei stessa e fuori di essa. La volontà dell'uomo è da considerare come un legame di forze viventi; ora, finché essa resta nella sua unità con quella universale, anche quelle forze si mantengono in una misura e in un equilibrio divini. Ma non appena la volontà propria si è allontanata dal centro che è il suo posto, anche il legame delle forze si scioglie; in suo luogo domina una mera volontà particolare, che non può riunire sotto di sé le forze, come la volontà originaria, e che perciò deve cercare di formare o di mettere insieme una vita propria e singolare a partire dalle forze allontanatesi le une dalle altre, a partire dall'esercito ribelle dei desideri e appetiti (in quanto ogni singola forza è anche un desiderio e un appetito), il che è possibile in quanto anche nel male continua sempre a sussistere il primitivo legame delle forze, il fondamento della natura» (*ivi*: 161). Il male, come possibilità paradossalmente più propriamente e unicamente umana, è (cfr. *ivi*: 169) il centro che si rivela a se stesso, e così facendo si allontana però da se stesso, o si espone all'allontanamento, e tutto ciò accade solamente ed esclusivamente con l'uomo, del tutto irriducibile all'animale, sempre più o meno di esso ma mai coincidente con esso, con la sua determinatezza, che è anche chiusura rispetto tanto al bene quanto al male: «come non è assolutamente il principio intelligente o della luce in sé che agisce nel bene, bensì quel principio legato all'ipseità, cioè elevato a spirito, allo stesso modo il male non segue dal principio della finitezza per sé, ma dal principio oscuro o proprio dell'ipseità portato all'intimità con il centro; e come si dà un entusiasmo per il bene, ugualmente si dà un'esaltazione del male. Nell'animale, come in ogni altro essere naturale, è certamente attivo anche quel principio oscuro; ma in esso questo principio non è ancora portato alla luce [*ist noch nicht ins Licht geboren*], come nell'uomo, non è *spirito* e intelletto, ma cieco desiderio e appetito [*sondern blinde Sucht und Begierde*]; in breve, qui non è possibile nessuna caduta, nessuna separazione dei principi, perché non v'è ancora un'assoluta o personale unità. L'inconscio e il conscio sono uniti nell'istinto animale solo in un certo e determinato modo, che appunto perciò è inalterabile [*es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Principien, wo noch keine absolute oder persönliche Einheit ist. Bewußtloses und Bewußtes sind im thierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist*]. Infatti, proprio perché essi sono solo espressioni relative all'unità, stanno al di sotto di essa, e la forza che agisce nel fondamento mantiene sempre nello stesso rapporto [*in immer oleiche Verhältniß*] l'unità dei principi che spetta loro. L'animale non può mai uscire

dall'unità, mentre l'uomo può volontariamente spezzare l'eterno legame delle forze [*nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann*]. [...] L'uomo può stare soltanto al di sopra o al di sotto dell'animale [*könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen*]. [...] L'uomo è posto su quella vetta, dove ha in sé ugualmente la fonte del proprio movimento verso il bene e il male [*der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten un Bösen gleicherweise in sich hat*]: il legame dei principi in lui non è necessario, ma libero [*kein nothwendiges, sondern ein freies*]. Egli si trova nel punto di separazione; qualunque cosa scelta, diventa la sua azione, ma egli non può rimanere nell'indecisione [*es steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben*]» (ivi: 177-181). Insomma, nell'uomo (cfr. ivi: 213) risiede l'*ursprüngliche Böse*, e proprio per questo «di un aiuto l'uomo ha sempre bisogno [*einer Hülfe bedarf der Mensch immer*]» (ivi: 215), vale a dire che l'uomo è *originariamente peccatore* e peccando si *allontana dal centro*: «gli occhi dell'uomo, incapaci di mantenersi fissi nella contemplazione dello splendore del divino e della verità, ripiegano sempre verso il non essere. Questo è allora l'inizio del peccato: l'uomo passa dal vero essere al non essere, dalla verità alla menzogna, dalla luce alle tenebre, per diventare egli stesso fondamento creatore, e con la forze del centro che ha in sé dominare su tutte le cose. Poiché anche a chi si è allontanato dal centro resta sempre ancora il sentimento di essere stato tutte le cose, cioè in e con Dio; perciò egli vi tende ancora, ma per sé, e non dove potrebbe esserlo, cioè in Dio» (ivi: 219). *L'uomo è l'essere eccentrico*, ma ciò proprio *perché è l'unico a essere in relazione al centro*, essendo persino centro dell'universo intero secondo Schelling: «l'angoscia della vita stessa spinge l'uomo fuori dal centro in cui è stato creato [*die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden*]; [...] per poter vivere in esso, l'uomo deve morire a ogni essere proprio, per cui è un tentativo quasi necessario quello di uscire dal centro verso la periferia, per cercarvi un luogo di riposo per la propria ipseità. Da qui l'universale necessità del peccato e della morte [...]. Il male resta sempre la scelta propria dell'uomo [...]. Tutti gli esseri naturali possiedono un semplice essere nel fondamento, ovvero nell'iniziare brama non ancora pervenuta all'unità con l'intelletto, essi sono quindi in rapporto a Dio come esseri semplicemente periferici. Solo l'uomo è in Dio, e appunto per questo essere-in-Dio capace di libertà. Solo l'uomo è un essere centrale e perciò deve anche rimanere nel centro. [...] L'uomo è allora il redentore della natura, verso il quale tendono tutti i modelli naturali» (ivi: 197-199 e 267).

²⁶⁸ Iniziamo qui con il sottolineare come Esposito costruisca la sua critica dell'antropologia filosofica proprio mettendo soprattutto l'accento sull'idea di «compensazione» (legata, ma non per questo coincidente si noti, con quella di «esonero», che permette a nostro avviso proprio di evitare il rischio di pensare a una ricostruzione di un equilibrio iniziale) nel suo legame con il negativo (la carenza, la mancanza, il rischio, il pericolo, l'insicurezza, l'essere indifeso, il bisogno di distanza, ecc.), mentre sembra perdere completamente di vista un'altra idea fondamentale in tale approccio all'analisi dell'uomo: quello dell'*apertura al mondo* (idea, peraltro, che egli fa propria, ma che è in ogni caso legata alla negatività, come mostreremo e come Esposito stesso dimostra di credere).

²⁶⁹ Effettivamente una simile deriva sembra presente anche in alcune considerazioni di Scheler, per il quale (lo abbiamo peraltro già notato definendo il paradigma dell'antropologia filosofica) la «divisione eidetica» che «scinde l'«uomo» come unità naturale» è «indicativa di una divisione che si opera *all'interno* dell'umanità, che è infinitamente più importante di quella che separa, in senso naturalistico, l'uomo dall'animale» (Scheler 1997: 71 s.). Infatti, prosegue Scheler, la divisione naturalistica tra uomo e animale «è sempre *arbitraria* se si considera la rigorosa continuità di sangue e organizzazione tra l'uomo e l'animale; e non è imposta tanto dalle cose, quanto dall'arbitrio del nostro intelletto. Tra l'Adamo «rinato» e il «vecchio» Adamo, tra il «figlio di Dio» e colui che fabbrica utensili e macchine (*homo faber*) vi è un'insormontabile differenza eidetica; mentre tra l'animale e l'*homo faber* vi è solo una differenza di grado. «Figli del mondo» più intelligenti o meno intelligenti, organizzati così bene da non aver bisogno dell'intelligenza o degli utensili, oppure organizzati in maniera tanto insufficiente da averne invece bisogno: ecco cosa sono gli animali e quegli uomini che *non* sono figli di Dio, che non sono «figli della luce». Là ove il desiderio di Dio chiama prepotentemente alla riscossa tutto l'essere e tutto lo spirito contro ciò che è solo «mondo», ecco l'*homo bestia naturalis* trasformarsi in *homo*: il che è quanto dire in una creatura stanca di essere solamente uomo. Solo nella prospettiva dell'«uomo-Dio» o del

“superuomo” – un termine già coniato da Lutero – quel *quid*, che ha in sé le capacità per diventarlo, diventa uomo» (ivi: 72). Insomma, come nota Ferraris non senza ironia, una volta che si è stabilito che la scimmia non ha lo spirito mentre l’uomo lo ha, il passaggio che spinge a dire che qualche umano è senza spirito mentre qualcun altro no è breve (cfr. Ferraris 2005: 102-110): ma basta questo per dire che è davvero necessario fare tale passaggio? In altri termini: che il sostare presso un limite pericoloso possa troppo facilmente spingere a oltrepassarlo è una ragione sufficiente a spaventarsi di esso e fare un passo in direzione troppo arretrata? Non è piuttosto il caso di insistere sul fatto che si tratta di *scegliere attivamente* il punto a partire da cui si deve tracciare un limite e cosa esso deve includere in sé? In tal senso non c’è dubbio che Esposito abbia ragione nel sostenere che un’antropologia (pseudo)scientifica abbandonata a se stessa non possa fare che danni, ma il punto è che fa danni proprio perché, per certi versi, non viene abbandonata sola a se stessa (cosa d’altronde impossibile), ma anzi viene piegata a deformazioni date da ideologie, presupposti, valori, e così via, di modo che non può essere condannata in quanto tale (e nemmeno, evidentemente, celebrata in quanto referente ultimo e assolutamente oggettivo).

²⁷⁰ Si pensi al *Manuale* di Epitteto, o anche solo alla caratterizzazione della virtù di Platone e di Aristotele. A onor del vero Esposito si concentra più sulla modernità che non sull’antichità, e questo all’interno di una sua generale tendenza, come abbiamo già notato, ad attribuire alla modernità la categoria di «biopolitica» in senso stretto. Forse quello che manca alla pur ricca e densa di riferimenti riflessione di Esposito è proprio un’adeguata riflessione in merito all’antichità (una cui linea di lettura proporremo nella seconda parte), apparentemente idealizzata quando non presa profondamente in considerazione. Certo, Esposito potrebbe facilmente notare come nel pensiero antico non ci fosse un’esplicita tematizzazione della parte da dominare come parte «animale»: si potrebbe in realtà mostrare il contrario. Per esempio, quella definizione di uomo come «animale politico e dotato di *logos*» non è costruita proprio a partire dall’animalità? Questo, però, Esposito lo riconosce; ma, allora, perché solo la modernità sarebbe davvero biopolitica? Tanto più che è proprio quell’animalità che viene *negata/superata* dal possesso del *logos* come strumento in grado di garantire il controllo delle emozioni, delle passioni e di permettere così la libera decisione. Certo, resterebbe mancante la forte connotazione biologizzante moderna e soprattutto contemporanea, non v’è dubbio, il punto è capire se tale connotazione mancava per ragioni concettuali o per ragioni storiche. Ossia (e come lo stesso Esposito sembra notare quando osserva che in fondo ormai la deriva biopolitica non può essere evitata, ma occorre ridirezionarla in direzione di una non cosificazione dell’uomo e del suo corpo in particolare): è proprio il grado e l’ambito delle conoscenze scientifiche e delle possibilità tecniche, ormai penetrate (gnoseologicamente e praticamente) sin nelle maglie più riposte della vita a segnare la vera e propria sostanziale differenza tra i greci e noi?

²⁷¹ Potremmo rintracciare un’eccezione in Spinoza, il quale opponendosi (nella *Prefazione* alla parte V dell’*Etica*) a Cartesio e a tutta la tradizione che vede nella libertà umana il tramite e l’espressione del dominio sulle passioni, noterà come noi sui nostri affetti «non abbiamo un dominio assoluto [*imperium absolutum*]» (Spinoza 2007: 573), mentre gli Stoici, per esempio, «hanno creduto che essi dipendano assolutamente dalla nostra volontà e che noi possiamo comandare loro assolutamente [*absolute imperare*]» (ivi: 573-575). Proprio Spinoza, colui per il quale la libertà «non è libertà *dagli* affetti, ma libertà *degli* affetti, delle forme di desiderio che ci consentono di affermare la nostra potenza di agire attraverso l’attività della mente» (Galvan 2007: 149 s.), è uno degli autori cui Esposito fa riferimento nella sua *pars construens* (e con lui molta della filosofia francese degli ultimi decenni, Gilles Deleuze su tutti, ma la fortuna di Spinoza nella contemporaneità non è legata esclusivamente al mondo filosofico: cfr. soprattutto Damasio 2003, dove si cerca di istituire un parallelo tra le recenti scoperte delle neuroscienze e delle scienze cognitive in merito al ruolo giocato dalle emozioni nei processi cognitivi in generale e la centralità delle passioni nella filosofia spinoziana, nonché il tema del rapporto tra mente e corpo in un’ottica anti-dualistica, ossia anti-cartesiana – che lo stesso autore aveva già portato avanti in Damasio 1995): Spinoza sarebbe il pensatore del desiderio, ma di un desiderio visto come *assoluta positività* e non come *conseguenza di una mancanza* (cfr. Zuolo 2003: 30-37), cioè di una *cupiditas* che è assoluta espressione della propria natura (vedremo con Deleuze le possibili conseguenze di una tale visione all’interno del nostro discorso): se (siamo nella parte III dell’*Etica*) il *conatus* (prop. VII) «con il quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l’essenza attuale

della cosa stessa [*ipsius rei actualem essentiam*]» (Spinoza 2007: 255), la *cupiditas* (in quanto coincidente con quell'*appetitus* che rappresenta il *conatus* riferito sia alla *mens* che al *corpus* e in quanto *essenza stessa dell'uomo*: l'*appetitus* (scolio della prop. IX) «non è altro se non la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura segue necessariamente ciò che serve alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farlo. Non c'è, poi, nessuna differenza tra l'appetito e la cupidità, tranne che la cupidità si riferisce per lo più agli uomini in quanto sono consapevoli del loro appetito, e perciò si può definire così: *la Cupidità è l'appetito con coscienza di se stesso*»: *ivi*: 259), come (dimostrazione della prop. LVI) «stessa essenza o natura di ciascuno, in quanto è concepita come determinata a fare qualche cosa secondo una sua costituzione data qualsiasi» (*ivi*: 353), è (definizione I) «l'essenza stessa dell'uomo, in quanto da una sua qualunque affezione data è concepita come determinata a fare qualche cosa» (*ivi*: 363). Vale a dire che per Spinoza il *conatus* avrebbe origine dall'essenza stessa dell'individuo, o della cosa di cui esprime l'essenza, e non sarebbe la conseguenza di una privazione originaria, di un anelito verso qualcosa di esterno e di mancante o di una negatività innata, bensì la sua *più piena positività*. Non un movimento *a*, ossia *verso* qualcosa che mancava e manca, ma un movimento *da*, ossia che *parte* e che *è posto* dall'individualità in quanto tale nella ricerca di perseverarsi e di aumentare la propria potenza d'esistere. Non solo: Spinoza è il pensatore di un *desiderio corporale*, anzi, sarebbe meglio dire, di un *desiderio totale* all'interno di una concezione in cui mente e corpo non sono entità separate: infatti (prop. X), «un'idea, che esclude l'esistenza del nostro Corpo, non può essere data nella nostra Mente, ma le è contraria» (*ivi*: 259) e (prop. XI) «l'idea di tutto ciò che accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza d'agire del nostro Corpo, accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza di pensare della nostra Mente» (*ivi*: 259-261), a tal punto che (parte V, prop. XXXIX) «chi possiede un Corpo atto a moltissime cose, possiede una Mente la cui maggior parte è eterna» (*ivi*: 641), ossia (parte II, definizione VI) possiede più realtà e più perfezione («*per realitatem, et perfectionem idem intelligo*»: *ivi*: 105), ossia è più attivo, e questo perché (parte V, prop. XL) «quanto maggiore è la perfezione che una cosa possiede, tanto più essa è attiva e tanto meno è passiva, e inversamente, quanto più essa è attiva, tanto più è perfetta» (*ivi*: 645). Per l'approfondimento dell'idea di *natura umana* in Spinoza e a partire dalla filosofia spinoziana rimandiamo a Zuolo 2003: 141-158 e 198-208, dove si mostra in modo efficace come la natura umana non sia dal filosofo olandese concepita (cosa che vale la pena tenere presente per quanto diremo a proposito dell'antropologia deleuziana) in termini sostanzialistici e sostantivi, nel senso che non c'è un insieme di caratteristiche essenziali, tali che, essendo *propriamente umane*, definiscano il parametro di ciò che è buono poiché conforme alla natura umana, di modo che il criterio di perfezione di una cosa singolare è nell'individuo stesso, non in valori o norme superiori (il criterio dell'adeguatezza di un'azione o di un oggetto è l'aumento della potenza di esistere dell'individuo, e con ciò esso è totalmente interno alla natura individuale, pur non essendo in funzione delle continue variazioni degli stati emotivi; essere adeguato significa sempre spiegare o causare qualcosa all'esterno solo con la propria natura: in questo modo l'individuo è attivo, nel senso di autonomo, poiché dalla sua natura deriva qualcosa e poiché nel cercare la nostra utilità siamo attivi e il goderne ci rende attivi e adeguati): l'essenza del modo in quanto *conatus*, non ha un qualcosa di predeterminato verso cui tendere, ma la natura del modo è attualmente determinata dal rapporto di movimento e quiete dei corpi che lo compongono; non vi è quindi una forma essenziale che predetermina la natura e lo svolgimento dell'esistenza del modo, perché il *conatus* in quanto essenza non è una qualità definibile concretamente, ma è una qualità in quanto principio di individualità e soprattutto energia di continuare ad esistere. L'essenza, spiega Zuolo, per Spinoza è sempre attuale espressione di una potenza: non vi è quindi una struttura di sviluppo dalla potenza all'atto (come sarebbe per Aristotele), perché ogni essenza è sempre attualmente tale e perché potenza e atto coincidono. Pertanto, potenza non significa latenza, bensì espressione effettiva di quanti effetti una cosa può far derivare dalla propria natura piuttosto che da quella di un'altra cosa: ogni essere è effettivamente quel che è e lo si può spiegare attraverso la serie di rapporti intrattenuti con gli altri modi, di modo che a seconda di questi aumenta o diminuisce la propria potenza di esistere. La realtà individuale, dunque, è strettamente dinamica, ma (differentemente da quanto sarebbe per Aristotele) le modalità e gli esiti buoni del movimento non sono predefiniti, e non ci sono dei fini prestabiliti a cui l'individuo deve tendere per essere libero, ma essere autonomi significa sempre esprimere la propria natura al massimo grado (anzi, possiamo considerare la

nostra natura come un qualcosa da scoprire, o meglio come qualcosa che, mentre viene scoperto, viene anche cambiato e costruito, perché la natura da sviluppare non è una latenza da portare in atto, ma una potenza che nell'atto di affermarsi nei rapporti con le altre cose determina il proprio carattere concreto), il che, però, vuole anche dire che così come la potenza aumenta, può anche regredire: lo sviluppo non è necessario. Allora, si e ci chiede Zuolo, come facciamo a stabilire quando qualcosa è adeguato alla nostra natura, visto che per Spinoza l'essenza individuale è inconoscibile? Noi non possiamo scoprirlo direttamente poiché la nostra essenza è energia, potenza di esistere, natura che è forma corporea e mentale ma che non è un insieme riconoscibile di carattere, abilità, virtù, predisposizioni, né tanto meno di posizione sociale: di fatto la nostra natura è un qualcosa da sperimentare (come proprio Deleuze in particolare sottolineerà), da provare a comprendere nel momento stesso del comprendere il mondo e nel momento stesso in cui si prova ad agire adeguatamente. La nostra natura ci invita, in altre parole, a provare e a fare esperienza di diversi modi di essere e fare, di acquisire capacità e abilità di diverso tipo, di essere attivi in modi diversi finché l'insieme di carattere, capacità e acquisizioni prenda una forma completa. Non c'è qualcosa che ci dica definitivamente se un'abilità, un modo di essere o un funzionamento siano effettivamente adeguati e forse non potremmo mai saperlo, ma sappiamo che con le azioni e l'utilità, in cui siamo adeguati, aumentiamo la nostra potenza di esistere e proviamo la gioia, che è l'affetto fondamentale della «transizione dell'uomo da una minore a una maggiore perfezione» (Spinoza 2007: 365). La gioia è la manifestazione affettiva del fatto che siamo adeguati e quindi può essere il modo per sentire e vedere che siamo attivi: quando siamo gioiosi non proviamo semplicemente gioia, poiché essa è uno stato di accrescimento e sviluppo che riguarda tutta la persona e non è solo un effetto emotivo di un'acquisizione o una soddisfazione, vale a dire che la *gioia* manifesta sempre una transizione, un accrescimento, lo sviluppo della natura individuale e la sua affermazione. È un concetto dinamico e multiforme, poiché ogni modo di affermare la propria potenza di esistere significa gioia, e non c'è un modo che a priori è superiore ad un altro. La libertà, in ultima istanza, nella visione spinoziana non è solo l'ipotesi dell'essere liberi, ma nel suo senso più pieno significa sempre *diventare liberi*.

²⁷² Esposito infatti intende «salvare» la democrazia proprio anche a discapito del liberalismo, cercando una direzione che potrebbe e dovrebbe rendere possibile una «democrazia biopolitica» o «biopolitica democratica»: «esaminato dal punto di vista biopolitico, il Novecento, e anzi l'intero corso della modernità, non è determinato, deciso, dall'antitesi, superficiale e contraddittoria, tra totalitarismo e democrazia, ma da quella, ben più profonda, perché attinente all'ambito di conservazione della vita, tra storia e natura, tra storicizzazione della natura e naturalizzazione della storia. [...] La vita umana è ciò in cui pubblico e privato, naturale e artificiale, politica e teologia s'intrecciano in un vincolo che nessuna decisione a maggioranza sarà in grado di sciogliere. È perciò che la sua centralità non è compatibile con il lessico concettuale della democrazia. Contrariamente a quanto si potrebbe immaginare, l'insorgenza della vita nei dispositivi del potere segna l'eclissi della democrazia, almeno della democrazia come l'abbiamo finora immaginata. Il che non vuol dire, naturalmente, che non sia immaginabile un altro tipo di democrazia – compatibile con la svolta biopolitica in corso, ormai irreversibile. Ma dove cercare, come pensare, cosa possa significare, oggi, una democrazia biopolitica, o una biopolitica democratica – capace di esercitarsi non sui corpi, ma a favore dei corpi – è ben difficile dire. Al momento lo possiamo appena intravedere. Quello che è certo è che per attivare una linea di pensiero in questa direzione bisogna disfarsi di tutte le vecchie filosofie della storia e di tutti i paradigmi concettuali che a esse rimandano» (Esposito 2006b: 63 e 66). Si noti: per andare in direzione di una biopolitica affermativa occorre disfarsi di tutti i paradigmi concettuali che le filosofie della storia hanno elaborato. Occorre, in altre parole, una nuova filosofia della storia. Questa, crediamo, non può non passare anche attraverso una rinnovata lettura della storia della filosofia, ed è qui che trova giustificazione il percorso che intraprenderemo nella seconda parte di questo lavoro.

²⁷³ Che, peraltro, per Heidegger è proprio legato anche – se non soprattutto o addirittura solo, in ultima istanza – all'oltrepassamento della concezione «animalistica» dell'uomo. Occorre, per avere presente il senso in cui Heidegger indica l'oltrepassamento (*Verwindung*) della metafisica, il saggio *Oltrepassamento della metafisica* (in Heidegger 1957: 45-65), dove possiamo, per esempio, leggere (§ II): «la metafisica non si lascia metter da parte come una opinione. Non si può lasciarsela alle spalle come una dottrina a cui non si crede e che non si sostiene più. Il fatto che l'uomo si trovi

necessariamente, come *animal rationale* – e cioè, ora, come l'essere vivente che lavora – a errare attraverso i deserti della devastazione della terra potrebbe essere un segno che la metafisica accade a partire dall'essere stesso e che l'oltrepassamento della metafisica accade come accettazione-approfondimento [*Verwindung*] dell'essere. [...] Se è così, non possiamo immaginarci di esser fuori della metafisica solo sulla base di un presentimento del suo trapasso. La metafisica oltrepassata non scompare. Essa ritorna sotto forma diversa e mantiene il suo dominio» (*ivi*: 46). Sulla traduzione del termine *Verwindung*, Vattimo osserva: «esso indica un oltrepassamento che ha in sé i tratti dell'accettazione e dell'approfondimento. D'altra parte, il significato lessicale della parola nel vocabolario tedesco contiene due altre indicazioni: quella della convalescenza (*eine Krankheit verwinden*: guarire, rimettersi da una malattia) e quella della (dis)torsione [...]. Al senso della convalescenza è legato anche quello di 'rassegnazione'; non si *verwindet* solo una malattia, ma si *verwindet* anche una perdita, un dolore. [...] [La metafisica] è qualcosa che rimane in noi come le tracce di una malattia o come un dolore al quale ci si rassegna; o ancora potremmo dire, giocando sulla polivalenza del termine italiano 'rimettersi', è qualcosa da cui ci si rimette, a cui ci si rimette, che ci si rimette (ci si invia). Oltre a tutti questi significati, c'è ancora quello di distorsione, che si può del resto leggere già nel significato della convalescenza-rassegnazione: non si accetta la metafisica puramente e semplicemente, [...] si può vivere la metafisica [...] come una *chance*, come la possibilità di un cambiamento in virtù del quale essi si torcano in una direzione che non è quella prevista dalla loro essenza propria, e tuttavia vi è connessa» (Vattimo 1991: 180 s.). Nei *Contributi alla filosofia*, d'altronde, Heidegger parla a più riprese del *nuovo* inizio (cfr. particolarmente i §§ 89-100, Heidegger 2007: 188-207), sottolineando come esso sia in essenziale relazione con il primo inizio, come sia, in altri termini, un ritornare al primo inizio per fare un salto oltre esso (cfr. § 117, *ivi*: 235: «il *passaggio* dalla fine del primo inizio all'altro inizio [...] è però al tempo stesso la rincorsa per il salto tramite il quale soltanto un inizio, e tanto più l'altro, può iniziare in quanto costantemente sorpassato dal primo»), una sorta di 'salto nel buio', perché «il passaggio all'altro inizio è deciso, e tuttavia *non* sappiamo *dove* andiamo, né *quando* la verità dell'Essere diventi il vero, né dove la storia, in quanto storia dell'Essere, imbocchi la sua strada più ripida e più breve» (§ 89, *ivi*: 189). Da tener presenti per la nozione heideggeriana di superamento sono soprattutto i §§ 91, 92 e 94 (*ivi*: 193-198), dove leggiamo: «ogni rovesciamento è tanto più un ritorno, un restare intrappolati nella contrapposizione [...]. Superamento significa: domandare prima della *verità* dell'Essere, di ciò che nella metafisica non diventò *mai* né sarebbe potuto diventare una domanda. [...] La metafisica è diventata impossibile. Perché la verità e l'essenziale presentarsi dell'Essere sono ciò che viene per primo e non ciò *verso cui* deve mirare il trascendimento. [...] Ora però è necessario il *grande rovesciamento*, che è al di là di ogni 'trasvalutazione di tutti i valori' [...]. Ma per questo c'è bisogno di una forza creativa e interrogativa superiore, allo stesso tempo però anche della più profonda disponibilità a patire e sopportare nel contesto di una completa trasformazione dei riferimenti all'ente e all'Essere. [...] Il ritorno nel primo inizio è precisamente l'allontanamento da esso, l'occupare quella posizione di distanza che è necessaria per esperire ciò che, in quell'inizio e in quanto quell'inizio, si iniziò. [...] Nessun *contromovimento*; perché tutti i contromovimenti e le controforze sono determinati per una parte essenziale anche da ciò *contro cui* si oppongono, sia pure nella forma di un suo rovesciamento. E perciò un *contro*-movimento non è mai sufficiente per una trasformazione della storia. [...] Al di là di tutte le contro-forze, le contro-spinte e le contro-installazioni deve levarsi qualcosa di completamente altro. [...] L'altro inizio non è un orientamento opposto al primo, ma, *in quanto altro*, sta al di fuori dell'opposizione e dell'immediata comparabilità. Perciò il confronto non è affatto un'ostilità, né nel senso del grossolano rifiuto, né nel modo del superamento che toglie il primo e lo conserva nell'altro [...]. Il confronto dell'altro inizio con il primo non può mai avere il senso di dimostrare che la storia della domanda guida fino a oggi, e dunque la 'metafisica', sia stata un errore. [...] Il confronto mostra piuttosto che l'interpretazione finora invalsa dell'ente ha perduto la sua necessità, che non può più esperire né produrre alcuna necessità della propria 'verità'». Segnaliamo, infine, il § 106 (*ivi*: 214), in cui l'autore sostiene apertamente la necessità di 'consumare' la metafisica per poterne preparare il superamento: «un superamento dell'ontologia richiede prima lo sviluppo dell'ontologia stessa in base al suo inizio, diversamente dalla ripresa esteriore del suo contenuto dottrinale, dal calcolo delle sue asserzioni e dei suoi errori: tutto ciò rimane alla superficie».

²⁷⁴ In questo, crediamo e ci torneremo, Esposito ha pienamente ragione: Heidegger ha pensato essenzialmente l'uomo come un essere tecnico in ragione del «non» che lo costituisce. Ma è stato anche il pensatore dell'apertura, dell'*uomo come apertura*, e nuovamente è questo quanto Esposito sembra dimenticare.

²⁷⁵ Per il momento ci limitiamo a domandare: quando si pensa l'uomo come essere artificiale in quanto così determinato dalla natura, ossia quando si pensa l'uomo come *essere artificiale per natura* si è davvero così lontani dal vedere in modo non oppositivo-distintivo il rapporto tra natura e storia?

²⁷⁶ La terza persona ha la forma *impersonale*, che «non è il semplice opposto della persona – la sua negazione diretta – ma qualcosa che, *della* persona o *nella* persona, interrompe il meccanismo immunitario che immette l'io nel cerchio, contemporaneamente inclusivo ed escludente, del noi. Un punto, o una falda, che preclude il transito naturale dallo sdoppiamento individuale – ciò che chiamiamo autocoscienza, autoaffermazione – al raddoppiamento collettivo, al riconoscimento sociale» (*ivi*: 125). La «terza persona» smaschera quella maschera che è la persona, maschera perché si presenta come «la soglia, la linea discriminante, a partire dalla quale una materia biologica priva di rilievo acquista il valore sommo che la rende intangibile» (Esposito 2007: 106), e quindi costruisce artificialmente se stessa. La «terza persona» è «l'unica ad avere un plurale – anche quando è singolare, o proprio in quanto tale» (TP: 132), perché «in senso stretto, non-persona. La sua particolarità, a essere più precisi, sta nel non essere propriamente né singolare né plurale. O nell'essere entrambi – singolare-plurale. Nel far cadere l'opposizione tradizionale, tipica della semantica della persona, tra queste due modalità. Non essendo persona, essendo costitutivamente impersonale, essa è insieme singolare e plurale» (*ibidem*). Qui è d'obbligo, per l'approfondimento del senso in cui l'autore intende un tale singolare-plurale, il rimando a Nancy 2001.

²⁷⁷ Si tenga presente anche una nota della lezione IX dello stesso corso, dove l'autore, nel sostenere che con la fine della Storia la vita che resta è *puramente biologica* e che dunque non esiste più l'uomo propriamente detto, il suo spirito – l'elemento umano – si rifugia nel Libro e nell'Eternità fuori dal tempo, scrive: «il fatto che, alla fine del Tempo, la Parola-concetto (Logos) si *stacchi* dall'Uomo ed esista-empiricamente non più sotto forma di una realtà-umana ma come Libro – questo fatto rivela la *finitezza essenziale* dell'Uomo. Non è soltanto questo o quell'uomo che muore: muore l'Uomo in quanto tale. La fine della Storia è la *morte* dell'Uomo propriamente detto. Dopo questa morte restano: 1) dei corpi dotati di forma umana, ma privi di Spirito, cioè di Tempo o di potenza creativa; e 2) uno Spirito che esiste-empiricamente, ma sotto forma di una realtà inorganica, non viva: sotto forma di un Libro che, non essendo neppure vita animale, non ha più niente a che vedere con il Tempo. Il rapporto tra il Saggio e il suo Libro è dunque rigorosamente analogo a quello tra l'Uomo e la sua *morte*. La mia morte è proprio mia; non è la morte di un altro. Ma è mia solo nell'avvenire; infatti, si può *dire*: “io morirò”, ma non: “io sono morto”. Lo stesso vale per il Libro. È opera mia, non di un altro; vi si tratta di me e non d'altro. Ma io sono nel Libro, sono questo Libro, solo fino a quando lo scrivo o lo pubblico, cioè fino a quando è ancora un avvenire (o un progetto). Una volta apparso, il Libro si stacca da me; cessa di essere me, così come il mio corpo cessa di essere me dopo la mia morte. La morte è altrettanto impersonale ed eterna, cioè inumana, quanto impersonale, eterno e inumano è lo Spirito pienamente realizzato nel e mediante il Libro» (*ivi*: 482). All'interno del discorso di Esposito, può essere utile sottolineare come quando Kojève afferma che «una volta istituito l'Impero universale e omogeneo, non ci sono più guerre, né rivoluzioni. In esso l'uomo può ormai vivere senza rischiare la propria vita. Ma l'esistenza veramente umana è allora quella del Saggio, che si limita a *comprendere* tutto, senza mai *negare* o *modificare* nulla (se non trasferendo le “essenze” dal reale nel discorso)» (*ivi*: 700), sta proprio legando la fine della storia, la fine di ogni azione negativa con la possibilità di dover smettere di preoccuparsi per la propria vita, tanto che al di fuori della storia l'uomo è quel *nulla puro* cui anche Esposito sembrerebbe far riferimento (nei termini di un nulla naturale non riempito con alcunché): «il movimento dialettico del potere che mantiene nell'Essere il Nulla che è l'Uomo, è la Storia. E questo potere stesso si realizza e si manifesta come Azione negatrice o creatrice: Azione negatrice del dato che è l'Uomo stesso, o azione della *Lotta* che crea l'Uomo storico; e Azione negatrice del dato che è il Mondo naturale in cui vive l'animale, o azione del *Lavoro* che

crea il Mondo culturale, al di fuori del quale l'Uomo non è che Nulla puro, e nel quale egli differisce dal Nulla *solo per un certo tempo*» (ivi: 716 s.).

²⁷⁸ A proposito dell'animalità, altrove Kojève ha affermato che «solo l'inconscio di cui si prende coscienza come di un'incoscienza (o come di una mancanza di coscienza) è umano: tutto il resto non è che animalità pura, a meno d'essere puramente vegetali o inorganici» (Kojève 2005: 68): solo per l'uomo l'inconscio esiste, ma solo perché esiste rispetto alla coscienza, ossia esiste come ciò che è «virtualmente cosciente, e cioè cosciente di sé» (*ibidem*). Per capire perché l'annientamento dell'uomo significa anche la perdita di ogni *logos* (e, con esso, della filosofia e della saggezza) dobbiamo ricordare come per Kojève (come per tutta la nostra tradizione) *solamente l'uomo parla*, e lo fa in quanto *essere creativo e libero di prendere le distanze* (tanto da poter dare un senso anche al verso animale) e non chiuso nell'univocità del *segnale* (che ricalca, d'altronde, l'univocità della spinta istintuale e della meccanicità comportamentale propri dell'animale): «per noi, un verso animale può avere un senso, poiché noi possiamo staccare il suo significato dal suo proprio morfema sonoro e riattaccarlo "arbitrariamente" a un morfema qualunque, per esempio grafico. Ma l'animale stesso può legare il significato in causa soltanto al verso al quale il significato in causa è "naturalmente" legato. Per l'animale, il legame del significato con il verso è dunque "necessario", ed è per questo che, per lui, il significato del suo verso (al quale "reagisce") non ha alcun *sensu* propriamente detto (che potrebbe "comprendere"). L'uomo può senz'altro creare segni (o trasformare in segni parole autentiche), *legando* un dato senso a un morfema fissato una volta per tutte (che può d'altronde presentargli "naturalmente"): è così, per esempio, nel caso di un nome proprio o di una freccia disegnata che indica la direzione. Se però il *sensu* (di una nozione) diventa allora un *significato* (di un segno), questo significato può sempre e comunque esser staccato dal morfema di questo segno e riattaccato arbitrariamente a un altro morfema qualunque. Il significato diventa (o ri-diventa) per questo motivo *sensu* di una parola autentica o di una nozione. Per questo i significati dei segni umani hanno, per gli uomini, sempre e comunque un *sensu* (se non altro virtuale). *Privando*, invece, parole o segni del loro *sensu*, l'uomo può trasformarli in *simboli* (che non hanno senso proprio perché ne sono stati privati, "prescindendone"). Ma gli animali non hanno simboli, poiché non hanno affatto parole e non possono nemmeno "prescindere" dai "significati" ("sprovvisi", e non "privati" di senso) che hanno per loro i segni che emettono o recepiscono "necessariamente" o "naturalmente" (e che si potrebbero chiamare *segnali*, per distinguerli dai *segni* umani, trasformabili "a volontà" in *parole* o in *nozioni* che abbiano un senso, ossia in *simboli* che sono stati privati di senso» (ivi: 119). Addirittura, l'autore arriva a concedere che i filosofi sono *più umani* dei non-filosofi: «se gli uomini non differiscono ("essenzialmente") dagli animali se non per il fatto che sono i soli a poter chiacchierare, i filosofi (umani) sono più umani del resto dei mortali, perché sono ancora più verbosi dei più chiacchieroni fra i parlanti profani. Giacché, se questi si accontentano di parlare (ad altri o di qualcosa), i filosofi, non contenti di fare altrettanto, parlano inoltre (a se stessi e agli altri) di ciò che loro stessi dicono. Detto altrimenti, dopo aver parlato come chiunque, il filosofo continua a parlare "da filosofo" per rispondere (a se stesso e agli altri, che d'altronde non gli chiedono nulla) alla questione che egli si pone da sé (essendo, d'altronde, il solo a porsi) e che è sapere ciò che ha detto "esattamente", ciò che ha "fatto" *dicendolo* e come ha fatto a *parlare* in maniera esatta (o almeno a *poterlo* fare)» (ivi: 131). E questo perché la filosofia è «l'insieme (coerente) dei discorsi (coerenti) che parlano di *tutto* (o di qualsiasi cosa), parlando anche di se stessi. [...] La Filosofia ritiene di dover parlare di *tutto* (se non altro implicitamente), a patto di parlare anche del fatto che ne *parla*, così come del senso e della portata di ciò che *essa stessa* dice parlandone» (ivi: 39-41). Inoltre, il legame tra fine dell'uomo e fine del linguaggio è intrinsecamente legato alla questione della fine della storia, perché essa non è altro in fondo che l'esplicazione dell'originaria intenzione alla parole che pre-sup-pone il parlare stesso come ipo-tesi che poi dà via al movimento circolare e autoriappropriantesi di tesi, anti-tesi, para-tesi e sin-tesi: «l'insieme di tutti i processi che sono detti umani (cioè i processi-che-parlano presi e compresi nel loro insieme) comincia (prima o poi) a parlare di se stesso (dopo aver parlato senza parlare di sé) e finisce (prima o poi) col dire d'essersi compiuto (dopo aver detto di non aver fine, contraddicendo così tutto ciò che diceva dei suoi scopi e termini) e col chiamare "Storia universale" l'insieme del processo parlante integrale (formato dai primi due processi consecutivi "parziali" e dal terzo che vi si aggiunge alla fine) che è cominciato nel momento ("indeterminato") in cui il primo discorso che avesse un senso fu formulato (da

qualche parte) nell'Universo (che non era un "Cosmo" finchè non vi si *viveva*, e un "Mondo" finchè vi si *viveva* accontentandosi di una vita *silenziosa*) e che è arrivato alla fine quando esso stesso ha detto di se stesso d'esser terminato (avendo raggiunto il suo scopo, che era l'intenzione di parlare per dire tutto ciò che si può dire senza contraddirsi, senza annullare ciò che si dice, riducendolo al Silenzio privo di ogni senso discorsivo). [...] Questo processo parlante, che parla (anche) di se stesso, si chiama (in lingua moderna) *Storia universale*. E questo processo trova la sua fine quando dice di se stesso *tutto* ciò che si può dirne, constatando esso stesso d'aver detto *tutto* ciò che dir si può senza annullare ciò che si dice, almeno in quanto *sensò*. Questa fine è ultima, perché realizza completamente l'intenzione-di-parlare che era il principio o l'origine (*arché*) del processo in questione. Una volta raggiunto questo scopo, niente al mondo (né al di là) potrebbe mai più aver l'intenzione di parlare per dire ciò che non è ancora mai stato detto da nessuna parte, come succedeva quando l'Uomo si accingeva a parlare per la prima volta» (*ivi*: 114 e 118). Come a dire che l'uomo, quando sentirà di aver detto tutto, sarà libero di smettere di parlare, e di porre così fine alla storia, e persino di rinunciare al proprio essere umano, in modo paradossale, certo, ma per Kojève è la stessa libertà, quel fatto – nota Filoni commentando le pagine del filosofo francese, «dato incontestabile e intuitivo dal quale la filosofia *deve* partire senza poterne prescindere» (Kojève 2005: 226): «la libertà è un fatto e resterà un fatto, anche se non si può *parlare* (*Logos*) di questo, cioè se è irrazionale, un paradosso o anche un iper-paradosso» (Kojève 1998: 240, nota n. 138; cfr. anche la postfazione di Filoni in Kojève 2005: 226).

²⁷⁹ Esposito fa riferimento nello specifico solo alla prima tra le note riportate. Torneremo nel prossimo capitolo sulla questione del divenire-animale, ma è una questione che occorre tenere sempre presente, perché darvi risposta è la preconditione per capire se *il paradiso della tecnica* possa significare *il paradiso dell'animalità*.

²⁸⁰ Per un primo approfondimento dei vari sensi in cui quell'epoca che starebbe oltre l'era umanistica, o l'era in cui, come voleva Foucault (cfr. Foucault 1967), smette di funzionare l'idea dell'uomo così come in precedenza aveva smesso di funzionare l'idea di Dio, possa aprire le porte all'uomo del futuro, non più umano anzi sempre più simbionte homo technologicus, cfr. Terrosi 2006; Longo 2006; Hayles 1999; Barcellona-Ciaramelli-Fai 2007; Gessa Kurotschka-Fimiani-Pulcini 2004 (contenente peraltro anche un saggio in cui Esposito ribadisce i concetti di *communitas* e *immunitas*); P. A. Masullo 2008 e Pireddu-Tursi 2006.

²⁸¹ Emergerà nel corso del nostro lavoro come questa visione di Nietzsche, rispetto alle idee che qui stiamo portando avanti, ci sembri sostanzialmente corretta, e come sia (anche) proprio questo a far sì che Esposito (il quale nella sua *pars construens* si rifà anche proprio a Nietzsche) riproponga (per quanto da una prospettiva differente) alcune delle idee fondamentali dell'antropologia filosofica (in accordo con tutta la tradizione occidentale).

²⁸² Cfr. Herder 1996, dove viene tematizzato l'uomo in quanto *Mängelwesen*, in quanto «essere carente» perché privo di istinti ed esposto a un maggior numero di malattie, ma proprio per questo compensato dal linguaggio come risarcimento (*Schadloshaltung*), nonché dalla possibilità di vivere più a lungo e di godere di un maggior benessere (cfr. Herder 1992). Gehlen parla apertamente di «Herder come precursore» (cfr. soprattutto Gehlen 1983: 100-113): «non possiamo fare a meno di accennare che già Herder aveva compiuto alcuni passi nella direzione della teoria che veniamo esponendo» (*ivi*: 110), in quanto è «da notare che è stato il primo a riconoscere e a formulare con chiarezza l'adattamento delle "capacità" degli animali, così delle loro azioni come delle loro percezioni e istinti, a un limitato settore di mondo, cioè al loro mondo individuale [*Umwelt*]» (*ivi*: 111) e «con la stessa sicurezza caratterizza, fondamentalmente in termini esatti, l'uomo» (*ibidem*). Addirittura Gehlen intende riprendere il lavoro iniziato da Herder e poi lasciato completamente incompiuto da chi lo ha seguito da un punto di vista scientifico: «l'antropologia filosofica dai tempi di Herder non è progredita di un passo, e appunto questa concezione, che nello schema è la medesima, io intendo qui sviluppare con gli strumenti della scienza moderna. Essa, del resto, non ha bisogno di fare alcun passo avanti, poiché è questa la verità» (*ivi*: 113). I presupposti dai quali parte Herder sono in effetti quelli di una logica compensatoria: «quanto più è alto il grado di organizzazione di una creatura e quanto più vario e complesso il rapporto dei suoi organi, ciascuno riferentesi a un suo proprio mondo e ambiente, tanto minori sono la forza e la sicurezza del suo istinto e delle sue abilità, e subentrano la possibilità dell'errore e la presenza di ostacoli all'esplorazione della sua attività. Così, da ultimo, la creatura capace di apprendere deve imparare,

deve esercitarsi, perché ormai la natura e l'istinto le insegnano poco, e per natura e per istinto è in grado di realizzare ben poco; ma come compenso a questa attenuazione dell'istinto acquista un campo assai più vasto d'azione e una maggiore possibilità di fini e di mezzi» (Herder 1992: 89).

²⁸³ Qui Esposito si riferisce in particolare ad Anders 1993, testo sul quale ritorneremo.

²⁸⁴ Cfr. in particolare alcune pagine de *L'essere e il nulla*, dove possiamo leggere: «se l'avvenire si profila all'orizzonte del mondo, ciò non può accadere, se non per mezzo di un essere che è il suo avvenire, cioè che è da venire per se stesso, il cui essere è costituito da un venire-a-sé del suo essere. [...] Solo un essere che *deve essere* il suo essere, anziché semplicemente esserlo, può avere un avvenire. [...] Il futuro è la mancanza che strappa la presenza, in quanto mancanza, all'in-sé della presenza. Se non mancasse di niente, ricadrebbe nell'essere e perderebbe proprio la *presenza all'essere*, per acquistare in cambio l'isolamento della completa identità. [...] Il futuro è l'essere determinante che il per-sé deve essere al di là dell'essere. C'è un futuro perché il per-sé deve essere il suo essere, invece di esserlo puramente e semplicemente. [...] Il futuro si rivela al per-sé come ciò che il per-sé non è ancora, in quanto il per-sé si costituisce non teticamente per sé come un non-ancora nella prospettiva di tale rivelazione e in quanto si fa essere come una proiezione di sé fuori dal presente verso ciò che non è ancora. [...] Tutto ciò che il per-sé è al di là dell'essere è il futuro. [...] Questo futuro che devo essere è semplicemente la mia *possibilità* di presenza all'essere al di là dell'essere. [...] Io sono il mio futuro nella continua prospettiva della possibilità di non esserlo. [...] Io sono un essere il cui senso è sempre problematico. [...] Il per-sé non può essere mai il proprio futuro, se non problematicamente, perché è separato da esso da un nulla che è lui stesso: in una parola, è libero e la libertà è limite a se stessa. Essere libero significa essere condannato a essere libero» (Sartre 2002: 163-168). Altrove il filosofo francese ha scritto: «che significa che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo. [...] L'uomo in primo luogo esiste, ossia egli è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire. [...] L'uomo è libero, l'uomo è libertà. [...] L'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa. [...] Non c'è natura umana su cui io possa fondarmi. [...] L'uomo non è niente altro che quello che progetta di essere; egli non esiste che nella misura in cui si realizza; non è, dunque, niente altro che l'insieme dei suoi atti, niente altro che la sua vita. [...] Per l'umanismo esistenzialista l'uomo è costantemente fuori di sé stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento» (Sartre 1990: 28 s., 41, 53-55 e 85).

²⁸⁵ Tale passo non viene preso in esame da Esposito, occorre precisarlo.

²⁸⁶ Aggiungiamo, ma lo vedremo meglio tra breve, che alla tecnica, alla cultura (nella forma specifica delle istituzioni) spetterà per Gehlen anche il compito di porre rimedio agli errori da essa stessa commessi, e questo non tanto solo nel senso che a essa spetta escogitare i mezzi per uscire da una situazione da essa stessa causata, ma in quello ancora precedente per cui è *essa stessa la soluzione* (vale a dire: *si* la soluzione è *in* essa, ma solo perché prima di tutto la soluzione è *essa*).

²⁸⁷ Vale la pena, crediamo, di avere presente in tutta la sua articolazione il discorso gehleniano: «essendo l'uomo un essere non specializzato e "rimesso a se medesimo" (il che implica anche un rapporto di contrapposizione con se stesso), un essere che non gode del supporto di alcun ambiente naturale a lui adatto, gli è negato il soddisfacimento diretto, proprio della naturalità animale, dei suoi bisogni vitali, perché egli difetta della "via breve", della via lungo la quale gli istinti dell'animale trovano, attraverso i sensi sintonizzati sugli stimoli, i loro obiettivi che la superiore saggezza della natura ha già predisposto. L'uomo deve rendersi maneggevole e riconoscibile, intimo e usufruibile quel campo di sorprese che è per lui originariamente il mondo, così da procacciarsi, con un lavoro pianificato e pertinente, ciò di cui ha bisogno e che mai è a sua disposizione bell'e pronto. Appunto per questo l'ambito d'azione dell'uomo non è mai la situazione

soltanto, il mero Adesso approssimativo e a portata di mano; egli invece deve conseguire, antivedendo, da questo Adesso le condizioni che potranno contribuire a reggere la sua esistenza in futuro. La sua vita pulsionale è perciò foggata e orientata su questi fatti, e può essere compresa unicamente in base a essi. Si considerino la non-specializzazione e la carenza di strumenti organici dell'uomo, la sua apertura al mondo, la sua intelligenza, e si misuri di qui il modo che egli, agendo, osserva per conservarsi in vita, e ci si domandi come debba essere la vita pulsionale di un essere siffatto. [...] Le pulsioni occorre intenderle nel loro rapporto con l'azione e con i compiti che questa pone. Per l'uomo, essere che agisce, è di necessità vitale il poter *procrastinare* il soddisfacimento dei bisogni, giacché le attività preparatorie che debbono riconoscere l'utilizzabile ed enuclearlo elaborandolo nelle e dalle circostanze oggettive hanno le loro leggi precipue e coordinate ai fatti, ed è della massima importanza condurre l'esperienza e la sua elaborazione in termini logico-oggettivi, e non già consegnarla alle perturbazioni di un comportamento affettivo o appetitivo, appunto perché il soddisfacimento dei bisogni dipende dall'esito oggettivo dell'esperire. A ciò provvede la natura in due modi: in primo luogo, rendendo il circuito dell'azione, mobile, impegnabile e controllabile di per sé; quindi trasformando l'inibibilità delle pulsioni *in un loro peculiare bisogno*, e in pari tempo mettendo a disposizione i mezzi per questo risultato. Sono, questi mezzi, insiti in un fatto, di grande importanza: *l'eccesso pulsionale*, il quale di per sé costringe a elaborarle in qualche modo, e ciò non può avvenire se non in maniera che una parte delle pulsioni sia usata per inibirne delle altre. La possibilità di inibire intere pulsioni, anche di specie organica, è un fatto di prim'ordine, che può essere compreso soltanto in rapporto alle condizioni dell'azione, la quale deve essere "sganciata", per così dire, dai bisogni, così da affidarsi alle leggi oggettive dell'esperienza e in tal modo sviluppare la sua propria, necessaria, non delimitabile capacità. Questo procrastinare crea dunque uno spazio vuoto, uno *iato* tra i bisogni e gli adempimenti, e in questo vuoto non c'è soltanto l'azione, c'è anche ogni pensare pertinente, conforme ai fatti, il quale, se ha da essere corretto e fruttuoso, non può venir perturbato dalla pulsione, così come non può esserlo l'azione. Tale iato, che qui descriviamo come una compiuta realtà vissuta, è del pari un oggettivo fatto fisiologico della sfera organica e animale, data la diversità e la relativa indipendenza di questa. Quando dunque noi avvertiamo una pulsione, un bisogno, non è in nostro potere, cioè non dipende da noi il sentirlo. È però in nostro potere il soddisfarlo o il non soddisfarlo. [...] Se e quando, in quali circostanze (da configurare) noi dobbiamo impegnarci in azioni per produrre quei mezzi, prossimi e lontani, che infine servono a soddisfare questo bisogno, sono questioni su cui non può decidere il bisogno stesso nel momento appunto in cui va soddisfatto. Ne consegue che le azioni debbono essere "sganciabili" dalle pulsioni, che si deve creare uno *iato* tra loro, avendo le prime bisogno dei *loro* tempi e delle *loro* occasioni per poter essere adeguate, ponderate, migliorabili e ripetibili. Questo processo di mediazione, nel quale, ovviamente, le azioni s'intrecciano anche tra di loro, è in delimitabile e può estendersi e moltiplicarsi incalcolabilmente» (Gehlen 1983: 378 s.).

²⁸⁸ Gehlen nel presentare la vita pulsionale dell'uomo sembra addirittura proiettarla tutta quanta alla finalità di dar vita a istituzioni: «1. Le pulsioni sono inibibili e possono essere "contenute"; ciò apre lo "iato" tra esse e l'azione. 2. Sono sviluppate soltanto nel costituirsi dell'esperienza, dunque divengono coscienti del loro obiettivo nel corso dell'esperienza. 3. Sono corredabili di immagini, fantasmi, di "ricordi contenutistici". Se contenute, con queste immagini divengono coscienti quali bisogni e interessi determinati. 4. Sono plastiche e variabili, e possono seguire le modificazioni delle esperienze e delle circostanze, crescere con le azioni. 5. Per questo motivo non sussiste alcuna netta delimitazione tra bisogni elementari e interessi condizionati. 6. Su bisogni inibiti possono crescerne dei superiori; questi, in quanto "interessi permanenti" si muovono nel futuro e "rimangono interni" rispetto ai mutevoli bisogni del presente. Essi sono sempre i correlati di *istituzioni* oggettive. 7. Tutti i bisogni e interessi, non appena deformati all'esperienza di maneggio e corredati di immagini, sono *oggetto* come tali della presa di posizione di *altri* interessi virtuali e perciò possono essere respinti oppure "accentuati". È chiaro il carattere teleologico di questo equipaggiamento per un essere che agisce nel futuro e che non è soltanto mosso da impulsi interni ma anche dalle mutevoli condizioni che il mondo offre. Da un lato, è vitale che i bisogni, data la deficienza organica dell'uomo, siano aperti al mondo, si sviluppino in stretta connessione con l'attiva esperienza e si trasformino senza una netta soluzione di continuità in interessi per circostanze e attività molto determinate. Infatti, le trasformazioni che un essere così esposto deve

indurre per poter conservarsi sono esse stesse, per condizionate e complesse che possano essere, di un rilievo pulsionale elementare; e perciò anche tutte le attività intermedie, nelle quali ciò si realizza, diventano parimenti dei bisogni: percezione, linguaggio, variazioni motorie, l'agire orientato con strumenti. Dall'altro lato, interessi stabili debbono essere formati, orientati e "contenuti", e inoltre rimanere coscienti come varianti interne che padroneggiano e sopravvivono al mutare delle attività e delle circostanze nel presente. 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 a esse o attraverso di esse questa organizzazione può attuarsi» (Gehlen 1983: 82 s.). Paradossalmente, sembra che l'uomo gehleniano sia come quello aristotelico, ossia *politico per natura*, giacché tutto il corredo pulsionale e le sue caratteristiche sembrano orientate teleologicamente alla creazione di istituzioni, ossia alla vita politica umana. Certo, Aristotele non aveva in mente istituzioni esterne all'individuo quando pensava l'uomo come politico per natura, né aveva una visione tanto pessimistica dell'uomo allo stato di natura come quella di Gehlen. Si potrebbe anche aggiungere che per Aristotele l'uomo era per natura *immediatamente* politico, mentre per Gehlen l'uomo era per natura *mediatamente* (ossia: *artificialmente*) politico, ma avremo modo di vedere come questo non sia completamente vero, cosa che ci permetterà di mettere in discussione l'assunto di Esposito per il quale la biopolitica nichilistica è un elemento essenzialmente moderno, come abbiamo visto. Sia chiaro: non si tratterà di mostrare che tutto l'Occidente sia intrinsecamente biopolitico o nichilista, ma di mettere in luce che o lo si considera davvero *tutto in blocco* come tale, *oppure* occorrerà elaborare un percorso diverso per andare verso una biopolitica affermativa.

²⁸⁹ «Dalle istituzioni dipende ogni forma di stabilità che raggiunge il cuore delle pulsioni, ogni capacità di durata e di continuità di ciò che di più elevato vi è nell'uomo» (*ivi*: 24), in quanto esse sono *mezzi per controllare la disposizione dell'uomo alla degenerazione*, ossia *difendono l'uomo da se stesso*, rendendo l'agire sociale «effettivo, durevole, sottoponibile a regole, quasi automatico e prevedibile» (*ivi*: 50), tanto che senza di esse non resterebbe altro che il «libero esplicitarsi di una naturalità terrificante, poiché la debolezza della natura umana, qualora forme rigide non la proteggano da se stessa, assume un volto assassino» (*ivi*: 145). Karl-Otto Apel (cfr. Apel 2003) nota bene come nell'antropologia gehleniana il conservatorismo abbia origine da un nodo concettuale irrisolto, quello della *relazione tra istinto e istituzione*, nel senso che se le prestazioni culturali fossero semplicemente la risposta mediata all'esigenza immediata dell'autoconservazione, vale a dire se i fini dell'animale e dell'uomo fossero gli stessi ma solo realizzati con mezzi diversi, allora non si spiegherebbe in modo esauriente perché l'uomo è davvero diverso dall'animale. Per Gehlen, infatti, «l'orientamento sensoriale e la stabilizzazione del comportamento attraverso specifici segnali del mondo esterno, mancanti per natura nell'uomo, possono venire, e devono venire sostituiti dalle istituzioni» (*ivi*: 97), vale a dire che l'uomo potrebbe giungere, a partire dalla riduzione istintuale e dalla conseguente apertura al mondo, a un «*quasi-istintivo o quasi-automatico se si considera la spaventevole plasticità e instabilità delle sue pulsioni*» (*ivi*: 96). Ma, allora, l'uomo si distingue dall'animale in maniera così ambigua da ricercare di recuperare quella dimensione (la pienezza e l'immediatezza figlie della sicurezza di chi non ha in carico nessuna scelta e nessun comportamento) a partire dalla cui esplosione-implosione sembrava essersi originato? La visione di Gehlen sembrerebbe, in alcuni suoi sviluppi fondamentali (si veda p. e. Gehlen 1994 e Gehlen 1990: 425-438, dove si giunge ad affermare che le istituzioni, *grandi ordini e potenze fatali*, sono quanto *proteggono gli uomini anche da loro stessi*, dando ragione a letture come quelle di Esposito, che fanno, come stiamo vedendo, dell'antropologia compensativa gehleniana uno dei luoghi principali di determinazione di quell'autofagocitante paradigma dell'*immunitas* che caratterizzerebbe ormai tutta la contemporaneità in quanto orizzonte biopolitico), giungere proprio a tale paradosso, nel senso che la morale e in genere le istituzioni si presentano come ciò che *rimpiazza gli istinti*, come ciò che regolano il comportamento in maniera automatica *similmente* all'operato degli istinti e dei meccanismi scatenanti caratteristici degli animali, tanto che il gli uomini avrebbero vissuto il succedersi e lo scontrarsi non mediato razionalmente di norme di comportamento condizionate istituzionalmente in modo non diverso da come gli animali vivono il repentino passaggio tra dispositivi comportamentali da un circuito di funzioni a un altro. Insomma, Gehlen avrebbe voluto rianimalizzare troppo l'uomo, rinchiudendolo

all'interno di processi culturali che funzionano come la *Prägung* della vita istintiva animale, un *imprinting* autoritario e indiscutibile, non fondabile e rigidamente normativo, dimenticando così quanto proprio la sua antropologia aveva mirabilmente messo in luce, ovverosia il fatto che la sicurezza istintuale propria dell'animale, che non deve curarsi e preoccuparsi di nulla, che non deve mai decidere e che fin da subito è esonerato dall'attività e sgravato dell'onere della conduzione della propria vita, rappresenta ciò che all'uomo *non appartiene e mai potrà appartenere*, perché anzi è *ciò a partire dalla cui mancanza qualcosa come il mondo dell'uomo ha potuto aprirsi*. D'altronde, come Apel ben evidenzia, è anche *empiricamente falso* che le istituzioni abbiano davvero avuto un ruolo simile per l'uomo, persino nelle società arcaiche, avendo sempre lasciato piuttosto spazio (o, come nel caso della modernità, addirittura richiedendolo come preconditione) per la soggettività libera e critica, perché se è certo vero che l'esonero dalle scelte è indispensabile per permettere al singolo di orientarsi senza dovere ogni volta come ricominciare da capo (un bambino che si domandasse se il significato del saluto è qualcosa che va o meno accettato sarebbe un bambino facilmente escluso da subito dall'intricato gioco delle relazioni sociali e rimarrebbe incapace di aprirsi in maniera felice e feconda al mondo – una buona dose di dubbio e di messa in discussione è fondamentale, ma come affermava Fichte *solo il filosofo può davvero spingersi a dubitare di ogni cosa*), è altrettanto vero che resta inspiegabile il semplice fatto dell'evoluzione degli usi, dei costumi e delle società se non si ammette un qualche elemento destabilizzante, di libertà e di critica, un elemento dinamicizzante la staticità del leviatano o della macchina sociale, elemento di innovazione e di contrapposizione rispetto a un cieco autoritarismo – elemento che è proprio quanto *caratterizza l'uomo in quanto apertura creativa al mondo*, e da rintracciare nella soggettività libera e *aprente*, perché l'uomo non è come l'animale, pensa con la propria testa in quanto è anche un singolo individuo, può o meno accettare quanto ritiene giusto o ingiusto, agire con più o meno ponderazione, e così via.

²⁹⁰ La quale sembra valere anche quando Gehlen fa riferimento alla *personalità* come ciò che va costruito per contrastare la multiformità del reale e del sovraccarico contemporanei, in quanto essa va costruita proprio *all'interno* dell'istituzione (e resta la risposta protettiva a un'esigenza di protezione): «non si può conservare la cultura accanto all'apparato, ma solo salvarla inserendola in esso. Dal punto di vista soggettivo possiede la cultura chi, al cospetto delle realtà di fatto, mantiene un istinto di selezione e di distanza, chi schiva la tirannide delle emozioni nel cuore allo stesso modo che quella delle astrazioni della mente; chi sa intuire la molteplicità dei significati reconditi di una situazione, quel che essa racchiude di inespresso, di potenziale, di non sperimentato, di vulnerabile. Alla cultura è necessario un fondato ottimismo e, soprattutto, un'idealità intatta nell'umano [...]. Le istituzioni mettono al sicuro una parte dell'esistenza e dell'efficacia dell'Ideale, e in ultima analisi quindi lo servono, se, sottraendolo all'infido terreno della soggettività, lo conducono sul solido piano della realtà, dei bisogni e degli interessi ragionevoli. Perciò gli antichi hanno eretto templi ai loro legislatori e ai fondatori delle loro istituzioni. Per le imprese e le gesta eccezionali ogni epoca ha i suoi nomi e le sue onoranze. Se pensiamo il concetto di *personalità cum emphasi*, come la produttività veramente ammirevole, non la troviamo oggi tanto nell'isolamento della cultura, nel campo letterario e artistico, quanto piuttosto là dove qualcuno si sforza di far valere le esigenze dello spirito entro il meccanismo stesso dell'apparato, quindi proprio di *non* distanziarsene. Chi possiede la forza e la fantasia di conquistare ai valori spirituali più delicati e vulnerabili l'appoggio della robusta vita di tutti i giorni, chi ha l'energia mentale necessaria a interpretare anche le situazioni, anzi le situazioni quotidiane, di percepirne tutte le qualità: quegli ha una personalità, ovvero è una personalità in senso specifico. E può esserlo soltanto chi è esente da soverchia prevenzione e da infatuazione – anche se perché qualcosa di ideale è divenuto in lui istintivo –, chi dunque non si lascia sfuggire la visione sintetica di se stesso e della situazione, e la rivela con il suo agire. L'elemento produttivo è l'inverosimile, e ciò che è inverosimile si conforma secondo complesse condizioni di attualità. In prima linea è oggi la capacità di esprimere nel proprio agire più motivi personali di quanto sarebbe necessario, di quanto viene previsto, di quanto fanno gli altri. Proprio l'"interpretazione" delle situazioni quotidiane è l'unico surrogato possibile di un comportamento fondato su decisioni definitive, che gli apparati funzionali della quotidiana vita sociale non ci consentono di attuare. Una personalità: è questa un'istituzione per *un solo caso*» (Gehlen 2003: 147-149). Crediamo, però, che non bisogna dimenticare l'idea gehleniana di una *tele-etica* come risposta alle nuove sollecitazioni etiche a cui

siamo chiamati nel mondo odierno; in quanto, sebbene essa possa essere forse ricollegata al concetto di «personalità», non sembra perlomeno esplicitamente legata alla sua inclusione in una qualche istituzione: «oggi cominciamo a sentirci responsabili non tanto per la salvezza dell'anima di esseri umani sconosciuti quanto per il loro benessere razionale e degno dell'uomo e siamo pronti anche a sacrificare qualcosa per questo. [...] Qui entriamo in un campo di fenomeni finora ignoti, e non sempre le responsabilità di nuovo genere sono così chiare [...]. Perché quando grandi sviluppi del tutto sovra personali e masse di eventi di dimensioni planetarie si semplificano e rimpiccioliscono nella nostra testa in modo tale che la coscienza riempita di principi etici e di intenzioni comincia a sentirsi responsabile, allora si giunge a un *eccesso di pretese morali* in forza di un'illusione ottica interiore. [...] Io ritengo che [...] proprio nessuno sia responsabile [degli effetti nefasti della scienza e della tecnica]. Questo progresso [tecnico-scientifico] è diventato una inviolabile legge della vita dell'umanità. Nessun singolo deve portare una responsabilità morale per esso. Ci si è imbarcati da tempo su questo elemento: non esiste via di ritorno e vi sono solo soluzioni in avanti. La formulazione di una nuova etica dell'obbligazione nei confronti dei non presenti, di una teleetica di questo genere, rientra quindi nei compiti degli uomini *pensanti*» (Gehlen 2005: 196 s.; ma cfr. anche Gehlen 2001, dove l'autore, partendo da un umanesimo inteso come allargamento dell'*ethos* primario della famiglia estesa e della fratellanza, definisce il concetto di «ipertrofia morale» per indicare l'accresciuta pretesa di estrema responsabilità e di coerenza interiore che il grado di conoscenza del mondo e della natura oggi richiede all'intera umanità che ha ormai sostituito ogni dio immortale). Interessante è che il «conservatore» e «pessimista» circa la natura umana Gehlen qui appaia più ottimista di un pensatore come Anders, che dichiara la morte dell'etica e della possibilità della responsabilità (seppure in modo quasi contraddittorio, ma di una contraddittorietà data dalla disperazione, gridi con forza il bisogno di un *ampliamento dell'estensione del sentimento morale e della sensibilità in generale, della sua plasticità*: cfr. Anders 2003: 315-321; nonché Anders 2004 e Anders 2008a).

²⁹¹ Con «tutto ciò» Gehlen si riferisce all'«eccesso di sensibilità e di affetti, la proliferazione di escrescenze parassitarie e la capacità di degenerazione della mente» (*ibidem*).

²⁹² Probabilmente su questo punto Esposito sarebbe d'accordo. Ci limitiamo ora a notare che in questo senso resta ancora valida, anzi è *la* domanda quando si parla di rivoluzione in politica o di rivolgimento nelle istituzioni in senso generale, la questione lasciata aperta da Deleuze: «la questione di una rivoluzione non è mai stata: spontaneità utopica od organizzazione di stato. Quando si rifiuta il modello dell'apparato di stato, o dell'organizzazione di partito che si modella sulla conquista di questo apparato, non si cade tuttavia nell'alternativa grottesca: o fare appello a uno stato di natura, a una dinamica spontanea, oppure diventare il pensatore sedicente lucido di una rivoluzione impossibile [...]. La questione è sempre stata organizzativa, niente affatto ideologica: è possibile un'organizzazione che non si modelli sull'apparato di stato?» (Deleuze-Parnet 1998: 159 s.).

²⁹³ Su questo punto l'autore è chiaro: che si colga e si riconosca il punto-limite al di là del quale l'intero orizzonte del biopotere *rischia* di entrare in contraddizione letale con se stesso (e che sia ancora esposto a un rischio rivela proprio che il suo stratagemma immunitario finisce con l'autorivolgersi contro), «non vuol dire che si possa tornare indietro, magari riattivando le antiche figure del potere sovrano. Oggi non è immaginabile una politica che non si rivolga alla vita in quanto tale – che non guardi al cittadino dal lato del suo corpo vivente. Ma ciò può avvenire in forme reciprocamente opposte che mettono in gioco il senso stesso della biopolitica: o la rivolta autodistruttiva dell'immunità contro se stessa o l'apertura al suo rovescio comune» (*ivi*: 169 s.).

²⁹⁴ Non è difficile scorgere qui il nucleo della critica dell'autore all'antropologia filosofica, che avrebbe addirittura pensato tali categorie come costituenti l'uomo in quanto tale, dandole una sistematizzazione all'interno di un paradigma che definisce la relazione tra uomo e mondo, tra uomo e alterità e tra uomo e altro-uomo.

²⁹⁵ Com'è noto, «remunerare» deriva da «re», «ritorno, reciprocanza» unito a «munerare» «gratificare, regalare», che deriva da «muner», il quale rimanda a «munus», «regalo, ufficio, prestazione»: remunerare significa quindi entrare a far parte del circuito del *munus* e della sua obbligatorietà. Non è, però, secondario che oggi remunerare abbia assunto un significato soprattutto economico, ossia qualcosa che riguarda il denaro, la moneta, dunque qualcosa che sembrerebbe essere completamente il rovescio della logica del dono, pur nella sua obbligatorietà. Il

che, nei termini di Esposito, significherebbe proprio un rovescio di quella immunità pensata a partire dalla negazione di quel *munus* che reciprocamente obbliga l'uno a corrispondere all'altro, cioè della comunità. *Oppure* potrebbe significare che il «remunerare» che è implicato dal *munus* non può essere separato (perlomeno, non oggi) da una dimensione economica in senso moderno, nella quale il principio della divisione del lavoro rappresenta ciò che ci lega e che ci obbliga l'uno l'altro portandoci ad agire l'uno per l'altro? Significa forse che oggi non possiamo conoscere *munus* se non come ciò che ci lega all'altro da una relazione economica, da un debito economico e non da un nulla-di-relazione? Oppure, significa che oggi il nulla-di-relazione che ci obbliga è proprio il nulla-economico che ci rende debitori di una qualsiasi prestazione? Certo è che Esposito vede nell'attuale modo di produzione qualcosa che va superato, per il quale non solo non esiste più nulla che sia davvero *munus*, cioè dono-obbligato-verso-l'altro, ma in cui trova proprio dispiegamento quella dimensione di gestione e protezione della vita che è alla radice della biopolitica negativa. In altri termini, non c'è biopolitica che attualmente non sia anche *bioeconomia* (capitalistica). Da qui si apre la strada per una sorta di ritorno all'«economia del dono»? Cosa potrebbe ciò significare? Esposito fa riferimento, lo abbiamo visto, a Bataille, per il quale il mondo moderno è governato da un potere non *di perdere e di dissipare*, ma *di acquistare e di accumulare*, che cancella ogni relazione, dietro a uffici, muri di case ben difese, in mezzo a convenzioni stanche, a un'ostentazione vanitosa e diffidente: «*de telles simagrées sont devenues la principale raison de vivre, de travailler et de souffrir de quiconque manque du courage de vouer sa société moisie à une destruction révolutionnaire. [...] La jalousie d'être humain à être humain se libère comme chez les sauvages, avec une brutalité équivalente: seules la générosité, la noblesse ont disparu et, avec elles, la contrepartie spectaculaire que les riches rendaient aux misérables*» (Bataille 1967: 37). Potremmo anche dire che Esposito vuole superare i) la *democrazia rappresentativa*, che *esonera* dall'azione politica tramite la sua delega – che fa di ogni azione politica una mera decisione circa chi deve gestire il (suo) potere – e così facendo immunizza il singolo – che vota isolato nella sua cabina elettorale – dal contatto con la comunità – la piazza – (in favore di una *democrazia partecipativa*?), e ii) il modo di produzione capitalistico, che fa del *munus* esclusivamente ciò che chiama alla remunerazione e vede nella comunità nient'altro che uno spazio di libera competizione da regolamentare, in cui nuovamente la vera relazione è preventivamente sottratta (in favore di un'economia del dono? Della fine dell'economia moderna? Di una *dépense* per la quale – come vuole Bataille – *soltanto il dono senza speranza di profitto, così come lo richiede un principio di eccedenza finale delle risorse, può far uscire il mondo attuale dall'impasse?* Cioè per un'economia *non centrata sulla crescita*?). Sul concetto di decrescita, che forse sta iniziando gradualmente a entrare anche nel lessico comune e persino, perlomeno nella convinzione che «il PIL non misura la felicità», in quello degli economisti, cfr. perlomeno (tra i suoi tanti lavori dedicati alla globalizzazione come occidentalizzazione e all'esigenza di ripensare tutto il sistema occidentale sia da un punto di vista teorico-concettuale che da quello pratico, ossia etico-politico-economico) Latouche 2007.

²⁹⁶ La distinzione tra «economia generale» ed «economia ristretta», che per Bataille esprimeva la distinzione tra i fenomeni dell'eccesso (dono e sacrificio su tutti) rispetto a quelli del mercato e dello scambio, volti alla produzione e alla produttività, è importante anche per il discorso politico in senso stretto. Infatti, (sempre restando a Bataille) la produttività non è la norma, ma anzi la stravaganza rispetto al dispendio improduttivo e alla sua «ricerca continua delle espressioni più intense della vita e della personalità» (Marramao 2009: 168), e questa lettura dell'economia ristretta è strettamente legata al tentativo di pensare una negatività non dialettica, ossia non pensata all'interno di una finale conciliazione (o di un superamento sintetico), perché una tale negatività è essa stessa *produttiva*, volta a un momento finale, lontana dall'eccesso e dall'eccedenza. Pensare l'improduttività (per poter pensare l'economia generale rispetto a quella ristretta) significa pensare un negativo non produttivo, che solo può essere sovrano. Come, infatti, ricorda Marramao «una volta emancipato dalla funzione servile, una volta strappato al progetto, il negativo verrebbe per incanto restituito alla sua dimensione sovrana. La sovranità consisterebbe in una sorta di struttura costellare non progettuale data dai termini “eccesso”, “sacrificio”, “morte”, “dono”» (*ivi*: 169). La vera sovranità, in un tale orizzonte, è quella di ciò che è *ab-solutus*, sciolto da ogni legame, da ogni funzione, appunto di quel negativo che è puro dispendio, pura energia sottratta a ogni margine limitante, pura eccedenza a disposizione, ma non impiegata. Ciò significa che «sovranità è assenza

d'opera» (*ibidem*), perché ogni essere in opera è già un piegarsi alla progettualità positiva nel superamento del negativo in funzione della produzione di un risultato. Questo punto è molto importante, perché la lettura di Nancy (e per certi versi anche quella di Esposito, perché che la comunità coincida con il nulla della relazione significa proprio che è quel non-essere-in-opera che però precede e raccoglie ogni possibile opera) muovono proprio da quest'orizzonte per il quale non può esserci una sovranità in opera, e quindi non può esserci nemmeno la sovranità di una comunità in opera: la comunità viene così a coincidere con quella stessa *forza simbolica* del *mana* che nell'economia del dono rappresenta la forza obbligatoria non riducibile al valore, non produttiva perché al di là dell'idea di produzione. Questa energia è la stessa energia del sacro (il dono è fatto sociale totale, e si manifesta prima di tutto nella relazione con gli dèi e con i defunti), ed ecco che il sacro può venire a coincidere con il *comuniale*, per così dire, ossia con quell'assenza di opera che tiene insieme la comunità non esistendo, con quella dimensione preriflessiva che precede ogni successiva identificazione individuale e collettiva: «la dinamica costitutiva del sociale è retta da una struttura elementare e tuttavia latente, non rilevabile empiricamente: da una energia simbolica la cui eccedenza di senso non è mai del tutto traducibile in un sistema di significati» (*ivi*: 173).

²⁹⁷ Anche Gehlen (cfr. particolarmente Gehlen 2001), peraltro, aveva individuato nella *reciprocità* una vera e propria costante dell'agire umano («costante corrente stilistica dell'umano»: *ivi*: 66), anzi l'unico vero fondamento di ogni condotta umana, quasi una qualità innata, un vero e proprio istinto, perché si *deve* concedere reciprocità all'altro (istinto che ha bisogno comunque della mediazione spirituale-coscienziale per dirigersi non solo verso gli affetti più prossimi ma anche verso quelli più lontani e astratti, vale a dire che le astratte linee direttrici della coscienza sono in grado di spingere «gli impulsi etici al di là del presente dato e connettono i sentimenti dell'obbligazione a partner invisibili e soltanto immaginabili; [...] gli imperativi razionali puntellano l'inattendibilità di questi stessi impulsi. Così si spiega lo straordinario fenomeno del *dovere*. Gli imperativi sociali argomentano in direzione dell'azione di quegli impulsi e dei loro sentimenti d'obbligo, fanno i conti con la loro labilità e tentano di consolidarsi attraverso la pressione sociale»: *ivi*: 70): ciò significa, in primo luogo, che l'uomo sarebbe caratterizzato (contrariamente a ogni anti-comunitarismo di Gehlen, ma certo questo è troppo poco per cancellare le aporie in cui cade il suo discorso) da un impulso alla socialità, al reciproco riconoscimento, e questo proprio perché per orientare gli impulsi bisogna trovare il sostegno pubblico e affidarsi a esso, inoltre, in secondo luogo, questa dimensione di reciprocità è *antecedente* a ogni rapporto di pace o di conflitto, in quanto esprimerebbe proprio l'originario essere in comune, il fatto della relazione, per cui bontà o cattiveria *vengono dopo*, nel senso che reciprocità significa ricambiare bontà con bontà e anche cattiveria con cattiveria. È, però, evidente che anche questo riferimento alla reciprocità come dimensione originaria non basta a superare le problematiche sin qui emerse nella prospettiva gehleniana, in quanto, innanzitutto, esiste l'infrazione della reciprocità (da Gehlen riconosciuta), ossia il ricambiare bontà alla cattiveria, nonché l'ingratitude che risponde alla bontà con la cattiveria, e, in secondo luogo, resta comunque aperta la questione della «prima azione», se così possiamo dire. Vale a dire: va bene la reciprocità, ma sarà esistita un'azione non reciproca, ossia un'azione che ha dato il via a tutto il circuito relazionale e di reciprocità? Sia chiaro: questo *solo* a livello teorico e concettuale, in quanto ogni azione è sempre *re(l)azione*, e questo anche solo per il fatto che anche quando l'altro non agisce io mi faccio un'immagine dei suoi pensieri, delle sue emozioni, delle sue possibili azioni, e agisco anche in base a esse.

²⁹⁸ Non c'è dubbio che anche Ricoeur non solo rifiutasse una nozione forte di soggettività, ma anzi sia stato uno dei suoi più grossi «smascheratori» (sebbene la parola sia ormai abusata, per l'autore francese non sembra di usarla a sproposito); tuttavia in una prospettiva come quella di Esposito non c'è posto per una dimensione come quella del riconoscimento (nemmeno se pensata tra «non-soggetti»), e questo perché il riconoscimento sarebbe in quanto tale pensato a partire dalla soggettività, dalla nozione di soggetto. Che poi, a dispetto di questo, le posizioni di Ricoeur e di Esposito possano essere fatte convergere, non è tema che qui ci interessa approfondire.

²⁹⁹ A proposito, più in generale, del rapporto tra libertà e male nell'uomo restano ancora fondamentali le riflessioni in Pareyson 2000, dove si sottolinea che se in Dio il male è solo *possibile*, è nell'uomo che esso – tramite la *storia* – si fa *reale*.

³⁰⁰ Si tengano presenti queste evidentemente incomplete e contratte indicazioni su Heidegger, in quanto andremo a svilupparle e a vederle da un'altra prospettiva nella seconda parte di questo lavoro.

³⁰¹ Ed è qui che Esposito pone la domanda fondamentale ogni qualvolta si voglia pensare l'esistenza come apertura sconfinata e come rischio: «se l'esistenza non è sacrificabile, come pensarne l'apertura originaria? Come intaccare l'immunizzazione della vita senza tradurla in opera di morte? Come sfondare il muro dell'individuo salvando il dono singolare che esso racchiude?» (*ibidem*). È una domanda che reincontreremo nel nostro percorso, anzi si può dire che in fondo sarà la *domanda guida*, la domanda fondamentale. La si può, in fondo, sintetizzare così: come esporre un'esistenza all'incertezza, al pericolo, all'alterità senza renderla inesistente, *senza farla morire* (e questo perché *perire* è confinare, è stabilire il *peras*, è la fine di ogni *ex-perire*, di ogni uscire fuori dai confini come quell'essere *ex-statico* che sono; *spirare* è *soffiare* fuori l'ultimo soffio del proprio essere-fuori, è l'ultimo contatto con un fuori che più non sarà perché cesserò di *es-tendermi*; e *morire* significa *raggiungere* [*r*] il *limite* [*m*], raggiungere la propria *misura*, *determinarla come chiusura* [*mā*], come recinto: cfr. Rendich 2007: 7)? (il che poi significa nient'altro che: quanto può essere sconfinata l'apertura dell'essere umano?)

³⁰² Si tenga conto del fatto che Esposito sposi tali tesi, perché ci sembra che esse possano facilmente essere interpretate alla luce delle idee fondamentali dell'antropologia filosofica: l'uomo è laceramento, ossia atto di apertura al mondo, apertura dolorosa e mai semplicemente e puramente positiva, e l'uomo è sempre allo stato embrionale, ossia costitutivamente mancante (si ricordi anche l'idea del parto prematuro di Portmann, che in fondo dice proprio che l'uomo è esposto al mondo quando ancora si trova – e per molto si troverà – a uno stato embrionale), ma proprio per questo è sempre alla rincorsa di se stesso, è sempre oltre se stesso. D'altronde, proprio Bataille (cfr. Bataille 2002: 21-38), sul quale stiamo per tornare, notava come l'uomo si appropria della natura rendendola così non più immanente a sé, nel senso che la fa sua *a condizione di precludersela* (perché l'unico accesso diretto che ha a essa è quello indiretto, mediato), mentre l'animale è nient'altro che *l'immediatezza* o *l'immanenza* (è quindi chiuso alla *trascendenza* in quanto prima di tutto oltrepassamento del dato e del presente) rispetto al proprio ambiente, come rivela l'atto del mangiare un animale da parte di un altro animale, perché in tal caso non è all'opera quella *distinzione* che richiede la *posizione dell'oggetto come tale*, ossia la possibilità di *prendere le distanze*, di *separare*: l'animale mangia sempre il proprio simile pur senza conoscerlo come tale, perché è *nel mondo come l'acqua dentro l'acqua*, è come incapsulato nel proprio mondo, rinchiuso in esso.

³⁰³ Il senso di tali parole si chiarirà ulteriormente in seguito.

³⁰⁴ Cfr. *infra* Parte Seconda, cap. 2.2.2.

³⁰⁵ «Meccanismo nervoso, gerarchicamente organizzato, che è sensibile a determinati impulsi preparatori, scatenanti e orientanti, di origine interna come pure esterna, e che risponde a tali impulsi con movimenti coordinati i quali contribuiscono alla conservazione dell'individuo e della specie» (Tinbergen 1994: 166).

³⁰⁶ Qui il riferimento di Cimatti si fa esplicito a Heidegger 1992b, opera sulla quale appunto torneremo parlando dell'antropologia di Agamben.

³⁰⁷ Aristotele, curiosamente, scriveva che «agli animali acquatici sfugge che un corpo bagnato tocchi un corpo bagnato» (Aristotele, *Dell'anima*, II, 11, 423a 31-33): tutto ciò che può essere da loro «toccato» e «percepito», tutto ciò che per loro «è», è bagnato, colgono solamente ciò che è bagnato, ma dunque non sono in grado di cogliere il bagnato in quanto tale, in quanto distinto dal non-bagnato, ossia non sono nemmeno in grado di cogliere quel bagnato in cui sono immersi, con il quale coincidono in modo immediato.

³⁰⁸ Che però, perlomeno con Bataille, affondano le proprie radici in quello stesso paradigma antropologico immunitario da cui Esposito intende prendere le distanze.

³⁰⁹ È qui che si pone la domanda che percorrerà tutta la seconda parte: una tale visione è *solo* dell'antropologia filosofica *oppure* è propria di tutta l'occidentalità?

³¹⁰ Per usare un'espressione davvero efficace di Vania Baldi, l'*Antriebsüberschuss* è un vero e proprio *a priori biologico*, conseguenza della cronicità delle pulsioni della lentezza della maturazione organica (cfr. Baldi 2006): ma parlare di *a priori biologico* significa parlare di un *a priori naturale*.

³¹¹ La conclusione di Esposito alla luce di questo, lo ammettiamo, ci rimane parzialmente oscura: «a questo punto il linguaggio dell'antropologia – o della paleontologia – scivolerebbe direttamente in quello dell'ontologia e il problema della *immunitas* non sarebbe diverso da quello della *communitas*» (*ibidem*). Azzardando un'interpretazione alla luce del discorso complessivo di Esposito, che l'uomo sia originariamente tecno-logico potrebbe significare nient'altro che egli è originariamente aperto all'alterità, al proprio fuori, che non è qualcosa di esterno e separato, ma qualcosa di costituente l'interno, di modo che questo «essere dentro» (se così possiamo dire) della tecnica è proprio lo stesso «essere dentro» dell'alterità nella forma della comunità: l'uomo è aperto all'altro, è in comunione con l'alterità, che essa abbia la forma di uno strumento tecnico o di un altro essere umano (o di un animale, e così via), lo è ontologicamente, ed è per questo che ogni discorso antropologico-scientifico e ogni logica immunitaria è di per se stessa ribaltata in un discorso ontologico e in una logica comunitaria, per sintetizzare.

³¹² Cfr. p. e. Teilhard de Chardin 1995: 278-282, dove viene attribuita al «fenomeno umano», considerata la vita in generale come una funzione universale di ordine cosmico, il valore di «soglia», ossia di cambiamento di stato, all'apparizione, nella stirpe umana, del potere di riflessione, che, in un ordine governato, anzi diretto, dalla *legge cosmica di coscienza-complessità*, significa che la coscienza è *il mondo che si avvolge su se stesso, che si riflette su se stesso*. Particolarmente interessante, rispetto al discorso che stiamo cercando di sviluppare, è che Teilhard de Chardin sostenga, in stretta connessione con la funzione di auto-coscienza del mondo assunta dall'uomo, la *naturalità dell'artificialità umana*, come alcuni snodi fondamentali della sua riflessione evidenziano in maniera infraintendibile: l'autore, infatti, muove dalla considerazione che (cfr. Teilhard de Chardin 1973: 93 s.) nell'uomo la scarsa differenziazione biologica rispetto al primate si associa a una potenza veramente unica di estensione e di invasione, per precisare che «nella storia della Vita, compaiono con l'Uomo due proprietà che non si possono ignorare scientificamente senza rendere inspiegabile nel suo processo e senza deformare nel suo termine il fatto dell'invasione umana. Queste proprietà sono: la scoperta dell'attrezzo artificiale da parte dell'individuo, e la realizzazione di un'unità organicamente legata da parte della collettività» (*ivi*: 98). Ecco allora che l'uomo può essere connotato come *naturalmente artificiale* (o l'artificio come *natura ominizzata*), elemento che lo contraddistingue rispetto a ogni altro vivente: «ogni famiglia od ogni ordine zoologico rappresenta una specialità. [...] In tutti i casi, l'attrezzo fa tutt'uno con il corpo, l'essere vivente si incarna nella sua invenzione. Con l'Uomo, tutto cambia, l'attrezzo diventa esterno rispetto all'arto che lo adopera» (*ivi*: 99). Nell'uomo – essere (cfr. *ivi*: 280-284) assolutamente improbabile in quanto «è sorretto da una vertiginosa incastellatura di improbabilità» (*ivi*: 281) – si trova un «estremo accrescimento di potenza (come varietà e come intensità)» (*ivi*: 99) in commissione con la «caduta brusca delle facoltà evolutive apparenti degli organi» (*ibidem*): «l'Uomo, capace di fabbricare gli attrezzi senza incarnarvisi dentro, sfugge all'obbligo di trasformarsi [somaticamente] per agire» (*ibidem*); «per dare all'Uomo il suo esatto valore zoologico, non dovremmo separare in modo così radicale, nelle nostre prospettive, il “naturale” e l'“artificiale”» (*ivi*: 100); «solo fra tutti gli animali, l'Uomo ha la facoltà di diversificare il proprio sforzo senza diventarne definitivamente lo schiavo» (*ibidem*), grazie alla «sua prodigiosa potenza strumentale» (*ibidem*); «l'Umanità è universale poiché si estende su tutta la Terra» (*ivi*: 102); «l'artificiale rappresenta *del naturale ominizzato*. [...] Molto semplicemente, a un livello superiore e con altri mezzi, noi proseguiamo il lavoro ininterrotto dell'evoluzione» (*ivi*: 103); «la riflessione [...] è la facoltà che possiede ogni coscienza umana di concentrarsi su se stessa per individuare le condizioni e il meccanismo del suo agire» (*ivi*: 104); «l'Uomo, per quanto legato sia allo sviluppo generale della Vita, rappresenta una fase assolutamente nuova, al termine di questo sviluppo» (*ivi*: 108); «per quanto l'artificiale sia ricollegabile al naturale, esso ne differisce profondamente. L'artificiale rappresenta il “naturale riflesso”, accompagnato da questa misteriosa potenza di coesione cosciente tra gli individui che permette loro la “presa” in uno strato unico, cosciente della sua unità» (*ivi*: 113); «l'attrezzo è l'equivalente, nella specie umana, dell'organo differenziato nella serie animale; l'equivalente, vale a dire il vero omologo e non l'imitazione superficiale nata da una banale convergenza. [...] Constatando i legami che correlano l'attività artificiale dell'Uomo alle attività naturali della Vita, siamo indotti a concludere che quella è solo un prolungamento trasformato, una *facies* superiore di queste. Le nostre aspirazioni e potenze inventive si rivelano a noi come la potenza ortogenetica stessa della Vita, ma “ominizzata”» (*ivi*: 121 s.); «l'Uomo si

distingue al tempo stesso tanto e così poco dalla gran folla degli altri animali. Nato per essere l'asse stesso della Vita, egli non ha avuto bisogno di assumere (sarebbe stato per lui, al contrario, una irrimediabile debolezza) una qualsivoglia delle forme particolari che rappresentano, agli occhi dei naturalisti, la caratteristica e l'interesse degli altri gruppi animali. Nell'Uomo, il progresso si è compiuto non con l'acquisizione di organi specifici, ma con lo sviluppo delle fonti stesse dell'agire. In tal modo, ha conservato al sommo grado la sua libertà di movimento. In mezzo al cespuglio incredibilmente svariato dei tipi animali, egli è rimasto (anche dal semplice punto di vista zoologico) *il Vertebrato, il Mammifero, il Vivente* per eccellenza» (ivi: 125); «sino all'Uomo, gli esseri, inconsci della loro forza e del loro avvenire, lavoravano inconsapevolmente (e perciò fedelmente) al progresso generale della Vita. Attirati dai bisogni immediati e sollecitati da un istinto oscuro, essi andavano diritto senza saperlo. [...] A quei tempi, la vita mediocrementemente armata contro i nemici esterni, non aveva nulla da temere da se stessa. Il gran pericolo e al tempo stesso la grande potenza si sono rivelati il giorno in cui la Vita ha preso coscienza di sé dando alla luce l'Umanità. L'Uomo, con la libertà di donarsi o di rifiutarsi allo sforzo, rappresenta la pericolosa facoltà di valutare o di criticare la Vita. Quando l'Uomo apre gli occhi sul Mondo, ne scorge e ne confronta le fatiche e i vantaggi. Le due leggi feree a cui gli animali si sottomettevano senza capire (e perciò senza soffrire), la necessità cioè di rinunciare a se stessi per crescere e quella di morire, egli le mette in luce e ne risente il peso e l'odiosità (tanto più intensamente quanto maggiormente è uomo). Allora, voltandosi con la riflessione verso la realtà universale che lo ha fatto nascere, egli si trova necessariamente costretto, dallo stesso processo del suo pensiero, a giudicare la propria madre. [...] Questa crisi dell'azione umana è per natura antica quanto l'Uomo. È tuttavia anche troppo chiaro che non la si dovrebbe limitare ad alcuni brevi istanti o alle sole origini della nostra razza. Nata con l'intelligenza, la tentazione della ribellione deve costantemente variare e *crescere* con essa» (ivi: 126-128); «l'animale sente e percepisce, ma non sembra sapere di sentire e di percepire [...]. L'Uomo sa di sapere. Emerge dalla propria azione» (ivi: 269); «con l'Uomo, il movimento generale degli esseri organizzati verso la coscienza ha varcato una soglia di discontinuità di prima grandezza. Per quanto appaia ancora carico, nel suo organismo, dell'eredità accumulata durante le fasi anteriori, eredità che permette ancora ai naturalisti di situarlo tra i Primati, l'Uomo ha fatto nascere sulla Terra una sfera nuova, la sfera delle costruzioni artificiali e della totalità organizzata» (ivi: 277); «nella collettivizzazione umana (e bisogna aggiungere, nelle autotrasformazioni che l'Uomo sarà presto in grado di far subire al proprio organismo in campo genetico e morfologico) continua autenticamente il processo zoologico dell'Evoluzione, [...] l'Uomo non rappresenta veramente altro che l'Evoluzione diventata "riflessivamente" cosciente di sé» (ivi: 396); «l'Uomo è un animale psicologicamente dotato della proprietà non solo di sapere ma *di sapere di sapere*» (ivi: 442); «perché non riconoscere e accettare semplicemente, [...] che *evoluzione naturale ed evoluzione culturale* sono una stessa cosa, nella misura in cui quest'ultima rappresenta il prolungamento e l'accentuazione diretta del fenomeno generale dell'evoluzione organica in un ambiente ominizzato?» (ivi: 446).

³¹³ Quella carne che Esposito distingue dal corpo, in quanto «c'è qualcosa della carne – come uno iato o una cesura originaria – che resiste all'incorporazione rovesciandola in un movimento opposto di disincorporazione» (ivi: 142). La carne sarebbe proprio il luogo dell'apertura, il luogo dell'alterazione, il luogo dell'esposizione (cosa che spiega benissimo perché la tecnica non possa essere vista come qualcosa di esterno all'umano: l'umano è caratterizzato dalla carnalità che è estroflessione della propria introflessione, è quel proprio – e origine del proprio – che è allo stesso tempo originata dall'improprietà ed è così origine dell'improprio, di quell'alterità che mette in comune, di quell'alterità che è il comune): «la carne non è altro che la trama unitaria della differenza tra i corpi. L'inappartenenza, o meglio l'intrappartenenza, che fa sì che ciò che è diverso non si chiuda ermeticamente al proprio interno ma resti a contatto col proprio fuori. Non si tratta solo di un'esteriorizzazione del corpo, ma anche della fenditura interna che ne impedisce l'assoluta immanenza. Per cogliere a fondo il significato della carne bisognerebbe essere capaci di pensare contemporaneamente il fuori e il dentro del corpo – l'uno nell'altro e l'uno per l'altro. Essa è la soglia interna che estroflette ciò che è introflesso. E che dunque rende il corpo individuale non più tale. Non più soltanto proprio, ma insieme improprio [...]. Ma se la carne è l'espropriazione del proprio, allora essa è anche ciò che lo rende comune. [...] La carne non è un altro corpo né l'altro

dal corpo – è semplicemente la modalità di essere in comune di ciò che si vuole immune» (*ivi*: 144).

³¹⁴ Due appunti, certo non per voler negare il mutamento qualitativo della tecnologia contemporanea: i) ci sembra che la distinzione tra protesi naturali e artificiali non fuoriesca dall'idea stessa della tecnica come «protensione» dell'umano, casomai emerge un nuovo senso per il quale anche l'«intensione» è una modalità di questa (in altri termini: è proprio vero che a partire dal paradigma proprio dell'antropologia filosofica non trovano sistemazione le nuove possibilità tecnologiche?); ii) è vero che l'evoluzione biologica sembra ormai qualcosa di sorpassato, nel senso che l'uomo dimostra di potervi intervenire in modo attivo e così di ridirezionarla, ma non bisogna dimenticare che «il fatto di avere tolto alla selezione naturale, in certi casi, il suo ruolo primario non significa che essa non possa continuare a operare e anche a prosperare in circostanze diverse» (Kurtén 1997: 134). In che senso ciò può essere ancora possibile anche nel caso in cui proviamo a immaginare un «nuovo uomo» che vive nello spazio ce lo spiega proprio Kurtén: «la colonizzazione di altri pianeti porterebbe senza dubbio a un processo di selezione naturale più forte. Lo stesso è vero in alcuni degli ambienti più estremi della Terra, a esempio nelle montagne del Sud America. Gli uomini che abiteranno su Marte dovranno risolvere con qualche espediente tecnologico il problema della mancanza di ossigeno e del forte freddo, ma saranno ugualmente soggetti alla pressione della selezione naturale. Su Marte, la forza di gravità inferiore a quella terrestre potrebbe rendere possibile crescere come giganti senza imporre uno sforzo eccessivo alle gambe e ai muscoli. L'aumento della statura presenta molti vantaggi: con un corpo più grande la proporzione fra superficie e volume risulta ridotta, il che implica una maggiore resistenza alle basse temperature. Inoltre, relativamente parlando, si ha bisogno di meno cibo e di meno ossigeno, circostanza che, di conseguenza, potrebbe portare a una maggiore economia vitale. Quando il metabolismo rallenta, la durata della vita tende ad allungarsi. Durante i pochi mesi di vita di un topo, il suo cuore batte tante volte quanto quello di un elefante in settant'anni di vita. Il topo vive quindi a un ritmo più veloce. La durata della vita è perciò soggettiva, e al gigante su Marte non sembrerebbe quindi di vivere più a lungo dell'uomo sulla Terra. La colonizzazione di Marte porterebbe quindi alla nascita di una nuova razza umana, una razza che non sarebbe poi in grado di tornare sulla Terra senza affrontare enormi problemi. Forse in futuro l'uomo raggiungerà altri sistemi solari. In quel caso ci si potrebbe aspettare che ogni diverso pianeta occupato verrebbe a essere abitato, nel tempo, da un tipo particolare di essere umano» (*ivi*: 136).

³¹⁵ Esposito fa qui riferimento anche a Galimberti 1999, in cui è però presente una posizione, crediamo, più sfumata: è vero che la tecnica per Galimberti ha ormai quasi del tutto preso la forma di un apparato funzionalizzante e finalizzato a se stesso, ma è altrettanto vero che per l'autore (il quale segue Gehlen) la tecnica *coincide* con l'esistenza in quanto tale. Certo, qui Esposito potrebbe opporre a Galimberti quanto ha opposto a Gehlen o all'antropologia filosofica *in toto*, ma il punto è che nella riflessione di Galimberti è presente un tratto che in fondo è presente anche in quello di Esposito: che qualcosa sia l'essenza di qualcos'altro, o la sua precondizione, o la sua più essenziale manifestazione, o che coincida con essa, e così via, non basta per concludere che questo qualcosa non possa mettere a repentaglio questo qualcos'altro, dove mettere a repentaglio significa anche solo riconfigurarli in modalità talmente nuove da renderlo irriconoscibile rispetto a come era prima. Il che, per il rapporto uomo/tecnica, significa: si può tranquillamente ammettere che uomo e tecnica coincidano (in modi forse diversi per Esposito e per Galimberti, ma per il momento non ci interessa), ma questo significa che la configurazione «uomo» sino a oggi conosciuta sia quella definitiva? Come dice Esposito, certamente no: allora bisogna considerare come l'uomo sino a oggi è stato pensato in un determinato uomo, e pensarlo in maniera totalmente diversa (che è quanto fa Esposito, in modo molto coerente e ci sembra anche condivisibile) significa parlare di *morte dell'uomo a opera della tecnica*, e questo senza che tale espressione venga letta come connotata da accenti catastrofisti o antitecnologici, tutt'anzi.

³¹⁶ Cfr. Nancy 2000a.

³¹⁷ Questo, in fondo, vale per tutto il discorso di Esposito, in quanto egli sembra riconoscere che, per così esprimerci, tutta quella tradizione che lui critica in quanto avrebbe sacrificato la comunità all'immunità ha potuto far questo *proprio perché ha riconosciuto la comunità*, ossia essa ha cercato di colmare quel vuoto naturale con un vuoto artificiale *solo perché ha riconosciuto precedentemente tale vuoto naturale*. Il che vale, appunto, anche per l'antropologia filosofica: essa

avrebbe colto nel vuoto il naturale dell'uomo, e il suo errore sarebbe stato quello di volerlo *immunizzare artificialmente*, ossia di vedere la tecnica come qualcosa di protettivo e non di espansivo, di espansivo proprio perché già sempre presente come qualcosa di intensivo, ossia di interno (di interno-esterno, come abbiamo visto).

³¹⁸ Tale distinzione, com'è noto, ha attraversato l'intero percorso della riflessione di Husserl, ed è, in sostanza, il presupposto di ogni possibile discorso sulla *Lebenswelt*. Cfr. p. e. il § 41 del volume II di *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* («le cose sono tutte in là, a eccezione di una sola, il *Leib* come corpo proprio che invece è sempre qui. [...] Tutte le cose del mondo circostante hanno infatti un loro orientamento rispetto al corpo, così come tutte le espressioni dell'orientamento portano in sé questa relazione. Il "lontano" è lontano da me, dal mio corpo proprio, come la "destra" rimanda alla parte destra del mio corpo, per esempio alla mia mano destra ecc.»: Husserl 1965: 552; ma cfr. anche i §§ 18 e 36-40, *ivi*: 452-484 e 538-551), il § 44 delle *Cartesianische Meditationen* («appartiene alla mia proprietà, purificata da ogni senso di soggettività estranea, un senso di *mera natura* che ha perduto anche questo *per-ciascuno* e che perciò non può in alcun modo esser preso per uno strato astrattivo del mondo stesso o meglio del suo senso. Tra i corpi di questa *natura* colti in modo appartentivo io trovo poi il *mio corpo* nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico [*Körper*] ma proprio corpo organico [*Leib*], oggetto unico entro il mio strato astrattivo del mondo; al mio corpo ascrivo il campo dell'esperienza sensibile, sebbene in modi diversi di appartenenza [...]. Questo corpo è la sola e unica cosa *in cui* io direttamente *governo e impero*, dominando singolarmente in ciascuno dei suoi *organi*. [...] I fenomeni cinestetici degli organi scorrono nell'*io faccio* e sottostanno al mio *io posso*. In seguito, ponendo in gioco le cinestesi, posso urtare, spingere, e cioè *agire* direttamente e quindi indirettamente con il mio corpo. Nella mia attività percettiva percepisco (o posso percepire) tutta la natura e in essa la mia corporeità propria che in quest'atto è perciò riferita a se stessa. [...] Lo stesso dicasi per la possibile azione originaria della *natura* e della stessa corporeità mediante la corporeità che è quindi riferita a se stessa anche praticamente»: Husserl 2002b: 119) e i §§ 28 e 62 della *Krisis der europäischen Wissenschaften* («se noi badiamo soltanto all'aspetto fisico delle cose, è chiaro che esso si rappresenta percettivamente soltanto nel vedere, nel palpare, nell'udire, ecc., cioè nei suoi aspetti visuali, tattili, acustici e simili. Qui partecipa evidentemente e immancabilmente il nostro corpo proprio [*Leib*], che non manca mai nel nostro campo percettivo, con gli inerenti "organi percettivi". [...] Il corpo proprio è costantemente nel campo percettivo, in un modo assolutamente unico, del tutto immediatamente, in un senso d'essere assolutamente peculiare, nel senso appunto che è indicato dalla parola organo (che qui viene usata nel suo significato originario): ciò in cui io, in quanto io che subisco affezioni e compio delle azioni, sono in modo assolutamente immediato, ciò entro cui io agisco immediatamente e cinestesicamente, articolato secondo organi particolari e in corrispondenti cinestesi particolari, in cui io agisco o posso agire. [...] Così, da un punto di vista percettivo, il corpo [*Körper*] e il corpo proprio [*Leib*] sono essenzialmente diversi; il corpo proprio è l'unico corpo percettivo, è il mio corpo»; «ciò che costituisce essenzialmente e propriamente la corporeità propria, io la esperisco soltanto sul mio corpo proprio, nel mio costante agire – che avviene esclusivamente attraverso il mio corpo. Soltanto il mio corpo mi è dato originariamente nel senso di un "organo"; il mio corpo si articola in organi parziali; ciascuno dei membri del corpo ha la proprietà di permettermi di agire immediatamente in esso [...]. Evidentemente solo così io posso avere percezioni, e altre esperienze degli oggetti del mondo. Ciò media qualsiasi altro agire e, in generale, qualsiasi riferimento dell'io al mondo»: Husserl 2008: 136 s. e 240). *Ichzentrierung* è *Leibzentrierung* (cfr. Costa 2010: 72-74): l'io è il *qui-ora mobile*, che si sposta con il corpo-proprio e che resta costantemente il centro dell'orientazione nonostante i continui spostamenti: il corpo è il qui di ogni là, è il centro di ogni orientamento attorno a cui si dispone lo spazio e si organizza il tempo – l'io è un qui in quanto coincide con la massa pesante del proprio corpo vivo. Il corpo-proprio-vivente è oggetto immediato, disposizione immediata, è l'originario *io posso*, è quel potere mobile e animato che costituisce il proprio *qui*, il proprio io – è corpo esperito in maniera *bilateralmente cinestetica*, ossia sia dall'interno che dall'esterno. Ma è un centro immediatamente ec-centrico e de-centrato, in quanto punto di vista sul mondo, protensione verso il mondo, tensione prospettica rispetto al mondo, incontro con l'alterità e con l'altro: l'altro viene colto attraverso quella (cfr. *ivi*: 104-121) *duplicazione del presente corporeo* che fa sì che il presente venga percepito come doppiamente

centrato, *qui e là*, presente duplice in cui il corpo si presenta al mondo in due modi diversi, da due prospettive diverse. Tanto che non c'è individuo o io senza mondo comune, senza con-divisione del mondo con l'altro: «il mio “qui” non è soltanto una posizione spaziale nel mondo, ma è un progetto in cui l'attore è attualmente ingaggiato; è cioè una certa comprensione e appropriazione delle possibilità d'azione all'interno di un sistema di valori che organizzano e predelineano il senso dell'agire dell'altro. Pertanto, le esperienze “private”, il progetto individuale, sono *appropriazioni individuali di possibilità offerte da un certo contesto di senso*, da un comune mondo della vita» (ivi: 159). La coscienza *si scinde* in se stessa, ma proprio per questo *si apre alla vita comunitaria e alla storia*, coglie un altro possibile modo diverso di articolarsi nelle possibilità del mondo, un *qui-ora* e un *altro qui-ora* che fa da là al proprio qui: *l'io – il corpo-proprio – si de-centra, si scioglie e si articola disponendosi in mezzo a tanti diversi «qui», il suo presente raddoppia scindendosi, si stratifica in un insieme di diverse sorgenti di mondo e di presente – l'identità del tempo e dello spazio si spezza*, operando uno scarto che, lungi dall'essere un limite, è *fonte d'essere, inizio della socialità e della storia*.

³¹⁹ Questo ha, peraltro, notevole importanza in merito al discorso di Esposito circa la possibilità di una «biopolitica affermativa», in quanto situare nell'apertura al mondo il punto di incrocio tra tecnica e umano significa anche fare di *natura* e *storia* elementi in profonda relazione, quasi anch'essi sovrapponibili. È solo a partire da qui che si potrà, sostiene Esposito, davvero ripensare tutta la tradizione della *humanitas* e della biopolitica: «se ancora vogliamo usarlo, oggi il termine *humanitas* non può più essere declinato in chiave di tradizione nazionale, ma in un senso diverso e più ampio che definirei insieme singolare e mondiale, riferito a ciascun uomo e al mondo nel suo complesso. [...] L'umanità dell'uomo non può più essere pensata al di fuori del concetto, e anzi della realtà naturale, del *bíos*. La vita singolare e collettiva, nelle sue esigenze di conservazione e di sviluppo, è oggi l'unico criterio di legittimazione universale che dia senso alle pratiche politiche, sociali, culturali del nostro mondo. Ciò significa che la nozione di natura umana – sempre più al centro non solo dell'interesse scientifico, ma anche di quello filosofico – deve essere pensata non in opposizione, ma in relazione, a quella di storia. Da questo punto di vista va recuperata – naturalmente con tutte le modifiche del caso – l'originaria intuizione di Darwin, secondo cui non soltanto invarianza e mutazione non si escludono, ma si implicano reciprocamente. Nel senso che, nell'essere umano, è proprio la dotazione innata ad aprire una gamma di possibilità acquisitive che a loro volta si riflettono retroattivamente sulla stessa programmazione genetica: l'uomo – si potrebbe dire – è programmato a mutare di continuo la propria programmazione. [...] È in fondo un nuovo modo di intendere, trasportandolo all'interno del corpo, il motivo pichiano dell'infinita varietà della natura umana. Ma tale varietà, anziché come una sottrazione miracolosa alle leggi della biologia, va pensata precisamente come il suo specifico portato. Se ciò è vero, dualismo metafisico di matrice cartesiana e riduzionismo di esito biosociologico risultano i due lati opposti e complementari di un medesimo errore che consiste in un caso nell'assorbire l'invariante nel contingente e nell'altro nel dissolvere il contingente nell'invariante. Quando invece il luogo tipico dell'indagine filosofica, ma anche scientifica, sulla natura umana è situato esattamente nel punto di giuntura, o nel tratto d'indistinzione, tra regolarità naturali e variazioni storico-culturali. [...] L'intero corso della storia è il portato libero e infinitamente variabile di una necessità bionaturale» (Esposito 2005: 235 s.). Il passo mette ben in evidenza la sostanza del mutamento di paradigma proposto da Esposito: pensare l'apertura non come apertura verso l'esterno ma verso l'interno prima di tutto, nel senso che la condizione umana è intra-naturale e non extra-naturale, che il nostro riprogrammarci è l'esito della nostra stessa programmazione innata. Come a dire che il nostro innato è di doverci aprire al mondo e di programmarci. Ma, ancora una volta, non è proprio questo l'assunto di fondo dell'antropologia filosofica, cioè che l'uomo è per natura un essere tecnico, che è la sua natura a coincidere con la sua tecnicità, che è il suo corredo biologico, organico e fisiologico a determinarlo come quell'essere che deve determinarsi da sé?

³²⁰ Il riferimento polemico di Esposito è soprattutto a Henry 2000.

³²¹ Che le due aree semantiche si siano gradualmente sovrapposte nell'arco della storia segnala, per l'autore, nient'altro che «più che dell'espulsione della carne, si trattava della sua incorporazione in un organismo capace di 'addomesticarne' le spinte centrifughe e anarchiche. Solo la spiritualizzazione del corpo – ovvero l'incorporazione di uno spirito capace di riscattare l'uomo dalle miserie della sua carne corruttibile – gli avrebbe consentito l'ingresso nel corpo mistico della

Chiesa» (*ivi*: 180). Non solo: «con tutte le varianti e anche i conflitti derivati da un'iniziale competizione, si può dire che prima l'Impero e poi i nascenti Stati nazionali attivarono, secolarizzato, lo stesso meccanismo teologico-politico: anche in quel caso, per potersi riscattare dai rischi della 'nuda vita' – impliciti in quella condizione eslege definita 'stato di natura' – la 'carne' di una moltitudine plurale e potenzialmente ribelle doveva integrarsi in un corpo unificato dal comando sovrano» (*ibidem*). Cfr. anche I: 78-88, dove Esposito giunge a domandare: «possiamo dire che il corpo sta all'*immunitas* come la carne alla *communitas*?» (*ivi*: 88).

³²² Non si tratta solo di una preferenza lessicale: crediamo che il riferimento al corpo, che mantiene effettivamente anche una connotazione più «corposa» (ci venga scusato l'apparentemente sciocco gioco di parole), ossia più pesante e compatta, permetta meglio di rendere conto di quella dimensione che Esposito intende espungere ma che occorre discutere sino a che punto possa realmente davvero essere espunta, cioè quella dell'«identità», della «stabilità», della «sicurezza», e così via. Sia chiaro: è indubbio che occorre ripensare in modo completamente differente rispetto a quanto si è sino a oggi fatto tali concetti, sino a svuotarli completamente del loro contenuto e da richiedere anche la formulazione di un nuovo lessico, ma occorre anche riconoscere la validità di un'esigenza passata – cardine di tutta la nostra tradizione – che non va semplicemente cancellata (e come sarebbe possibile cancellare quanto rende possibile oggi ogni pensiero in quanto punto di partenza, anche per il superamento?), quanto davvero *ripensata*. In altri termini, il corpo è sì luogo di un'apertura, ma di un'apertura che non è mai davvero *sconfinata*, perché (andrà precisato) lo sconfinato produce il confine ultimo, la morte, l'esposizione sovraesposta produce l'imposizione più radicale, quella della fine. In un dialogo con lo stesso Esposito, peraltro, Nancy sottolinea come sia oggi necessario pensare il corpo proprio slegandolo da distinzioni tra la carne come apertura del corpo, come suo spazio aperto, scoperto, lacerato (della e dalla comunità), e il corpo come dentro, come chiuso, e questo proprio perché è il corpo a essere di per sé esteso, a essere «l'apertura al mondo e l'apertura di un mondo» (Nancy 2001: XXVIII). Come ricordava anche Mauss, il corpo, in questo essere apertura, è proprio il luogo di iscrizione delle tecniche (il corpo come *corpo protesico*, come già notavamo nelle pagine precedenti), in quanto luogo di stratificazione multipla, seriale, dinamica, di iscrizione prima di tutto degli schemi motori capaci di orientare il conseguimento degli scopi (movimenti, gesti, articolazioni del proprio corpo, del corpo proprio), schemi che hanno sin dall'inizio origine sociale (qui si può anche pensare al volto come strumento d'espressione, alle pieghe del viso come iscrizione di gestualità che permettono di agire in comune e di manifestare le mie intensioni o le mie emozioni), sono prodotti e appresi nella pratica collettiva (cfr. 1965: 393-407). Il corpo racconta proprio il suo essere slanciato, il suo protendersi, il suo muoversi al di là di se stesso, come nota Fimiani: «il racconto simbolico del corpo narra un'esistenza dai confini elastici ma determinati, parla di un corpo che non rinvia alle sintesi veritative dell'organismo, dell'animal della coscienza o dell'io, ma che rimane un movimento ritmico e ambivalente, regolato e costante come innovativo e inventivo, situato, immerso, circoscritto nelle sue condizioni storiche e nel suo presente. L'essere situato del corpo è il suo stesso confine e questo confine è anche il *farsi corpo* di tutte le manovre di trasformazione dentro il confronto e il contrasto con i nodi stabili e impositivi» (Fimiani 2005: 86). L'uomo (cfr. Primiero-Rotolo 2005) *costruisce* il proprio mondo, già *percepiatamente*, *enagisce*, reagendo alle situazioni imprevedute: è *corpo immerso nel mondo*, strutturante simboli e significati, è un corpo-doppio, ossia tanto *Leib* quanto *Körper*, è *corpo agente*, e per questo già Feuerbach scrisse che «la natura non è nulla [...] senza corpo. Solo il corpo è quella *forza negante, limitante, concentrante, concludente senza la quale non è pensabile alcuna personalità* [...]. *Il corpo è il fondamento, il soggetto della personalità*» (Feuerbach 1997: 108). Il corpo che agisce è corpo culturale, è corpo in cui si iscrive la società, vale a dire che, come ricorda Christoph Wulf, il corpo altro non è che *memoria della cultura e della sua dimensione sociale*: «dal momento che le situazioni sociali vengono dominate con l'aiuto di movimenti del corpo, anche il corpo viene dominato da esse; viene civilizzato e affinato. Con i movimenti del corpo vengono create *situazioni sociali*. [...] Le azioni rituali sono rappresentazioni corporee che si verificano in determinati luoghi e in determinati punti temporali, che configurano in *spazio e tempo* la vita in comune degli uomini. Alla base dei loro adattamenti scenici vi sono condizioni sociali, cioè presupposti economici, politici e sociali e le *strutture di potere* in essi contenuti. Nei rituali e nelle ritualizzazioni vengono incorporati ordinamenti sociali e dimensioni cognitive e affettive del vivere. Vengono mediate concezioni e maniere di vedere che

contribuiscono a concepire il mondo come “reale” senza che si prenda coscienza delle forme di potere che stanno alla base di tale mondo. In espressioni come “sta’ dritto” si richiede, in una formulazione apparentemente priva di rilievo, il rispetto di una massima di cui pure persistono gli effetti. Non solo si verifica un invito ad assumere una determinata postura del corpo; al tempo stesso questa espressione allude a un’opinione sociale, a valori e modi di percepire corrispondenti. La ripetizione di tali inviti fa interiorizzare le opinioni e i valori contenuti nella postura del corpo richiesta. Grazie alla messa in scena di rappresentazioni sociali vengono assimilati linguaggio, immagini e ritmi, spazi e ordini temporali culturali. Il corpo diventa *memoria della cultura*. Norme e valori, schemi e strategie vengono incorporati. Sulla *costruzione performativa* del corpo viene eretto il proprio rapporto con il mondo, con l’altro e con se stessi» (Wulf 2003: 89).

³²³ Proprio all’opposto rispetto all’*incorporazione* che *tende a unificare una pluralità* (o perlomeno una *dualità*: cfr. *ibidem*).

³²⁴ «Le vivant est présenté comme *être problématique*, supérieur et inférieur à la fois à l’unité. [...] Le vivant est agent et théâtre d’individuation» (*ivi*: 12).

³²⁵ Nell’*Etica* Spinoza scrive: «ciascuno esiste per supremo diritto di natura, e quindi ciascuno per supremo diritto di natura fa ciò che segue dalla necessità della sua natura; e perciò per supremo diritto di natura ciascuno giudica quale cosa sia buona, quale cattiva, e provvede alla sua utilità a suo talento, e si vendica, e si sforza di conservare ciò che ama e di distruggere ciò che ha in odio» (Spinoza 2007: 477). Ma, siccome gli uomini non vivono sempre e di per sé sotto la guida della ragione e «sono soggetti ad affetti che superano di gran lunga la potenza ossia la virtù umana, essi perciò sono spesso trascinati in direzioni diverse e sono contrarii gli uni agli altri» (*ibidem*), motivi per i quali «hanno bisogno di aiuto reciproco» (*ibidem*), di *aiutarsi l’un l’altro*, ma questo può avvenire solamente tramite l’associazione statutale, che in tal senso non è tanto (o meglio *non solo*) una forma di protezione che gli individui ricercano, quanto un tramite per soddisfare una determinata tendenza e per esprimere la propria potenza di esistere e di farlo l’uno insieme all’altro (come soprattutto Deleuze sottolineerà: cfr. Deleuze 1999: 201-213).

³²⁶ Che è l’intrinseca normatività del divenire, come abbiamo notato. Come si può notare, siamo di fronte a una concezione che, rifiutando ogni «sostanza», «soggetto», «identità», ecc., non rifiuta altro che qualsiasi concezione statica dell’«essere», in favore del dinamismo sempre rinnovato e sempre transitorio del «divenire». Restando ai termini propri dell’antropologia filosofica, questo significa rifiutare ogni esigenza di stabilità e di stabilizzazione, per abitare il profluvio di stimoli e di pulsioni nel quale dovremmo mettere ordine per orientare la nostra esistenza, o, perlomeno, rifiutare una tale esigenza qualora essa dovesse essere declinata in termini di protezione e di immunizzazione di sé. Due considerazioni: i) se si rifiuta solo il secondo senso di stabilità, allora è ancora possibile muoversi nell’orizzonte concettuale, crediamo, dell’antropologia filosofica; ii) se si rifiuta il primo, occorre domandarsi se davvero sia possibile vivere nella più totale instabilità (nella più sconfinata apertura): Nietzsche, uno dei grandi «filosofi del divenire» del Novecento, in un frammento affermava «*imprimere* al divenire il carattere dell’essere – è questa la *suprema volontà di potenza* [*dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen - das ist der höchste Wille zur Macht*]» (Nietzsche 1994: 337). E stava affermando proprio che il tentativo umano, la vita umana come tentativo, è quello di *rendere stabile* (rendere “essere”) ciò che è *intrinsecamente instabile* (il “divenire” come condizione della propria vita, la propria vita come incessante divenire): vale a dire, anche quando si pensa il divenire come essere, ossia si sta sostituendo allo statico il dinamico, a quest’ultimo bisogna pur sempre *dare una forma*, ossia *imprimergli un carattere di staticità*, provvisoria quanto si vuole, ma non per questo evanescente.

³²⁷ Cfr. anche Canguilhem 2007, ove si può leggere: «un organismo è una forma d’essere davvero eccezionale, per il fatto che tra la sua esistenza e il suo ideale, tra la sua esistenza e la sua regola o norma non c’è mai una reale differenza. Dal momento che un organismo è, dal momento che vive, quell’organismo è possibile e già risponde a un ideale di organismo. La norma o regola della sua esistenza è data dall’esistenza stessa. [...] L’ideale dell’organismo è chiaro a tutti, è l’organismo stesso» (*ivi*: 56).

³²⁸ Occorre distinguere, per una maggiore chiarezza, tra *anomalia* (che rimanda alla privazione di ciò che è *omalos*, simile, quindi all’irregolare, all’insolito) e *anormalità* (che rimanda alla privazione di *norma* nel senso di squadra, modello, di quanto va realizzato perché corrispondente a un determinato *nomos*), dove la prima rappresenta l’insieme di varietà morfologiche o di disparità

strutturali insolite, ossia una varietà e una difformità che possono anche risultare vantaggiose per l'organismo, in quanto capaci di dar spazio a una nuova norma, mentre la seconda esprime l'aspetto soggettivo della sofferenza o del malessere suscitato dalla violazione della regola, di quanto l'organismo ha stabilito che per sé è salute (cfr. Canguilhem 2009: 81-88 ma anche le osservazioni di Dagognet in Canguilhem 2007: 75-79).

³²⁹ Sul legame tra vita e rischio (in un senso certamente differente da quello indicato da Esposito) ha scritto pagine molto belle Patočka, in cui dipinge l'ingresso nella storia, il passaggio dalla preistoria alla storia come passaggio dall'assenza di problematicità alla problematicità, ossia – *insieme* – alla filosofia, alla comunità (alla politica, alla *polis*) e alla libertà, come quel movimento per il quale la vita si apre al rischio, in cui si scopre come rischio: «nell'epoca storica, l'umanità non si sottrae più alla problematicità, ma la sfida direttamente e si ripromette da essa l'accesso a una maggiore profondità di senso della vita rispetto a quello che era accessibile all'umanità preistorica. Nella collettività della *polis*, nella vita dedicata alla collettività stessa, vale a dire nella vita politica, si crea lo spazio per un senso autonomo e puramente umano. È il senso del reciproco riconoscimento nell'azione, che ha un significato per tutti coloro che vi prendono parte e non si limita alla semplice conservazione della vita materiale, bensì è fonte di una vita che oltrepassa se stessa nel ricordo delle gesta compiute, ricordo che è appunto garantito dalla comunità. È una vita sotto molti aspetti più pericolosa e più rischiosa rispetto a quella limitata al solo aspetto vegetativo, cui era abituata l'umanità pre-istorica. Del pari, è più rischioso quell'esplicito interrogarsi, che è la ricerca filosofica, rispetto a quel misterioso enigma, che è il mito. È più rischioso in quanto, proprio come l'azione è iniziativa che rinuncia a sé nel momento in cui è esplicitamente colta, così quella si consegna all'interminabile confronto tra opinioni opposte, le quali conducono le originarie intuizioni dei pensatori verso ciò che non si può né intuire né prevedere. È più rischioso, perché trascina tutta la vita, sia individuale che sociale, nella sfera del mutamento di senso, zona dove la vita deve necessariamente mutare le sue strutture, dal momento che ne è mutato il senso. La storia significa questo, e nient'altro» (Patočka 2008: 70 s.). Peraltro, sempre lo stesso autore sembrava avere riconosciuto la deriva biopolitica che investiva non solo la politica in senso stretto, ma la storia nel suo complesso (in un senso più vicino a quello di Arendt che a quello di Esposito, a onor del vero): «sembra che tutto il movimento storico, con tutti i suoi slanci per raggiungere un senso assoluto nella politica, nella filosofia di carattere metafisico, in una religione tanto profonda quanto il cristianesimo, abbia finito per sboccare proprio laddove aveva preso inizio, cioè nella dipendenza della vita dalla propria autoconservazione e dal lavoro come mezzo fondamentale di tale conservazione» (*ivi*: 82).

³³⁰ Importante questo riferimento alla pietra, perché è lo stesso riferimento preso anche da Heidegger quando parla di un ente *weltlos* – cfr. Heidegger 1992b – rispetto a quell'ente *weltbildend* che è l'uomo in quanto dotato della *Weltoffenheit*.

³³¹ Tanto più che per Canguilhem il compito di affrontare l'esistenza dell'uomo in quanto *esistenza malata*, di ricercare la salute tramite la malattia, è affidato a un'arte, quella medica: «*la médecine existe comme art de la vie parce que le vivant humain qualifie lui-même comme pathologiques, donc comme devant être évités ou corrigés, certains états ou comportements appréhendés, relativement à la polarité dynamique de la vie, sous forme de valeur négative. [...] Le fait pour un vivant de réagir par une maladie à une lésion, à une infestation, à une anarchie fonctionnelle traduit le fait fondamental que la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative*» (Canguilhem 2009: 77).

³³² Ciò viene ulteriormente ribadito da Dagognet, il quale presenta il vivente come ciò che *trascende sempre le proprie strutture*, che quindi non è mai un sé in senso stretto, casomai un sé *sovrabbondante*, che fa della malattia una vera e propria *prova di libertà*, della capacità di cambiare esistenza e avviare un rimaneggiamento fisiologico, ossia di aprire all'innovazione; ebbene, in quest'orizzonte, la trascendenza propria dell'uomo, la sua salute, sono proprio – come stiamo per vedere – quelle della tecnica, della trasformazione attiva del mondo per aprirsi un mondo e aprirsi al mondo: «l'essere vivente – in particolare l'uomo, nella misura in cui, con la tecnica, egli si fabbrica da sé l'ambiente in cui evolve, sfuggendo in tal modo sempre più a tutto ciò che potrebbe influenzarlo, o addirittura limitarlo – oltrepassa la naturalità. [...] La salute concerne l'organismo nel suo complesso, sì, ma indica soprattutto la garanzia di poter andare oltre i propri

limiti (esuberanza). [...] Un uomo sano può muoversi in qualunque ambiente. [...] L'uomo sano domina ciò che lo circonda; anziché subirlo o trovare degli accomodamenti (situazione del malato o del ricoverato). L'uomo sano si afferma contro tutto ciò che lo circonda. Si espande, in primo luogo tramite il lavoro e la tecnica, che amplificano e prolungano la vitalità» (ivi: 83 e 90).

³³³ In questo senso esiste una doppia faccia del legame tra salute e malattia: da un lato, quando la seconda viene ricercata e, per così dire, «assimilata» diventa in grado di potenziare l'organismo, ossia diventa salute, ma se non viene adeguatamente fronteggiata e incorporata distrugge l'organismo, ossia è la morte come fine di ogni possibile salute; dall'altro lato, quando la prima cerca di difendersi dalla seconda e di evitarla, finisce con l'attirarla a sé in quanto l'eccessiva difesa porta all'indebolimento, e al rischio della morte, ma quando la salute dispiega se stessa in tutta la sua potenza indebolisce l'organismo per consumazione graduale (in ragione del decorso naturale dell'organismo e della vita), sino ad aprirlo alla malattia che culmina nella morte. In altri termini, per il fatto stesso che si dà vita, si danno insieme sia la salute che la malattia: un'esistenza non è tale se non in presenza di entrambi i momenti. Certo è che quando si riuscirà (se si riuscirà) ad annullare la morte e non solo a procrastinarla in modo indefinito (a questo proposito cfr. Brown 2009 e Boncinelli-Sciarretta 2005), anche questo rapporto (tutta l'esistenza) andrà ripensata. Il futuro che aspetta tutti noi è, proprio per questa esigenza di pensiero, un futuro filosofico.

³³⁴ Canguilhem parla di una «*intrication de la nature et de la culture dans la détermination de normes organiques humaines, du fait de la relation psychosomatique*» (ivi: 203), notando come «*la forme et les fonctions du corps humain ne sont pas seulement l'expression des conditions faites à la vie par le milieu, mais l'expression des modes de vivre dans le milieu socialement adoptés*» (ibidem).

³³⁵ «*L'organisme n'est pas jeté dans un milieu auquel il lui faut se plier, mais il structure son milieu en même temps qu'il développe ses capacités d'organisme. Cela est particulièrement vrai des milieux de vie et des modes de vie propres à l'homme, au sein des groupes techno-économiques qui, dans un milieu géographique donné, sont caractérisés moins par les activités qui leur sont offertes que par celles qu'ils choisissent. [...] Chacun de nous fixe ses normes en choisissant ses modalités d'exercice. [...] Nous avons appelé normativité la capacité biologique de mettre en question les normes usuelles à l'occasion de situations critiques, et proposé de mesurer la santé à la gravité des crises organiques surmontées par l'instaurations d'un nouvel ordre physiologique*» (ivi: 212 s.).

³³⁶ È lo stesso termine, peraltro, con cui Heidegger (cfr. p. e. Heidegger 1968b: 72) traduceva il termine *polemos*, in particolare nel noto frammento eracliteo per cui *polemos* è padre e re di tutte le cose (cfr. Eraclito, DK 22, B53), e che lo stesso filosofo tedesco utilizzava per caratterizzare la verità, l'*aletheia* (cfr. Heidegger 1997a: 117) intesa come quel superamento del velamento che comprende in sé il velamento stesso, che dunque si estrinseca in una lotta originaria della svelatezza contro la velatezza, originaria perché i due nemici si creano all'interno della stessa battaglia. L'*Auseinandersetzung*, intesa tanto come *polemos* padre di ogni cosa quanto come *aletheia* e ambito di manifestatività delle cose all'uomo, ma intesa anche come quella relazione difettiva e instabile con l'ambiente a partire da cui qualcosa come il mondo e l'uomo vengono a cooriginarsi (ossia: incrociando la visione «ontologica» heideggeriana con quella «biologica» cui fa riferimento Canguilhem secondo la quale «*la vie est activité polarisée de débat avec le milieu qui se sent ou non normale, selon qu'elle se sent ou non en position normative*»: Canguilhem 2009: 153), può dunque essere considerata come la vera e propria natura umana, vale a dire come la modalità fondamentale dello stare al mondo proprio dell'uomo, ma anche della natura stessa nel suo darsi all'uomo. Per un approfondimento della «figura» dell'*Auseinandersetzung* si veda Curi 2000 (per Heidegger in particolare cfr. ivi: 151-184).

³³⁷ Secondo Nietzsche, com'è noto, persino i giudizi *a priori* (e, in generale, tutto ciò che per l'uomo è stato considerato come «verità») sono qualcosa di cui l'uomo necessita per ritagliarsi un mondo, per stabilizzarsi e per rendere possibile il disciplinamento: «per noi la falsità di un giudizio non è ancora un'eccezione contro di esso; qui il nostro nuovo linguaggio suona forse estremamente inconsueto. Il problema è fino a che punto esso promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse addirittura ne disciplini la crescita; e noi siamo in linea di principio disposti a sostenere che i giudizi più falsi (tra i quali rientrano i giudizi sintetici *a priori*) sono per noi i più necessari, che senza un persistere del valore delle funzioni logiche, senza un commisurare la realtà al mondo,

puramente inventato, dell'assoluto, dell'uguale-a-se-stesso, senza una continua falsificazione del mondo per mezzo del numero, l'uomo non potrebbe vivere – che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita, un negare la vita» (Nietzsche 1993b: 438 s.). L'uomo non può vivere *Gemäss der Natur*, «secondo natura», seguendo la sua misura, perché nell'uomo la natura non è affatto armonica a misurata, perfettamente com-misurata alle sue possibilità, ma esuberanza e pienezza che espone all'insicurezza e all'instabilità e che costringe alla presa di posizione: «“secondo natura” volete *vivere*? O voi, nobili stoici, che impostura dalle parole! Immaginatevi un essere come la natura, sperperatrice senza misura, indifferente senza misura, priva di fini e di riguardi, senza pietà e giustizia, feconda e sterile e contemporaneamente insicura, pensate l'indifferenza stessa come potenza – come *potreste* vivere conformemente a questa indifferenza? – Vivere – non è proprio un voler essere diversi da ciò che questa natura è? Vivere non è forse valutare, preferire, essere ingiusti, essere limitati, voler essere diversi?» (ivi: 440 s.). Proprio per questo, come già ricordato, Nietzsche potrà scrivere che l'uomo è «l'animale non ancora definitivamente accertato [*der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist*]» (ivi: 473), quell'uomo che è «un animale complesso, menzognero, artificioso e impenetrabile, estraneo agli altri animali meno per la sua forza che per l'astuzia e l'accortezza [*ein vielfaches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Thier, den andern Thieren weniger durch Kraft als durch List und Klugheit unheimlich*]» (ivi: 557). Per Nietzsche, l'uomo è un essere che può essere educato e che non esaurisce mai le «massime possibilità» (ivi: 500), perché egli è spesso «vicino a decisioni segrete e a nuove vie» (ibidem), è aperto al futuro, e proprio per questo può essere «un animale che *possa fare delle promesse*» (ivi: 604) e può essere reso responsabile (cfr. ivi: 605). Molto interessante è la ricostruzione nietzschiana dell'origine della «cattiva coscienza», in quanto l'origine della coscienza come origine dell'uomo viene esplicitamente collegata a un allontanamento dall'istinto e dalla sua coattività (allontanamento che per Nietzsche risulta illusorio, però, se si crede che significhi *cancellazione*): «considero la cattiva coscienza come la grave malattia cui l'uomo doveva soccombere, sotto la spinta della più profonda di tutte le mutazioni di cui egli ha mai fatto esperienza – quella mutazione che lo imprigionò nella magia della società e della pace. Una cosa simile deve essere capitata agli animali acquatici, quando furono costretti a trasformarsi in animali terrestri o a morire, e così anche questi semianimali felicemente adattati alla vita selvaggia, alla guerra, al nomadismo, all'avventura – dovettero allora camminare sulle gambe e “sorreggersi”, mentre prima erano stati portati dall'acqua: una pesantezza tremenda li affliggeva. Si sentivano incapaci delle operazioni più elementari, per questo mondo nuovo e sconosciuto non possedevano più le loro antiche guide, gli istinti regolatori, incosciamente incapaci di fallire – erano ridotti, poveri infelici, a pensare, a dedurre, a calcolare, a combinare cause ed effetti, ridotti alla loro “coscienza”, al più miserevole e ingannevole dei loro organi! Credo che mai sulla terra ci sia stato un tal senso di miseria, un tale plumbeo disagio – mentre quegli istinti antichi non avevano certo cessato improvvisamente di manifestare le proprie esigenze! Solo che soddisfarle era difficile e solo raramente possibile: in sostanza essi dovettero trovarsi nuove e quasi sotterranee soddisfazioni. Tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno, *si rivolgono all'interno* – questa è quella che io chiamo *interiorizzazione* dell'uomo: solo così si sviluppa nell'uomo quella cosa che più tardi riceverà il nome di “anima”. Tutto il mondo interiore, agli inizi sottile come se fosse teso tra due strati epiteliali, si è espanso e spalancato, ha guadagnato profondità, larghezza, altezza, tanto quanto le possibilità dell'uomo di scaricarsi all'esterno sono state *impedite*. [...] Con ciò, però, si aprì la strada alla più grave e oscura malattia, da cui, sino a oggi l'umanità non è guarita, la sofferenza che l'uomo ha di *sé, dell'uomo stesso*: come conseguenza di un distacco violento dal suo passato animale, di un salto, di una caduta quasi, in nuove situazioni e condizioni esistenziali, di una dichiarazione di guerra contro gli antichi istinti su cui fino ad allora aveva fondato la sua forza, il suo piacere e la sua temibilità. Aggiungiamo subito che, d'altra parte, con il fatto di un'anima animale che si rivolge contro se stessa, prendendo partito contro di sé, sulla terra era apparsa qualcosa di così nuovo, profondo, inaudito, enigmatico, greve di contraddizioni e *greve di futuro*, che l'aspetto della terra ne fu radicalmente mutato» (ivi: 620 s.). Come voleva Schopenhauer (*educatore* di Nietzsche), «la conoscenza è per così dire la cassa di risonanza della volontà e la coscienza il suono che ne sorge» (Schopenhauer 2010: 135), e tutto dipende pur sempre dal «primo occhio che si aprì; fosse pure quello di un insetto» (Schopenhauer 1991: 67).

³³⁸ Secondo Nietzsche, «i fisiologi dovrebbero riflettere prima di fare dell'istinto di conservazione un impulso cardinale di un essere organico. Un'entità vivente vuole prima di tutto liberare la propria forza – la vita stessa è volontà di potenza –: l'istinto di conservazione ne è soltanto una delle conseguenze più indirette e più comuni» (Nietzsche 1993b: 444).

³³⁹ Cfr., fra i tanti possibili esempi, i §§ 259-260 di *Jenseits von Gute und Böse*: nel primo leggiamo: «la vita stessa è essenzialmente, appropriazione, violazione, sopruso su ciò che è estraneo e più debole, oppressione, durezza e imposizione delle proprie forme, annessione e perlomeno – ed è il caso più benevolo –, sfruttamento [*leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung*] [...]. La vita è appunto volontà di potenza [*Leben eben Wille zur Macht ist*]. [...] Lo “sfruttamento” non appartiene a una società deteriorata o incompleta e primitiva: esso appartiene all'essenza stessa di ciò che è vivente, come organica funzione fondamentale essa è una conseguenza della caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita [*die "Ausbeutung" gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in's Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist*]»; mentre nel secondo si parla del «sentimento della pienezza, della potenza che vuole traboccare, la felicità di una elevata tensione, la consapevolezza di una ricchezza che vorrebbe donare e dispensare [*Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte*]». (Nietzsche 1993b: 542 s.).

³⁴⁰ Occorre comunque precisare che questo rischio non è lo stesso del rovesciamento del paradigma immunitario, che precedentemente abbiamo esemplificato tramite esempi storici di come il nazionalsocialismo avesse talvolta abbandonato ogni ideale di autoconservazione, in quanto qui si tratta non solamente di fare qualcosa che non è in senso stretto «utile» o «vantaggioso» per la vita, ma addirittura di fare qualcosa che può risultare nemmeno solo «inutile», ma «svantaggioso» sino a essere «mortale».

³⁴¹ Per la *grande salute* cfr. perlomeno i §§ 120 e 382 di *Die fröhliche Wissenschaft*, intitolati proprio *Gesundheit der Seele* e *Die grosse Gesundheit*, che vale sempre la pena rileggere e meditare: «la formula prediletta della medicina morale [...], per cui “la virtù è la salute dell'anima”, dovrebbe quanto meno, per poter essere utilizzabile, essere modificata come segue: “la tua virtù è la salute della tua anima”. Perché non esiste una salute in sé, e tutti i tentativi di definire una cosa del genere sono miserabilmente falliti. Che cosa significhi salute, anche per il tuo corpo, dipende dalla tua meta, dal tuo orizzonte, dalle tue forze, dai tuoi impulsi, dai tuoi errori e, infine, dagli ideali e dai fantasmi della tua anima. Si danno così innumerevoli saluti dell'anima e, quanto più si permette al singolo e incomparabile di alzare la testa, tanto più si disimpara il dogma dell'“uguaglianza degli uomini” e, quindi, vengono meno i concetti, tanto cari ai nostri medici, di salute normale, dieta normale, decorso normale. Soltanto allora potrebbe essere venuto il momento di riflettere sulla salute e sulla malattia dell'anima e di identificare la particolare virtù di ciascuno nella sua salute, che però in uno potrebbe avere lo stesso aspetto che in un altro assume il contrario della salute. Rimarrebbe comunque sempre aperta una domanda importante, se cioè possiamo fare a meno della malattia, persino ai fini dello sviluppo della nostra virtù, e se la nostra sete di conoscenza e autocoscienza non abbiano bisogno tanto dell'anima malata come di quella sana: in breve, se l'univoca volontà di salute non sia un pregiudizio, una vigliaccheria e, forse, un resto di raffinatissima barbarie e arretratezza»; «noi nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili, noi premature di un futuro ancora non dimostrato – abbiamo bisogno, per un nuovo fine, anche di un nuovo mezzo, ovvero di una nuova salute, più forte, più scaltra, più tenace, più ardita, più impavida di quanto non lo siano state sinora tutte le saluti. Colui la cui anima anela ad aver conosciuto l'intero orizzonte dei valori e di quanto è stato desiderato sin a oggi, ad aver circumnavigato tutte le coste di questo “mar mediterraneo” ideale, chi vuole sapere dalle avventure della propria esperienza come si senta un conquistatore, uno scopritore dell'ideale, e così pure un artista, un santo, un legislatore, un saggio, un erudito, un devoto, un profeta, un divino solitario alla maniera antica, ha bisogno in primissimo luogo di una cosa, una grande salute – tale che non solo la si ha, ma la si conquista e la si deve conquistare di continuo, perchè di continuo la si sacrifica, la si deve sacrificare!... E adesso, dopo che siamo stati per strada, noi argonauti dell'ideale, forse più

coraggiosi di quanto sia saggio e spesso abbastanza naufraghi e sciagurati, pericolosamente sani ma pur sempre sani, – ci sembrerà forse, quale ricompensa, di trovarci di fronte a una terra inesplorata i cui confini nessuno ha mai visto, al di là di tutte le lande e i cantucci dell'ideale dati sino a oggi, un mondo stracolmo di cose belle, ignote, enigmatiche, terribili e divine, tanto da far uscire di sé sia la nostra curiosità che la nostra sete di possesso – ah, non c'è ormai più niente che ci possa saziare! Come potremmo, dopo aver scorto tali cose e con una tale voracità di conoscere e sapere, accontentarci degli uomini presenti? Non è bello, ma è inevitabile che guardiamo alle loro mete e alle loro speranze più degne rimanendo seri soltanto a fatica, e forse non le guardiamo neppure. Davanti a noi corre un altro ideale, un ideale straordinario, tentatore, ricco di pericoli, al quale non vorremmo convincere nessuno perché a nessuno concediamo con tanta facilità il diritto di accostarsi a esso: l'ideale di uno spirito che gioca ingenuamente, cioè senza volerlo e perché da lui traboccano pienezza e potenza, con tutto ciò che sinora era creduto sano, buono, intoccabile, divino; per il quale il termine supremo nel quale il popolo ha giustamente la sua misura di valore significherebbe già pericolo, decadenza, abiezione o quanto meno distrazione, cecità, temporaneo oblio di sé; l'ideale di un benessere e di una benevolenza umani-sovraumani che sembreranno spesso disumani, per esempio quando li si colloca accanto a tutta la serietà che sinora ha regnato sulla terra, a ogni solennità di gesti, parole, suoni, sguardi, morale e compiti, di cui costituisce la più vivace e involontaria parodia; un ideale con il quale soltanto, malgrado tutto, comincia forse la grande serietà e si pone il vero punto interrogativo, un ideale con il quale il destino dell'anima ha la sua svolta, la lancetta si muove, ha inizio la tragedia» (Nietzsche 1993b: 119 s. e 204 s.).

³⁴² Canguilhem sembra giungere, davvero nietzschianamente, ad affermare che alla vera salute è *necessaria la malattia*, nel senso che la semplice normalità-sanità spinge l'uomo a ricercare la malattia per mettere alla prova tale piatta normalità, e farle assumere davvero la forma della normatività: «*par maladie de l'homme normal, il faut entendre le trouble qui naît à la longue de la permanence de l'état normal, de l'uniformité incorruptible du normal, la maladie qui naît de la privation de maladies, d'une existence quasi incompatible avec la maladie. [...] L'homme normal se sent capable d'échouer son corps mais vit la certitude d'en repousser l'éventualité. [...] Naît chez l'homme normal une inquiétude d'être resté normal, un besoin de la maladie comme épreuve de la santé, c'est-à-dire comme sa preuve, une recherche inconsciente de la maladie, une provocation à la maladie*» (Canguilhem 2009: 216 s.).

³⁴³ È l'affermazione con cui si chiude il § 154 di *Jenseits von Gute und Böse*: «l'eccezione, il cambiar discorso, l'allegria diffidenza, il piacere della beffa sono segni di buona salute: ogni assoluto appartiene alla patologia [*der Einwand, der Seitensprung, das fröhliche Misstrauen, die Spottlust sind Anzeichen der Gesundheit: alles Unbedingte gehört in die Pathologie*]» (Nietzsche 1993b: 484).

³⁴⁴ Deleuze aveva ben colto il rapporto tra salute e malattia in Nietzsche: «Nietzsche ci esorta a vivere la salute e la malattia in modo tale che la salute sia un punto di vista vivente sulla malattia e la malattia un punto di vista vivente sulla salute, a fare della malattia un'esplorazione della salute, della salute un'investigazione della malattia. Non si identificano i contrari, se ne afferma tutta la distanza, ma come ciò che li fa riferire uno all'altro. [...] Non è appunto la grande salute (o la *Gaia scienza*) questo procedimento che fa della salute una valutazione della malattia e della malattia una valutazione della salute? [...] La divergenza cessa di essere un principio di esclusione, la disgiunzione cessa di essere un mezzo di separazione, l'impossibile è ora un mezzo di comunicazione. [...] All'esclusione dei predicati si sostituisce la comunicazione degli eventi» (Deleuze 1975: 154 s.).

³⁴⁵ Cfr. la Prefazione alla seconda edizione de *La gaia scienza*, §2 (Nietzsche 1993b: 48 s.).

³⁴⁶ E che lo *Freigeist* saprà assumere su di sé: cfr., p. e., le Prefazioni ai due volumi di *Menschliches, Allzumenschliches* (Nietzsche 1993a: 515-520 e 707-711). Cfr. anche Vozza 2001: 219-224.

³⁴⁷ L'autore fa qui riferimento al § 224, che inaugura la parte V del primo volume di *Umano, troppo umano*, intitolato "Nobilitazione attraverso la degenerazione" [*Veredelung durch Entartung*], che vale la pena aver presente: «la storia insegna che di un popolo si conserva meglio quella stirpe in cui la maggior parte degli individui possiede vivo il senso della comunità che consegue all'uguaglianza dei loro principi abituali e indiscutibili, che consegue, dunque, alla loro fede comune. Qui il costume buono e onesto si rafforza, qui si impara la subordinazione

dell'individuo e sin dalla prima infanzia si dà in dono al carattere quella fermezza, che vien poi ancora instillata con l'educazione. Il pericolo di queste comunità forti, basate su individui pieni di carattere e di ugual natura, è il progressivo istupidimento, via via accresciuto dall'eredità, che come un'ombra accompagna ogni stabilità. Sono gli individui meno vincolati, molto più insicuri e moralmente più deboli di quelli da cui dipende il progresso spirituale di tali comunità: essi sono gli uomini che tentano cose nuove e molteplici. Innumerevoli sono gli individui di questo tipo che, per la loro debolezza, periscono senza esercitare un influsso molto sensibile; ma in generale, soprattutto quando hanno discendenti, essi indeboliscono l'elemento stabile di una comunità e di tanto in tanto producono in esso una ferita. Proprio in questo punto ferito e più debole viene per così dire inoculato qualcosa di nuovo a tutta la comunità; ma essa deve essere nell'insieme tanto forte da poter accogliere nel suo sangue e assimilare questo elemento nuovo. Le nature devianti sono della massima importanza ovunque debba prodursi un progresso; ogni progresso deve nell'insieme esser preceduto da un parziale indebolimento. Le nature più forti conservano il tipo, quelle più deboli contribuiscono a farlo evolvere [*die stärksten Naturen halten den Typus fest, die schwächeren helfen ihn fortbilden*]. – Qualcosa di simile avviene per l'individuo singolo: raramente si ha una degenerazione, una mutilazione, persino un vizio e in genere una perdita fisica e morale senza che si produca un vantaggio da un'altra parte. L'uomo malato, per esempio, in mezzo a una stirpe irrequieta e bellicosa avrà maggiori possibilità di starsene appartato e di diventare più saggio, l'orbo avrà un occhio più acuto, il cieco guarderà più profondamente nel suo intimo e a ogni modo avrà un orecchio più fino. In questo senso, la famosa lotta per l'esistenza non mi sembra essere l'unico punto di vista dal quale possano spiegarsi il progredire o il rafforzarsi di un uomo o di una razza. È necessario, piuttosto, il concorso di due elementi diversi: in primo luogo l'accrescimento della forza stabile tramite l'unione degli spiriti nella fede e nel sentimento comune; poi la possibilità di realizzare scopi superiori con il presentarsi di nature degeneranti e, in causa loro, di parziali indebolimenti e ferite della forza stabile; proprio la natura più debole, in quanto più libera e delicata, rende in genere possibile qualsiasi progresso [*gerade die schwächere Natur, als die zartere und freiere, macht alles Fortschreiten überhaupt möglich*]. Un popolo che in qualche punto sia debole e poco compatto, ma nell'insieme ancora forte e sano, è in grado di ricevere l'infezione del nuovo e di incorporarla a suo vantaggio. Per l'uomo singolo, il compito dell'educazione suona così: renderlo così stabile e sicuro che egli nel suo tutto non possa più esser deviato dalla sua strada. Allora però l'educatore deve produrgli delle ferite, o utilizzare quelle che il destino gli ha inflitto, e una volta sopraggiunti il dolore e il bisogno, nei punti feriti può anche venir inoculato qualcosa di nuovo e di nobile. Tutta la sua natura accoglierà ciò in sé e ne farà intuire in seguito, nei suoi frutti, l'effetto nobilitante» (Nietzsche 1993a: 607 s.).

³⁴⁸ Due aforismi su tutti, entrambi tratti da *Die fröhliche Wissenschaft*, i §§ 124 (*Im Horizont des Unendlichen*) e 343 (*Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat*, che peraltro va letto insieme al celebre § 125 – *Der tolle Mensch* – in cui vi è l'annuncio della morte di Dio, nonché con il § 108 – *Neue Kämpfe* –, in cui appare per la prima volta nell'opera l'affermazione «*Gott ist tot*»): «abbiamo lasciato terra, e siamo saliti sulla nave! Abbiamo i ponti dietro di noi; – di più, abbiamo reciso ogni legame con la terra alle nostre spalle! E adesso, navicella, guarda avanti! Accanto a te c'è l'oceano, è vero, non sempre muggisce, e ogni tanto se ne sta là come seta e oro e fantasticherie di bontà. Ma verranno ore in cui ti accorgerai che è infinito e che non c'è niente di più terribile dell'infinità. Oh, quel povero uccello che si sentiva libero e adesso si scontra contro le pareti della sua gabbia! Guai a te se ti coglierà questa nostalgia della terraferma, come se là ci fosse stata più libertà, – ma adesso non c'è più “terra” alcuna”!»; «il più grande evento recente – il fatto che Dio è morto, che la fede nel Dio cristiano è divenuta inattendibile – inizia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa. Almeno per quei pochi i cui occhi, e la differenza che essi albergano, sono abbastanza forti e raffinati per questo spettacolo, sembra che per l'appunto sia tramontato un qualche sole e che una qualche fiducia profonda e antica si sia trasformata in dubbio: a loro il nostro vecchio mondo giunge ogni giorno più vespertino, più sfiduciato, più estraneo, “più vecchio”. Nel complesso però si può dire che quest'evento è di per sé troppo grande, troppo lontano, troppo in disparte dalle capacità di comprensione di molti perché si possa affermare che anche solo la sua notizia sia pervenuta; figuriamoci poi se molti potrebbero sapere che cosa esso comporti – e come debba crollare, una volta che sia stata seppellita questa fede, tutto ciò che su di essa era costruito, appoggiato, cresciuto: per esempio tutta la nostra morale europea. Questa lunga

pienezza e sequenza di demolizioni, distruzioni, tramonti, crolli ormai imminenti: chi già oggi potrebbe indovinare tutto questo, recitando la parte del maestro e profeta di questa mostruosa logica dell'orrore e preannunciando un oscuramento e un'eclissi di sole di cui probabilmente sulla terra non si è mai visto l'uguale?... Persino noi, nati per sciogliere enigmi, che per così dire attendevamo sulle montagne, collocati fra l'oggi e il domani e partecipi della tensione, della contraddizione fra l'oggi e il domani, noi primogeniti e prematuri del secolo venturo, che dovremmo già scorgere le ombre che presto avvilupperanno l'Europa: da che cosa dipende che persino noi assistiamo a questo offuscamento senza una vera partecipazione e, soprattutto, senza preoccupazione e paura? Siamo forse ancora troppo soggetti alle conseguenze più immediate di questo evento – e queste immediate conseguenze, le sue conseguenze per noi, non sono assolutamente, a differenza di quanto ci si potrebbe aspettare, tristi e rabbuianti, ma costituiscono un nuovo genere, difficile da descrivere, di luce, felicità, sollievo, rasserenamento, incoraggiamento, aurora... In effetti, noi filosofi e “spiriti liberi” ci sentiamo, alla notizia che il “vecchio Dio è morto”, come sfiorati da una nuova aurora; il nostro cuore trabocca di gratitudine, stupore, presagi, attesa, – finalmente l'orizzonte ci sembra di nuovo libero, posto che non sia chiaro, finalmente le nostre navi possono riprendere il largo, verso ogni pericolo, agli uomini della conoscenza è di nuovo concesso ogni ardimento, il nostro mare, il mare aperto è di nuovo là, e forse non c'è mai stato un mare così “aperto”» (Nietzsche 1993b: 121 e 172). Ma cfr. anche lo *Zarathustra*, III, “I sette sigilli”, § 5: «se sono amico al mare e a tutto ciò che somiglia al mare, e più amico che mai quando esso furibondo mi contraddice: se c'è in me quel voglioso cercare che spinge le vele verso l'inesplorato, se in questa mia voglia è voglia di marinaio: se mai il mio giubilo proruppe: “la costa è scomparsa – ora è caduta la mia ultima catena – lo sconfinato mugghia intorno a me, lontano risplendono spazio e tempo, avanti! Avanti, vecchio cuore!” – oh, come potrei non essere preso dal desiderio del nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno? Mai ho trovato donna dalla quale volessi avere figli, all'infuori di questa donna che amo: perché io ti amo, o eternità!» (ivi: 359), nonché “La visione e l'enigma”, § 1, sul coraggio di guardare in faccia l'abisso nella sua sconfinatezza: «l'uomo è l'animale più coraggioso: così superò ogni animale. A tamburo battente superò anche ogni dolore; ma il dolore dell'uomo è il dolore più profondo. Il coraggio ammazza anche le vertigini sull'orlo degli abissi: e quando mai l'uomo non pencola sull'orlo degli abissi! Lo stesso vedere non è forse – vedere abissi? [*der Mensch aber ist das muthigste Thier: damit überwand er jedes Thier. Mit klingendem Spiele überwand er noch jeden Schmerz; Menschen-Schmerz aber ist der tiefste Schmerz. Der Muth schlägt auch den Schwindel tod an Abgründen: und wo stünde der Mensch nicht an Abgründen! Ist Sehen nicht selber - Abgründe sehen?*]» (ivi: 314).

³⁴⁹ Segnaliamo nuovamente come il problema si apra proprio qui, giacché il riferimento all'*Übermensch* a noi sembra davvero un recupero di idee centrali dell'antropologia filosofica (che, lo ripetiamo, ha proprio in Nietzsche un riferimento importantissimo), certamente declinate in modo diverso da quanto gli «anticomunitaristi» hanno fatto, ma abbiamo visto come Esposito volesse proprio capovolgere non la declinazione quanto il presupposto di essa.

³⁵⁰ Notiamo di sfuggita come l'utilizzo dell'espressione «dopo-umano» inserisce a pieno titolo la posizione di Esposito in quelle interne al dibattito circa il «post-umano», o «trans-umano», o «oltre-umano», che avremo modo di affrontare, seppure non in maniera approfondita, ma che sono tutte accomunate – nelle sfumature e nelle differenze che si propongono di rivendicare – dal sottolineare la prossimità di un «passaggio di soglia» che ci porterà a un nuovo stadio dell'umanità, a uno *stadio a essa successiva*. Per la tematizzazione del rischio «eugenetica» (che Esposito intenderebbe superare) in prospettive del genere, troppo spasmodicamente entusiaste delle nuove frontiere tecnologiche, cfr. Rossi 2008.

³⁵¹ «La vita dell'individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita esteriore e interiore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade. *Homo tantum* di cui tutti hanno compassione e che conquista una sorta di beatitudine. È una eccitata, che non deriva più da un'individuazione, ma da una singolarizzazione: vita di pura immanenza, neutra, al di là del bene e del male, poiché solo il soggetto che la incarnava in mezzo alle cose la rendeva buona o cattiva. La vita di questa individualità scompare a vantaggio della vita singolare immanente a un uomo che non ha più nome,

sebbene non si confonda con nessun altro. Essenza singolare, una vita» (Deleuze 2003: 360 s.; cfr. anche Godani 2009: 109).

³⁵² «La vita è la tangente, la linea di forza, lungo la quale l'immanenza si ripiega su se stessa elidendo qualsiasi forma di trascendenza, qualsiasi ulteriorità rispetto all'essere tale della sostanza vivente. [...] La vita, in quanto tale e in ogni sua manifestazione, è sempre reale, pur individuandosi in forme che di volta in volta attualizzano quello che in uno stadio precedente è ancora virtuale. Ciò non vuol dire che tutta la realtà sia attuale o che l'attuale sia l'unico modo del reale – significherebbe un blocco del processo di individuazione in forme immobili e sclerotizzate. [...] Non c'è un momento tipico in cui qualcosa finisce di esser possibile per farsi reale, perché in ogni momento il reale conserva una zona di virtualità. L'essere è costituito appunto da questa oscillazione tra attuale e virtuale – tra ordine e caos, tra identità e trasformazione, tra forma e forza – che, tenendolo in perpetua tensione con se stesso, lo traduce nel divenire» (*ivi*: 179-181). Torneremo sulla dimensione potenziale dell'esistenza, umana in particolare, per Deleuze.

³⁵³ Questo perché le difese del meccanismo di immunizzazione, quando deficitarie, sono il veicolo tramite cui il virus penetra e prolifera nell'organismo, e «l'apparente paradosso nasce dal fatto che le cellule *T CD4* – in cui preferibilmente il virus risiede – risultano più 'ospitali' nei suoi confronti quando sono attivate, cioè quando il sistema immunitario è allertato, che quando sono in stato di quiescenza. Inoltre le citochine prodotte dalle cellule *T*, allorché riconoscono antigeni virali, possono provocare la riproduzione del virus all'interno dei linfociti *T CD4*, confermando così quel cortocircuito perverso tra l'attivazione della difesa e il potenziamento di ciò da cui ci si vuole difendere» (*ivi*: 192).

³⁵⁴ Per la distinzione tra *Freund* e *Feind* in ambito politico (anzi, come distinzione *che definisce il politico*) cfr. Schmitt 1972: 108-111, mentre qui dobbiamo sottolineare come, più in generale, la logica paradossale della vita è proprio quella del *pharmakon*, veleno e medicina, una paradossalità e ambivalenza che si riflette in diversi aspetti dell'esistenza e dei rapporti interpersonali: *gift* è tanto dono quanto veleno; *hospes* è sia chi concede ospitalità, sia chi la riceve, ma la parola rimanda a *hostis*, il nemico; proprio come il *guest* inglese e il *Gast* tedesco (sempre ospite) sono etimologicamente connessi con *ghost*, con il fantasma che tormenta e che chiede giustizia (come la voce della coscienza, quel fantasma assente la cui presenza è talvolta assordante); per concludere con quei *Freunde* sempre in procinto di trasformarsi in *Feinde* (e che dire del sorriso che deriva dall'atteggiamento animale di mostrare i denti prima dell'attacco?). Questa ambivalenza strutturale ci sembra quanto Esposito rischia talvolta di mettere troppo precipitosamente da parte. Per un approfondimento della transitorietà interna, per così dire, di tali concetti cfr. in particolare (all'interno di una vastissima produzione) Derrida 1995, Derrida 1998; Derrida 2000; Derrida 2002b e Derrida 2007.

³⁵⁵ Siamo nel *Trattato sulla natura umana*, libro III, parte I, sez. I: «in ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* e *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questo *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differente» (Hume 2004: 496 s.). Un'idea non troppo dissimile (in un contesto diverso e con sviluppi completamente diversi da quelli humeani), peraltro, la si ritrova anche nella *Critica della ragione pura* di Kant (Dottrina trascendentale degli elementi, Dialettica trascendentale, libro I, sez. I), laddove l'autore osserva che «quanto alla natura l'esperienza ci fornisce la regola ed è la fonte della verità; ma, rispetto alle leggi etiche, l'esperienza (purtroppo!) è la madre della vana apparenza, ed è sommamente riprovevole trarre le leggi circa ciò che *io debba* [soll] *fare* da ciò che *venga fatto*, o volerle così delimitare» (Kant 1998: 428). Per una discussione delle questioni connesse alla «morale della natura» (vista, a seconda dei casi, come possibile, come necessaria, come impossibile, come dogmatica, come errore, ecc.) cfr. Pollo 2008, in cui peraltro si sottolinea anche il fatto che il concetto di «normalità» (e quelli connessi di «norma», di «regolarità» e in ultima battuta di «naturalità») è legato all'indispensabile e profondamente radicata capacità umana di

riscontrare regolarità e di utilizzarle nella vita quotidiana, ossia di distinguere tra regolarità e irregolarità, nel senso che la presenza di «regolarità e la nostra capacità di riconoscerle sono essenziali per la nostra sopravvivenza» (*ivi*: 45), in quanto esse hanno una vera e propria *funzione esonerante*, per la quale «tenere a mente determinate regolarità consente agli esseri umani (e a molti altri animali) di non dover imparare ogni volta dall'esperienza, ma di poter anticipare il comportamento degli altri esseri umani (per mezzo di una "psicologia ingenua") o degli oggetti fisici (attraverso una "fisica ingenua"). I vantaggi per la sopravvivenza di questa capacità sono, ovviamente, enormi» (*ibidem*). Il tutto, oltretutto, all'interno di un orizzonte per il quale «la natura umana non è che un'istantanea che generalizza e fissa un processo in corso (al punto che, a rigore, sarebbe più corretto parlare di "divenire umani" piuttosto che di "esseri umani")» (*ivi*: 86): la *storicità è l'unica naturalità umana*, ossia *la natura umana è un dato mutevole nel corso del tempo* (cfr. *ivi*: 92).

³⁵⁶ Si vedano Sartre 1990 e Heidegger 1995.

³⁵⁷ Proprio ciò che fa della vita non qualcosa *che norma*, ma un divenire in quanto «esperienza normativa transindividuale» (Andreani 2007: 152): nell'orizzonte di Esposito, che è poi quello di Deleuze (a cui si riferiscono le parole di Andreani), biopolitica è quell'esperienza della vita individuale in divenire, mai definitivamente divenuta, e che non può essere se non all'interno della relazione, che non può che essere-in-relazione, compito che «non è facile poiché la vita che è norma, non è già norma biopolitica, né affermativa né negativa. In quanto espressione ontologica, univoca e differente, la vita rimane infatti al di là del bene e del male e di fronte all'estraneità della vita dall'ambito morale è possibile cercare risposta alle problematiche etiche e biopolitiche solo facendo appello a pratiche di resistenza affermativa, di esperienza e di normatività di vita» (*ibidem*).

³⁵⁸ In questo senso, avrebbe ragione Moroncini (cfr. Moroncini 2005), il quale suggerisce di portare avanti un'antropologia *filosofica critica*, un'antropologia filosofica *rinnovata*, consapevole del fatto che occorre ripensare l'essenza dell'uomo a partire dalla sua scomparsa, ma che occorre anche mantenere aperto il pensiero critico nei confronti di ogni forma di rigido disciplinamento che nella versione *conservatrice* dell'antropologia filosofica era l'unico modo in cui venivano viste le costanti culturali necessarie a soccorrere l'uomo nella sua carenza. Insomma, è solo per la versione conservatrice dell'antropologia filosofica che cultura e pensiero non devono produrre trasformazione e innovazione, criticando o decostruendo i dati naturali, ma devono anzi bloccare l'eccesso pulsionale (godimento) e la profusione di stimoli (desiderio), a cui quell'essere carente e bisognoso che è l'uomo è esposto. In tal senso, come affermava già Portmann, non bisogna vedere nell'imperfezione umana, nel suo essere esposto, qualcosa di esclusivamente negativo: troppo spesso, scriveva il biologo svizzero, «ci imbattiamo in un uomo che è un essere privo di istinti, qualcuno che è stato cacciato via dal rifugio sicuro costituito dai vincoli dell'ambiente animale. Secondo tale concezione, l'essere umano a volte sembra essere un detenuto che è stato fatto uscire dalla sicurezza della prigione e che ora deve badare a se stesso per le strade della vita» (Portmann 2004: 148).

³⁵⁹ Si prenda l'esempio (cfr. *ivi*: 159-161) della natura vista in modi diversi dall'astronomo, dall'esploratore marino, dal chimico, dallo studioso di fisica atomica, dallo studioso delle onde, dal fisiologo, dal fisico, dal musicologo, dal comportamentista: tutti studiano la stessa natura da diversi punti di vista, e tutti sono in grado di mettere in comune le loro conoscenze per strutturarle unitariamente e assegnarle un punto di vista più generale, quello della specie umana nel suo complesso.

³⁶⁰ Si tenga presente che nel corso del 1929 (cfr. Heidegger 1992b) il filosofo tedesco ha pensato la differenza tra uomo e animale proprio muovendo dalle ricerche di Uexküll e proprio nel tentativo di definire la *Stimmung* fondamentale dell'essere umano in quanto tale e in quanto non riducibile all'animale: e se anche la fondamentale nozione di *Stimmung* elaborata da Heidegger fosse influenzata proprio da tali ricerche?

³⁶¹ Perché tanto il guardaboschi, quanto colui che lavorerà il legname, quanto colui che utilizzerà la carta, e così via, tutti vedono nell'albero una materia prima a disposizione, e – insieme – vedono tutti quanti tutto il mondo come materia a disposizione, almeno restando a quanto prospettato da Heidegger.

³⁶² Per questo Aristotele (avremo modo di approfondire) poteva sostenere che l'uomo abbandonato a se stesso diventa la peggiore delle fiere, e che è l'unico a essere sì capace di virtù, ma anche di vizio, e Lorenz notare che solamente l'uomo (come abbiamo visto) può essere propriamente umano nel senso di completamente bestiale.

³⁶³ A tal proposito si veda Agamben 2002.

³⁶⁴ Heidegger stesso peraltro, come anche Cuomo nota, ebbe purtroppo modo di confrontarsi con la «rivoluzione informatica» solo di sfuggita, soprattutto in alcune conferenze tenute intorno agli anni '60: cfr. soprattutto Heidegger 1989b e Heidegger 1997b, dove Heidegger si mostra critico soprattutto circa la possibilità di assegnare alle macchine il «possesso» del linguaggio, in quanto ciò sarebbe possibile solamente se il linguaggio fosse ridotto a mero indicare, significare e informare, ossia se fosse semplicemente atrofizzato, dimenticando che linguaggio significa per l'uomo, tra le altre cose, comprensione di senso, apertura a una totalità di rimandi che si modificano storicamente.

³⁶⁵ «Siamo menti del Pleistocene racchiuse in corpi dell'era spaziale» (Dunbar 1998: 239)? Forse affermare ciò è esagerato, ma di certo «la nostra evoluzione culturale è andata oltre la nostra capacità di far fronte alle conseguenze» (*ibidem*).

³⁶⁶ Riprendiamo la metafora da Bauman 2007: 159 s.

³⁶⁷ Foucault ha precisato il senso delle sue apparentemente estreme e definitive affermazioni, spiegando che «io dico solamente che possiamo cercare di definire, politicamente, l'optimum di funzionamento sociale che è oggi possibile. È evidente che dicendo che l'uomo ha cessato di esistere non ho voluto assolutamente dire che l'uomo, come specie vivente o specie sociale, è sparito sul pianeta. Il funzionamento sociale sarà certamente il funzionamento degli individui in mutua relazione. Bisogna rassegnarsi ad assumere, rispetto all'umanità, una posizione analoga a quella assunta, verso la fine del XVIII secolo, rispetto alle altre specie viventi, quando ci si rese conto che esse non funzionavano per qualcosa – né per se stesse né per l'uomo né per Dio – ma che esse funzionavano e basta. L'organismo funziona. Perché funziona? Per riprodursi? Non solo. Per mantenersi in vita? Non principalmente. Funziona. Funziona in maniera molto ambigua, per vivere ma anche per morire, poiché è ben noto che il funzionamento che permette di vivere è un funzionamento che logora incessantemente, in modo tale che è proprio ciò che permette di vivere a produrre allo stesso tempo la morte. La specie non funziona per se stessa né per l'uomo né per la più grande gloria di Dio; essa si limita a funzionare. L'umanità è una specie dotata di un sistema nervoso tale che fino ad un certo punto essa può controllare il proprio funzionamento. È chiaro che questa possibilità di controllo suscita continuamente l'idea che l'umanità debba avere un fine. Scopriamo questo fine nella misura in cui abbiamo la possibilità di controllare il nostro funzionamento. Ma questo vuol dire invertire le cose. Ci diciamo: poiché abbiamo un fine, dobbiamo controllare il nostro funzionamento; mentre in realtà è solamente sulla base di questa possibilità di controllo che possono sorgere le ideologie, le filosofie, le metafisiche, le religioni, che forniscono una immagine capace di polarizzare la possibilità di controllo del funzionamento. Capisce cosa voglio dire? È la possibilità di controllo che fa nascere l'idea di fine. Ma l'umanità non dispone in realtà di alcun fine, essa funziona, controlla il proprio funzionamento e fa sorgere ad ogni istante delle giustificazioni di questo controllo. Bisogna rassegnarsi ad ammettere che si tratta solo di giustificazioni. L'umanismo è una di queste, l'ultima. Direi che la sua ipotesi rafforza l'idea che ho da qualche tempo, cioè che l'uomo, l'idea dell'uomo ha funzionato nel XIX secolo un po' come l'idea di Dio aveva funzionato nel corso dei secoli precedenti. Si credeva, e lo si credeva ancora nel secolo scorso, che era praticamente impossibile per l'uomo sopportare l'idea che Dio non esistesse (“se Dio non esiste tutto è permesso” dicevano). Era spaventosa l'idea che l'umanità potesse funzionare senza Dio, da cui la convinzione che bisognasse mantenere l'idea di Dio perché l'umanità potesse continuare a funzionare. Ora lei mi dice: è forse necessario che l'idea di umanità esista, anche se non si tratta che di un mito perché l'umanità funzioni. Io le risponderò: forse sì ma forse no. Nè più e nè meno dell'idea di Dio» (Foucault 1967). Si tenga sempre presente, dunque, che quando Foucault parla di uomo ha in mente la disciplina che studia sistematicamente l'uomo, ossia l'antropologia, di modo che fine dell'uomo significa fine dell'antropologia come scienza di riferimento, come unico codice di significati e di possibili sensi, un po' come nel medioevo la teologia era ciò che «faceva mondo» tramite il ricorso alla figura di Dio. Insomma, per Foucault bisogna non tanto negare che l'uomo abbia una natura, o che le scienze possano dire qualcosa su di

lui, ma si tratta di «rifiutare il concetto di “natura umana” come fondamento del discorso sull’uomo» (Catucci 2004: 83), per cercare anzi di «storicizzare il più possibile l’idea di natura e ridurre il peso epistemologico proseguendo fino al punto in cui, se si incontra un residuo non ulteriormente storicizzabile, questo non sarà più interpretabile come l’ultima verità della natura umana e del suo fondo, ma come il segno non oltrepassabile di una forma di relazione fra l’uomo e le sue problematizzazioni» (*ivi*: 84).

³⁶⁸ Sulle probabilità di un tale rischio e sulle possibili vie d’uscita si cfr. il n. 500 de *Le scienze*, completamente dedicato a tale tematica (Cattaneo 2010).

³⁶⁹ Spiega ulteriormente Virno: «il diagramma è un segno che imita l’oggetto cui si riferisce, riproducendone con scrupolosa precisione la struttura e la relazione tra le parti. Si pensi a una mappa, a un’equazione matematica, a un grafo. Il fatto storico contingente, che offre l’immagine abbreviata di una condizione biologica, non è però una conseguenza necessaria di quest’ultima, avendo piuttosto le proprie radici in una particolare congiuntura sociale e culturale. Il diagramma riproduce fedelmente l’oggetto per cui sta, ma, a differenza di un indizio, *non* è causato da esso. La mappa geografica è cosa diversa dal colpo alla porta che attesta la presenza di un visitatore» (*ibidem*).

³⁷⁰ Cfr. *ivi*: 107 s.; Virno 2003a: 13-24 e, soprattutto e per una trattazione più diffusa e analitica, Virno 2003b, dove appunto viene approfondita la tipicità dell’esperienza antropologica attuale, considerata al contempo come specchio di un’esperienza costante e dunque trans-storica della natura umana, che però si lascia intravedere nei suoi elementi costituenti solamente in determinati passaggi storici critici, di cui quello presente è la manifestazione più estrema, essendo il tempo in cui l’uomo si esperisce nella storia come se fosse in una ripetizione perenne di secondo grado dell’antropogenesi, come emblema di un’origine permanente.

³⁷¹ Certo, questo sarebbe un «punto a favore» di Esposito, che abbiamo visto connettere esplicitamente una tale visione dell’uomo alla deriva immunitaria e anti-comunitaria, se non fosse che, lo vedremo, è lo stesso Esposito a riconoscere la necessità di una certa «dose» (scegliamo la parola non certo casualmente, dato il riferimento al sistema immunitario proprio del filosofo italiano) di immunizzazione.

³⁷² Potremmo anche dire: il disfacimento di una costellazione culturale, il suo tramonto, è il momento dell’albeggiare dell’orizzonte naturale, il quale però si offre allo sguardo come qualcosa che non ha forma di per sé, o che – se si preferisce – non ha forma che nell’informità che costringe a dare attivamente forma.

³⁷³ A una conclusione analoga, lo abbiamo visto, è giunto Agamben nella sua analisi della biopolitica, il che permetterebbe di rileggere tutto il discorso sulla biopolitica di Agamben (maggiormente centrato sull’aspetto politico-giuridico) alla luce di quello avanzato da Esposito (più spiccatamente ontologico e vitalista al contempo), per connetterli tra di loro: che oggi viviamo in un perenne stato di eccezione (tale da non essere più affatto eccezionale) significa che il meccanismo politico di immunizzazione che l’uomo ha elaborato per colmare la lacuna della sua origine (la lacuna all’origine della sua vita) è imploso, non funziona più, sta negando se stesso nel suo continuo tentare una difesa da un esterno che ormai è stato inglobato senza più poter essere espulso o «metabolizzato». Come a dire che il dispositivo giuridico indicato da Agamben ha radici in quello ontologico-biologico individuato da Esposito. D’altronde, come cercheremo di mostrare (e come emergerà particolarmente prendendo in esame la filosofia e l’antropologia aristoteliche), se Esposito rimane ancorato a quel paradigma che cerca di mettere da parte, anche Agamben fa riferimento (in modo decisamente più esplicito e diretto di Esposito, il che segnala che forse non ha colto la relazione tra una determinata visione dell’uomo e la dimensione giuridico-politica della biopolitica da lui messa in luce) a una visione dell’essere umano come animale «dinamico», ossia potenziale.

³⁷⁴ Con un esempio: non è tanto l’assenza di verità a spaventare l’uomo contemporaneo, quanto il proliferare di un’infinità di verità tutte – apparentemente, ma talvolta purtroppo non solo – vere allo stesso modo, ma vere solamente nel proprio ambito, nel proprio contesto, e che continuamente sfumano l’una nell’altra (il tanto «celebrato» relativismo contemporaneo, per così dire, non è quello del *nothing goes*, ma dell’*anything goes* – anche se non in *the same way*, nel duplice senso di «modo» e «direzione», ma in *a different way*).

³⁷⁵ Dobbiamo forse compiere nuovamente il gesto originario di Adamo ed Eva, ossia *aprire gli occhi, e per renderci conto di essere nudi*? Di dovere tutte le nostre ricchezze, multiformità, possibilità, tutta la nostra storia, il nostro futuro, le nostre speranze e i nostri errori, a nient'altro che a una nudità, a una semplice ma essenziale mancanza? *Dobbiamo peccare nuovamente per ridare slancio alla nostra storia, per ricominciare a errare – sbagliare ma anche metterci in cammino*?

³⁷⁶ È quanto Nietzsche prima e Deleuze poi avevano saputo acutamente cogliere.

³⁷⁷ In tal senso, per esempio, il fenomeno dell'«adulteranza» (l'età adolescenziale, come stile di vita e ideali, protratta lungo tutto l'arco dell'età adulta) sarebbe la rivelazione della neotenia che caratterizza la natura umana, che porta l'uomo a essere sempre aperto al nuovo e ad apprendere anche in età avanzata, a non accettare mai come definitivo un modello, uno stile di vita, un principio e così via (nei lati positivi e negativi che ciò comporta, evidentemente).

³⁷⁸ Non dobbiamo, allora, affatto rassegnarci al «riso» foucaultiano di qui parlavamo poc'anzi: non era, d'altronde, lo stesso Foucault a notare come – in quanto *strano allotropo empirico-trascendentale* – «l'uomo è un modo d'essere tale che in lui si fonda la dimensione sempre aperta, mai delimitata una volta per tutte, ma incessantemente percorsa» (Foucault 2007: 347)? E che era impossibile definire una qualche regolarità o invarianza della natura umana (cfr. Chomsky-Foucault 2008: 37 e 53-72)? Non equivale ciò proprio a dire che non v'è natura umana se non nella sua capacità di guardare sempre oltre? Nella sua potenzialità? Crediamo proprio di sì, se si considera anche quanto scrive il pensatore francese a proposito del corpo, apparentemente ciò che nell'uomo è più riconducibile a delle costanti naturali: «noi pensiamo [...] che il corpo almeno non ha altre leggi che quelle della fisiologia e che sfugge alla storia. Errore di nuovo; esso è preso in una serie di regimi che lo plasmano; è rotto a ritmi di lavoro, di riposo e di festa; è intossicato da veleni – cibo o valori, abitudini alimentari e leggi morali insieme; si costruisce delle resistenze. La “storia effettiva” (*wirkliche Historie*) si distingue da quella degli storici per il fatto che non si fonda su nessuna costante; nulla nell'uomo – nemmeno il suo corpo – è abbastanza saldo per comprendere gli altri uomini e riconoscersi in essi. [...] La storia sarà “effettiva” nella misura in cui introdurrà il discontinuo nel nostro stesso essere; dividerà i nostri sentimenti; drammatizzerà i nostri istinti; moltiplicherà il nostro corpo e l'opporrà a se stesso. Non lascerà nulla sotto di sé che abbia la stabilità rassicurante della vita o della natura» (Foucault 1997a: 42 s.).

³⁷⁹ Di qui anche l'insistenza sul ritorno alla *phronesis*, alla filosofia pratica, alla capacità di giudizio, ecc., che caratterizza molta della filosofia contemporanea.

³⁸⁰ Per la costruzione di un modello di antropologia filosofica a partire da Deleuze, modello che ha tra i suoi riferimenti tanto Gehlen quanto altri diversi autori interni a quella tradizione che Esposito vorrebbe superare proprio nel riprendere Deleuze cfr. De Michele 2000, che meriterebbe un'analisi mirata (in quanto mostra benissimo l'impossibilità – o la difficoltà – di rinunciare a determinati presupposti nell'indagare il rapporto tra uomo e tecnica, tra uomo e animale, e l'apertura al mondo) che in questa sede purtroppo non possiamo compiere. A proposito di un'antropologia dell'incompletezza *positiva* e non contenitiva, scrivono – con coloriture marcatamente deleuziane – lo stesso De Michele e Fadini: «l'uomo senza mondo può costruire le condizioni per un rovesciamento della vergogna prometeica non nelle forme patologiche dell'identità, della storicità, del funzionalismo, ma nell'affermazione della propria *potenza di essere*. [...] Si tratta ora di intendere l'incompletezza dell'uomo non come mera causa della sua reattività verso il mondo (secondo una linea di pensiero che da Hobbes si prolunga sino a Gehlen), ma come manifestazione di una *potentia essendi*, di un poter essere sempre altro. [...] L'angoscia per il precipitare del futuro nel ricordo e per l'indifferenza dei luoghi spaziali può essere contemporaneamente letta come apertura verso una dimensione potenziale del proprio poter essere» (De Michele 2003: 301); «rispetto alla prospettiva, fatta balenare da Gehlen come una via di uscita [dall'«iper-moralizzazione» che impedisce di comprendere la complessità effettiva della realtà], di una morale “ascetica”, di valore “universale”, che vive di un ordine di trascendenza, si può osservare come l'espressività dell'essere, restituita dal mondo plurale dei corpi e delle singolarità, possa anche essere pensata in termini tali da individuare un comune etico mosso appunto dai modi di dispiegamento di ciò che Gehlen definisce, un po' ambiguamente, “plasticità”. È possibile cioè delineare, a partire da un'antropologia anche e soprattutto “critico-affermativa” (che esalta il ruolo dell'immaginazione non soltanto a livello della sensibilità, ma anche a quello della razionalità: livelli d'altronde strettamente connessi), un'etica civile e “resistente” contro la morale e – su un

piano propriamente di filosofia politica – un’alternativa, valida ancora oggi, al pensiero della trascendenza e della sovranità, anche nella sua veste sottilmente “conservatrice” tessuta dalla stimolante ricerca gehleniana» (Fadini 2003: 291).

³⁸¹ «Il bisogno non trova nell’istituzione che una soddisfazione indiretta, “obliqua”» (*ibidem*).

³⁸² Sarebbe, forse, ancora più preciso dire che l’istituzione socio-politica è un(l’)esempio dell’essere umano in quanto istituzione, cioè in quanto istitutu-azione, perché l’uomo (soprattutto nella prospettiva deleuziana) è sempre istituyente e non semplicemente istituito, chiuso nell’istituito. Detto altrimenti, non c’è «istituito» che non sia insieme punto d’appoggio per una nuova «istituzione», dato che l’uomo è *essere istituyente*.

³⁸³ In un corso preparatorio a Deleuze 2004, il filosofo francese affermava: «come fa l’animale a sapere di cosa ha bisogno? L’animale vede delle qualità sensibili, ci si getta sopra e le mangia, tutti mangiamo delle qualità sensibili. La mucca mangia del verde. Essa non mangia dell’erba, e tuttavia non mangia un verde qualsiasi poiché riconosce il verde dell’erba e non mangia soltanto il verde dell’erba. Il carnivoro non mangia delle proteine, mangia la cosa che ha visto, non vede delle proteine. Il problema dell’istinto, al livello più semplice, è: come si spiega il fatto che le bestie mangiano pressappoco ciò che gli conviene? In effetti, le bestie per il loro pasto mangiano la quantità di grassi, la quantità di sale, la quantità di proteine necessaria all’equilibrio del loro “ambiente” (*milieu*) interiore. E il loro ambiente interiore che cos’è? L’ambiente interiore è il luogo di tutte le piccole percezioni e le piccole appetizioni. Che buffa comunicazione fra la coscienza e l’inconscio. Ogni specie mangia pressappoco ciò di cui ha bisogno, salvo gli errori tragici o comici che invocano sempre i nemici dell’istinto: i gatti, per esempio, che mangiano ciò che li avvelenerà, ma è molto raro. E’ questo il problema dell’istinto» (Deleuze 1980).

³⁸⁴ «Vero è che il denaro libera dalla fame, a condizione di averne, e che il matrimonio rende superflua la ricerca di un partner, sottomettendo ad altri compiti» (*ivi*: 9).

³⁸⁵ «Gli stessi bisogni sessuali non spiegheranno mai le molteplici forme possibili del matrimonio. Il negativo non spiega il positivo, né il generale il particolare. Il “desiderio di stuzzicare l’appetito” non spiega l’aperitivo, poiché vi sono mille altri modi possibili di stuzzicare l’appetito. La brutalità non spiega affatto la guerra; eppure essa vi trova il suo mezzo migliore» (*ibidem*).

³⁸⁶ Di cui il testo deleuziano sin qui commentato (Deleuze 2000a) rappresenta l’introduzione a tale raccolta, introduzione che racchiude in densissime pagine quanto poi Deleuze dice attraverso i testi, utilizzati come sorta di megafono per la sua propria voce.

³⁸⁷ Potremmo anche dire, riprendendo una felice espressione di un brano del cantautore italiano Samuele Bersani, che – in tal senso, ossia perché incapace di agire per uno scopo ben preciso, esplicitamente voluto e posto – l’animale è *idealista*. Il brano a cui ci riferiamo, intitolato *Ragno*, recita: «ragno, se con l’arte nun ce magno / dimmi tu che cosa fare / tu che sei così esemplare / nel tuo nobile filare / in quell’angolo di stanza / sei un esempio di costanza / dammene un pochetto pure a me / Ragno, dimmi chi te lo fa fare / con quell’arte sopraffina / chiuso dentro una cantina / e nessuno ad ammirare / sei l’artefice incompreso / di un lavoro senza peso / dammi retta / lascia stare / Io che mo sò ragno de cantina / posso ditte che nun ce sta mejo cosa / che svejasse la mattina / co la convinzione d’avè fatto un lavorone / pure se nun chiappo mai manco un moscone / Ragno, ti nascondi dietro il tuo strafare / tu non vuoi considerare / che sei solo nullità / Ragno basterà uno scopettone / senza troppa precisione / per distruggerti la tela / e sloggiarti dal cantone / In quell’angolo di stanza / sei un esempio d’eleganza / ma che ce farai povero te? / Ragno, non ti scoccia star lì appeso / rincorrendo l’utopia / di una tela che t’ha reso / servo della geometria / dentro quella cella scura / tutta la tua tessitura / non fa più neanche paura / Io che mo sò ragno de cantone / posso ditte che / nun ce sta mejo cosa / che avè scelto sta missione / quella d’esse ragno / senza avecce mai un compagno / che m’acciacca / chi me scarica ner bagno / Ragno, se con l’arte nun ce magno / dimmi tu che cosa fare / tu che sembri un luminare, mi pare / Resta solo il dubbio se impiegasse / all’ufficio delle tasse / pe trovà una dignità tù dù à / non contando che pure a volello / è difficile anche quello / con la crisi che ce sta» (in Bersani 2009).

³⁸⁸ Guattari, «sodale» di Deleuze, scriveva: «esiste una scelta etica in favore della ricchezza del possibile, un’etica e una politica del virtuale che decorporalizza e de territorializza la contingenza, la causalità lineare, il peso degli stati di cose e delle significazioni che ci assediano. Una scelta della processualità, dell’irreversibilità e della risingolizzazione» (Guattari 1996: 36). Alla luce di ciò, se si ricorda anche la centralità della nozione di singolarità nella filosofia deleuziana (della *vita*

nella sua singolarità, prima di tutto: cfr. Deleuze 2003), si potrebbe affermare che il filosofo francese ha davvero tentato di dar corpo all'invenzione di Alfred Jarry (un autore spesso citato da Deleuze nelle sue opere) della *patafisica* (*epi metà tà physikà*): «la patafisica [...] è la scienza di ciò che si aggiunge alla metafisica, sia in essa, sia fuori di essa, estendendosi così ampiamente al di là di questa quanto questa al di là della fisica. Es.: l'epifenomeno essendo spesso l'accidente, la patafisica sarà soprattutto la scienza del particolare, per quanto si dica che non vi è scienza se non del generale. Studierà le leggi che reggono le eccezioni e spiegherà l'universo supplementare a questo; o meno ambiziosamente descriverà un universo che si può vedere e che forse si deve vedere al posto del tradizionale, poiché anche le leggi dell'universo tradizionale che si è creduto di scoprire sono correlazioni d'eccezioni, per quanto più frequenti, in ogni caso fatti accidentali che, riducendosi a eccezioni poco eccezionali, non hanno nemmeno l'attrattiva della singolarità. DEFINIZIONE. – La patafisica è la scienza delle soluzioni immaginarie, che accorda simbolicamente ai lineamenti le proprietà degli oggetti descritti per la loro virtualità» (Jarry 2002: 31).

³⁸⁹ Si parla oggi (cfr. Smith 2008) di una casualità distinta dalla caoticità, nel senso che il caos non è semplice disordine, ma è ordine non lineare, ossia ordine dinamico prevedibile a breve termine, riconducibile a una logica nuova, a un approccio conoscitivo che abbandona definitivamente la pretesa di un dominio completo dell'uomo sulla natura, rispettandone e interpretandone la complessità. Era forse la stessa logica che Deleuze ricercava per ripensare l'uomo e il suo posto nel mondo? «Non saremo mai sicuri che le leggi che oggi applichiamo siano vere anche domani» (*ivi*: 64) e «il caos ci costringe a ripensare che cosa significhi tentare di approssimare la Natura» (*ivi*: 186), emerge sempre più «il ruolo dell'incertezza, la ricca variazione di comportamento» (*ivi*: 186) che i sistemi esibiscono: potremmo anche affermare, nella prospettiva deleuziana in particolare, che *non saremo mai sicuri di essere domani ciò che siamo oggi, che il caos ci costringe a ripensare che cosa significhi tentare di approssimare noi stessi*, e che emerge anche nelle nostre esistenze *il ruolo dell'incertezza e la ricca variazione di comportamento?*

³⁹⁰ Un uomo-evento, potremmo anche dire, se «ogni evento è una nebbiosa miriade di gocce. Se gli infiniti “morire”, “amare”, “muoversi”, “sorridere” ecc. sono degli eventi, è perché esiste in essi una parte che il loro compimento non è sufficiente a realizzare, un divenire in se stesso che non cessa nel medesimo tempo di attenderci e di precederci come una terza persona dell'infinito, una quarta persona del singolare» (Deleuze-Parnet 1998: 69). L'idea di quarta persona singolare era da Deleuze già stata avanzata in *Logica del senso*, laddove, nel tentativo di definire un campo trascendentale impersonale e preindividuale (quello che più tardi diverrà il *piano d'immanenza*), «mondo brulicante delle singolarità anonime e nomadi, impersonali, preindividuali» (Deleuze 1975: 96), scriveva – in riferimento soprattutto a Simondon, sul quale torneremo: «ciò che non è né individuale né personale sono le emissioni di singolarità in quanto si effettuano su una superficie inconscia e godono di un principio mobile immanente di auto unificazione per *distribuzione nomade*, che si distingue radicalmente dalle distribuzioni fisse e sedentarie come condizioni delle sintesi di coscienza. Le singolarità sono i veri eventi trascendentali: ciò che Ferlinghetti chiama “la quarta persona del singolare”. Lungi dall'essere individuali o personali, le singolarità presiedono alle genesi degli individui e delle persone; si ripartiscono in un “potenziale” che in sé non comporta né *moi* né *Je*, ma che li produce attualizzandosi, effettuandosi, e le figure di tale attualizzazione non somigliano affatto al potenziale effettuato» (*ibidem*).

³⁹¹ Il linguista francese evidenzia – attraverso le ricerche del zoologo Karl von Frisch – come nel mondo della comunicazione animale sia impossibile reperire le condizioni fondamentali perché si possa parlare di comunicazione linguistica in senso proprio, di trasmissione di messaggi parlati in cui interviene un apparato vocale (trasmissione che, per esempio, può avvenire anche nell'oscurità, nell'assenza di luce e a notevole distanza differentemente da ogni altra forma di comunicazione gestuale), di scambio dialogico reale di messaggi in grado di riferirsi alla realtà in quanto realtà, di comunicazione relativa al linguaggio in quanto tale (di meta-linguaggio): se nel linguaggio animale non si costruiscono messaggi a partire da altri messaggi, in quello umano, attraverso il dialogo, il riferimento all'esperienza oggettiva e la reazione alla manifestazione linguistica si intrecciano liberamente e all'infinito, evidenziando la possibilità di procurare un surrogato dell'esperienza trasmissibile indefinitamente nel tempo e nello spazio e di tramandare contenuti in maniera illimitata attraverso la combinazione produttiva di unità strutturali e di simboli secondo regole

definite ma ridefinibili – il linguaggio animale è un mero codice di segnali al più, mentre quello umano è linguaggio in senso pieno, non-fisso e variabile, pluri-relazionato e scomponibile, trasmissibile e significante.

³⁹² Un esempio emblematico della dimensione produttiva dell'esistenza dell'uomo, che edifica a partire dal caos e per proteggersi dal caos, è la strutturazione del senso e del non-senso, del senso nel suo essere opposto al non-senso: esiste un non-senso (caos primordiale, se si preferisce) che *precede* la distinzione tra senso e assenza di senso, tra sensatezza e insensatezza, ed è proprio questa dimensione a rendere possibile, essendo punto di partenza che spinge alla produzione, la donazione di senso, senso che «non è mai principio od origine: esso è prodotto» (Deleuze 1975: 70). Così come, in quest'ottica, la contraddizione stessa è – nietzschianamente – prodotta, è frutto di una genesi, e per questo «il principio di contraddizione si applica al reale e al possibile, ma non all'impossibile da cui deriva» (*ivi*: 72), che sta «alle spalle» (*ivi*: 76) di entrambi. L'uomo produce il buon senso e il senso comune per dare un ordine e un senso direzionabili alla propria esistenza, dimenticando il tratto genetico originario e il serbatoio inconscio che ha reso possibile il loro insorgere: «il buon senso si dice di una direzione: è senso unico, esprime l'esigenza di un ordine secondo il quale bisogna scegliere una direzione e attenersi a essa. Tale direzione è facilmente determinata come quella che va dal più differenziato al meno differenziato, dalla parte delle cose alla parte del fuoco. [...] Il buon senso si dà così la condizione sotto cui riempie la propria funzione, che è essenzialmente quella di prevedere: è chiaro che la previsione sarebbe impossibile nell'altra direzione, se si andasse dal meno differenziato al più differenziato [...]. Il buon senso è essenzialmente ripartitore: la sua formula è “da una parte e dall'altra”, ma la ripartizione che esso opera si fa in condizioni tali che la differenza è posta all'inizio, presa in un movimento provvisto di direzione che si presume la soddisfi, la uguagli, la annulli, la compensi. [...] Una tale ripartizione implicata dal buon senso si definisce precisamente come distribuzione fissa o sedentaria. L'essenza del buon senso è quella di darsi una singolarità *per* estenderla su tutta la linea dei punti ordinari e regolari che ne dipendono, ma che la scongiurano e la diluiscono. Il buon senso è affatto combustibile e digestivo. Il buon senso è agricolo, inseparabile dal problema agrario e dall'installazione dei recinti, inseparabile da un'operazione delle classi medie in cui le parti si presume si compensino, si regolarizzino. [...] I caratteri sistematici del buon senso sono dunque l'affermazione di una sola direzione; la determinazione di tale direzione come procedente dal più differenziato al meno differenziato, dal singolare al regolare, dal notevole all'ordinario; l'orientamento secondo tale determinazione della lancetta del tempo, dal passato al futuro; il ruolo direttivo del presente in tale orientamento; la funzione di previsione resa in tal modo possibile; il tipo di distribuzione sedentaria in cui si riuniscono tutti i caratteri precedenti. Il buon senso svolge un ruolo capitale nella determinazione di significazione; ma non ne svolge nessuno nella donazione di senso; e ciò perché il buon senso giunge sempre secondo, perché la distribuzione sedentaria che esso opera presuppone un'altra distribuzione, così come il problema dei recinti presuppone uno spazio innanzi tutto libero, aperto, illimitato, fianco di collina o poggio. [...] Il buon senso non si accontenta di determinare la direzione particolare del senso unico, esso determina innanzi tutto il principio di un senso unico in generale, salvo poi a mostrare che tale principio, una volta dato, si spinga a scegliere una direzione piuttosto che l'altra. [...] Il senso assume sempre i due sensi contemporaneamente, le due direzioni contemporaneamente. Il contrario del buon senso non è l'altro senso; l'altro senso è soltanto la ricreazione dello spirito, la sua iniziativa divertente. [...] Il senso comune identifica, riconosce, non meno di quanto il buon senso preveda. [...] Obiettivamente, il senso comune sussume la diversità data e la riferisce all'unità di una forma particolare di oggetto o di una forma individualizzata di mondo [...]. Si vede bene la complementarità delle due forze del buon senso e del senso comune. Il buon senso non potrebbe assegnare nessun inizio e nessuna fine, nessuna direzione, non potrebbe distribuire nessuna diversità se non superasse se stesso verso un'istanza capace di riferire tale diverso alla forma di identità di un soggetto, alla forma di permanenza di un oggetto o di un mondo, che si suppone sia presente dall'inizio sino alla fine. Viceversa, tale forma d'identità nel senso comune rimarrebbe vuota se non superasse se stessa verso un'istanza capace di determinarla mediante questa o quella diversità che inizi qui, finisca lì e che si suppone duri tutto il tempo necessario all'uguagliamento delle sue parti. È necessario che la qualità sia a un tempo fissata e misurata, attribuita e identificata» (*ivi*: 72-75). Per una lettura di queste considerazioni deleuziane in un'ottica che fa

della donazione di senso a partire dal non senso lo specifico umano aperto al mondo rispetto all'animale chiuso nell'ambiente, nonché – e conseguentemente – del senso come effetto (effettuazione) e non come presenza massiccia data una volta per tutte il proprio di quell'essere che nel vuoto non intravede una semplice assenza o mancanza ma un'apertura allusiva e provocante verso ulteriori possibilità alternative cfr. Cimatti 2009, e in particolare pp. 37-39.

³⁹³ Non dimentichiamo che Deleuze (cosa che si evidenzia soprattutto in Deleuze-Guattari 1987) è stato fortemente influenzato dalle ricerche di quello che non esitava a definire un lontano successore di Spinoza, ossia Uexküll (a tal proposito si vedano le efficaci pagine di Trasatti 2010: 134-146, cui in questa nota facciamo riferimento, nonché Goetz 2007), perché l'*Umwelt* animale è ciò che rende visibile l'operazione del taglio del caos, di un piano di composizione di parti, di velocità, di affetti, di un mondo, è ciò che rende manifesto che ogni specie ha un ambito di propria potenza e capacità, un territorio proprio, e che dunque manifesta al contempo la creatività dell'animale umano, la sua apertura, il suo essere in tensione, al bordo, membrana tesa verso un'individualizzazione sempre de-individualizzante, verso un contenimento che si nutre di fuoriuscita, verso una territorializzazione che è sempre anche de-territorializzazione, perché la potenza e il territorio propri dell'uomo sono quelli di eccedere ogni proprietà, di divenire oltre a ogni essere. L'uomo (anche solo nell'atto di fischiettare, di canticchiare, di dar vita a un ritornello, movimento per cui a partire dal caos si crea un ambiente-dimora, alternanza dimora/fuga, ritorno a casa mai compiuto: via dal caos presso una dimora e di nuovo in fuga) delimita una zona, un ambiente, all'interno del caos che lo minaccia, crea una dimora all'interno della quale sentirsi temporaneamente al sicuro, un abbozzo di centro stabile e calmo, stabilizzante e calmante, istituendo una differenza tra interno ed esterno, filtrando ed estraendo dall'esterno le forze vitali in grado di nutrire e fare sviluppare l'interno. L'uomo crea un motivo tramite la ripetizione, la variazione e il ritmo, crea il proprio motivo, il proprio territorio, ma attingendo a quel fuori-territorio che è sempre anche ciò che de-territorializza e minaccia, che stratifica de-stratificando e de-stratifica stratificando (si traccia un cerchio attorno al centro fragile e incerto, si organizza uno spazio limitato tentando di tenere all'esterno le forze del caos nei limiti del possibile, mentre lo spazio interno protegge le forze germinative di un compito da assolvere, di un'opera da fare, ma allo stesso tempo questo cerchio si apre, si lascia entrare qualcuno e qualcosa, li si chiama, o si esce da esso per gettarsi verso l'esterno: il cerchio, in tal senso, non si apre dal lato sul quale si accalcano le antiche forze del caos ordinate e orientate, ma verso un'altra regione, creata dal cerchio stesso, che si apre esso stesso su un futuro, proprio in funzione dell'opera che intende proteggere, per raggiungere un grumo di forze cosmiche, forze dell'avvenire; ci si protegge lanciandosi, rischiando e improvvisando, ma non c'è improvvisazione se non a partire da e in un mondo con cui potersi confondere e in cui potersi muovere): ritmo non è semplice armonia, misura, regolarità razionalmente discreta, ma movimento continuo, configurazione sì ma di un movimento e non schema fisso e forma statica, simmetrica e cadenzata. Il ritmo dell'esistenza umana non può essere completamente monotono, si nutre di scarto, di differenza, è *ripetizione della differenza (della differenziazione)*, è il *tra*, dinamismo che incrina le misure, che dia-criticizza il dogmatismo della proporzione, è qualcosa di espressivo nel senso letterale che spinge fuori per dar vita a un dentro, che protegge tanto dal caos quanto dal già formato.

³⁹⁴ Di qui anche il noto interesse di Deleuze per Nietzsche (cfr. soprattutto Deleuze 1992) e per Spinoza (cfr. soprattutto Deleuze 1991 e Deleuze 1999).

³⁹⁵ «Il desiderio non manca di nulla, non manca del suo oggetto. È piuttosto il soggetto che manca al desiderio, o il desiderio che manca di soggetto fisso; non c'è soggetto fisso che per la repressione» (Deleuze-Guattari 1975a: 29).

³⁹⁶ Non sono queste esplicite considerazioni di Deleuze, ma ci sembra che il suo discorso conduca senza possibilità di equivoci a tale approdo.

³⁹⁷ Soprattutto Aristotele (come vedremo) ha sottolineato la pluralità di gusti, di piaceri e di appetiti che caratterizza l'animale umano: che sia possibile una lettura deleuziana della filosofia aristotelica? Dumoulié (cfr. Dumoulié 2002), sembra andare in questa direzione, in quanto legge Spinoza «deleuzianamente» e legge Aristotele «spinozianamente» (o sarebbe forse più appropriato dire che *era Deleuze a essere uno spinoziano*, e non tanto che esiste una lettura deleuziana di Spinoza?). Analoghi spunti sono rintracciabili in alcune considerazioni di Natoli, laddove scrive che in Aristotele la materia è caratterizzata da un *momento attivo*, da un *momento desiderante*, fatto

sì di *bisogno* – di *mancanza* – ma anche di *tensione attiva*, di *im-pulsione*, di *dinamismo* – di *potenza*: «il desiderio esprime l'aspetto incontinente della materia, allude, oltre che alla capacità ricettiva, alla capacità espansiva, quasi a scorgere una pulsione libidica al fondo della materia originaria. [...] La materia accoglie, genera, desidera: è spazio, movimento corpo. Come tale è presa dall'ambiguità e ha tutte le difficoltà di una terra di confine» (Natoli 2010: 108-110). L'ambiguità della materia è l'ambiguità del *corpo desiderante*, la sua costitutiva opacità e oscurità, che però sono qualcosa di *necessario all'esistenza*, quasi persino un *dovere morale* rispetto a essa, come notava proprio Deleuze: «io *devo* avere un corpo: è una necessità morale, un'«esigenza». E, per prima cosa, devo avere un corpo perché c'è qualcosa di oscuro in me» (Deleuze 2004: 139).

³⁹⁸ Riprese anche in un corso del 1956-57, dove vengono anticipati anche alcuni tratti centrali di Deleuze 1979, in particolare quelli circa il confronto Hume-Kant. In particolare, il filosofo francese scrive che «gli empiristi hanno ragione: ciò che realizziamo sono i fini naturali» (Deleuze 2010: 125), ma aggiunge subito che «il nostro comportamento forse possiede anche altre dimensioni» (*ibidem*), nel senso che i fini che l'uomo realizza sono sì naturali, ma non sono naturali *i modi* in cui li realizza, di modo tale che i fini stessi risultano trasformati, ossia risultano non essere più naturali in senso stretto: «l'uomo, da una parte, può realizzare fini naturali ma, d'altra parte, per il fatto stesso d'essere uomo, non si produce in lui qualche altra cosa? Egli trasforma i fini naturali. Qual è la funzione di una cerimonia e di un rito? Tale fine si distingue dal fine naturale. Prendiamo un gruppo sociale, per esempio la famiglia. Essa funziona in maniera curiosa. Nelle sue pratiche cerimoniali trae le determinazioni dalla natura per farne eventi della storia: mangiare, amare, dormire e morire. Le funzioni della famiglia sono il cibo in comune, la sessualità, il sonno, la morte. La morte è una determinazione della natura. La famiglia ne fa un evento della storia conservandola nella memoria. Dobbiamo chiamare quest'attività rituale cerimonia. Allo stesso modo la sessualità diviene evento dello spirito sotto la forma, per esempio, del consenso. Durante la cerimonia la natura è elevata a livello della storia. È *nel momento in cui l'uomo la trasforma, che essa realizza i fini naturali in modi indiretti*. Il comportamento umano ha dunque tre poli: i fini naturali sono anche fini naturali trasformati, i fini naturali esistono di per sé, indipendentemente dalla cerimonia. L'uomo, dunque, li realizza. Ma se l'uomo non realizza i fini naturali, ciò non vuol dire che essi non esistono. Essi non si prestano alla realizzazione, perché la trasformazione dei fini naturali in fini culturali rende i primi senza tempo» (*ivi*: 125 s.). *L'uomo rende infiniti i fini naturali rendendoli un compito da realizzare, facendone un compito infinito, e proprio per questo li trasforma in fini culturali, elevando la natura a storia, facendosi tramite dell'elevazione della natura a storia in quanto è egli stesso natura che si fa storia, in quanto la sua natura è quella della storia, è storica, è di farsi storicamente*: l'uomo realizza i fini naturali in maniera indiretta e non diretta (come fa l'animale), vale a dire che soddisfa le proprie tendenze naturali in maniera mediata e non immediata (come fa l'animale), ma proprio per questo i suoi fini e le sue tendenze non sono più semplicemente naturali, bensì culturali, artificiali. Deleuze vuole semplicemente dire che se tanto un orso, per esempio, quanto un uomo *hanno fame*, e dunque hanno come fine naturale quello di soddisfare il proprio appetito, il primo giungerà a tale obiettivo in maniera immediata e naturale, mentre il secondo in maniera mediata e artificiale (cacciando, cucinando, e così via), e può rivolgersi (facendosi pro-meteico in quanto *affamato della fame futura*, come scriveva Hobbes nel suo *De homine*) anche all'appetito futuro, facendo della soddisfazione del bisogno della fame un compito futuro, un compito sempre aperto e mai portato compiutamente a termine – un compito infinito: «i compiti infiniti [...] sono i soli che permettono all'uomo di realizzare i fini naturali in un modo che non sia più semplicemente diretto» (*ivi*: 126). I fini naturali da soddisfare infinitamente sono *fini propri della ragione*, fini razionali, e non semplicemente sentiti e vissuti di volta in volta a livello di valori o di sentimenti: l'uomo *fonda* la sua esistenza, se è vero che «*fondare è elevare la natura a livello della storia e dello spirito*» (*ivi*: 127), l'uomo *pretende* di soddisfare i propri bisogni e *ne reclama* la soddisfazione – l'uomo *si arroga il diritto di esistere*, può pensare di essere *scopo finale* solo perché (cfr. Deleuze 1979) *può farsi un concetto dei fini e ha in sé la sua ragione di esistenza, sforzandosi di renderla felice*: questo, e nient'altro, significa *essere essere ragionevoli, essere razionali*. Deleuze può così distinguere quattro caratteri fondamentali nel comportamento umano, vale a dire che (cfr. Deleuze 2010: 127 s.) i) *l'uomo persegue fini naturali*, ii) tali fini sono perseguiti *obliquamente e in maniere diverse*, grazie iii) alla capacità trasformativa e amplificativa dell'*immaginazione*, che fa del fine naturale un compito

infinito e da realizzare, in modo che esso si fa iv) *culturale a pieno titolo*, ossia *razionale*. Per questo, il filosofo francese afferma che «ci sono due modi dell'aver fame» (ivi: 129): il primo è lo «stato di bisogno che si presenta come un fatto nell'esperienza dell'urgenza» (*ibidem*), come qualcosa da soddisfare immediatamente ma che al contempo chiama in causa la necessità di *tener conto* di una *certa quantità di tempo*, per quanto *determinata e limitata*: «il bisogno è la nostra più profonda esperienza dell'essere nel tempo» (*ibidem*), come già Anders aveva mirabilmente notato; il secondo è non il bisogno impellente e immediato (che, però, come abbiamo detto, non è mai semplicemente immediato nell'uomo, ossia non è mai privo di tempo, *privo di differimento*), ma il tentativo di *rivendicare* da mangiare prima ancora di quello di *ricercarlo nella natura*: l'uomo *pretende dalla natura di poter fondare la propria esigenza e non solo di soddisfarla*, e «pretendere significa aspirare a qualcosa» (*ibidem*), nel senso che «pretendendo si pretende di comparire davanti a ciò che può dare o confermare il proprio diritto. È accettare di sottomettersi alla prova» (*ibidem*). *L'uomo, reclamando il proprio fondamento* (ed è ciò che «distingue l'uomo dall'animale»: ivi: 139), è *l'essere che si mette in gioco, che è perennemente in gioco*, è l'essere – con Heidegger – *nel cui essere ne va del proprio esserci*, ed è per questo che ha modo d'essere nella *trascendenza* e nel *superamento*, laddove «*trascendente* non significa più un essere esterno o superiore al mondo, ma un atto. L'esistenza umana esiste come trascendente» (ivi: 136), l'uomo è «potere di superare» (*ibidem*), e questo già nell'intimo della sua *coscienza*, se è vero che essa è – con Husserl – «*coscienza di qualcosa*» (ivi: 137), ossia *intenzionalità*, pro-tensione esploratrice verso il mondo, ed è solo per questo che «l'uomo inventa oggetti che, d'altra parte, gli sono dati sotto un'altra forma nella natura» (ivi: 181), guidato da quell'immaginazione che «è la facoltà che ha come corrispondente, nelle cose, il movimento stesso attraverso il quale le cose si riproducono» (ivi: 197) – ossia: «il movimento attraverso il quale immaginiamo non fa che uno con il movimento attraverso cui la natura produce le cose» (*ibidem*), ed «è attraverso lo stesso movimento che la natura produce l'erba e i fiori e che “io immagino”» (*ibidem*) per riprodurre artificialmente i prodotti naturali. Ma questo equivale a dire che *l'uomo è per natura artificiale*, o – che è poi lo stesso – che *la natura è per uomo (tramite l'uomo) artificiale*, o ancora – che è nuovamente lo stesso – che *l'artificio è per natura umano* (ma anche: che *la natura è per artificio umana*, che *l'uomo è per artificio naturale* e che *l'artificio è per uomo (tramite l'uomo) naturale*). Aspetto che Deleuze evidenzia riferendosi a Hume e a Kant: infatti l'uomo è tutto nel suo *movimento di trascendersi*, e questo significa prima di tutto che *conoscere* «è superare il dato» (ivi: 131) – «la conoscenza è definita come superamento» (*ibidem*) –, vale a dire che «conoscere è superare perché consiste nel dire più di ciò che è dato» (*ibidem*). In altre parole, se dico che il sole sorgerà domani, e che lo farà sempre, sto affermando *qualcosa che di per sé non è dato*, ossia il dato futuro: perché l'uomo *si slancia* oltre il semplice dato in direzione del futuro e del possibile? «Con quale diritto si fa un'inferenza dal passato al futuro? Se giudico, supero il dato, ma non è il dato che può spiegare il motivo per cui l'uomo supera il dato» (*ibidem*), sosteneva Hume, nel senso che se conoscere significa *superare*, la *pretesa* e l'*esigenza* di superare, «da dove deriva ciò?» (*ibidem*) se non può derivare dal semplice dato, dalla natura dal dato? La risposta di Hume, Deleuze l'ha colto assai acutamente, è che ciò deriva *dalla natura del soggetto, di colui al quale il dato si dà*: «non è l'oggetto, è il soggetto che permette di trovare il fondamento. È esso ciò che supera, che fa nascere il problema del fondamento. [...] È il principio della natura umana che permette di superare ciò che è» (*ibidem*). Qual è, a questo punto, tale principio? «Questo principio è l'*abitudine*» (*ibidem*), ma non tanto un'abitudine qualsiasi in quanto *seconda natura che simula la prima allontanandosene*, quanto «la possibilità che ha l'uomo di prendere abitudini» (*ibidem*), ossia *l'abitudine alle abitudini, la capacità di abituarsi, la possibilità di sviluppare una seconda natura che simula la prima nel momento in cui l'oltrepassa, la pre-disposizione a disporsi all'abitudine*: «a suo [di Hume] avviso l'abitudine implica una ripetizione di casi simili, ed è l'esperienza che la fornisce (ho visto il sole sorgere un migliaio di volte). L'esperienza presenta una ripetizione di casi simili. La ripetizione non cambia niente nell'oggetto stesso. Ogni caso è logicamente indipendente dall'altro. Per questo bisogna che la natura umana disposta» (*ibidem*). A giudizio di Deleuze, Kant compie il passo successivo, o, se si preferisce, compie il passo mancante partendo dal lato opposto per compiere in realtà lo stesso movimento (se Hume compie il passo che *naturalizza l'artificio*, Kant compie quello che *artificializza la natura*): «non solamente il soggetto supera il dato, ma il dato si sottomette a tale superamento» (ivi: 132), vale a dire che se da un lato – con Hume –

*l'artificio dell'oltrepasamento del dato da parte dell'uomo è naturale, dall'altro lato – con Kant – la natura è artificiale in quanto il dato naturale si offre e si sottomette al superamento da parte dell'uomo. In altre parole, se con Hume il dato risulta essere ancora ostile al superamento (ed è per questo che i risvolti del suo pensiero saranno necessariamente scettici), con Kant il dato non solo non è ostile al superamento, ma si offre e si sottomette a esso, anzi, potremmo anche dire che esiste solo per offrirsi al superamento: «Kant ci dice che la natura umana supera il dato della natura e, in più, che la natura si sottomette a tale superamento. Come spiegare che la Natura si sottomette alla natura umana? Hume ci aveva pensato e afferma che esiste un'armonia tra i principi della Natura e la natura umana. [...] Ci si potrebbe chiedere: che c'è di stupefacente nell'esistenza di questa armonia? Ma, a questo punto, non si può certo dire che i principi della natura umana e quelli della Natura si accordino, dal momento che i primi sono proprio quelli a partire dai quali io supero la natura umana. Ci dovrà essere sottomissione della Natura alla natura umana. Questa risposta di Hume era coerente, ma non dava affatto ragguagli, ed era inquietante da parte di un autore che attacca l'idea di Dio. Quale sarà allora la tesi di Kant? A suo parere non c'è scelta. Per questo motivo è necessario che il dato (la natura), sia in sé sottomesso a principi dello stesso genere di quelli ai quali la natura è sottomessa, e non il contrario. [...] Per questo motivo il fondamento non può più essere psicologico. Ora il principio, secondo Kant, deve essere il principio della sottomissione del dato alla conoscenza. Il principio che rende la conoscenza possibile, che la fonda, deve nello stesso tempo rendere necessaria la sottomissione del dato a questa stessa conoscenza. Il principio, dunque, non è più psicologico, poiché lo era soltanto nella misura in cui era solamente un principio di conoscenza. Da qui il paradosso di Kant: il fondamento è soggettivo, ma non può più trattarsi di voi e di me. Il soggetto non è natura. Ciò che Kant chiama *soggetto trascendentale* è questo soggetto che si distingue dalla soggettività empirica o psicologica poiché rende conto del fatto che il dato si sottomette al superamento che io opero. Ciò che rende la conoscenza possibile deve rendere necessaria la sottomissione del dato a questa stessa conoscenza» (ivi: 132 s.). Senza questa sottomissione del dato, l'immaginazione e le facoltà umane non potrebbero esercitare la propria capacità, esplicitare la propria dinamica e attivare il proprio potere. Se l'uomo è per natura artificiale, dunque, è solo perché è la natura – nell'uomo, tramite l'uomo – a essere essa stessa artificiale, a offrirsi all'artificio, a farsi essa stessa artificiale: che l'uomo sia l'essere per natura artificiale significa che è l'essere *naturale* che ha nella propria natura quella di aprirsi al mondo, alla storia e alla cultura.*

³⁹⁹ Interessante che l'antropologa americana Mary Douglas (cfr. anche Baldi 2006), proprio riferendosi nello specifico alla teoria humeana della giustizia, proponga una concezione del soddisfacimento e della qualificazione antropologici del tutto simile a quella dell'esonero: «in un essere caratterizzato da bisogni cronici il soddisfacimento di sfondo è [...] un'autentica categoria antropologica. [...] La coscienza del futuro soddisfacimento di un bisogno, o il soddisfacimento virtuale, è di per sé un'esperienza di soddisfacimento, e non per un particolare "istinto di sicurezza". Piuttosto la sicurezza è data dalla garanzia anticipata riguardo al bisogno futuro, dall'esonero rispetto all'urgenza con cui si impone attualmente» (Douglas 1990: 58). La società, per Douglas (cfr. Pallante 2007), non potrebbe esistere se i consociati non avessero una comunanza di pensieri e sentimenti o, per meglio dire, se i pensieri individuali non avessero origini sociali: «le classificazioni, le operazioni logiche e le principali metafore sono date all'individuo dalla società. Soprattutto, il senso della correttezza aprioristica di alcune idee e dell'insensatezza di altre ci viene conferito come parte dell'ambiente sociale» (ivi: 35 s.). Lo stesso si può dire per le «categorie del tempo, dello spazio e della causalità» (ivi: 38): anch'esse «hanno un'origine sociale» (*ibidem*). Non diverso è il discorso che può essere fatto in relazione alle categorie di naturalità, razionalità e giustizia, dalle quali gli uomini traggono le indicazioni fondamentali per distinguere ciò che è doveroso da ciò che non lo è. Sono queste categorie sociali che consentono ai membri di un gruppo – non importa se grande o piccolo – di rispondere al «bisogno individuale di ordine, coerenza e controllo dell'incertezza» (ivi: 46). Il tutto, a dire il vero, in una concezione che è chiaramente immunitaria, nel senso che per l'autrice inglese gli uomini per loro natura sono attori individuali mossi da interessi egoistici, non riuscirebbero mai a collaborare tra loro se non avendo la certezza che anche gli altri faranno lo stesso, e proprio per ciò si rende necessario il ricorso a categorie elaborate socialmente, in grado di creare una situazione comune in cui viga una regola che assicuri il coordinamento delle azioni dei componenti della società: se nessuno ha interessi contrari,

nessuno infrangerà la regola. Ma cosa c'è di comunitario in una situazione in cui «le istituzioni orientano in modo sistematico la memoria degli individui e incanalano le nostre percezioni entro forme compatibili con le relazioni da esse stesse autorizzate. Esse fissano processi che sono essenzialmente dinamici, celano la loro influenza e suscitano le nostre emozioni ad un livello prefissato su temi stabiliti. Infine, le istituzioni si fregiano dell'attributo della giustizia e si rinforzano reciprocamente, in maniera capillare, a tutti i livelli del nostro sistema d'informazione. Non ci si deve perciò meravigliare se esse ci convincono così facilmente ad unirci alla loro narcisistica autocontemplazione. Ogni problema su cui tentiamo di riflettere è automaticamente trasformato nei loro problemi organizzativi e le soluzioni che esse offrono provengono unicamente dall'ambito limitato della loro esperienza» (*ivi*: 142 s.)?

⁴⁰⁰ La natura è, nella visione deleuziana, è tale che i suoi prodotti «sono inscindibili da una diversità a essi essenziale» (Deleuze 1975: 234), vale a dire che essa «deve essere pensata come il principio del diverso e della sua produzione» (*ibidem*): tuttavia, aggiunge il filosofo francese, «il principio di produzione del diverso ha senso solo se *non* riunisce in un tutto i propri elementi» (*ibidem*), vale a dire che la natura «come produzione del diverso può essere soltanto una somma infinita, cioè una somma che non totalizza i propri elementi» (*ivi*: 234 s.). La natura, è questo l'elemento che qui ci interessa maggiormente sottolineare perché spiega il senso in cui l'uomo possa essere culturale per natura nella prospettiva di Deleuze, è un tutto solo se si intende che è un tutto produttivo, produttore, mai unitario, perché distributivo e congiuntivo, coniugante e non essenzializzante, è potenza generativa, è potenziale nel suo essere sempre generante, coordinante e disgiungente: «non c'è combinazione capace di assicurare a un tempo tutti gli elementi della Natura, né mondo unico o universo totale. *Physis* non è una determinazione dell'Uno, dell'Essere o del Tutto. La Natura non è collettiva, bensì distributiva; le leggi della Natura [...] distribuiscono parti che non si totalizzano. La Natura non è attributiva, bensì congiuntiva: si esprime nell'“e” e non nell'“è”. Questo *e* quello: alternanze e intrecci, somiglianze e differenze, attrazioni e distrazioni, sfumature e rudezze. La Natura è il mantello di Arlecchino, fatto tutto di pieni e di vuoti; pieni e vuoti, esseri e non essere, ove ciascuna delle due cose si pone come illimitata limitando l'altra. Addizione di indivisibili a volte simili a volte differenti, la Natura è sì una somma, ma non un tutto. [...] La Natura è precisamente la potenza, ma potenza in nome della quale le cose esistono *una a una*, senza possibilità di radunarsi *tutte nello stesso tempo*, né di unificarsi in una combinazione che sarebbe adeguata a essa o che l'esprimerebbe interamente *in una sola volta*» (*ivi*: 235). Per certi versi (in particolare per la sottolineatura del continuo gioco produttivo disvelante di possibilità latenti e velate) non siamo di fronte a una prospettiva diversa da quella heideggeriana per la quale «la *physis* è il gioco del sorgere nel nascondersi, un gioco che mette al sicuro nella misura in cui mette in libertà l'apertura che sorge, lo spazio libero» (Heidegger 1993: 93), dove mettere al sicuro è *bergen* e nascondere è *verbergen* (*Entbergung* è disvelamento, *Unverborgenheit* è, come è noto, il termine con cui Heidegger traduce il greco *aletheia*, verità, non-ascosità, non-nascondimento, s-velatezza): la *physis* è il «puro sorgere» (cfr. *ivi*: 71), *das reine Aufgehen*, il venir-fuori, il «provenire dal chiuso, dal velato e dal coperto» (*ivi*: 60 s.), com'è evidente «nel germogliare del germe di grano sepolto nella terra, nel nascere dei desideri, nello sbocciare della fioritura» (*ivi*: 61) – per non dimenticare che «è un'altra modalità del sorgere quella secondo la quale l'uomo, con un unico sguardo, esce da se stesso, oppure quella per cui nel discorso il mondo si apre all'uomo e contemporaneamente egli si manifesta a se stesso; ancora un'altra modalità del sorgere è quella in cui egli sviluppa nei gesti la natura del suo animo» (*ibidem*). Anche per Heidegger (probabilmente in polemica con Jaspers) la *physis* non può essere considerata un tutto, una sorta di *Umgreifendes*, di totalità onniabbracciante, perché è piuttosto un movimento continuo, un sorgere inesausto: «la *physis*, in quanto è un sorgere continuo, non è un contenitore neutrale, un cosiddetto “elemento onniavvolgente”, come per esempio un paralume che avvolge tutt'intorno una lampada, per cui essa rimane quello che è sia che il paralume la “avvolga” e la “copra”, oppure no. Il puro sorgere domina e montagne e il mare, gli alberi e gli uccelli; il loro stesso essere viene determinato dalla *physis* e come *physis* ed esperito solo in quanto tale. Montagne, mari e qualsiasi altro ente non hanno bisogno di un “elemento onniavvolgente”, poiché essi, proprio in quanto sono, “sono” nella modalità del sorgere» (*ivi*: 70). La natura non può essere una totalità chiusa, compiuta una volta per tutte, un Essere totalizzato, perché «nel sorgere il sorgere stesso, proprio in quanto apertura, non si sottrae affatto al chiudersi, bensì lo esige per sé come ciò che accorda il sorgere e dà sempre al

sorgere la sola e unica garanzia. [...] L'apertura del sorgere permette al chiudersi di concedere l'essenza al sorgere stesso» (ivi: 89). La natura, in quanto apertura luminosa che fa accadere il manifestare, è (cfr. ivi: 95), *die Unscheinbare*, l'inapparisciente, ma non *Das Unsichtbare*, l'invisibile, in quanto puro sorgere e in quanto *das Offene*, l'aperto, è infatti più aperta e più visibile di qualsiasi cosa che, nella sua apertura e grazie alla sua apertura, si manifesta.

⁴⁰¹ Nel corso delle sue celebri lezioni su Spinoza Deleuze scriverà (in particolare, siamo al 24 gennaio 1978) che «*il faudrait faire, pour chaque animal, de véritables cartes d'affects, les affects dont une bête est capable. Et pareil pour les hommes: les affects dont tel homme est capable. On s'apercevrait à ce moment-là que, suivant les cultures, suivant les sociétés, les hommes ne sont capables des mêmes affects*» (cfr. Deleuze 1978-1981: 15): gli uomini sono capaci di affetti diversi a seconda delle situazioni (gli uomini, con Spinoza, possiedono «un Corpo atto a moltissime cose [ad plurima aptum]»: Spinoza 2007: 641), dei contesti in cui si sviluppano, delle tendenze del singolo, mentre gli animali conoscono affetti specifici e non così plastici, variabili e molteplici come quelli degli esseri umani (per quanto, secondo quanto nota lo stesso Deleuze proseguendo, un cavallo da corsa e un cavallo da lavoro saranno affetti da cose diverse, perché in ogni caso i possibili affetti degli appartenenti alla specie cavallo sono non paragonabili a quelli di coloro che appartengono alla specie uomo).

⁴⁰² Visione analoga la ritroviamo anche in Deleuze 1999: 169-213, dove, riferendosi stavolta a Spinoza (cfr. in particolare Spinoza 1991), osserva che se è vero che ogni potenza deve andare alla ricerca dell'incontro con ciò che è in grado di potenziarla, con ciò che le fa bene, che le è utile, che è in grado di farle provare gioia, è altresì vero che difficilmente è possibile incontrare *naturalmente* ciò che è per sé buono e di provare le conseguenti affezioni di gioia: l'uomo ha un *animo fluttuante*, e dunque si trova difficilmente in accordo con gli altri uomini *per natura* (anche perché la natura di per sé non esiste in vista dell'utilità dell'uomo, non è affatto una madre benevola, piuttosto è indifferente alle sorti umane), così come per natura l'uomo non è *già libero, già razionale, già civile* (ma anche *già religioso*), deve *diventarlo*, tramite un *processo di formazione, di educazione e di sviluppo* – tramite la *cultura*. Insomma, l'uomo, *per soddisfare, realizzare ed esprimere la propria potenza* (per incontrare dei corpi che possano comporsi direttamente con il suo), deve *sforzarsi di favorire gli incontri con ciò che gli è utile*, e tale sforzo va in direzione dell'*istituzione di un'organizzazione mediata, ossia artificiale*, che permette di lasciarsi alle spalle quella che appare a tutti gli effetti come una *debolezza originaria* (in riferimento al peccato originario, che non è ciò che spiega la debolezza umana, ma semmai il contrario, in quanto Adamo era come un bambino, ancora *manchevole, debole, non formato, sovraesposto*) e di fornire così l'*aiuto* necessario – ossia lo stato. Eppure, ribadisce Deleuze, lo sforzo della ragione non è semplicemente artificiale nel senso di convenzionale, di arbitrario, perché lo stato non è contro la ragione naturale, ma anzi tenta di permettere la sua estrinsecazione e affermazione (è solo «lo Stato che rende possibile la formazione della ragione»: Deleuze 1999: 210), ossia perché si fonda sulla composizione naturale dei rapporti tra gli uomini, intende dar voce ed espressione a essi, il che in altri termini significa anche che «lo stato di ragione non sopprime e non limita lo stato di natura, anzi, lo porta a una potenza senza la quale esso rimarrebbe irreal e astratto» (ivi: 207). Peraltro, evidenzia sempre il filosofo francese, in questo sforzo *naturalmente innaturale*, per così dire, «l'ente razionale può, a modo suo, riprodurre ed esprimere lo sforzo dell'intera natura» (*ibidem*).

⁴⁰³ Cfr. Godani 2009: 32-36, 102-107 e 153-155.

⁴⁰⁴ Ma Deleuze non ha mai smesso di predicare prudenza in ogni tipo di sperimentazione, e lo ha fatto a più riprese, affermando – ci limitiamo a riportare uno tra i tanti possibili esempi – come anzi la sperimentazione non sia possibile se non attraverso la prudenza: «come non si sa cosa può un corpo, come esistono molte cose nel corpo che non si conoscono, che superano la nostra conoscenza, così esistono nell'anima molte cose che superano la nostra coscienza. Ecco il problema: che cosa può un corpo, di quali affetti siamo capaci? Sperimentate, sapendo però che ci vuole molta prudenza per sperimentare» (Deleuze-Parnet 1998: 66). Anche in questo, crediamo, ha sempre cercato di tenere presente Spinoza, che aveva iscritto nel suo sigillo l'imperativo «*caute*», esigenza immanente e vitale a cui ogni individuo è tenuto in virtù della sua propria natura, del suo proprio diritto di natura come diritto a esistere, a esprimere la propria potenza di esistere senza distruggerla, dissolverla o spegnerla (la *cupiditas* non può mai essere *cupio dissolvi*).

⁴⁰⁵ *Solo l'uomo può essere non-umano, ossia stupido, bestiale*: «la stupidità non è l'animalità. L'animale è protetto da forme specifiche che gli impediscono di essere stupido, "bestia". [...] Non ci si rende conto della stupidità come bestialità propriamente umana» (Deleuze 1997: 196). Quel fondo caotico che rappresenta quanto precede la codificazione razionale è per Deleuze accessibile all'uomo e soltanto all'uomo, in quanto privo di quella protezione naturale che è l'istinto, che rende ciechi al mondo e capaci di vedere solamente ciò che fa parte del circolo ambientale specifico, che individua l'organismo in modo immediato e naturale: «l'individuazione come tale, operante sotto tutte le forme, non è separabile da un fondo puro che essa fa sorgere e porta con sé. È difficile descrivere questo fondo e nello stesso tempo il terrore e l'attrazione che suscita. Smuovere il fondo è l'occupazione più pericolosa, ma anche più allettante nei momenti di stupore di una volontà ottusa, in quanto il fondo sale con l'individuo alla superficie, senza tuttavia prendere forma o figura, e ci fissa, pur senza occhi. L'individuo se ne distingue, ma il fondo no, poiché continua a unirsi con ciò che da esso si separa. Il fondo è l'indeterminato solo in quanto continua a combaciare con la determinazione, come il terreno con la scarpa. Ma se gli animali sono in un certo senso premuniti contro questo fondo dalle loro forme esplicite, non si può dire lo stesso per l'Io e il Me, insidiati come sono dai campi di individuazione che li travagliano, e senza difesa contro l'emersione del fondo che tende loro il suo specchio difforme e deformante, dove si dissolvono tutte le forme pensate. La stupidità non è il fondo né l'individuo, ma proprio il rapporto in cui l'individuazione fa salire il fondo senza potergli dare forma [...]. Tutte le determinazioni divengono crudeli e malvagie, in quanto sono colte da un pensiero che le contempla e le inventa, scorticate, separate dalla loro forma vivente, già fluttuanti in questo cupo fondo. Tutto diviene violenza in questo fondo passivo, razzia su questo fondo digestivo. Qui si compie il sabba della stupidità e della malvagità. Forse è qui l'origine della malinconia che grava sui visi più belli dell'uomo, del presentimento di una laidezza insita nel volto umano, di un affiorare della stupidità, di una deformazione nel male, di una riflessione nella follia. Infatti, dal punto di vista della filosofia della natura, la follia insorge nel punto in cui l'individuo si riflette in questo libero fondo [...], e non può più sopportarsi» (*ivi*: 197 s.). Solo l'uomo, dunque, può essere razionale ma anche irrazionale, perché solo l'uomo è esposto al fondo a-razionale, alla sua paurosa fascinazione, alla malinconica necessità di individuarsi in maniera sempre rinnovata e provvisoria, incompleta: l'uomo, l'essere biologicamente *ambivalente e malinconico* per eccellenza (cfr. Mazzeo 2009), essere *sinesteticamente* esposto al mondo senza difese (cfr. Mazzeo 2005c), che proprio per questo ha il proprio essere nel *divenire culturale* (cfr. Sahlins 2010) e (cfr. Deleuze 1997: 162 s.) la propria origine *nell'assenza di un origine presente e sostanziale*, nel ritardo-differimento (differanza, con Derrida) originario, eterno scintillio in cui (con Blanchot) si disperde, nell'esplosione della deviazione e del ritorno, l'assenza di origine. L'uomo, privo di origine e consegnato al divenire, è tale da non potersi mai dire «fissato a uno stato o a un momento» (*ivi*: 283), perché piuttosto «noi siamo fatti di profondità e distanze, di anime intensive che si sviluppano e re-inviluppano» (*ivi*: 328), di modo che «l'individualità non è il carattere dell'Io, ma viceversa forma e genera il sistema dell'Io dissolto» (*ibidem*): «l'individuazione è mobile, stranamente elastica, fortuita, fruisce di frange e di margini, in quanto le intensità che la promuovono inviluppano altre intensità, sono inviluppate da altre intensità e comunicano con tutte. L'individuo non è affatto l'indivisibile, giacché non cessa di dividersi mutando natura. Non è un Me in ciò che esprime, poiché esprime le Idee come molteplicità interne, fatte di rapporti differenziali e di punti rilevanti, di singolarità preindividuali. E neppure è un Io come espressione, in quanto anche in questo caso forma una molteplicità di attualizzazione, come una condensazione di punti rilevanti, un inventario aperto di intensità. [...] Spesso è stata segnalata la frangia di indeterminazione di cui fruisce l'individuo e carattere relativo, fluttuante e fluente dell'individualità stessa [...]. Ma l'errore sta nel credere che tale relatività o tale indeterminazione significhino qualcosa d'incompiuto nell'individualità, qualcosa di interrotto nell'individuazione, laddove viceversa esprimono la piena potenza positiva dell'individuo come tale [...]. Indeterminato, fluttuante, fluente, comunicante, inviluppante-inviluppato, sono altrettanti caratteri positivi affermati dall'individuo. [...] Regno caotico dell'individuazione» (*ivi*: 331 s.).

⁴⁰⁶ Già in alcune opere precedenti (cfr. p. e. Deleuze 1999: 32 e Deleuze 1975: 163 s. e 188 s.) Deleuze sottolineava la predilezione per la forma «verbale» su quella «sostantivale-aggettivale», in

quanto la prima rappresenta una forma dinamica e attiva, attributrice e non semplicemente attribuita, esprime e non semplicemente espressa.

⁴⁰⁷ In tal senso «un corpo non si definisce per la forma che lo determina, né come una sostanza o un soggetto determinati, né per gli organi che possiede o le funzioni che esercita. Sul piano di consistenza, *un corpo si definisce solamente per una longitudine e una latitudine*: cioè per l'insieme degli elementi materiali che gli appartengono sotto un determinato rapporto di movimento e riposo, di velocità e lentezza (longitudine); e per l'insieme degli affetti intensivi di cui è capace, sotto un determinato potere o grado di potenza (latitudine)» (Deleuze-Guattari 1987: 378).

⁴⁰⁸ Scrive Deleuze ricordando l'esplorazione nietzschiana di un «mondo di singolarità impersonali e preindividuali, mondo [...] dionisiaco o della volontà di potenza, energia libera e non incatenata» (Deleuze 1975: 100): «singolarità nomadi non più imprigionate nell'individualità fissa dell'Essere infinito (la famosa immutabilità di Dio), né entro i limiti sedentari del soggetto finito (i famosi limiti della conoscenza). Qualcosa che non è né individuale né personale e che nondimeno è singolare, per nulla abisso indifferenziato, ma che però salta da una singolarità all'altra, che sempre emette un lancio di dadi, che fa parte di uno stesso lancio, sempre frammentato e riformato e riformato in ogni lancio. Macchina dionisiaca per produrre il senso e in cui il non senso e il senso non sono più in un rapporto di opposizione semplice, ma compresenti l'uno con l'altro in un nuovo discorso. Ma questo nuovo discorso non è più quello della forma e nemmeno quello dell'informe: è piuttosto l'informale puro. [...] Quanto al soggetto di questo nuovo discorso, non vi è invece più soggetto, non è l'uomo né Dio, ancor meno l'uomo al posto di Dio. È questa singolarità libera, anonima e nomade che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie della loro individuazione e dalle forme della loro personalità; superuomo non vuol dire altro: il tipo superiore di *tutto ciò che è*» (*ibidem*).

⁴⁰⁹ Deleuze (cfr. Deleuze 1978-1981), riprendendo il pensiero di Spinoza, afferma esplicitamente che ogni ente *si es-prime*, ossia che *effettua* la quantità di essere che gli è propria, in una prospettiva completamente antigerarchica anzi anarchica («l'anarchia degli enti nell'essere»), nel senso che *tutti gli enti si equivalgono* dal punto di vista dell'essere, che sia una pietra, un folle, un uomo razionale o un animale (ma anche, come sosterranno Deleuze e Guattari in *Mille piani* – cfr. Deleuze-Guattari 1987 – una pianta, una roccia, un fiume e tutte le cose stratificate della Terra): ogni ente effettua la quantità d'essere che possiede e l'essere ha un unico e medesimo senso per tutti, in una sorta di *entusiasmante mondo selvaggio*. Un'idea simile la ritroviamo in un passaggio foucaultiano de *Le parole e le cose*, in cui si descrive il concetto di vita che emergerebbe a partire dal XIX secolo: «la vita sfugge alle leggi generali dell'essere quale viene dato e analizzato nella rappresentazione. Dall'altro lato di tutte le cose che sono, ma al di qua di quelle che possono essere, sostenendole per farle apparire, e distruggendole senza posa attraverso la violenza della morte, la vita diviene una forza fondamentale, la quale si contrappone all'essere come il moto all'immobilità, il tempo allo spazio, il volere segreto alla manifestazione visibile. La vita è la radice di ogni esistenza, e il non-vivente, la natura inerte, non sono altro che vita ricaduta; l'essere puro e semplice, è il non-essere della vita. La vita infatti [...] è il nucleo dell'essere e insieme del non-essere: vi è essere solo perché vi è vita, e nel moto fondamentale che li destina alla morte, gli esseri dispersi e stabili si formano per un istante, si arrestano, la rapprendono – e in un certo senso la uccidono – per essere a loro volta distrutti da tale forza inesauribile. L'esperienza della vita si dà pertanto come la legge più generale degli esseri, la rivelazione della forza primitiva a partire dalla quale essi sono; essa funziona come un'ontologia selvaggia, che cercherebbe di dire l'essere e il non-essere indissociabili di tutti quanti gli esseri. Ma questa ontologia non svela tanto ciò che fonda gli esseri quanto piuttosto ciò che li porta un istante a una forma precaria e segretamente già li insidia dall'interno per distruggerli. Nei riguardi della vita, gli esseri sono soltanto figure transitorie e l'essere che inglobano, durante l'episodio della loro esistenza, è soltanto la loro presunzione e volontà di sussistere» (Foucault 2007: 301).

⁴¹⁰ Deleuze, «spinozianamente», ricordava che (cfr. Deleuze 2005, voce «*joie*») non esiste potenza cattiva, perché è casomai il potere a essere cattivo, essendo il potere nient'altro che *il grado più basso di potenza*: il potere è ciò che impedisce la potenza, che separa sempre le persone che sottomette da ciò che possono, dalla loro potenza, da loro stessi in quanto potenze di esistere; il potere in quanto tale è triste, perché è di ostacolo alla realizzazione di potenza, e la diminuzione

della potenza di esistere è tristezza, è negazione di quell'affermazione di sé che è la gioia allo stato puro. Eppure, il potere resta comunque sempre un grado della potenza (e, crediamo, in entrambi i sensi del genitivo), per quanto il più infimo, o, se si vuole, la potenza che si attorciglia come su se stessa impedendosi di esistere.

⁴¹¹ «Tutta una vita non organica, poiché l'organismo non è la vita, bensì la imprigiona. [...] Anche la sensazione, quando raggiunge il corpo attraverso l'organismo, assume un'andatura eccessiva e spasmodica, rompe gli argini dell'attività organica. Nella carne viva, la sensazione è direttamente condotta sull'onda nervosa o sull'emozione vitale» (Deleuze 1995: 104).

⁴¹² «Disfare l'organismo non ha mai voluto dire uccidersi, ma aprire il corpo a connessioni che suppongono tutto un concatenamento, circuiti, congiunzioni, suddivisioni e soglie, passaggi e distribuzioni d'intensità, territori e deterritorializzazioni misurate alla maniera di un agrimensore. [...] Dell'organismo bisogna conservare quanto basta affinché si riformi a ogni alba » (Deleuze-Guattari 1987: 239). Insomma, aprire il corpo sì («andiamo ancora più lontano, non abbiamo ancora trovato il nostro CorpoSenzaOrgani (Cso), non abbiamo ancora disfatto abbastanza il nostro Io»: *ivi*: 228 s.), ma sempre *alla maniera di un agrimensore*, ossia in modo misurato e commisurato alle proprie possibilità.

⁴¹³ In questo senso, «noi viviamo fra due pericoli: l'eterno gemito del nostro corpo, che trova sempre un corpo acuminato che lo trafigge, un corpo troppo grande che lo penetra e lo soffoca, un corpo indigesto che lo avvelena, un mobile che lo urta, un microbo che gli provoca una pustola; ma anche l'istrionismo di coloro che mimano un evento puro e lo trasformano in fantasma, e che cantano l'angoscia, la finitudine e la castrazione [...]. Fra le grida del dolore fisico e i canti della sofferenza metafisica, come tracciare il proprio sottile cammino stoico che consiste nell'essere degno di ciò che accade, nel liberare qualcosa di lieto e amabile in ciò che accade, un bagliore, un incontro, un evento, una velocità, un divenire?» (Deleuze-Parnet 1998: 70).

⁴¹⁴ «Tutto ciò che diventa è una pura linea che cessa di rappresentare alcunché» (Deleuze-Parnet 1998: 79), ma esiste comunque una sorta di unità di fondo, tanto che Deleuze ricorda che «i divenire sono la cosa più impercettibile, sono degli atti che possono essere contenuti soltanto in una vita ed espressi in uno stile» (*ivi*: 9). Unità che è dunque un'unità di eterogenei, come dimostra l'esempio della vespa e dell'orchidea: «l'orchidea sembra formare l'immagine di una vespa, ma in realtà c'è un divenire-vespa dell'orchidea, e un divenire-orchidea della vespa, una doppia cattura dunque, poiché “ciò che” ciascuno diviene cambia tanto quanto “colui che” diviene. La vespa diventa parte dell'apparato di riproduzione dell'orchidea, nello stesso momento in cui l'orchidea diventa organo sessuale per la vespa» (*ivi*: 8 s.). Vespa e orchidea danno origine a una *macchina rizomatica*, a un *rizoma*, che «può essere rotto, spezzato in un punto qualsiasi, ma riprende seguendo questa o quella delle sue linee e seguendo altre linee» (Deleuze-Guattari 1977: 33), e «comprende delle linee di segmentalità a partire dalle quali è stratificato, territorializzato, organizzato, significato, attribuito ecc.; ma anche linee di deterritorializzazione per mezzo delle quali incessantemente fugge» (*ibidem*), esempio di un «*corpo senz'organi* che non cessa di disfare l'organismo, di far passare e circolare delle particelle asignificanti, intensità pure» (*ivi*: 21). Vespa e orchidea territorializzano il loro essere deterritorializzandolo l'una rispetto all'altra: «l'orchidea deterritorializza formando un'immagine, un calco di vespa; ma la vespa si riterritorializza su quest'immagine; essa nondimeno si deterritorializza, divenendo essa stessa un pezzo dell'apparecchio di riproduzione dell'orchidea; ma essa riterritorializza l'orchidea trasportandone il polline. La vespa e l'orchidea fanno rizoma, in quanto eterogenee» (*ivi*: 34). Ecco allora che la parola d'ordine può essere «diventare impercettibile, fare rizoma e non mettere radici» (Deleuze 1975: 295).

⁴¹⁵ Si ritorna, com'è evidente, al problema di Parmenide e di Platone: non è un caso, forse, se proprio in una fase storica di clamorosa incertezza circa la presunta natura sostanziale umana che si è tornati (per esempio, con Nietzsche prima, con Heidegger e Severino poi) a discutere sull'essere e sul divenire. Se, con Parmenide, «il possibile viene interdetto e vanificato. L'affermazione metafisica della presenza dell'essere del tutto e sempre presente, esclude uno spazio dell'essere nella dimensione aperta e indeterminata del possibile» (Zingari 2000: 14), se «alle cose che esistono, al divenire ineriscono una “potenza” di agire, di fare o altrimenti di subire» (*ibidem*), può davvero *esservi* un uomo che *perennemente diviene, costitutivamente potenziale*? Siamo di fronte davvero alla fine della metafisica o siamo in una fase di sua ricostruzione? E, se così fosse, esiste

ricostruzione in grado di costruire esattamente quanto prima era stato edificato? Dobbiamo ancora riuscire a compiere quel gesto di cui Nietzsche voleva farsi portatore, ossia dare il divenire l'aspetto e il carattere dell'essere, imprimendovi la sua forma? D'altronde, quando Nietzsche scrive «*imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza* [dem *Werden den Charakter des Seins aufzuprägen - das ist der höchste Wille zur Macht*]*» (Nietzsche 1994: 337) sta affermando proprio che il tentativo umano, la vita umana come tentativo, è quello di *rendere stabile* (rendere «essere») ciò che è *intrinsecamente instabile* (il «divenire» come condizione della propria vita, la propria vita come incessante divenire), e in questo senso l'uomo altro non fa che tentare di continuo di *umanizzare* il mondo per padroneggiarlo, per avere un posto abitabile («*umanizzare* il mondo significa sentircene sempre più padroni: *ivi*: 336).

⁴¹⁶ Abbiamo già avuto modo di ricordare come secondo alcuni suoi interpreti (cfr. soprattutto Balibar 1996; Balibar 2002; Bove 2002; Del Lucchese-Morfinò 2005; mentre per un'introduzione generale alle principali letture filosofiche contemporanee di Spinoza cfr. Di Fonzo 2003/2004), Spinoza ponga le basi filosofiche di un'antropologia che esclude una nozione di natura umana in quanto modello da compiere o da realizzare: per Spinoza non esiste una costante naturale in grado di produrre effetti in ambito morale, non esiste modello in grado di garantire una griglia morale, politica e giuridica di comportamento, la natura umana altro non è che uno spettro di possibili figure di essenze singolari, ma non individuali in senso atomistico, si badi. Infatti, per Spinoza l'uomo è parte della natura (per quanto sia la sua parte più aperta, più esposta, più complessa e dunque anche più *razionale*, se è vero che l'ordine della ragione è ordine *r(el)azionale*), del tutto produttivo ed espressivo, e dunque è singolare solo in quanto attraversato e composto da una serie di concatenazioni, di intrecci complessi, da una tessitura di relazioni dinamiche e sempre aperte: l'individuo spinoziano è (con un concetto – come abbiamo visto – simondoniano caro a Deleuze ma anche a Esposito, e che soprattutto Balibar associa proprio a Spinoza) è *trans-individuale*, non è un'unità pre-esistente alle relazioni, ma è causa ed effetto dinamico di esse (una causalità connettiva e orizzontale, non lineare, verticale e meccanica), esiste solamente all'interno di esse; l'individuo è così una realtà sempre relativa e (nuovamente con Simondon) *metastabile*, è la figura di un *processo di individuazione* che non esaurisce mai il potenziale pre-individuale e che non produce mai individui atomisticamente isolati. L'essenza umana, in altri termini e che chiariscono il senso del riferimento deleuziano a Spinoza, è un'insieme di proprietà determinate di volta in volta storicamente dall'incontro e dalla relazione fra gli individui, non una sostanza che preesiste e che li sovra- e pre- determina: non c'è teleologia, non c'è forma che preesista al processo, è una connessione che si determina all'atto dell'attualizzazione, per così dire (e non c'è potenza che non sia sempre in atto, per quanto mai in opera, che non sia cioè sempre potenza di un atto, espressione ed estrinsecazione, perché – cfr. Deleuze 1999: 179 s. – il *conatus* è sforzo di perseverare nell'esistenza, *dopo* la posizione dell'esistenza, è lo sforzo di conservare i propri rapporti e di anzi rinnovare le sue parti). Esempio principe è quello della lingua, che non è qualcosa che preesiste a coloro che la parlano, o, meglio, esiste genericamente, ma si esprime solamente all'atto del parlare degli individui tra di loro, di un parlare che li costituisce in quanto individui, che li apre indeterminatamente al futuro. Notiamo, lo approfondiremo soprattutto parlando di Nancy, come sia proprio a partire da un paradigma antropologico affine a quello che Esposito intenderebbe mettere da parte che è possibile pensare la comunità, la dimensione relazionale e transindividuale propria dell'uomo. Per una lettura dell'antropologia spinoziana che nega che per il filosofo olandese sia vero che l'uomo non abbia altra essenza che quella che si dà storicamente, ossia che l'uomo sia il proprio prodotto in quanto privo di essenza eternamente permanente (una lettura che comunque non nega la dimensione relazionale ed esposta dell'uomo spinoziano, né la dimensione attiva e affermativa del desiderio che costituisce l'uomo, ma anzi sottolinea come il desiderio sia affermativo proprio in quanto suppone una relazione con l'esterno che lo affetta), cfr. Vinciguerra 2008, dove comunque si giunge alla conclusione che nell'ottica di Spinoza «l'essenza è sempre già in qualche modo disposta, è sempre già modificata, e dunque, non v'è essenza dell'uomo *senza* e neanche *prima* della sua modificazione. Viene altresì relativizzata la frontiera, che spesso viene pensata impermeabile, tra l'innato e l'acquisito, e che permette di separare in modo fittizio natura e cultura, senza accorgersi che non v'è una natura che preceda la cultura, perché la cultura è quella modificazione interamente naturale, senza la quale la natura non sarebbe quella che è. [...] Nella loro essenza gli uomini sono dunque da sempre tracciati, segnati, modificati. Per cui la ricerca delle

origini è destinata a rimanere senza fine, essendo essa stessa marcata da un desiderio senza fine» (ivi: 15 s.).

⁴¹⁷ Qui Deleuze ha in mente soprattutto quella straordinaria affermazione di Spinoza nell'*Etica* (proposizione LXVII), che vale sempre la pena ricordare e secondo la quale «l'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte; e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita [*homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*]» (Spinoza 2007: 535).

⁴¹⁸ A tal proposito scrive efficacemente Andreani: «*l'immanence: une vie...* Nelle scarse parole del titolo, legati da elementi di interpunzione quali: e ... si trovano il concetto di immanenza e quello di vita, vicini senza che la copula del verbo essere o altra voce verbale li mettano in una correlazione che ne presupponga o una derivazione o un'articolazione, un rapporto insomma gerarchico. Questi due nomi si trovano insieme ma come disgiunti e, in questo caso anche i: e i ... (due segni di interpunzione composti da due e da tre elementi, quasi a sottolineare la necessità di relazione e di confronto sintattico che rimane sospesa e indefinita) assumono un loro interesse nell'analisi del titolo. L'immanenza è assoluta in se stessa, non dipende dalla vita e non appartiene a una vita specifica, a quella di un soggetto o semplicemente a un oggetto. Immanenza e vita che non sono unite se non da segni di interpunzione nel titolo, allo stesso tempo sono messe in relazione dall'affermazione che la pura immanenza è *UNE VIE*, dove tutto è maiuscolo e tutto relato alla pura immanenza ovvero all'immanenza intesa nella sua peculiarità. Si dirà allora che la pura immanenza è una vita intesa nel senso maiuscolo di una vita, ma non una specifica e individualizzabile vita, quanto una in senso più radicale e generale insieme, una vita..., una, nel senso di una non specificazione» (Andreani 2007: 78).

⁴¹⁹ L'uomo è divenire, dunque, ossia essere umani è una questione di divenire-umani: l'uomo è quella specie che deve divenire umana per essere umana. Giorgio Prodi sottolineava (cfr. Prodi 1987), nel caratterizzare la *natura artificiale* dell'uomo, il peculiare e inestricabile intreccio fra dotazione biologica innata (il linguaggio su tutto) e la *necessaria* implementazione storica e culturale di tale dotazione, perché l'uomo alla nascita è soltanto e sempre *potenzialmente* umano, ma deve *diventarlo*, deve accadere un'*umanizzazione*, che è sempre e soltanto culturale, di modo che nell'uomo non esiste confine netto tra biologia e cultura, nel senso che la cultura è la biologia dell'uomo, è espressione e realizzazione di essa, e che quest'ultima è naturalmente votata alla cultura, all'artificio. Come a dire che è umano colui che ha come compito primario e «genetico» quello di *diventare* tale, di farsi storia e cultura, perché se non si dà l'intreccio di natura che si fa storia e di storia che diventa natura l'uomo resta incompiuto, non si realizza, non realizza la propria natura, il che vuol dire, Deleuze sarebbe concorde, che l'io è qualcosa che si colloca sempre al termine, termine in realtà mai davvero raggiunto, del processo del divenire – l'io è un tentativo sempre in corso, ma a questo punto non si può nemmeno più parlare di «io» in senso proprio. Vale la pena di vedere brevemente in quale orizzonte Prodi sviluppa tale tesi (faremo riferimento a Cimatti 2004a), perché riemergerà nuovamente il riferimento al paradigma antropologico su cui stiamo insistendo: secondo Prodi l'uomo possiede la facoltà del linguaggio come unico vero e proprio *a priori* biologico, ed è dunque proprio in tale facoltà che va ricercato il peculiare intreccio di natura e cultura che caratterizza l'uomo. La meccanica del linguaggio procede per *ipotesi*, espressione di una flessibilità che tenta di scardinare ogni rigidità, di una *plasticità inesauribile* che tenta di piegare ogni ingranaggio fisso: ogni segno esprime il fatto che il mondo può essere letto secondo modalità non prefissate e non unidirezionali, leggere il mondo in generale significa proprio dar vita a un'operazione dall'esito non scontato, non predeterminato, e leggere il mondo è la vera e propria *specializzazione* dell'uomo in quanto essere *aperto al mondo*, essere per il quale il mondo non è mai e poi mai un dato da introiettare in modo fisso, essere che non è mai in rapporto diretto con il mondo, ma sempre in rapporto mediato *attraverso e nel* linguaggio. L'animale è connesso al suo ambiente mediante una sorta di griglia, in cui ogni elemento significativo dell'ambiente è collegato univocamente a un'azione che direttamente lo riguarda: «questo fascio di fili è una caratteristica della specie di quell'animale. Il complesso unitario di rapporti organismo-ambiente assume l'aspetto di una figura della geometria dei solidi, diversa da specie a specie [...]. Sono linee magari sottilissime e numerose, ma in connessione diretta: sono fili fra l'animale e le *sue* cose significative, quelle appartenenti all'ambiente, sulle quali egli sopravvive. Questa strana figura descrive la complementarietà che esiste fra un organismo e la nicchia ecologica cui è adattato. È un

rapporto complessivo singolarmente compatto e ben definito, che attraversa il tempo, riproducendosi nelle generazioni» (Prodi 1987: 44). Per l'animale, in altri termini, l'uso detta il proprio uso, vale a dire che esso non può (come sosteneva anche Heidegger – cfr. Heidegger 1992b –, vi torneremo parlando di Agamben) considerare l'oggetto *in quanto tale*, come qualcosa di distinto dal suo uso, ma come al massimo un terminale del movimento corporeo: il rapporto fra animale e ambiente è tendenzialmente fisso, l'animale non può percepire diversi usi dell'oggetto (non cogliendolo *in quanto oggettività, oggettualità*) rispetto a quelli codificati geneticamente, usi in grado di *variare nel tempo* – vive in un universo compatto ed estremamente denso, in cui non si *apre lo spazio*, tanto temporale che spaziale quanto soprattutto *logico*, ossia lo *spazio del possibile, del non previsto, del cambiamento*. L'ambiente umano, invece, è un ambiente non-ambientale, per così dire, perché è legato al linguaggio, che non è una forma di adattamento a cose o a presenze definire, ma a *rapporti*, i quali sono sempre all'interno di un campo di possibilità, di eventuali rimandi, di potenziali relazioni. Per Prodi il possibile è ciò che si insinua *fra* la mano e la mente che intraprendono l'azione e l'oggetto verso cui esse si dirigono, ossia è quel deposito di segni di cui si può far uso unitario e che permette di pensare all'oggetto come entità autonoma, di pensarlo attraverso il filtro delle associazioni e combinazioni che si intrecciano nella (a partire da e intorno a) parola che lo designa. L'uomo «non ha mai rapporti diretti con le *sue* cose ambientali, ma comunica con loro per interposto mediatore. Se si rivolge a un altro uomo in riferimento a una determinata situazione della quale vuole parlare, non c'è nessun filo diretto vuoi verso l'altro, vuoi verso la situazione. Egli innanzitutto si rivolge al linguaggio; da esso trae le parole, che sa connesse a certe e a certe altre cose, attraverso il linguaggio forma la frase, e con *questa* comunica all'altro la sua situazione. Questa è per l'uomo una condizione assolutamente generale. Il filo va prima all'oggetto collettivo, e da questo, dopo molti intrichi, va alle cose. L'uomo ha questo di specifico, in quanto uomo, proprio la necessità di rivolgersi a un grande intermediario, largamente fuori di lui, il linguaggio appunto» (Prodi 1987: 44 s.). L'animale è in rapporto immediato con l'ambiente, dunque (e solo con *il proprio* ambiente), mentre l'uomo è in rapporto mediato con il mondo, e se la geometria delle relazioni tra animale e ambiente ha la forma di un sistema di relazioni biunivoche, quella dei rapporti tra uomo e mondo configura uno spazio, prima di tutto logico, completamente diverso, lo spazio ipotetico del possibile, nel quale ogni porzione di mondo può entrare in contatto e in risonanza con tutte le altre: «se volessimo descrivere con uno schema nello spazio i rapporti fra l'uomo e il suo contesto, cioè i significati che lui trova al di fuori, ne risulterebbe una figura molto complicata, con un punto di convergenza all'esterno, una specie di snodo o di perno. Su questo punto si concentrano i fili, e da questo ne partono innumerevoli altri: una figura geometrica dove i fili sono talmente fitti da essere rappresentabili come un corpo pieno, una densità incredibile di connessioni, una specie di sfera» (*ivi*: 45). Proprio per questo, l'uomo non vive l'istinto come lo vive l'animale (non può per lui esservi un «istinto reattivo diretto»: *ivi*: 161, come mostra l'esempio dell'«istinto» della procreazione, nel senso che «ritenere che nell'uomo vi possa essere un istinto puramente e immacolatamente sessuale è illusorio. La sua mescolanza al discorso, il suo essere espresso dal discorso, lo cambiano intrinsecamente: [...] l'istinto ha mutato volto»: *ibidem*), perché vive in un mondo ipotetico, dunque di per sé non sicuro, non assicurato, un mondo che non è di per sé accogliente e «già casa», mentre l'animale è sempre già a casa nell'ambiente, pur senza sentirsi a casa in esso, in quanto non sapendo che potrebbe essere anche un ospite non accetto, non può nemmeno *porsi il problema* della propria collocazione in esso: solo a partire dalla *possibilità di non essere a casa nel mondo* si può provare, e ricercare prima, la sensazione di sicurezza di chi si sente a casa in esso, e per farlo occorre aver spezzato l'ottusa e massiccia presenza di ciò che è per scorgere anche ciò che potrebbe essere. L'animale (e nel ricordare, appunto riferendosi a Prodi, questo, Cimatti è nuovamente molto vicino a Heidegger) è come *incastrato* nel mondo, tanto profondamente da non riuscire nemmeno a scorgere la possibilità di una diversa collocazione, da non sentirsi nemmeno al sicuro, perché non ha mai potuto né dovuto *mettere in discussione, sotto critica* la sua condizione (non vive mai *situazioni di criticità*): il reale animale non è mai sfiorato dall'ombra del possibile, è come *al di qua* della certezza e della sicurezza, gli è precluso il *tono emotivo dell'indecisione cronica, della perplessità ipotetica*, chiuso com'è nella rete che congiunge biunivocamente situazione e azione. Scrive, a tal proposito, Prodi: «c'è il mito imperante della decisione pronta, dell'uomo tutto d'un pezzo: ma la nostra vera caratteristica è l'indecisione. La perplessità ipotetica è quanto ci compete nel profondo. Vorremmo che la sicurezza dell'arco

riflesso fosse estesa a tutto, anche al discorso e alle sue titubanze: ma ciò rimane un miraggio. Quanto, nella risposta al mondo, è fulmineo morso, precipitosa fuga, tremenda e precisa morte, lo vorremmo anche applicato alle strade della mente, che permangono invece tortuose, difficili, spesso indecidibili se non con attese e sommazioni di fatica. Non vi è, nella logica di cui siamo fatti, la nitida strada neurale che collega stimolo e comportamento, ma una selva intricata, un labirinto cui a ogni biforcazione è legato un difficile e delicato bilancio, spesso un'impossibile scelta. È la selva del linguaggio e della logica, e in essa continue subentranti operazioni decidono ogni tappa del cammino» (ivi: 164). L'uomo è *biologicamente costretto a decidere*, ogni evento è qualcosa ma può anche non esserlo, ogni decisione è presa ma avrebbe anche *potuto non essere* tale (il senso di questa potenza-di-non si preciserà meglio quando esamineremo l'antropologia di riferimento di Agamben): *etico è quell'animale che ha nel proprio essere al mondo un essere che si basa sulla scelta, sulla selezione del possibile* (come abbiamo peraltro ricordato con Eraclito). Il campo del possibile, di ciò che *poteva e potrà* (non) essere e mai semplicemente di ciò che *già è*, è la schiusura dello spazio anche temporale, come notavamo: la dimensione propria dell'umano (nuovamente, con un'evidente consonanza con la prospettiva heideggeriana) è quella della *temporalità*, della dilatazione della collocazione temporale all'interno della situazione di cui si è parte, della non saturazione dell'orizzonte dell'azione, della sospensione-dilatante di ogni possibile, della fratturazione lacerante del presente animale nella sua compattezza, che è anche vera e propria *atemporalità*. Essere indecisi, essere perplessi, essere in dubbio, essere interroganti significa *essere aperti al mondo e alla temporalità* (di sé e del mondo, del mondo come temporalità e di sé come temporalità): si interroga sul senso, sul perché, sull'origine, sul peccato originale, solamente quell'essere che percepisce la sua esistenza come insensata, come sporgente sul nulla, come portatrice di una lacuna originaria, in quanto non protetta per natura dall'istinto e non già in una relazione immediata con il proprio ambiente (ecco perché, come abbiamo visto con Aristotele, l'uomo *aspira per natura* alla conoscenza). L'uomo, dunque, deve scegliere, gli si apre dinanzi un orizzonte di alternative e di possibilità, e per questo si distingue dall'animale, per il quale la scelta è già stata fatta dalla selezione naturale, che gli ha già ritagliato un ambiente con le caratteristiche che gli permettono di adottare, senza mai dover esitare, una condotta determinata, già disponibile nel repertorio innato delle risposte programmate agli stimoli ambientali, che non lascia spazio alla pausa d'incertezza, alla sospensione nel dubbio (che non lascia spazio allo spazio, *che non lascia essere lo spazio*, potremmo meglio dire), alla ricerca di un valore che le cose di per sé e in sé non rivelano, al fallimento del senso in quanto operazione dall'esito non predeterminato. L'uomo è libero l'animale no, l'uomo è libero perché deve esserlo, lo è biologicamente, lo è per costrizione biologica, e libertà significa trascendimento del biologico, del naturale, gli *a priori* dell'uomo (cfr. ivi: 173) sono strumenti che aprono alla possibilità di scelta, l'uomo è *determinato alla libertà*, in una prospettiva che non appare del tutto dissimile da quella dell'esistenzialismo sartriano: «che significa che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo. [...] L'uomo in primo luogo esiste, ossia egli è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire. [...] L'uomo è libero, l'uomo è libertà. [...] L'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa. [...] Non c'è natura umana su cui io possa fondarmi. [...] L'uomo non è niente altro che quello che progetta di essere; egli non esiste che nella misura in cui si realizza; non è, dunque, niente altro che l'insieme dei suoi atti, niente altro che la sua vita. [...] Per l'umanesimo esistenzialista l'uomo è costantemente fuori di sé stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento» (Sartre 1990: 28 s., 41, 53-55 e 85). Prodi fa un passo ulteriore, in una direzione che lo avvicina ancora a Deleuze, perché ritiene che l'uomo sia interprete della natura, interprete *naturale* della natura, ossia come la natura che osserva, conosce e

pensa se stessa tramite una sua parte peculiare: l'uomo «è diventato un “sensore” per il resto della natura» (Prodi 1987: 82), ed è per questo allora che la tecnica è naturale, vale a dire che «l'artificio è forse un semplice prolungamento del naturale. Forse anche il naturale ha una certa sua meccanica artificiale, come se fosse inventato da qualcuno, o si inventasse facendosi» (ivi: 34). La vicinanza delle posizioni deleuziane con quelle dell'antropologia filosofica, peraltro, emerge anche in alcuni passaggi plessneriani, nei quali si considera l'uomo come *essere imperscrutabile che deve restare aperto* in quanto *poter-essere*, tanto che come per Deleuze non sappiamo cosa può un corpo, così per Plessner «noi non sappiamo di che cosa l'uomo è ancora capace» (Plessner 2006b: 66) perché l'uomo si incontra come «relazione di indeterminatezza a sé» (ivi: 96), e come per Deleuze la realtà umana è fatta di sperimentazione, così per Plessner l'uomo è «libero di sperimentare» (Plessner 2006a: 324) e la realtà della storia «non può significare altro che realtà sperimentabile, le cui aperture dipendono da un rivolgersi dell'uomo a essa in base al principio dell'imperscrutabilità» (Plessner 2006b: 68). Ma si veda anche Accarino 2006b, dove l'autore parla dell'antropologia plessneriana in termini fortemente «deleuziani», per così dire: infatti, l'origine non è data da un qualche *crimine o peccato originale*, in quanto a mancare è «la compattezza di un'identità primigenia sulla quale commisurare momenti successivi di smarrimento o di adulterazione dell'identità» (ivi: 17), vale a dire che la costitutiva *atopicità* dell'uomo (la quale significa che gli uomini sono uguali solo in senso privativo: «sono uguali perché non hanno proprietà comuni e perché non hanno una comune posizione all'interno dell'*ordo*»: ivi: 22) rende impossibile la costruzione di una successione come *innocenza-caduta/decadenza-redenzione*, perché l'uomo, *abitante di una terra di nessuno*, è *non-appartenenza e non-familiarità, né subjectum né substantia, rapporto a sé che si differenzia da sé, essere in relazione differenziale con se stesso per il quale* «la differenza precede l'identità» (*ibidem*). Per questo, quella di Plessner, lungi dall'essere una prospettiva che apre al pessimismo e al negativismo antropologici, rimanda «all'eccedenza di possibilità e alla morfologia potestativa che sono proprie della struttura bio-antropologica dell'uomo. Il *defectus* non prende corpo, come nella tradizione morale, per l'avvenuta sottrazione di un *quid* a una fisionomia pleromatica originaria assunta come normativa, ma per l'impossibilità costitutiva di comporre un equilibrio» (ivi: 25). Non esiste per l'uomo, né è mai esistito, «un possibile “luogo” di acchetamento e di accasamento» (*ibidem*), ma solo l'intreccio paradossale e problematico del proprio e dell'improprio, del confortante e del perturbante, dell'accogliente e dell'estraneo. Insomma, «non è possibile dire *che cosa* sia l'uomo. Invece che un enunciato di essenza, compare la possibilità del poter-essere, del poter-produrre la propria realtà» (ivi: 27 s.), di modo tale che «non c'è spazio per un'identità che assorba la relazione di indeterminatezza e che si redima dalla sua fragilità» (ivi: 33) e che «la situazione dell'uomo è tale che egli si determina non *emergendo* dalla sua indeterminatezza, ma proprio *nella* sua indeterminatezza» (*ibidem*), in quadro «irriducibilmente *anidentitario* – in cui ciò che è determinato può avere solo i caratteri della finitezza» (*ibidem*), senza alcun *telos* come riferimento ultimo. In ultima istanza, affermazione con la quale crediamo Deleuze sarebbe stato d'accordo, «lo “stimolo” della cultura è la costitutiva mancanza di equilibrio della sua [dell'uomo] forma di posizionalità – e non già la perturbazione di un sistema di vita originariamente normale, che sia stato armonico e che possa ridiventare armonico» (Plessner 2006a: 347). L'uomo deleuziano è, dunque, l'uomo sperimentatore, e come sosteneva Serge Moscovici la natura-innaturale dell'uomo è proprio quella di essere il «*höchster Experimentator*» (Hubig 2006: 91), di modo che ogni attività umana, tutta la cultura umana, non può altro che tendere al mantenimento di questa possibilità, non può tendere ad altro se non all'apertura sempre costante di questa specificità umana (che significa sperimentare con sé e con il mondo, sperimentare di sé sperimentante il mondo e sperimentare il mondo sperimentando se stessi, e così via). Scrive, a tal proposito, Christoph Hubig: «*die Evolution durch Technik laufe [...] auf eine solche Gestaltung der Bedingungen der Mensch-Umwelt-Beziehungen hinaus, die eine Koordination der Vermögen vollzieht unter dem Ziel, die Vermögen selbst, die Mensch-Umwelt-Beziehungen zu gestalten, zu sichern: Kultur ist dann die Gesamtheit der „Mechanismen“ der Sicherung des Fortbestandes der Organismen, hier der Möglichkeit der Gewährleistung des Weiterbestandes der Menschheit als höchstem Experimentator*» (*ibidem*). Moscovici riteneva che la tecnica possedesse un intrinseco *carattere biomorfo*, essendo qualcosa «*die im evolutionären Prozess die Herausbildung neuer Fertigkeiten zur Sicherung unserer Existenz gewährleiste*» (ivi: 90). A ulteriore conferma della vicinanza dell'antropologia deleuziana con il paradigma

dell'antropologia filosofica novecentesca, vale la pena ricordare, come mostrano in particolare i lavori di Cusinato (cfr. Cusinato 2004; Cusinato 2008 e Cusinato 2010) – il quale, tra le altre cose, ricorda come la categoria di *exzentrisch*, prima di Scheler e di Plessner, fosse stata tematizzata già da Schelling (cfr. soprattutto Cusinato 2008: 68-89 e 220-222), come in parte abbiamo sopra avuto modo di evidenziare –, che anche secondo la prospettiva scheleriana l'uomo non possiede un'essenza predefinita, di modo tale che nemmeno la persona può essere concepita come un'essenza potenziale già definita da realizzare: l'uomo è un sistema aperto di natura enormemente plastica, qualsivoglia definizione gli sta irrimediabilmente stretta, l'uomo si palesa come il gesto di auto-trascendimento da parte della vita stessa, non è altro che il movimento infinito della finitezza (analogo al movimento della differenza per Derrida), privo di modelli o di figure perché intrinsecamente polimorfo (non aveva sbagliato Freud, su questo punto). La persona scheleriana, nota Cusinato, può così implicare il definitivo superamento di una «ontologia del possibile» tutta intenta a concepire il reale come la realizzazione ed esplicitazione teleonomica di un programma già definito (cfr. in particolare *ivi*: 278-281 e 284-296, dove si parla anche in maniera molto penetrante di *fecondità deviante dalla ripetizione* e di *creatività mimetica*): in questo senso ogni uomo, ogni persona rimane «non esauribile» in quanto il suo processo di trasformazione non consiste nel dispiegamento di un'essenza, ma nel dar forma a un nuovo inizio – per l'uomo *il vuoto promette e non compromette, è fecondo e generativo, promessa aurorale di un nuovo inizio anche se imprevedibile*. Secondo Cusinato, inoltre, è vero che l'uomo è un essere carente e immaturo, che è una *totalità incompiuta*, ossia *non data tutta in una volta sola*, ma occorre domandarsi di che tipo siano tali mancanze: «perché il problema della trasformazione rappresenta il punto di partenza? Che cosa significa che l'uomo ha bisogno di formarsi? L'antropologia filosofica del XX secolo ruotava ancora attorno alla tesi dell'uomo come l'essere biologicamente deficitario. È su questa questione che si è tentato di tracciare una differenza con l'animale. Alsberg, anticipando genialmente la teoria del *cyborg*, affermava che l'uomo è l'essere che modifica il proprio corpo dando origine a un'evoluzione extraorganica, Gehlen sosteneva invece che l'uomo è l'essere che trasforma il proprio ambiente, l'essere che grazie alla categoria dell'esonero sopravvive creando un ambiente artificiale. E se invece l'uomo fosse caratterizzato da una mancanza di tipo diverso? Se fosse l'essere da disciplinare non perché nato biologicamente immaturo ma piuttosto culturalmente incompiuto? Se ciò che caratterizza l'uomo non consistesse nell'abilità a modificare tecnologicamente il proprio corpo o a erigere un ambiente artificiale, ma piuttosto nel dar forma a una seconda natura attraverso quel particolare sapere che gli antichi chiamavano *cura sui*?» (Cusinato 2010). Il punto, crediamo, è che per comprendere l'uomo occorre *tenere unite le due dimensioni dell'incompletezza*, perché sono intimamente connesse e perché l'uomo è tanto carente organicamente quanto culturalmente (noi crediamo che sia carente culturalmente proprio in quanto prima di tutto già carente organicamente, e questo ci sembra anche essere il pensiero profondo del paradigma dell'antropologia filosofica): solo in quanto immaturo organicamente l'uomo può – come vuole Cusinato – essere concepito come quel *gesto che trascende la chiusura ambientale dando forma a una nuova esistenza e dando una nuova forma all'esistenza, come quell'essere che è costretto a uscire dalla chiusura ambientale e a esporsi all'apertura per dare forma a tale nuova esistenza*. E, soprattutto, è proprio in quanto organicamente carente che l'uomo può aprirsi ed essere consegnato alla *compartecipatività*, alla *non autosufficienza*, ed essere sottratto a ogni possibile *principio di operatività autopoietica*, per essere in ultima istanza *fecondato dalla temporalità e dall'esposizione* (il non totale appagamento delle aspettative pulsionali, e Cusinato lo nota, rende precarie quelle appagate, facendo emergere un *campo vuoto* che è quello dell'*eccedenza sulla ripetizione*, il quale permette la *temporalizzazione* e l'*inibizione*, ossia l'apertura della porta d'ingresso per il futuro, l'irruzione dell'avvenire, l'ec-centricità rispetto a ogni passato – *il futuro rimane aperto solo se il senso del passato rimane ontologicamente aperto*, ricorda sempre Cusinato). In altre parole, è vero che l'uomo può e deve fare riferimento non a *modelli* (schemi di comportamento da imitare e da fare propri quasi in maniera meccanica) ma a *esempi* (che mostrano che l'unico vero riferimento è la ogni volta e per ognuno diversa piena realizzazione di sé con gli altri) – come a dire che c'è una *mimesis* chiusa e chiudente e una aperta e aprente, una passiva e una attiva, una che uni-forma e una che tras-forma, una che se-duce e una che con-duce, una che fa compiere azioni e funzioni, una che apre al compimento di atti –, è vero che l'uomo è l'essere che deve *nascere una seconda volta* (spiritualmente, culturalmente,

eticamente o politicamente che sia), ma questo è possibile solo perché *l'uomo non è mai davvero nato*, perché viene al mondo come colui che non è ancora venuto al mondo perché è stato gettato nel mondo troppo presto, in condizioni fetali e deficitarie – come afferma Sloterdijk, «quanto dal punto di vista ontologico porta il nome di apertura al mondo è condizionato a livello ontico dalla necessità di essere messo al mondo» (Sloterdijk 2009: 322). Ma di tutto questo Cusinato è comunque consapevole, e quanto qui abbozzato non esaurisce certamente l'ampiezza di respiro delle sue opere e la discussione dei problemi che esse consegnano alla riflessione. Soprattutto, è degno di nota il fatto che Cusinato sembri giungere a prospettive affini a quelle di Esposito seppur muovendo da punti di partenza e attraversando percorsi diversi: entrambi cercano di «salvare» l'apertura, ma se Cusinato lo fa proprio attraverso l'antropologia filosofica e il tentativo di ripensare la *persona*, Esposito – lo abbiamo visto – intende mettere da parte ogni discorso antropologico e dirigersi verso la dimensione *impersonale*. Tutto questo è legato, tra le altre cose, al fatto che se il primo coglie la dimensione *ambigua e paradossale* dell'identità, il secondo non sembra fare altrettanto: come evidenzia Cusinato (cfr. Cusinato 2008: 11) *prosopon* indica certo anche la *maschera dell'attore che rappresenta un ruolo* (e, in tal senso, può chiamare in causa un *dispositivo artificiale di potere*), ma – *in primo luogo* – il *volto*, esprimendo così l'*individualità unica e irripetibile che ogni esistente porta in sé e con sé*. Secondo Cusinato, in particolare, la *persona* è ciò che *non coincide con l'io*, perché se quest'ultimo è *compiuto e auto-referenziale*, la prima è *incompiuta ed esemplare*: «dietro la persona non c'è un'essenza compiuta, ma un moto espressivo, cioè una matrice generativa del percorso ontologico con cui una determinata persona è riuscita a esprimersi nell'atto. L'«essenza» della persona è perfetta nella misura in cui è incompiuta. L'incompiutezza, lungi dal rappresentare una mancanza, indica la capacità di mantenere aperto uno spazio innanzi. La persona è una «totalità incompiuta» che deriva la propria *perfezione* dall'essere sempre *aperta* a un ulteriore possibile compimento partecipativo. Un'essenza compiuta sarebbe invece vissuta dalla persona come una gabbia o una barriera statica. Nella misura in cui la persona finita si posiziona come «totalità compiuta» troca ogni rapporto con la dimensione partecipativa e ricade nella logica egocentrica. *La persona è in definitiva un grande riconvertitore di energie psichiche in energie partecipative e quindi una risorsa fondamentale per tentare di impostare un nuovo modo di risolvere i conflitti e di rapportarsi alla natura, una volta che la logica centrica sia arrivata al capolinea»* (ivi: 14). Ancora più significativo è il fatto che è proprio muovendo dalla *persona* che Cusinato intende evitare i rischi evidenziati con forza da Esposito (e proporre una sorta di *inclusività ecologica*), ossia il «tracciare una discriminazione nei confronti della non-persona, magari ricadendo nell'opposizione giuridica fra persona e cosa» (ibidem), opposizione ritenuta «inaccettabile, non solo perché i confini tracciati di volta in volta dal diritto rimangono storicamente mutevoli e incerti, ma soprattutto perché va contro il senso stesso della persona, che non è quello di accentrare diritti, quanto di promuoverli partecipativamente oltre se stessa, riconoscendo quale non-cosa tutto ciò che la circonda e quindi sviluppando un'etica della responsabilità nei confronti degli altri esseri viventi e della natura» (ibidem). Cusinato intende distinguere tra la *persona soggetto* e la *persona partecipativa*, la quale è «il centro propulsivo di un'esistenza che si singolarizza e accentua le proprie diversità all'interno di una comunità» (ivi: 259): proprio come Esposito, dunque, il punto di riferimento critico da oltrepassare è la persona intesa come *personaggio e stereotipo*, ma anche come «dispositivo concettuale performativo in base a cui il diritto romano traccia il confine fra chi ha diritti e lo schiavo che non ne ha» (ivi: 260), muovendo dalla convinzione che la persona sia ciò che «vive il mondo nei termini di «avere a disposizione»» (ibidem). La domanda per l'autore diventa allora «se nella persona possa essere rintracciato un *quid* in grado di *rovesciare* il processo discriminatorio, se esista un modo di essere idoneo a promuovere una nuova consapevolezza verso il mondo, un'etica degli animali e un'estensione dei diritti a chi di volta in volta viene relegato, dal punto di vista giuridico preminente, in un'ibrida zona di confine» (ibidem). In altre parole, se per Esposito non è *nella persona* che si può rintracciare quel *quid*, per lui *impersonale* e dunque irriducibile alla logica della persona, in grado di rovesciare la logica inclusiva-esclusiva, per Cusinato «è possibile rendere la persona il fulcro di un tentativo volto a estendere, e non a ridurre, il rispetto della vita in tutte le sue forme e al di là di quanto riconosciuto dal diritto» (ibidem), nel momento in cui la si coglie come *individualità irripetibile che ha valore in virtù di se stessa indipendentemente da ogni forma di distinzione discriminatoria* (cfr. in particolare ivi: 262-283).

Inoltre, anche per Cusinato occorre stare ben attenti a voler *addomesticare l'apertura che è l'esistenza*: «l'esposizione all'apertura addomesticata diventa un'esistenza senza rischi in cui però ne va dell'esistenza stessa. L'eliminazione del rischio finisce con il farmi esistere solo in senso virtuale, con il farmi esistere senza mettere in gioco la dimensione controfattuale della mia esistenza, quindi con il produrre una forma artificiale di narcosi» (ivi: 219) – dove la *controfattualità* è da intendere come (cfr. ivi: 108) *intenzionalità che non aderisce alla realtà fattuale, bensì mira a trasformarla (convenientemente rispetto al proprio ideale di vita degna di essere vissuta) grazie ad atti combinatori in grado di istituire nuove relazioni*. La persona secondo Cusinato (e anche in questo si avverte una consonanza di fondo con le idee di Esposito, del quale ricordiamo soprattutto il riferimento a Simondon e l'utilizzo del modello della gravidanza) è (cfr. ivi: 296, 300 s., 311 s., 316 e 324) *centro creativo inesauribile, nuova nascita, seconda nascita*, da intendere però come *nascita perpetua e mai completa*, perché la vita umana (è questo «umana» che Esposito però mette in discussione) è *terreno aperto all'irruzione del nuovo, non è mai data tutta in una volta*, si schiude all'insegna della *non auto-sufficienza*, dell'apertura alla *fecondazione della temporalità*, dell'*esposizione all'aperto e al rischio* (la persona *si costituisce esponendosi al rischio con ogni suo gesto*), della *costante apertura al nuovo*: la libertà non può essere concepita in termini di *autonomia* e di *indipendenza*, di *diritto*, piuttosto è un *acconsentire o meno nei confronti di un'occasione di creatività*, delle *eccezioni* e delle *singularità* in cui si manifestano le occasioni di creatività; la libertà è dunque *non un punto di partenza rispetto al quale misurare il percorso ma il punto di arrivo al quale non si giunge mai in modo completo*, la libertà è il *tragitto verso la libertà stessa, il percorso nel quale si ricercano l'espressione e la creazione partecipative, prendendosi cura del mettere in forma la propria esistenza come co-esistenza – la responsabilità è non rispetto a ciò che si era, ma a ciò che si diviene, al divenire* (in tal senso la libertà non è una questione di «scelta» o «decisione», ma di *creatività* e di *sperimentazione*, di *riconoscimento* o di *disconoscimento* che permette di *consentire* o di *dissentire* verso l'*esemplarità*, l'*occasione* e la *direzione*: «siamo come lucciole che hanno disimparato a illuminare e che prima si sono messe a girare attorno alla lanterna magica dell'ideale ascetico e ora attorno alle insegne pubblicitarie al neon. Lucciole che hanno scordato di avere una potenzialità di orientatività preziosa nel proprio sistema affettivo»: ivi: 314).

⁴²⁰ Proprio in quest'ottica Deleuze potrà sottolineare le ragioni dell'esistenza di contro all'istanza del giudizio, le ragioni di un'esistenza liberata dal giudizio: «nessuno si sviluppa attraverso un giudizio, ma attraverso un combattimento che non implica nessun giudizio. [...] Ci è sembrato che cinque caratteristiche contrapponessero l'esistenza al giudizio: *la crudeltà contro il supplizio infinito, il sonno o l'ebbrezza contro il sogno, la vitalità contro l'organizzazione, la volontà di potenza contro una volontà di dominio, il combattimento contro la guerra*. [...] Il giudizio impedisce l'avvento di qualsiasi nuovo modo di esistenza. Questo infatti si crea con le proprie forze, ossia con le forze che sa captare, e vale per se stesso, nella misura in cui fa esistere la nuova combinazione. Forse è qui il segreto: far esistere, non giudicare. Se giudicare è così disgustoso, non è perché tutto si equivale, ma al contrario perché tutto quel che vale non può farsi e distinguersi se non sfidando il giudizio. [...] Noi non dobbiamo giudicare gli altri esistenti, ma sentire se ci convengono o ci sconvengono, ossia se ci apportano delle forze oppure ci rimandano alle miserie della guerra, alla povertà del sogno, ai rigori dell'organizzazione» (Deleuze 1996: 175 s.). Ma bisogna sempre ricordare che «non è facile essere un uomo libero: fuggire la peste, organizzare gli incontri, aumentare la potenza d'azione, commuoversi di gioia, moltiplicare gli affetti che esprimono o sviluppano un massimo d'affermazione. Fare del corpo una potenza che non si riduce all'organismo, fare del pensiero una potenza che non si riduce alla conoscenza» (Fadini 1999: 45).

⁴²¹ Testo intitolato *il bergsonismo*, ossia diversamente da quanto accade agli altri testi deleuziani dedicati alla lettura di altri filosofi non porta il nome dell'autore preso in esame, ma «converte quest'ultimo in un -ismo, quasi a testimoniare di un flusso di pensiero che investe il pensiero nella parte centrale e poi lo accompagna verso i lavori maturi» (Andreani 2007: 88).

⁴²² Convinzione che anche De Michele ha esplicitato in maniera assai efficace, in un articolo dal titolo *Dignità dell'umano e divenire animale*, che si apre con le seguenti parole: «può sembrare curioso un titolo come *Dignità dell'umano e divenire animale*, nel quale si incontrano un concetto tratto da Pico della Mirandola ed uno deleuziano: l'antropocentrismo umanistico e l'anti-umanesimo del post-strutturalismo. Eppure un terreno d'incontro fra Pico e Deleuze esiste: è la

comprensione della natura umana come potenzialità, come incompiutezza. Un secolo di ricerche antro-po-filosofiche ed etno-antropologiche ha rafforzato l'idea che l'essere umano sia, per usare un'espressione di Günther Anders "l'essere che non può essere determinato, l'essere indefinito, che sarebbe un paradosso voler definire". L'essere umano è un essere non specializzato, congenitamente incompiuto, che nelle sue manifestazioni esistenziali non riesce a liberarsi dei suoi lacunosi primitivismi: l'assenza di armi di difesa ed offesa, e la mancanza di un *habitat* suo proprio. Una persistenza che in termini biologici si definisce come *neotenia*: persistenza di tratti giovanili anche in soggetti adulti, dovuta a un ritardamento nello sviluppo somatico (S. Jay Gould). In questa lacuna originaria Pico riconosceva la *dignità* dell'essere umano: posto nel centro del creato, l'uomo non ha alcun luogo né prerogative sue proprie, ma ha la facoltà di innalzarsi sino alle altezze angeliche nel crearsele da sé [...]. Oppure può mancare nelle sue realizzazioni, e precipitare sino agli inferi delle nature brutali. [...] Le pratiche dell'uomo discendono dunque dalla sua natura indeterminata, dall'aver per essenza una potenza (*dynamis*) che non si esaurisce in un atto (*energeia*). Qual è allora, per dirla con Spinoza, la potenza del corpo umano? La capacità di inglobare nella propria natura quegli utensili, quelle tecniche che, come una pellicola, l'uomo interpone fra sé e il mondo. Non solo gli oggetti prodotti dalla plasticità della mano, ma lo stesso linguaggio generato dalle possibilità inscritte nella formazione del cranio (possibilità dell'apertura del ventaglio corticale e miglioramento dell'attrezzatura neuronica) rimediano [...] alle carenze originarie. L'essere umano, insomma, non è *naturale* più di quanto non sia *tecnico* [...]. È un essere metamorfico, all'interno del continuo divenire evolutivo del vivente» (De Michele 2006).

Alberto Gualandi, dal canto suo, riassumendo la prospettiva antropologica gehleniana, la accosta, per quanto in maniera fugace, alla visione deleuziana dell'uomo: «per Gehlen, non si tratta di salvare alcuna essenza metafisica dell'uomo, e tanto meno di affermare qualche tipo di teoria creazionista, o di negare la realtà dell'evoluzione. Per Gehlen, come per Darwin, l'uomo è un animale, e non c'è nessun dubbio che vi sia una strettissima relazione filogenetica tra l'uomo e le grandi scimmie antropomorfe. Ciononostante, l'uomo è un animale singolare perché la sua natura biologica è caratterizzata da "primitivismi organici" assai speciali: il corpo umano è segnato da una forte *mancanza di specializzazione* – mancanza rilevabile sia sul piano della dotazione organica (mancanza di pelliccia, artigli, fauci o arti possenti), sia sul piano della dotazione istintiva, ovvero di quelle *coordinazioni extraspecifiche innate*, geneticamente ereditate, che permettono agli altri animali di adattarsi a *Umwelten* specie-specifiche determinate. L'uomo, per impiegare le parole di Deleuze, è un essere deterritorializzato, flessibile e adattabile a ogni ambiente» (Gualandi 2010a: 8). Ma si veda, soprattutto, Fadini 2002, dove (con riferimento in particolare all'antropologia marxista ricostruita a partire dalla visione di Gehlen in Heller 1978, dove si mostra come solamente a partire dall'*Abbau* – demolizione – dell'istinto è possibile tentare di *einbauen* – costruire – qualcosa come una natura umana storicamente, ossia *socialmente*, connotata e dove – proprio con Gehlen – si ricorda che *l'origine dell'interiorità umana* va rintracciata nel *ritenimento/trattenimento degli stimoli in sé*) l'autore tenta proprio di avvicinare la visione dell'uomo di Deleuze al paradigma gehleniano: l'uomo è non definito e non definibile, e ciò significa che la non-specializzazione che lo caratterizza non va vista come semplice incompiutezza rispetto a una pienezza o a una perfezione essenziale, quanto come ricchezza di illimitate possibilità e apertura, perché piuttosto la vera incompletezza è quella della specializzazione istintuale o quella delle forme storico-sociali di determinazione dell'uomo. Insomma, la natura umana (per Gehlen come per Deleuze) sarebbe una vera e propria *dinamica di costruzione*, ciò che si costruisce, un' *essenza generica* (con Marx) e quindi sociale, non naturale, che richiede di andare oltre la circolarità dell'ambiente, per produrre secondo i criteri di tutte le specie, secondo dei criteri di universalità. Libertà, ed è questo il punto maggiormente interessante, è intesa (tanto a partire dalla prospettiva gehleniana che da quella deleuziana) come *apertura al futuro, capacità finalistico-realistica di realizzazione del nuovo, di ciò che ancora non esiste, come autocreazione*. Come afferma, proprio a proposito del paradigma dell'antropologia filosofica contemporanea, Mazzeo (cfr. Mazzeo 2003: 94), l'animale umano vive in un mondo e non in un ambiente in quanto essere *incompiuto* e *indefinito*, caratterizzato rispetto alle altre specie da una minore specializzazione evolutiva, ma questo significa anche, e soprattutto, che non può trovare una definizione ultima, una condizione definitiva.

⁴²³ La mano (per Aristotele, per Tommaso, per Kant, *per la tradizione filosofica occidentale*) è *organo degli organi*, posseduto solo dall'uomo, perché solo l'uomo è esposto e aperto al mondo e può – *deve* – essere compito a se stesso. Nell'uomo, nudo di fronte al mondo, è tutta la pelle a essere sensibile, a essere tattile: «la posizione eretta ci stacca da terra, ci espone agli stimoli ambientali favorendo una sensibilità corporea pericolosa e straordinaria. Quello umano è un animale che si contraddistingue per la varietà e non per l'acutezza dei suoi sensi: la sua pelle, priva di difese, trasforma il proprio carattere poiché non costituisce più, come nella maggior parte delle specie animali, un insieme di strutture specializzate e locali ma diventa essa stessa organo primario di percezione generico e diffuso» (Mazzeo 2003: 95). Questo processo può essere detto di *somestesia*, processo che rende possibile il percepirsi nell'incontro con un mondo grezzo e imprevedibile grazie a una sensorialità diffusa sulla superficie dell'intero corpo «implume», coniugandosi con una «motilità particolarmente plastica, con una struttura corporea aperta alle più diverse coordinazioni senso-motorie. Mobilità e sensibilità convergono in un continuo *feedback* sensoriale: quando l'animale umano si muove, non solo percepisce gli oggetti esterni ma anche se stesso» (*ibidem*).

⁴²⁴ Si ricordi anche la dialettica tra religione statica e religione dinamica presentata dall'autore in Bergson 2006b. Non dimentichiamo che in tale opera il pensatore francese faceva dell'abitudine ciò che nell'uomo «ha la stessa parte della necessità nelle opere della natura» (*ivi*: 11), tanto che in prima battuta «la vita sociale ci appare come un sistema di abitudini più o meno fortemente radicate che rispondono ai bisogni della comunità» (*ibidem*). Ma solo in prima battuta, perché «una società umana è un insieme di esseri liberi. Gli obblighi che impone e che le permettono di sussistere introducono in essa una regolarità che presenta una semplice analogia con l'ordine inflessibile dei fenomeni della vita» (*ivi*: 12). L'ordine sociale può al più *imitare* quello naturale (cfr. *ivi*: 14), non potrà mai riprodurre la compattezza e la stabilità in maniera fedele, in quanto quella «indisciplina naturale del bambino» (*ivi*: 19, di quel bambino che pure per altro verso è più di tutti «imitatore»: *ivi*: 211) permane sempre costantemente aperta, è ciò che rende possibile l'espressione e la realizzazione individuale che si sottrae all'eccessiva prescrizione sociale e alla piegatura di fronte a tutti gli obblighi. La società traccia una strada per *esonerare* dalla scelta che si impone in ogni istante (cfr. *ivi*: 19): «la troviamo aperta davanti a noi e la seguiamo; ci vorrebbe maggiore iniziativa per prendere i viottoli in mezzo ai campi» (*ibidem*), e questa iniziativa è per l'uomo sempre possibile, è il campo del possibile a cui è aperto. L'abitudine è dunque «imitazione dell'istinto» (*ivi*: 24), ma una società «di tipo istintivo» (*ibidem*) è una società animale, mentre quella umana è *aperta*, esiste un certo margine «lasciato alla scelta individuale» (*ibidem*). A essere propriamente umana, è «l'abitudine di contrarre abitudini» (*ibidem*), la *capacità* (*dynamis*) di contrarre un *habitus*, non l'abito specifico: ancora una volta, sono la *genericità* e la *potenzialità* a «specificare» l'apertura umana al mondo, a rappresentare la base per la capacità di inventare arnesi variabili e imprevisi che nell'uomo si manifesta in maniera eminente (cfr. *ivi*: 25). In tal senso, «in un'arnia o in un formicaio, l'individuo è legato al suo impiego dalla sua struttura, e l'organizzazione è relativamente invariabile, mentre la città umana è di forma variabile, aperta a tutti i progressi. Ne risulta che nei primi ciascuna regola è imposta dalla natura, è necessaria; mentre nelle altre una sola cosa è naturale, la necessità di una regola» (*ibidem*). La necessità per l'uomo ha la veste e la forma della *genericità*, detto altrimenti, ed è dunque una «necessità possibilizzata», è la possibilizzazione di ogni necessità. Quello umano è dunque «un istinto virtuale» (*ivi*: 26), perché consente – anzi richiede – variabilità e intelligenza, perché è la *virtualizzazione della dimensione istintuale*, ossia l'apertura della dimensione della necessità a quella della possibilità, come mostra l'esempio di quel linguaggio spesso considerato (a torto, come mostreremo ancora meglio) un vero e proprio istinto: «bisogna notare che se le formiche si scambiano dei segni, come sembra probabile, il segno è fornito loro dallo stesso istinto che le fa comunicare tra di loro. Al contrario, una lingua è un prodotto dell'uso. Niente, né nel vocabolario e nemmeno nella sintassi, viene dalla natura. Ma è naturale parlare, e i segni invariabili, di origini naturali, che servono probabilmente in una società di insetti, rappresentano ciò che sarebbe stato il nostro linguaggio se la natura, concedendoci la facoltà di parlare, non vi avesse unito quella funzione fabbricatrice e utilizzatrice dell'arnese, quindi inventiva, che è l'intelligenza» (*ibidem*). Servono degli obblighi, dice Bergson, ma si possono sentire *in quanto* obblighi (l'Als heideggeriano-bataillano, come abbiamo visto e vedremo) solo se c'è libertà: la società animale è

chiusa e piena di fitti legami che impediscono qualsiasi apertura di uno spazio individuale, quella umana è aperta perché in essa c'è spazio per la libertà individuale (esemplare, emozionante e letteralmente e-ducativa) e per l'inclusione del fuori e dell'altro (cfr. *ivi*: 26-46). L'uomo *inganna* la natura *per estenderla*, ma allo stesso tempo è *il movimento stesso di (auto)estensione della natura*: la natura viene ingannata per trasfigurazione e viene trasfigurata con l'inganno, viene prolungata per inganno e viene ingannata per essere prolungata (cfr. *ivi*: 47 s. e 92-94). *L'uomo è l'essere naturalmente artificiale e artificialmente naturale* (cfr. anche *ivi*: 218 e 237-240). Intermedio tra animalità e umanità, come abbiamo più volte affermato e ancora affermeremo: «l'umanità è invitata a porsi a un determinato libello, più alto di quello di una società animale, dove l'obbligazione non sarebbe che la forza dell'istinto, ma meno alto di quello di un'assemblea di dèi, dove tutto sarebbe slancio creatore» (*ivi*: 68). Né slancio creativo totalmente libero né chiusura in uno «stato sonnambolico» (*ivi*: 75) di «necessità ineluttabile» (*ibidem*). Né totale lucida razionalità né totale folle irrazionalità, anzi solo l'uomo può aspirare a una piena razionalità o a una piena irrazionalità, perché «l'animale ignora la superstizione» (*ivi*: 81), invece «l'*homo sapiens*, che è il solo essere dotato di ragione, è anche l'unico che possa sospendere la propria esistenza a cose irragionevoli» (*ibidem*). L'uomo è così aperto (d)alla morte (cfr. *ivi*: 102) e (d)al rischio e (d)all'imprevisto, è dunque semplicemente *aperto medialmente (d)al mondo*: «l'animale è sicuro di se stesso. Tra lo scopo e l'atto nulla si interpone in lui; se la sua preda è là, vi si getta sopra. Se è in agguato, la sua attesa è un'azione anticipata e formerà un tutto indiviso con l'atto che si compie. Se lo scopo definitivo è lontano, come avviene quando l'ape costruisce il suo alveare, si tratta di uno scopo che l'animale ignora; esso non vede che l'oggetto immediato, e lo slancio, che ha coscienza di prendere, è coestensivo all'atto che si propone di compiere. Ma è proprio dell'essenza dell'intelligenza combinare dei mezzi in vista di un fine lontano, e intraprendere ciò che non si sente perfettamente padrona di realizzare. Fra ciò che compie e il risultato che vuole ottenere vi è perlopiù, nello spazio e nel tempo, un intervallo che lascia un ampio margine all'accidente. Essa inizia, e perché porti a termine bisogna, secondo l'espressione usuale, che le circostanze si prestino a ciò. Di questo margine d'imprevisto, d'altronde, si può avere piena coscienza. Il selvaggio che scaglia la sua freccia non sa se colpirà il bersaglio; non vi è qui, come quando l'animale si getta sulla preda, continuità tra il gesto e il risultato; appare un vuoto, aperto all'accidente, che attira l'imprevisto» (*ivi*: 108 s.). In tal senso, la riflessione appare anche come *debolezza*, «essendo fonte di indecisione, mentre la reazione animale, quando è propriamente istintiva, è immediata e sicura» (*ivi*: 141), la sua attività è cioè «semplice, compatta, orientata apparentemente in una sola direzione» (*ibidem*): «l'uomo è il solo animale la cui azione sia malsicura, che esiti e vada a tentoni, che formuli dei progetti con la speranza di riuscire e il timore di fallire. È il solo che si senta soggetto alla malattia, e il solo che sappia di dover morire. Il resto della natura vive in una perfetta tranquillità. Piante e animali possono essere espisti a ogni pericolo; essi riposano ugualmente sul momento che passa come lo farebbero sull'eternità» (*ivi*: 158 – cfr. anche *ivi*: 159-163).

⁴²⁵ In maniera affine a quanto esposto in Heidegger 1992b.

⁴²⁶ «Nel regno animale, e in tutta la sua estensione, la coscienza appare proporzionale alla possibilità di scelta di cui l'essere vivente dispone. Essa illumina la zona di virtualità che circonda l'atto; misura lo scarto tra ciò che si fa e ciò che si potrebbe fare» (*ivi*: 149).

⁴²⁷ Nietzsche si riallaccia in ciò proprio a Leopardi e a Schopenhauer: «il gregge ci pascola innanzi: esso non ha alcuna percezione del passato, salta, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, brevemente legato con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piolo dell'istante: perciò l'uomo a quella vista è costretto a sospirare e vorrebbe rivolgersi al gregge come Giacomo Leopardi nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*: Quanta invidia ti porto! / Non sol perché d'affanno / Quasi libera vai; / Ch'ogni stento, ogni danno, / Ogni estremo timor subito scordi; / Ma più perché giammai tedio non provi [vv. 107-112]. Noi invece sospiriamo pensando a noi stessi, perché non possiamo liberarci del passato: mentre ci pare che l'animale debba essere felice perché non prova tedio, subito dimentica e vede continuamente l'istante appena vissuto dileguarsi nella nebbia e nella notte. Così esso si risolve nel presente, come un numero in un altro numero, senza resto, e appare in tutto e per tutto ciò che è, in ogni momento, senza bisogno di dover recitare o dissimulare intenzionalmente. Noi invece soffriamo tutti per ciò che di oscuro e di insolubile resta del passato, e siamo qualcosa d'altro da come si appare, perciò proviamo un

senso di commozione nel vedere il gregge, o, in più familiare vicinanza, il bambino che, ancora privo di questa sofferenza, in una cecità troppo beata e troppo breve, gioca fra le soglie del passato e del futuro, gioca o forse sembra solo giocare; noi abbiamo timore di turbare quel gioco e di risvegliarlo dal suo oblio – perché sappiamo che con la parola “c’era” ha inizio la sofferenza e la lotta e viene inaugurata la vita come qualcosa di infinitamente imperfetto» (Nietzsche 2005: 82-84; cfr. *ivi*: 141-143 e cfr. anche Nietzsche 1993a: 339 s.: «osserva il gregge che pascola dinnanzi a te: non sa che cosa sia ieri, che cosa sia oggi; salta intorno, mangia, riposa, digerisce, salta di nuovo, e così dal mattino alla sera e giorno dopo giorno, legato brevemente con il suo piacere e con la sua pena al piuolo, per così dire, dell’attimo, e perciò né triste né annoiato. Vedere tutto ciò è molto triste per l’uomo poiché egli si vanta, di fronte all’animale, della sua umanità e tuttavia guarda con invidia la felicità di quello – giacché egli vuole soltanto vivere come l’animale né tediato né addolorato, ma lo vuole invano, perché non lo vuole come l’animale. L’uomo chiese una volta all’animale: perché mi guardi soltanto, senza parlarci della tua felicità? L’animale voleva rispondere e dire: la ragione di ciò è che dimentico subito quello che volevo dire – ma dimenticò subito anche questa risposta e tacque: così l’uomo se ne meravigliò. Ma egli si meravigliò anche di se stesso, di non poter imparare a dimenticare e di essere sempre attaccato al passato: per quanto lontano egli corra e per quanto velocemente, la catena lo accompagna. È un prodigio: l’attimo, in un lampo, è presente, in un lampo è passato, prima un niente, dopo un niente, ma tuttavia torna come fantasma e turba la pace di un istante successivo. Continuamente si stacca un foglio dal rotolo del tempo, cade, vola via – e improvvisamente rivola indietro, in grembo all’uomo. Allora l’uomo dice “mi ricordo” e invidia la bestia che dimentica subito e vede ogni attimo morire realmente, sprofondare nella nebbia e nella notte e spegnersi per sempre. Così l’animale vive in modo *non storico*: perché esso nel presente è come un numero, senza che ne resti una strana frazione, non sa fingere, non nasconde nulla e appare in ogni momento esattamente come ciò che è, non può quindi essere altro che sincero. L’uomo, invece, si oppone al peso sempre più grande del passato: questo l’opprime e lo piega da parte, rende più greve il suo cammino come un fardello invisibile e oscuro che egli può apparentemente rinnegare e che nei rapporti con i suoi simili rinnega perfino troppo volentieri, per suscitare la loro invidia. Perciò lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto, vedere il gregge che pascola o, in più intima vicinanza, il bambino che non ha ancora niente di passato da rinnegare e gioca in beatissima cecità tra i recinti del passato e del futuro. E tuttavia egli si deve disturbare il gioco: solo troppo presto viene richiamato dal suo oblio. Impara allora a comprendere la parola “c’era”, quella parola d’ordine con cui la lotta, la sofferenza e il tedio si avvicinano all’uomo per ricordargli che cos’è in fondo la sua esistenza – qualcosa di imperfetto e mai perfettibile. [...] Se ciò che mantiene in vita il vivente e che continua a spingerlo a vivere è, in un certo senso, una felicità, cercare una nuova felicità, forse nessun filosofo ha più ragione del Cinico, poiché la felicità dell’animale, come perfetto Cinico, è la prova vivente del diritto del cinismo»). Molti sono, a tal proposito, i passi di Schopenhauer che possono essere ricordati, ci limitiamo qui a citare quanto leggiamo nel capitolo 5 dei *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*: «agli animali mancano i *concetti*, cioè le rappresentazioni astratte. Ma la prima conseguenza di ciò è la mancanza di una vera memoria, cui soggiacciono ancora perfino gli animali più intelligenti, e questa mancanza appunto stabilisce principalmente la differenza tra la loro coscienza e quella umana. La perfetta riflessione infatti riposa sulla chiara coscienza del passato e dell’eventuale futuro, come *tale* e in connessione con il presente. La vera memoria a ciò richiesta è perciò un ricordo ordinato, connesso, pensante: il quale però è possibile solo mediante *concetti generali*, del cui aiuto ha bisogno perfino tutto quel che è individuale, per essere richiamato nel suo ordine e nella sua concatenazione. [...] La facilità di ricordo degli animali è limitata all’*intuitivo* e consiste anzitutto solo in ciò, che un’impressione ripetentesi si annunzia come già esistita, poiché l’intuizione attuale rinnova la traccia di una anteriore: il suo ricordo quindi è partecipato sempre mediante quel che è ora realmente presente. [...] La coscienza degli animali è una semplice successione di presenze, ciascuna delle quali però non esiste come futuro prima del suo divenire, né come passato dopo il suo svanire; il che distingue la coscienza umana. Perciò appunto gli animali hanno da *soffrire* infinitamente meno di noi, perché essi non conoscono altri dolori, che quelli apportati immediatamente dal *presente*. Il presente però è senza estensione; invece futuro e passato, che contengono il più delle cause dei nostri dolori, sono assai estesi, e al loro contenuto reale si aggiunge ancora quello semplicemente possibile, per cui al desiderio e al

timore si apre un campo sconfinato: da cui invece non turbati gli animali godono tranquilli e sereni ogni presente, che sia solo sopportabile. [...] La vita dell'animale è un continuato presente. Esso vi vive senza riflessione e si esplica sempre interamente nel presente [...]. Un'altra conseguenza della qui esposta costituzione dell'intelletto degli animali è l'esatta corrispondenza della loro coscienza con il loro ambiente. Tra l'animale e il mondo esterno non v'è nulla: tra noi e quello invece vi sono sempre i nostri pensieri, che rendono spesso noi a quello, e spesso quello a noi inaccessibile. [...] Perciò gli animali non sono capaci di proponimento, né di finzione: essi non hanno nulla di celato. [...] L'animale è caratterizzato da un certo stampo d'innocenza, in contrasto dell'agire umano, il quale, con il presentarsi della ragione, e con lei della riflessione, è sottratto all'innocenza della natura. Invece questo ha sempre l'impronta della premeditazione, la cui assenza e quindi l'esser determinato dall'impulso momentaneo costituisce il carattere fondamentale di tutto l'agire animale. Nessun animale infatti è capace di un vero proposito: prenderlo e seguirlo è un privilegio dell'uomo, carico di conseguenze. Invero un istinto, come quello degli uccelli migratori, o quello delle api, così anche un desiderio permanente, persistente, una aspirazione, come quella del cane per il suo padrone assente, può dare l'illusione del proponimento, ma non è da scambiarsi con questo» (Schopenhauer 1986: 62-65). L'uomo, dunque, come notava anche Gehlen, guarda l'animale con l'occhio languido e malinconico, vedendo come l'animale è simile a dio nella sua chiusa e circolare perfezione immediata, cosa che non può mai appartenere all'uomo: «nell'animale l'uomo ammira una modalità di esistenza imperturbata, imperturbabile, che a lui *non* è data, una modalità dunque della "potenza": una perfezione non umana e interpretata dalla sua immaginazione come sovrumana. In altri termini: tutta la disarmonia e tutto il peso costituzionali dell'umana esistenza – la sovrabbondanza di pulsioni, la necessità di autocondursi, la necessità del lavoro, l'inquietudine che si accompagna alla previsione e il perpetuo spettacolo della morte – tutte queste rischiose complicazioni della vita non compaiono nell'agevole, sicura, quieta vitalità dell'animale appunto, e in ciò l'uomo, proprio perché uomo, si distingue dall'animale, il quale è "divino" sotto il riguardo della forza composta e segreta della sua esistenza» (Gehlen 1983: 369).

⁴²⁸ Se, dunque, la vita dell'anima (come vuole la tradizione, da Aristotele a Heidegger, passando per Agostino, Kant e Husserl) è una vita fluente, temporale, fatta di ritenzioni e di protensioni, è proprio perché all'uomo è sottratta la compattezza e l'eternità del presente in cui vive l'animale protetto dalla natura, dalla sua immediatezza e dalla sua spontaneità. Con ciò, ce ne rendiamo conto, resta pur sempre inevaso il vero e proprio problema lasciato in eredità da Kant, ossia quello dell'esistenza di *a priori* e della domanda circa la loro origine, il problema – detto altrimenti – della possibilità che l'uomo conosca la natura, che i suoi concetti dell'intelletto possano dirigersi in modo oggettivo sul materiale sensibile, tramite quell'immaginazione trascendentale (produttiva – *dichtend* – ma non creativa – *schöpferisch*, come lo stesso Kant, nell'*Antropologia pragmatica*, non manca di sottolineare: cfr. Kant 2006: 588-590) che è la vera e propria radice comune e misteriosa, dove la natura che fa ragione, spontaneità e libertà (spontaneità nell'aspetto teoretico, libertà nell'aspetto pratico). Qui ci siamo limitati non tanto a discutere se esistano o meno degli *a priori*, o quale origine possano avere (giacché questo è il vero e proprio problema dell'uomo, e in questa questione è necessario un serrato dialogo con le scienze naturali, biologia e genetica su tutte), ma a evidenziare come essi siano attivati e scoperti (escludendo dunque che siano semplicemente costruiti, cosa che evidentemente risulta impossibile, soprattutto se si pensa alla storia di ogni individuo) nel commercio con il mondo, e non semplicemente presenti in modo immediato. Inoltre, e come già in precedenza abbiamo notato: l'uomo può in ogni caso correggere o modificare il proprio corredo aprioristico, già solo prendendone le distanze conoscendolo, ma soprattutto attraverso tutto l'insieme di mezzi che scopre ed escogita (per esempio, possiamo, tramite i microscopi, percepire dimensioni altrimenti non percepibili: si dirà, si percepisce pur sempre spazialmente, ma con i microscopi a onde sonore stiamo ancora percependo spazialmente – per quanto certo noi finiamo con il ricondurre tutto a una finale rappresentazione spaziale, come un grafico, ecc. – ? La questione è, evidentemente, assai intricata, anzi decisamente più complessa di quanto qui presentiamo). D'altronde, l'idea kantiana per la quale l'*Urteilkraft* è in grado di estendere le capacità del *Verstand* (per quanto non di ampliarle da un punto di vista conoscitivo in senso stretto, com'è noto), di andare al di là del suo connettere causalmente i fenomeni, non è espressione della convinzione che gli *a priori* umani, per lo meno quelli intellettuali, non sono qualcosa di assolutamente inoltrepassabile? Garroni, a tal proposito e sottolineando anche un

ulteriore aspetto, nota acutamente: «Kant vuol dire in sostanza che, date certe condizioni *a priori*, niente obbliga – a livello di condizioni e neppure di oggetti – a unificare il sensibile secondo questo o quel tipo di organizzazione; che quelle condizioni stabiliscono soltanto un ambito di possibilità conoscitive; che tale ambito può essere determinato in conoscenza effettiva solo in quanto si organizza opportunamente il sensibile in rappresentazioni immaginative e si sceglie tra diverse organizzazioni possibili in vista di una conoscenza; e che tale elaborazione, nello stesso tempo immaginativa e intellettuale, richiede anche un principio estetico e costruttivo, cioè una specifica creatività essenzialmente correlata alla generalità delle condizioni intellettuali insieme alle quali essa opera. [...] Sono necessarie, perché sia possibile una conoscenza effettiva, da una parte una certa attrezzatura intellettuale precostituita – una attrezzatura, si direbbe oggi, determinata a livello di patrimonio genetico – e dall'altra anche una capacità di specificarla, di applicarla e di adattarla ai vari casi concreti – anch'essa parte integrante, perché quell'attrezzatura abbia un senso e sia utilizzabile, della complessiva dotazione comportamentale dell'uomo, come una capacità innata» (Garroni 2010: 145 s. e 148). Si dirà, ma l'idea del teleologismo della natura (e, più in generale, l'intera facoltà di giudizio, come Garroni stesso appunto nota) non esprime anch'essa una sorta di pulsione naturale connaturata all'uomo, non è qualcosa cui per Kant l'uomo non può rinunciare (così come il bisogno della ragione speculativa di estensione della conoscenza oltre i limiti permessi dall'intelletto non è connotato come un bisogno sensibile, ossia una particolare *inclinazione* – *Neigung* –, bensì come una sorta di *pulsione* – *Trieb* – connaturata alla ragione umana, alla natura umana: cfr. Kant 1992: 439-445)? Certamente, ma è qualcosa che si fonda sul fatto che l'uomo è in grado di agire finalisticamente, che è costretto a farlo in ragione della sua apertura al mondo (che gli fa osare di conoscere razionalmente anche quanto non può conoscere teoreticamente), e che proietta su quella natura all'interno della quale agisce finalisticamente lo stesso suo modo di agire (ancora Garroni nota che spiegare questa duplicità del comportarsi e del conoscere umano significa spiegare «proprio la specifica capacità di adattamento dell'uomo»: Garroni 2010: 149). E il motivo per il quale la natura umana è quella di agire finalisticamente lo abbiamo ampiamente visto.

⁴²⁹ Sulle implicazioni della plasticità della corteccia cerebrale dell'uomo avremo modo di tornare.

⁴³⁰ «Per quanto l'attività originaria dell'intelligenza consistesse nel fabbricare strumenti, tale fabbricazione può avvenire solo mediante l'impiego di alcuni strumenti che non sono esattamente commisurati ai loro oggetti ma li eccedono, permettendo così all'intelligenza di svolgere un lavoro supplementare, ossia disinteressato. Dal giorno in cui l'intelligenza, riflettendo sulle proprie operazioni, si coglie come creatrice di idee, come facoltà di rappresentazione in generale, non c'è oggetto di cui non voglia avere l'idea, anche al di fuori di un rapporto diretto con l'azione pratica. Ecco perché esistono delle cose che soltanto l'intelligenza può cercare. Soltanto l'intelligenza, infatti, si dedica alla teoria. E la sua teoria vorrebbe abbracciare tutto: non solo la materia grezza, sulla quale agisce naturalmente, ma anche la vita e il pensiero» (*ivi*: 133).

⁴³¹ D'altronde Bergson, nell'osservare come lavora l'intelligenza che deve rappresentarsi il reale per poterlo trasformare, nota come per poter l'azione risultare efficace, il pensiero deve assumere un particolare criterio di rappresentabilità, ossia che «per poter modificare un oggetto, è necessario percepirlo come divisibile e discontinuo» (*ivi*: 135): «l'intelligenza allo stato naturale mira a un fine praticamente utile. [...] *La nostra intelligenza si rappresenta chiaramente soltanto l'immobilità*. Ora, fabbricare significa ritagliare, all'interno di una materia, la forma di un oggetto. La cosa più importante è la forma che si vuole ottenere. Quanto alla materia, si sceglie quella più adatta; ma per sceglierla, cioè per cercarla tra molte altre, occorre aver provato, almeno con l'immaginazione, a conferire la forma dell'oggetto concepito a ogni tipo di materia. In altri termini, un'intelligenza che mira a fabbricare non si ferma mai alla forma attuale delle cose, non la considera mai definitiva, ma ritiene invece che ogni materia possa essere scomponibile a piacere. [...] L'azione richiede che ogni forma attuale delle cose, anche di quelle naturali, venga considerata artificiale o provvisoria, e che il nostro pensiero cancelli dall'oggetto percepito, fosse anche organico o vivente, le linee esterne che ne indicano la struttura interna; insomma, richiede che se ne consideri la materia come indifferente alla forma. L'insieme della materia dovrà dunque apparire al nostro pensiero come un'immensa stoffa in cui possiamo ritagliare ciò che vogliamo, per ricucirla poi a nostro talento. Possiamo tra l'altro osservare che è proprio questo potere a consentirci di dire che c'è uno *spazio*, ovvero una dimensione omogenea e vuota, infinita e infinitamente divisibile,

che si presta indifferentemente a qualsiasi tipo di scomposizione. [...] Quando ci rappresentiamo il nostro potere su questa materia, ossia la nostra facoltà di scomporla e di ricomporla come ci pare, ecco che proiettiamo in blocco tutte queste possibili scomposizioni e ricomposizioni al di là dell'estensione reale, sotto forma di uno spazio omogeneo, vuoto e indifferente, il quale ne costituirebbe il sostrato. Questo spazio è dunque anzitutto lo schema della nostra azione possibile sulle cose [...]. L'animale non ne ha probabilmente alcuna idea, nemmeno quando percepisce come noi le cose estese. Lo spazio è una rappresentazione che sta a indicare la tendenza dell'intelligenza umana alla fabbricazione. [...] *L'intelligenza è caratterizzata dall'indefinita possibilità di scomporre secondo qualunque legge e di ricomporre in qualunque sistema*» (ivi: 130 s.).

⁴³² «Ogni azione mira a ottenere un oggetto di cui si sente priva, o a creare qualcosa che non esiste ancora. In questo senso molto particolare essa colma un vuoto: procede dal vuoto al pieno, da un'assenza a una presenza, dall'irreale al reale» (ivi: 224) e «noi siamo fatti per agire, tanto quanto, e più, che per pensare; o meglio: quando seguiamo il movimento della nostra natura, è per agire che pensiamo» (ivi: 243): «ogni azione umana ha il suo punto di partenza in un'insoddisfazione, e perciò in un sentimento di assenza. Non si agirebbe se non ci si proponesse uno scopo, e si cerca una cosa solo quando se ne avverte la mancanza. La nostra azione procede così dal "nulla" al "qualcosa", e la sua stessa essenza consiste nel ricamare "qualcosa" sul canovaccio del "nulla". [...] Il nulla che è qui in questione è [...] la mancanza di un'utilità. [...] In linea generale, il lavoro umano consiste nel creare utilità; e, sino a che il lavoro non è compiuto, non c'è "niente": niente di ciò che si voleva ottenere. La nostra vita trascorre così nel colmare dei vuoti, che la nostra intelligenza concepisce sotto l'influsso extraintellettuale del desiderio e del rimpianto, sotto la pressione delle necessità vitali: [...] procediamo costantemente dal vuoto al pieno. Questa è la direzione in cui procede la nostra azione» (ibidem).

⁴³³ «La condizione generale del segno è quella di registrare in forma statica un aspetto fisso della realtà. Per pensare il movimento, è necessario uno sforzo continuamente rinnovato della mente. I segni sono fatti per risparmiarci questo sforzo sostituendo alla continuità in movimento delle cose una ricomposizione artificiosa che nella pratica ne rappresenti l'equivalente, con il vantaggio di poter essere manipolata senza difficoltà» (ivi: 268). Il linguaggio «fornisce alla coscienza un corpo immateriale in cui incarnarsi, dispensandola così dal limitarsi esclusivamente ai corpi materiali il cui flusso la trascinerebbe e finirebbe per inghiottirla» (ivi: 217). Ma anche la vita sociale, in quanto forma di mediazione elaborata dall'uomo, ha una funzione esonerante, in quanto essa «raccolge e conserva gli sforzi come il linguaggio raccoglie il pensiero, e fissa in tal modo un livello medio che gli individui dovranno subito raggiungere; e, grazie a questa sollecitazione iniziale, essa impedisce ai mediocri di addormentarsi e spinge i migliori a salire più in alto» (ibidem).

⁴³⁴ Per la vita, scrive Bergson, «si trattava di creare con la materia, che è la necessità stessa, uno strumento di libertà, di fabbricare un meccanismo che riuscisse a spuntarla sul meccanismo e di servirsi del determinismo della natura per passare attraverso le maglie della rete che esso aveva teso» (ivi: 216), e «Ovunque, tranne nell'uomo, la coscienza si è fatta catturare nella rete dalle cui maglie voleva sgusciare. È rimasta prigioniera dei meccanismi che aveva montato. [...] L'uomo non solo mantiene la sua macchina: riesce anche a servirsene come gli pare. [...] Il nostro cervello, la nostra società e il nostro linguaggio non sono altro che i vari segni esteriori di un'unica e identica superiorità interna. Ciascuno a suo modo, essi attestano il successo unico ed eccezionale che la vita ha riportato a un dato momento della sua evoluzione; traducono la differenza di natura, e non soltanto di grado, che separa l'uomo dal resto dell'animalità; ci fanno intuire che al termine del largo trampolino da cui la vita aveva preso slancio, mentre tutti gli altri sono scesi non riuscendo ad afferrare la corda tesa troppo in alto, soltanto l'uomo ha saltato l'ostacolo. È in questo senso tutto speciale che l'uomo costituisce il "termine" e il "fine" dell'evoluzione» (ivi: 216 s.).

⁴³⁵ Nell'*Analitica trascendentale* (in particolare libro II, cap. I, cfr. Kant 1998: 276-283) della *Critica della ragione pura*, Kant, com'è noto, intraprende la ricerca di quel *tertium* tra i concetti puri dell'intelletto e le intuizioni empiriche e sensibili in generale, ossia ciò che rende possibile la sussunzione dell'intuizione alla categoria e l'applicazione di quest'ultima al fenomeno, ciò che permette che concetti puri dell'intelletto possano essere applicati ai fenomeni in generale: questo *tertium*, viene individuato nello *schema trascendentale*, rappresentazione mediatrice in quanto pura (ossia senza alcunché di empirico), ma anche «impura», per così dire, in quanto sia intellettuale che

sensibile, che ha omogeneità, da un lato, con la categoria e, dall'altro lato, con il fenomeno, rendendo così appunto possibile l'applicazione della prima al secondo. Se lo schema è la condizione formale e pura della sensibilità, a cui è ristretto il concetto dell'intelletto nel suo uso, lo schematismo è il procedere dell'intelletto tramite gli schemi stessi, che sono prodotti dell'immaginazione (prodotti che si distinguono dalle immagini, in quanto il punto di arrivo dell'attività immaginativa, con lo schema, non è un'intuizione singola, bensì l'unità nella determinazione della sensibilità, la possibilità di determinare la sensibilità): tale schematismo, scrive Kant in uno dei passaggi più fondamentali dell'intero suo pensiero, «del nostro intelletto rispetto ai fenomeni e alla loro mera forma è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, di cui difficilmente potremo mai carpire alla natura le vere operazioni, per svelarle ai nostri occhi [*dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden*]» (ivi: 279). È qualcosa di misterioso come quella (scrive Kant chiudendo l'introduzione alla sua prima critica) «radice comune ma a noi ignota» (ivi: 154) dalla quale forse promanano i «due fusti della conoscenza umana [...], ossia la sensibilità e l'intelletto» (*ibidem*), vale a dire il fatto che ci sono dati oggetti e che essi sono pensati («*zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntes Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden*»): è forse lo stesso mistero, il mistero dell'uomo. Questa *Kunst* tanto misteriosa, che giace nella *Verborgenheit*, forse, è la facoltà che l'uomo possiede di conoscere in modo oggettivo il mondo che gli sta di fronte, è la sua capacità di unificare e sintetizzare il molteplice sensibile, è la sua assoluta spontaneità che gli permette di produrre qualcosa che lo rende in grado di aprirsi al mondo per conoscerlo e agire in esso, è il mistero della natura stessa che nell'uomo si fa non-natura, ossia libertà, spontaneità, non-meccanismo: è il mistero dell'uomo come punto di incontro e luogo di scissione tra natura e libertà, tra natura e non-naturalità, dell'uomo come essere naturale che però compie operazioni non naturali, in grado di andare oltre la natura, di trascenderla, anche solo per il fatto di poterla oggettivamente conoscere, indagare e scrutare nel suo intimo. È proprio per questo che Kant, in un altro dei momenti più problematici ma fecondi della sua riflessione (siamo nell'introduzione della *Logica*), scrive che l'unica vera domanda, in fondo, non è altro che *la domanda sull'uomo*: «nel significato cosmico, il campo della filosofia può ricondursi ai seguenti problemi: 1) Che cosa posso sapere? 2) Che cosa devo fare? 3) Che cosa posso sperare? 4) Che cosa è l'uomo? Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione, alla quarta l'antropologia. Ma, in fondo, tutta questa materia potrebbe essere ascritta all'antropologia, perché i primi tre problemi si riferiscono al quarto» (Kant 2004: 19). La risposta che Kant dà a tale domanda nella sua *Antropologia pragmatica* (cfr. Kant 2006: 535-757), peraltro, è pienamente in linea con quella dell'antropologia filosofica contemporanea, tanto che secondo Gehlen (cfr. Gehlen 1983: 61), Kant avrebbe avuto l'intuizione che sta alla base della sua antropologia filosofica, ovvero che l'uomo, morfologicamente, è privo di specializzazioni, consistendo anzi in una serie di non specializzazioni che biologicamente sono veri e propri primitivismi: l'uomo, ed è questo che per Gehlen Kant aveva chiaramente colto, è di una sprovvedutezza biologica unica, e si rivale delle carenze che lo caratterizzano esclusivamente grazie alla sua capacità di lavoro, grazie cioè alle sue doti per l'azione, per l'attiva trasformazione del mondo, la mano e l'intelligenza, essendo dotato della statura eretta che lo rende circospetto osservatore e gli libera le mani. Per ulteriori, oltre a quelli dell'*Antropologia pragmatica*, riscontri testuali che ci sembrano confermare a tutti gli effetti la lettura gehleniana cfr. Kant 1924; Kant 1969: 86; Kant 1984: 287 s.; Kant 1995: 4, 13, 29-44, 53-75 e 103-117; nonché l'impianto e il contenuto generale di Kant 1997. Per una ricostruzione generale dell'antropologia kantiana si veda Manganaro 1983. Si tenga anche presente la lettura foucaultiana dell'antropologia kantiana (cfr. Foucault 2010), in quanto l'autore francese ritiene che Kant non proponga di risalire all'essenza (*Wesen*) dell'uomo in termini semplicemente naturalistici, ossia non intenda tanto descrivere l'uomo nella sua natura, quanto concentrarsi su ciò che egli può e deve fare di se stesso, perché questa è a tutti gli effetti la sua natura: l'uomo, osserva Foucault leggendo l'*Antropologia pragmatica* insieme all'*Opus postumum*, è sintesi di Dio e mondo, è luogo in cui Dio e mondo si incontrano, è quella *Grenze* (limite, soglia, confine) in cui *Quelle* (Dio come fonte assoluta e

estrema libertà) e *Umfang* (mondo inteso come totalità dell'esperibile e dell'afferrabile, come il campo della verità che si apre dinanzi all'uomo) vengono a contatto, è – secondo un motivo che abbiamo peraltro più volte incontrato in questo lavoro – quell'*essere intermedio* che abita il mondo come suo abitante supremo, a cui tutto il mondo è dato, ma che rispetto a Dio non è che un essere limitato, finito e imperfetto.

⁴³⁶ Lo era per Kant e lo è a maggior ragione per il nostro secolo, come efficacemente sottolineava Wolfhart Pannenberg, già nel 1962: «*wir leben in einem Zeitalter der Anthropologie. Eine umfassende Wissenschaft vom Menschen ist ein Hauptziel der geistigen Bestrebungen der Gegenwart*» (Pannenberg 1995: 5). Lo stesso autore, peraltro (e proprio facendo anche un assai problematico riferimento a Kant, perché sembra quasi avvicinare la visione kantiana degli *a priori* umani al corredo ereditario, istintivo-percettivo, proprio dell'animale), ricorda come l'indagine antropologica novecentesca abbia individuato nell'apertura al mondo in ragione di una indeterminatezza originaria il *proprium* umano rispetto a quell'animale che resta confinato nel proprio perfetto e determinato ambiente specifico, guidato dalla sicurezza dell'istinto, secondo quanto abbiamo avuto modo di vedere: «*was ist mit "Weltoffenheit" gemeint? Zunächst geht es hier allerdings um den Unterschied von Mensch und Tier. Man sagt, der Mensch hat Welt, während jene Tierart auf eine erblich festgelegte, arttypische Umwelt beschränkt ist. Nach allem, was wir wissen, nehmen Tiere ihre Umgebung nicht in der reichen Fülle wahr, in der sie uns erscheint. Tiere bemerken von ihrer Umgebung nur das, was für ihre Art triebwichtig ist. Alles übrige dringt gar nicht in ihr Bewußtsein. Die Weite oder Enge, Einfachheit oder Kompliziertheit der Umwelt ist natürlich bei den einzelnen Tierarten sehr verschieden. Aber von allen gilt, daß ihr Verhalten umweltgebunden ist. Bestimmte Merkmale der Umgebung wirken wie Signale und lösen ein Verhalten aus, das in seinem Grundbestand nicht erst erlernt zu werden braucht, sondern angeboren ist. Auf die Wahrnehmung solcher Merkmale sind die Sinnesorgane der Tiere spezialisiert, und wenn sie auftreten, so erfolgt die im Instinkt vorgesehene Reaktion. [...] Auch wo das instinktive Verhalten elastischer ist, erleben Tiere von der Welt nur das, was sie eigentlich schon vorher kennen, in den erblichen Formen ihrer Wahrnehmung und ihres Verhaltens, ganz ähnlich, wie sich Kant das menschliche Erkennen vorgestellt hat. Gerade der Mensch ist aber nicht auf eine bestimmte Umwelt für sein Erleben und Verhalten beschränkt. Wo bei Menschen so etwas wie eine Umwelt erscheint, da handelt es sich um Einrichtungen seiner Kultur, nicht um angeborene Schranken. [...] Tiere kennen nur ihre angeborene Umwelt. Der Mensch ist nicht umweltgebunden, sondern weltoffen. Das heißt: Er kann immer neue und neuartige Erfahrungen machen, und seine Möglichkeiten, auf die wahrgenommene Wirklichkeit zu antworten, sind nahezu unbegrenzt wandelbar. [...] Der Mensch kommt im Vergleich zu andern Säugetieren viel zu früh und unfertig zur Welt, und er bleibt für eine lange Jugendzeit bildsam. Die Antriebe der Menschen richten sich nicht von Geburt an eindeutig auf bestimmte Merkmale, sondern sind verhältnismäßig unbestimmt. Sie werden erst durch individuelle Wahl und Gewohnheit sowie durch Erziehung und Sitte eindeutiger ausgeprägt. Das bedeutet: Die tierisches Verhalten steuernden Instinkte sind beim Menschen weitgehend zurückgebildet, nur noch in Resten vorhanden*» (ivi: 6-8, ma cfr. anche ivi: 9-13).

⁴³⁷ Un motivo che riteniamo essere la chiave di lettura dell'oltre-uomo nietzschiano. Infatti, occorre accostare la fondamentale (anche e soprattutto per l'antropologia filosofica, in quanto tanto per Gehlen quanto per Scheler, come sopra ricordato, Nietzsche è a tutti gli effetti un precursore delle loro ricerche) affermazione di Nietzsche secondo la quale *der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist* (cfr. Nietzsche 1993b: 473) ad altre come le seguenti: «l'uomo è un *non-animale* [*Un-tier*] (un *mostro*) e un *super-animale* [*Ueber-tier*]» (Nietzsche 1994: 543); «l'uomo sinora esistito è per così dire un embrione dell'uomo dell'avvenire; *tutte* le forze formatrici che mirano *all'uomo dell'avvenire* stanno nell'uomo del presente [*der bisherige Mensch — gleichsam ein Embryon des Menschen der Zukunft — alle gestaltenden Kräfte, die auf diesen hinzielen, sind in ihm*]» (ivi: 375); «*valore* è la massima quantità di potenza che l'uomo possa incorporarsi: l'uomo, *non* l'umanità! L'umanità è ancora un mezzo, piuttosto che uno scopo. Ne va del tipo: l'umanità è semplicemente il materiale sperimentale con cui si tenta di ottenere il tipo, è l'enorme sovrabbondanza dei mal riusciti, un campo di rovine» (ivi: 389 s.). Senza dimenticare tutti i luoghi in cui Nietzsche parla dell'*Uebermensch*: ci limitiamo a ricordare alcuni passi salienti dello *Zarathustra*, dove troviamo (Prefazione, §§ 3-4) le famose affermazioni «l'uomo è qualcosa che deve essere superato [*der*

Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll])» (Nietzsche 1993b: 232) e «l'uomo è una fune sospesa tra l'animale e il superuomo/oltreuomo, – una fune sopra l'abisso [*der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde*]» (ivi: 234). Ancora più importante è un brano (sempre § 4 della Prefazione) dove Nietzsche sembra sottolineare proprio il fatto che l'oltreuomo avrà di proprio l'assumere su di sé senza risentimento, passivismo o tristezza l'essere-transitorio connaturato all'umano: infatti «quel che è grande nell'uomo è che egli è un ponte e non una meta: quel che si può amare nell'uomo è che egli è *transizione e tramonto* [*was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist*]» (ibidem) (cfr. anche Parte IV, «Dell'uomo superiore», § 3: «o fratelli, ciò che mi riesce d'amare nell'uomo è il suo essere transizione e tramonto [*oh meine Brüder, was ich lieben kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang ist und ein Untergang*]»: ivi: 390); ma, insieme, quando Nietzsche (siamo nella parte IV, «Della scienza») parla della paura (*Furcht*) come del «sentimento ereditario e fondamentale dell'uomo [*des Menschen Erb- und Grundgefühl*]» (ivi: 400) (paura che, fattasi *fein, geistlich, geistig*, si chiama *Wissenschaft*), afferma anche che il *coraggio* (*Muth*) è «l'intera preistoria dell'uomo [*des Menschen ganze Vorgeschichte*]» (ibidem), perché «egli ha invidiato e predato ai più selvaggi e coraggiosi fra gli animali tutte le loro virtù: solo così diventò – uomo [*den wildesten muthigsten Thieren hat er alle ihre Tugenden abgeneidet und abgeraubt: so erst wurde er – zum Menschen*]» (ivi: 401), coraggio poi fattosi anch'esso *fein, geistlich, geistig*. Questo significa che quel coraggio che Nietzsche chiede all'oltreuomo è il coraggio proprio dell'uomo stesso, ossia quel coraggio che gli è stato necessario per costituirsi in quanto uomo, per predare gli altri animali e fare sue quelle virtù che essi possiedono per istinto, mentre l'uomo può solo possederle tramite un intervento attivo e apertesi il mondo, intervento che per Nietzsche ha i tratti di una vera e propria sfida posta dal mondo a cui l'uomo risponde con il coraggio, che poi rischia però di esaurirsi (una volta acquistate le virtù) e di trasformarsi così in paura (di perdere le virtù acquisite), di modo che se il «vero» (nel senso precisato) uomo va alla ricerca, l'uomo «decadente» resta in un atteggiamento difensivo (il rischio e il pericolo sono connaturati all'uomo, ma egli può o reagire attivamente o rinchiudersi, ed è evidente che in tal senso solo il primo atteggiamento rappresenta la vera e propria possibilità di apertura del e al mondo). In questo senso, quando la vita rivela a Zarathustra di essere il *continuo e necessario superamento di se stessa*, crediamo sia soprattutto la *vita umana* a parlare, quella vita che, proprio con Esposito, più di tutte è «non solo portata a superare ogni ostacolo che le si frappone, ma è nella sua medesima essenza superamento – dell'altro, e, alla fine, anche di sé» (B: 90): la vita, umana soprattutto, è il proprio superamento, è la *continua proiezione fuori di sé*, «ma se la vita si spinge fuori di sé, o immette in sé il proprio fuori, vuol dire che, per affermarsi, deve continuamente alterarsi e dunque negarsi in quanto tale. La sua piena realizzazione coincide con un processo di estroversione, o di exteriorizzazione, destinato a trascinarla a contatto con il proprio 'non'. A farne qualcosa che non è semplicemente vita – né solo vita né vita sola. Ma che è insieme più della vita e altro dalla vita: *non* vita, appunto, se per 'vita' si intenda qualcosa di stabile che resti essenzialmente uguale a se stessa» (ibidem). Passaggi, sopra già commentati, che mostrano ancora una volta come l'antropologia di Esposito non si distacchi in modo sostanziale da quella che egli prende di mira come nichilistica e immunitaria, perlomeno nei presupposti di fondo.

⁴³⁸ Quella che «la natura biologica dell'uomo sarebbe caratterizzata da lacune e carenze, tali da rendere assai problematica e anzi addirittura impossibile la stessa sopravvivenza biologica di una natura siffatta» (Remotti 1999: 3).

⁴³⁹ Questo è innegabile, come è però innegabile che nel momento in cui, per esempio, devo martellare con un martello e non con la mano sto effettivamente esonerando il mio organo dal compiere direttamente tale azione, per quanto devo anche apprendere la nuova competenza grazie alla quale posso utilizzare il martello il modo efficace.

⁴⁴⁰ Potremmo anche dire, utilizzando il linguaggio della teoria dei sistemi (cfr. Bertalanffy 2004), che l'uomo è il sistema più aperto, dunque in relazione con l'esterno in modo più ampio e organizzato in modo più complesso, in quanto la complessità e l'apertura sono direttamente proporzionali, maggiore è l'organizzazione maggiori sono gli stimoli ambientali che possono essere recepiti e l'energia che può essere assorbita: apertura non significa nient'altro che ricerca di un equilibrio *dinamico*, significa negazione di ogni staticità e chiusura verso l'esterno che porta a

contenere sempre gli stessi componenti, apertura significa scambio continuo, relazione inesaurita, ingresso in uno stato quasi stazionario ma mai del tutto stazionario. Nel sottolineare l'inadeguatezza di una visione dell'uomo che fa di questo un essere che agisce sulla base del semplice meccanismo stimolo-risposta, Bertalanffy scrive: «la vita non è il mantenimento o il ristabilimento dell'equilibrio, ma consiste, in ultima analisi, nel mantenimento di squilibri [...]. Il raggiungimento dell'equilibrio significa la morte e il conseguente decadimento. [...] La vita non è un confortevole acquietarsi nella routine, nei solchi predestinati alle creature; nelle sue vette, essa è un *élan vitale*, spinta inerosabilmente verso più elevate forme di esistenza» (ivi: 292-294).

⁴⁴¹ Potremmo anche aggiungere che *da un lato* abbiamo un essere umano non in competizione con la natura e con l'alterità (ossia per cui l'essere tecnico per natura significa dipendere da essa e non essere contro essa), mentre *dall'altro lato* abbiamo un essere umano in competizione con la natura e con tutto quanto è altro rispetto a se stesso (ossia per cui l'essere tecnico per natura significa dovere per natura oltrepassare la natura nel senso agonistico, cioè dominarla e soggiogarla). Insomma, *da un lato* la natura è partner, mentre *dall'altro lato* è schiava: tuttavia, resta comunque il fatto che per entrambi i punti di vista la natura è in relazione all'azione umana e *oggetto* di essa, e quindi viene *oggettivata e utilizzata* dall'uomo, essere superiore agli altri esseri naturali. Soprattutto, che la natura sia vista come partner o schiava deriva, in ultima istanza, dal come viene considerata la condizione primigenia dell'uomo, perché se la natura è vista come «benigna» o in qualche misura favorevole nei confronti dell'uomo allora essa sarà partner e compagna, mentre se è vista come «maligna» o in qualche misura avversa nei suoi confronti allora essa sarà schiava e da sottomettere.

⁴⁴² Per Gehlen (cfr. Gehlen 1990: 120 s.), rispetto all'animale, l'uomo è un animale manchevole e non specializzato: certo possiede un cervello che appare come organo della specializzazione, ma esso è in realtà specializzato nella non specializzazione, rappresentando l'infinita plasticità del comportamento; sviluppo, anche estremo e complesso, non significa specializzazione, se alla specializzazione si accompagna la perdita progressiva del ventaglio di possibilità. Egli, a tal proposito, argomenta, riassumendo la sua prospettiva antropologica: «l'evoluzione che ha condotto all'uomo ha preso le mosse dalla posizione eretta, seguita da uno straordinario ingrossamento del cervello e quindi dell'intelligenza. La posizione eretta ha però liberato le mani che nell'uomo non servono più alla locomozione come in tutte le scimmie. Anche gli antropoidi si arrampicano ancora con mani e piedi. Le mani dell'uomo diventano libere, lavorano e usano invece gli strumenti sotto il controllo dell'intelligenza. Quest'ultima dipende a sua volta dalla grandezza e dalla struttura del cervello. Il filosofo tedesco Kant ha nominato per questo motivo le mani il cervello trasferito verso l'esterno. Il cervello è per così dire un organo paradossale. L'evoluzione di tutti gli animali segue infatti una legge generale. Questa è la legge della specializzazione degli organi. Uno struzzo, per esempio, è fatto per la steppa, non può più volare perché è divenuto un uccello corridore adatto per grandi velocità e distanze. Non sarebbe adatto per la vita nella foresta vergine o in alta montagna. Uno scimpanzé al contrario non potrebbe vivere nella steppa, i suoi organi sono specializzati per la vita nella foresta vergine. Ha le lunghe braccia tipiche di un grande animale da albero. Le antilopi sono specializzate nella velocità, vivono nelle vicinanze di grandi animali predatori ai quali devono sfuggire. Il rinoceronte e l'elefante hanno potenti armi, non vengono attaccati da nessun animale e per questo possono essere pesanti e lenti. Allorché entrambi durante la glaciazione dovettero adattarsi a un clima freddo svilupparono una pelliccia dal pelo lungo. Si può proporre la legge seguente: gli speciali organi di ogni specie animale sono adattamenti a un ambiente esattamente definito. Possiamo dedurre questo ambiente a partire dagli organi di un animale, e anche il clima, il terreno, l'alimentazione, spesso perfino i nemici che sono presenti in questo ambiente. Nessuno si metterebbe a cercare l'orso bianco nella foresta vergine o gli elefanti nelle montagne del Caucaso. Il cervello dell'uomo è ora paradossale perché, insieme con le mani, ha reso superflua ogni specializzazione degli organi. Poiché però organi specializzati sono sorti sempre in relazione a un ambiente particolare, il cervello e la mano rendono l'uomo indipendente da ogni costellazione di fatti ambientali. L'uomo del periodo della glaciazione non ha sviluppato nessuna pelliccia ma ha indossato pelli animali che è riuscito a ottenere con un metodo intelligente, con il cervello e le mani. Gli animali si adattano, attraverso la specializzazione dei loro organi, rispettivamente a un ambiente particolare che non possono cambiare. L'uomo, al contrario, rende adatte a se stesso le componenti di ambienti di qualunque tipo nella misura in cui li trasforma intelligentemente. I suoi

strumenti sono, se posso permettermi l'espressione, organi artificiali variabili. Dalla pietra, dal legno o dalle ossa o da qualsiasi cosa l'ambiente possa contenere, l'uomo può costruirsi armi, coltelli, scuri, martelli, ecc. Così può vivere su fiumi quando si costruisce barche oppure nel mezzo della foresta vergine o sulle montagne e in quasi tutti i climi, dovunque trovi l'acqua e un'alimentazione perfino molto poco specifica. Così avviene che l'uomo viva dappertutto sulla terra e che già all'epoca della pietra abbia abitato tutti i continenti. Tutte le specie animali, invece, sono geograficamente racchiuse in determinate regioni, le sole nelle quali possano vivere. Talvolta si dice che il cervello sarebbe appunto l'organo specialistico dell'uomo. È possibile affermare ciò ma bisogna poi sapere che "specializzazione" acquista in tal caso un altro significato rispetto a quello valido per gli animali. La specializzazione degli organi *incatenata* ogni specie animale a un ambiente determinato. Il cervello e la mano rendono al contrario l'uomo *libero* da ogni particolare costellazione di condizioni ambientali. Egli può trasformarle oppure proteggersi da esse, lotta contro la natura e la vince. La base di tutte le civiltà è la somma degli strumenti, delle tecniche e delle forme di comportamento con le quali ogni società si mantiene in vita. Nelle società primitive ciò accade attraverso la caccia e la raccolta di cibo vegetale. Un secondo ambito della civilizzazione consiste nelle forme di comportamento che vigono tra gli uomini, dunque in istituzioni come il matrimonio, la famiglia, la proprietà, ecc. Anche questo ambito è straordinariamente variabile ed è in una relazione logica con i problemi della cultura di base. Un terzo ambito consiste nelle convinzioni e teorie con le quali ogni società interpreta il mondo e i propri compiti nel mondo. Questo è il ruolo della religione, della filosofia, delle scienze e delle arti» (*ivi*: 154 s.).

⁴⁴³ Si confrontino, per esempio, le affermazioni seguenti di Marchesini (una sorta di manifesto della visione postumanistica dell'uomo) con quelle sopra riportate di Esposito a proposito del rapporto tra umanità e animalità: «attraverso la cultura l'uomo non si è allontanato dal mondo animale perché in realtà, portando funzioni non-umane all'interno del proprio repertorio performativo, egli si è avvicinato alle altre specie, sia pure da un punto di vista conoscitivo. Grazie alla cultura l'uomo è meno chiuso all'interno dei propri schemi innati, quindi meno autarchico, cioè non determinato dalle sole interazioni magistrali intraspecifiche e conseguentemente è più vicino alle altre specie. [...] Lungi dal brillare di luce propria, la cultura umana rappresenta in realtà il più grande debito che l'uomo ha contratto con gli altri animali. [...] L'uomo ha sempre costruito il futuro andando verso l'animale, cosicché l'acquisizione del teriomorfo è esattamente il contrario, ossia la perdita o il passaggio in secondo piano delle componenti primigenie, ancestrali, innate o, più correttamente, la loro cooptazione ad altre funzioni in conseguenza dell'emergere di una prestazione ibrida. Ciò significa che gran parte del nostro futuro risiede nelle mille opportunità di ibridazione con il teriomorfo e sta a noi trovare il modo per renderlo possibile. [...] Secondo il modello postumanistico, è il teriomorfo a perfondere la cultura dell'uomo. [...] In altre parole, l'umanità trasuda animalità, ma un'animalità che non si mostra attraverso il carattere ancestrale [...] bensì informa le acquisizioni di punta della nostra tecnologia e della nostra speculazione teorica e artistica. Il postumanesimo si fonda su un'idea di ospitalità: ospitare e farsi ospitare, ossia divenire nel momento stesso in cui ci si apre al mondo. In questa concezione interattiva e di soglia dell'essere inevitabilmente aumenta la vicinanza con la realtà esterna. L'animale non è più lo straniero, lo specchio oscuro da allontanare o, eventualmente, da epurare, ma diventa il partner promotore di identità» (*ivi*: 137-139); «gli animali [...] vengono letti come portatori di una diversa prospettiva sul mondo la cui acquisizione può dare all'uomo un valore aggiunto. [...] Le alterità non sono il nostro passato bensì i referenti con cui andiamo a costruire il nostro futuro. L'accordo-incontro tra l'uomo e l'eterospecifico è un evento in pieno svolgimento, tale da coinvolgere il futuro dell'uomo e il profilo prossimo venturo della sua evoluzione» (Marchesini 2007: 51 s.). Pietro Barcellona, d'altronde, parla esplicitamente di Esposito come di uno dei «teorici del post-umano» (Barcellona-Garufi 2008: 37) e afferma proprio che Esposito «involontariamente finisce per essere compagno di strada del ragionamento di Marchesini, senza rendersi conto di assumerne implicitamente i contenuti e anche le conclusioni» (*ivi*: 39). Interessante che Barcellona critichi il pensiero di Esposito (riferendosi anche a Esposito 1984) perché in esso scomparirebbe la mediazione, senza la quale però «non c'è spazio umano, non c'è rapporto con il mondo» (Barcellona-Garufi 2008: 37), vale a dire che Barcellona vede in pericolo lo stesso paradigma antropologico che sin qui abbiamo avuto modo di caratterizzare: per Barcellona, infatti (che fa

riferimento in particolar modo a Le Breton 2007), «senza la mediazione culturale non vedremmo niente e non potremmo avere alcuna percezione di quanto ci circonda» (Barcellona-Garufi 2008: 21), tanto che «non è vero che abbiamo solo un insieme di stimoli che da soli strutturano la percezione, trasformando in modo meccanico i segnali luminosi in immagini; al contrario, riceviamo frammenti indistinti, caotici, prima di riuscire a vedere le cose in maniera non frantumata. L'accesso percettivo al mondo non si dà immediatamente; un bambino appena nato che si affaccia sul mondo non è capace di vederlo, e anche se fosse capace di percepirlo visivamente, senza l'educazione dei suoi sensi, che avviene nella trasformazione continua delle percezioni in un ordinato sistemarsi dello spazio e del tempo, non potrebbe assolutamente “vedere”» (*ibidem*). Barcellona parla anche dell'«indeterminazione originaria degli esseri umani» (*ivi*: 29) e del fatto che «l'interazione tra comportamenti materiali e affettivi nel manifestarsi della genitorialità non è assolutamente riconducibile a uno schema di tipo evolucionistico-istintuale» (*ivi*: 26): «la premessa che la percezione del mondo sia caotica implica la conclusione che il problema degli esseri viventi umani, che non hanno un codice regolativo meccanico e automatico, sia stato sempre quello di produrre un ordine attraverso la cultura, a partire essenzialmente dall'apparato sensoriale» (*ivi*: 40), l'uomo (cfr. *ivi*: 56-60) è ciò che emerge dalla con-fusione dell'in-differenziato per aprirsi al mondo della mediazione, avendo perduto l'armonia cosmica e l'unità primigenia (originandosi a partire da una tale perdita), avendo origine da una frattura e dal dolore di chi sente che il proprio essere è nella mancanza («noi non coincidiamo con nulla, neanche con noi stessi»: *ivi*: 80). Barcellona, riecheggiando (forse consapevolmente) Plessner, giunge ad affermare che «l'essere umano è eccentrico, è condannato a prendere una posizione consapevole rispetto al mondo» (*ivi*: 93).

⁴⁴⁴ Cfr. anche *ivi*: 111-140, dove si parla della *zoomimesi*, collegandola al fatto che l'uomo è il meno isolato e il *meno autosufficiente* tra gli animali, in ragione del fatto che lo schema di comportamento predefinito a livello evolutivo e l'apprendimento individuale tramite esperienza risultano ormai semplici prerequisiti per la trasmissione di una tradizione tramite modelli, per la piena realizzazione della cultura: «mentre la totalità delle forme viventi vive in una sorta di isolamento culturale – dove innato e acquisito si impastano per definire il comportamento finale dell'animale, ma all'interno di un processo di sostanziale autarchia di specie, ovvero imparando quasi esclusivamente dai conspecifici –, l'uomo ha intrapreso una strada di acquisizione dall'eterospecifico [...]. L'uomo è quell'animale che impara anche dalle altre specie e che utilizza le altre specie come prolungamenti, siano essi percettivi, cognitivi, tassonomici, estetici, operativi, funzionali e via dicendo» (*ivi*: 113). Addirittura, «quando l'uomo ancora non possedeva il suo equipaggiamento tecnologico, gli animali erano gli unici suoi promotori di conoscenza, poiché osservare il comportamento delle altre specie significava avere a disposizione un vero e proprio sillabario per comprendere il mondo e aumentare conseguentemente le probabilità di sopravvivenza» (*ivi*: 115). Marchesini evidenzia, inoltre, in modo abbastanza esplicito come la sostanziale differenza tra la tecnica umana e «l'arte animale» sia legata al fatto che la prima è legata a un esplicito progetto e all'approntamento attivo di mezzi, mentre la seconda è immediatamente aderente allo scopo, in quanto istintiva: «il comportamento dell'animale è perfettamente adattato allo scopo e aderisce perfettamente al contesto operativo. Questa corrispondenza, frutto del processo evolutivo, è molto educativa per l'osservatore umano che si abitua a mettere a confronto problema e risposta, cioè a individuare per ogni rischio la corrispettiva opportunità. Osservare il comportamento degli animali è perciò prima di tutto una palestra nell'arte di “risolvere i problemi”» (*ivi*: 118). È proprio questo il punto: il comportamento animale è *perfetto e circolare*, legato armonicamente allo scopo da raggiungere, estraneo al confronto tra problema e risposta, alla struttura discriminante e differente del problematizzare. È rispetto a questo tratto dell'animalità che si può facilmente pensare (facendo un passo ulteriore che è però già presente nelle parole di Marchesini) che l'uomo sia inferiore e carente, senza che questo significhi che l'uomo non risulta poi aperto a una pluralità di comportamenti e di interazioni con l'ambiente sconosciuti all'animale.

⁴⁴⁵ Cfr. anche *ivi*: 141-171.

⁴⁴⁶ Cfr. Uexküll 2010, dove, tra le altre cose, leggiamo: «tutto quello che un soggetto percepisce diventa il suo *mondo percettivo* [*Merkwelt*] e tutto quel che fa costituisce il suo *mondo operativo* [*Wirkwelt*]. Mondo percettivo e mondo operativo formano una totalità chiusa: *l'ambiente*

[Umwelt]» (ivi: 39); «se si vuole utilizzare una metafora, ogni soggetto animale affronta il suo oggetto con le estremità di una pinza, una percettiva e una operativa. La prima attribuisce all'oggetto una marca percettiva [*Merkmal*], la seconda una marca operativa [*Wirkmal*]. In questo modo certe proprietà dell'oggetto diventano portatrici di marche percettive, mentre altre fanno da supporto a marche operative. Poiché tutte le proprietà sono connesse tra loro grazie alla struttura dell'oggetto, attraverso quest'ultima le proprietà coinvolte dalle marche operative esercitano la loro influenza sulle proprietà che si fanno carico delle marche percettive, modificandole. Detto nella maniera più semplice e concisa, *la marca operativa di un oggetto disattiva la sua marca percettiva*. Oltre alla varietà di stimoli che i ricettori lasciano passare e alla disposizione dei muscoli che conferiscono agli effettori determinate possibilità d'azione, per lo svolgersi di una qualunque azione di un soggetto animale due sono le cose decisive: il numero e l'organizzazione delle cellule che, grazie ai segni percettivi, attribuiscono marche percettive agli oggetti dell'ambiente; il numero e l'organizzazione delle cellule operative che, grazie ai segni operativi, imprimevano marche operative sui medesimi oggetti. L'oggetto fa parte dell'azione solo nella misura in cui questo deve possedere le proprietà necessarie per fare da supporto alle marche operative e percettive, proprietà che devono essere connesse tra loro per mezzo di una contro struttura. [...] Il rapporto tra soggetto e oggetto [...] [costituisce] il circuito funzionale [...] [dove] il soggetto e l'oggetto si incastrano l'uno con l'altro, costituendo un insieme ordinato. Considerato inoltre inoltre che un soggetto è legato allo stesso oggetto o a oggetti diversi da più circuiti funzionali, è possibile comprendere la prima asserzione fondamentale della teoria dell'ambiente: tutti i soggetti animali, i più semplici come i più complessi, sono adattati al loro ambiente con la medesima perfezione. All'animale semplice fa da contraltare un ambiente semplice, all'animale complesso un ambiente riccamente articolato» (ivi: 47-49); «ogni soggetto tesse intorno a sé una ragnatela di relazioni con alcune proprietà specifiche possedute dalle cose che lo circondano ed è proprio grazie a una rete tanto fitta che può condurre la propria esistenza. Qualunque siano le relazioni tra un soggetto e gli oggetti che popolano i suoi dintorni, esse vivono al di fuori del soggetto, là dove dobbiamo cercare le marche percettive. Per questo motivo, le marche percettive sono sempre legate tra loro sia in senso spaziale sia in senso temporale, visto che devono succedersi secondo un ordine determinato. Troppo spesso ci culliamo nell'illusione che le relazioni intrattenute da un soggetto con le cose che costituiscono il suo ambiente si collochino nello stesso spazio e nello stesso tempo di quelle che intratteniamo noi con le cose che fanno parte del mondo umano. È un'illusione che si nutre della fede nell'esistenza di un unico mondo, in cui sarebbero inseriti tutti gli esseri viventi» (ivi: 55); «noi umani siamo abituati a condurre la nostra esistenza passando con fatica da un obiettivo a un altro; per questa ragione siamo convinti che anche gli animali facciano la stessa cosa. Si tratta di un errore di fondo che continua a indirizzare la ricerca su binari sbagliati. [...] Quando descriviamo gli ambienti animali, la nostra prima preoccupazione sarà quella di evitare qualunque richiamo alla nozione di finalità. Ma possiamo fare una cosa del genere solo se consideriamo le manifestazioni vitali degli animali organizzate secondo un piano naturale. Forse alcuni comportamenti dei mammiferi superiori si riveleranno come azioni dirette verso un obiettivo, ma anche queste sono azioni subordinate a un piano generale stabilito dalla natura. I comportamenti di tutti gli altri animali non sono in alcun modo finalizzati» (ivi: 96).

⁴⁴⁷ Molto interessante è il rapporto possibile tra la plasticità neuronale, in quanto capacità di creare una traccia duratura da parte dell'esperienza unita a quella di rimodellare le reti neurali, e la psicoanalisi, in quanto la creazione dell'inconscio può essere ripensata proprio sulla base della capacità umana di etero-riferirsi per costruire se stesso: a tal proposito si veda il suggestivo Ansermet-Magistretti 2008.

⁴⁴⁸ Cfr. soprattutto Heidegger 1992b.

⁴⁴⁹ Gary Marcus, nell'evidenziare come i geni, pur forgiando la nostra vita mentale, contribuendo a formare la nostra personalità, il nostro temperamento e le qualità che rendono ognuno di noi unico, come pure le qualità che rendono la specie umana unica, sottolinea come però «i geni certamente non *controllano* il nostro destino» (Marcus 2008: 5), perché il genoma «non è uno schema elettrico per la mente o una *fotografia* di un prodotto finito» (ivi: 8), in quanto manca quella corrispondenza diretta fra gli elementi del disegno e gli elementi dell'edificio ideato che caratterizza un progetto: per questo motivo non ha alcun senso contrapporre *innato* e *appreso* (*nature* e *nurture*) nell'essere umano, in quanto il suo innato è la possibilità di apprendere, e può apprendere dunque solo in

ragione del suo innato non rigidamente predeterminato nelle possibilità espresse. In particolare, il luogo fisico in cui emerge la paradossalità della condizione umana è il cervello e la sua specifica flessibilità: Marcus parla infatti di «paradosso della flessibilità, tensione fra la struttura apparentemente complicata del cervello di un neonato e l'enorme flessibilità con cui esso si sviluppa. La natura conferisce al neonato un cervello notevolmente complesso, ma uno che si può considerare *predisposto* (pre-disposto biologicamente, *prewired*) – flessibile e soggetto al cambiamento – più che *programmato* (programmato biologicamente, *hardwired*), fisso e immutabile» (*ivi*: 16). L'uomo, in altri termini (cfr. *ivi*: 23-37), è *nato per imparare*, nasce con *meccanismi mentali sofisticati (innati) che consentono di trarre il meglio dalle informazioni che sono fuori nel mondo (appreso)*, possiede (come, lo vedremo, già Aristotele aveva intuito) in particolare una capacità peculiare di imitare, che sembra innata e che apre all'acquisizione della cultura, della diversità e della comunicazione: «la natura, l'innato, fornisce un modo per fare un uso sensato dell'appreso» (*ivi*: 43), ossia «fornisce una prima bozza che poi l'esperienza rivede» (*ibidem*). Ciò significa che «il destino di un neurone non è fissato nel momento in cui viene alla luce» (*ivi*: 47), perché anzi la «flessibilità del cervello umano» (*ivi*: 48) rende possibile una *riconfigurazione*, un «riprogrammare, ricablare, riavviare, riconfigurare» (*ivi*: 49): «non c'è alcuna ragione per vedere la plasticità in contrasto con l'idea di una struttura congenita. “Congenita” non significa non malleabile, significa solo organizzata prima dell'esperienza. La plasticità non ci dice che gli embrioni hanno bisogno di esperienza per formare la struttura iniziale del cervello, piuttosto che la struttura iniziale può essere *modificata* in seguito in risposta all'esperienza. [...] Se una cosa è programmata non significa che non possa essere riprogrammata» (*ivi*: 50). D'altronde, la stessa plasticità è «conseguenza delle procedure grazie alle quali l'organismo si assembla» (*ivi*: 51 s.), vale a dire che «per molti aspetti, lo sviluppo del cervello è semplicemente un caso particolare dello sviluppo dell'organismo» (*ivi*: 80) e «i neuroni sono pur sempre cellule, specializzazioni di un programma cellulare generale, largamente condiviso all'interno del corpo» (*ivi*: 81 s.), e sia i «nativisti» che gli «antinativisti» hanno entrambi ragione su qualcosa: «i nativisti hanno ragione nell'affermare che parti significative del cervello sono organizzate anche senza che vi sia esperienza, e i loro oppositori hanno ragione a ribadire che la struttura del cervello è molto sensibile all'esperienza. La natura è stata proprio ingegnosa, infatti, dotandoci di un dispositivo non solo così fantastico che può organizzarsi da sé, ma anche così flessibile che si può raffinare e ricalibrare ogni giorno» (*ivi*: 56, cfr. anche *ivi*: 105-130 e 174-186). La natura non è (cfr. *ivi*: 197) qualcosa come un *progetto statico*, ma un *complesso dinamico*, non è una *dittatrice ostinata*, ma una *coccinella scout, flessibile e preparata con piani di emergenza per ogni evenienza*: «quello che una creatura vivente può imparare dipende da quali gene possessa. Senza i geni, l'apprendimento non esisterebbe. I geni sostengono l'apprendimento guidando la crescita delle strutture neurali che rendono l'apprendimento possibile e partecipando (almeno in alcuni casi) all'atto stesso dell'imparare. [...] Non ci può essere appreso senza innato. [...] Dove c'è apprendimento, c'è un meccanismo genetico sottostante, e dove c'è un'abbondante regolazione genica, c'è la possibilità di un apprendimento abbondante» (*ivi*: 198 s.).

⁴⁵⁰ Sulla scia di Herder (il quale ha come riferimento le pagine *Sull'origine e la storia del linguaggio* di Monboddo del 1763, come mostrano alcuni dei suoi *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente*: cfr. Herder-Monboddo 1973: 69-127), nel cui *Saggio sull'origine del linguaggio* (cfr. Herder 1996) viene tematizzato l'uomo in quanto *Mängelwesen*, in quanto «essere carente» perché privo di istinti ed esposto a un maggior numero di malattie, ma proprio per questo compensato dal linguaggio come risarcimento (*Schadloshaltung*), nonché dalla possibilità di vivere più a lungo e di godere di un maggior benessere. Per Herder, infatti, il linguaggio (cfr. Giacomoni 1988: 177 s.) non deriva né da un'imitazione della natura né da un accordo per convenzioni tra gli uomini, bensì è qualcosa di naturale e originario, qualcosa che però, anziché derivare da una superiorità, dipende dalla debolezza dell'istinto nell'uomo, cioè dal suo non essere legato ad ambiti particolari, dove svolgere un'attività perfetta e predeterminata come negli animali. L'organizzazione percettiva umana, nella visione herderiana, non è acuitizzata in un punto e qui resa perfetta, ma proprio per questo l'uomo ha sensi per tutto, sebbene appunto siano sensi per ogni singola cosa più deboli e più ottusi, tali che l'uomo non ha nessuna sfera così uniforme e limitata dove debba svolgere una sola attività: proprio perché il suo istinto è più debole, egli ne è indipendente e può agire liberamente in tutte le sfere secondo ragione. Pertanto, la differenza tra

uomo e animale non consiste in un *di più* che il primo possederebbe nei confronti del secondo, bensì in un *di meno* a cui si deve sopperire, vale a dire in una diversa organizzazione di tutte le forze e le facoltà, che portano al risultato del linguaggio articolato, duttile e funzionale in ogni situazione, e che consente così di superare la debolezza istintuale ma anche la sfera limitata in cui l'istinto agisce. Per Herder, alla luce di ciò, il principio conduttore dell'uomo è multiforme, originariamente non istruito, flessibile e docile, mentre quello degli animali è uniforme, originariamente istruito, ma inflessibile e indocile: il linguaggio umano è il risultato specifico della particolare organizzazione delle facoltà intellettuali dell'uomo e si differenzia per questo dal grido istintivo e predeterminato dell'animale. Per Herder, del quale Gehlen, come anche sopra ricordato, parla apertamente come di un *precursore* (cfr. Gehlen 1983: 100-113), l'uomo «per natura e per istinto è in grado di realizzare ben poco» (Herder 1992: 31), ma questo non tanto nel senso che (cfr. anche Tarizzo 2010: 47 s.) l'uomo è semplicemente privo di istinti, ma in quello che in lui essi sono come attenuati, repressi e ordinati, dunque non in grado di influire davvero sulla condizione della vita (come invece accade per l'animale: «mentre l'animale rimane fedele alla sua specie, l'uomo ha scelto come sua divinità, non la necessità, ma il libero arbitrio»: Herder 1992: 33): «si ripete spesso che l'uomo è privo di istinti e che questa assenza di istinti costituisce il carattere della sua specie; l'uomo ha tutti gli istinti propri di un animale terreno, ma soltanto li ha tutti in forma più tenue, secondo la sua conformazione organica. [...] Non si può dire, dunque, che l'uomo sia privo di istinti, quanto piuttosto che vi si trovano *repressi* e *ordinati* sotto il dominio dei nervi e dei sensi più elevati. Senza di essi anche l'essere umano, che è ancora in gran parte animale, non potrebbe vivere» (*ivi*: 54). Evidentemente, l'uomo è un essere naturale, anzi è la più complessa tra le creature naturali, e proprio per questo (come già per Aristotele, lo vedremo) in lui la natura si presenta nel modo più variegato e «lussureggiante», per così dire, sottoponendolo a una multiformità di pulsioni e di bisogni, di istinti, che però proprio per questa presenza diffusa si fanno meno coattivi e determinanti, ossia si fanno in senso stretto non-istintuali, diventando quel profluvio di pulsioni che lo costringono a prendere posizione attivamente e a determinarsi: proprio in tal senso Herder può sostenere (trovando il favore di Gehlen) che (cfr. Herder 1996) l'uomo è di molto inferiore agli animali nella forza e sicurezza dell'istinto, che anzi non possiede per nulla affatto ciò che nel caso di tante specie animali noi chiamiamo capacità e istinti d'industria innati, che il neonato umano è collocato nudo tra gli altri animali, essere più derelitto della natura; nudo e spoglio, debole e indigente, timido e inerme e, culmine della sua miseria, privo di ogni guida nella vita, che l'uomo viene al mondo con una sensibilità dispersa e fiacca, con facoltà tanto indeterminate e assopite, destinato a un ambito vasto, che il carattere della specie dell'uomo consiste in primo luogo di lacune e manchevolezze. Gli animali, nella prospettiva herderiana, hanno sensi divenuti istinti, e la sensibilità, la capacità e gli impulsi industriali degli animali aumentano d'intensità e di forza in ragione inversa all'estensione del loro raggio d'azione e alla varietà con cui operano: i sensi umani, e la loro organizzazione, non sono affinati a un unico fine, vale a dire che l'uomo ha sensi per ogni cosa, e dunque li ha più deboli e ottusi, dovendo rivolgere le sue energie psichiche al mondo intero e dovendo dirigere le sue rappresentazioni verso innumerevoli oggetti, ed è per questo che manca di istinti particolarmente industriali, della destrezza naturale, di una sfera d'azione uniforme e ristretta, dove l'attende un'unica sorta di lavoro. Quello che circonda l'uomo è un mondo di occupazioni e di finalità, fatto di appetiti dispersi, attenzione divisa e sensi torpidi. Secondo Herder (cfr. Herder 1992) è il possesso dell'andatura eretta che ha aperto all'uomo la possibilità di sviluppare la tecnica e l'arte (*Kunst* come capacità di saper fare qualche cosa), perché apprendendo l'arte del camminare si apre all'apprendimento di tutte le altre, per diventare una sorta di «tecnica vivente»: l'animale ha dita come l'uomo, ma sono racchiuse in uno zoccolo, o in un artiglio, in una qualche configurazione terminale dell'arto, impedito da varie callosità, mentre l'uomo può – sempre grazie alla statura eretta – acquistare l'uso delle mani, liberandole per la tecnica, potendole utilizzare per operazioni raffinate e per procedere come a tentoni verso nuove e chiare idee. Tutti i sensi celano profonde disposizioni alla tecnica, quella tecnica che rappresenta la più forte difesa, arma compiutamente organizzata e ben più efficace di qualsivoglia difesa naturale: Herder giunge a prefigurare grandiosi potenziamenti dei sensi e delle capacità umane, che riusciranno a rivelare inesplorati mondi, impensate finezze. L'uomo domina il mondo esterno perché è in grado di dominare se stesso, di riflettere e di scegliere, soprattutto grazie allo sviluppo del linguaggio, non mero prodotto

immediato e spontaneo ma conseguenza di una riflessione razionale, strumento in grado di arginare l'enorme marea dei moti d'animo e che permette di giungere alla ragione prima e di sviluppare le scienze e le arti poi. Sulla centralità del linguaggio, e sul suo legame con l'udito come senso mediano in particolare, Herder ha scritto: «collocato nudo tra gli animali, egli sarebbe l'essere più derelitto della natura; nudo e spoglio, debole e indifeso, timido e inerme e, per colmo di sventura, defraudato di ogni guida nella vita. [...] L'udito è il senso mediano dell'uomo rispetto alla sfera della percettività dell'esterno. Il tatto avverte ogni cosa soltanto in sé e nel suo organo; la vista ci proietta per grandi spazi al di fuori di noi; l'udito, quanto a grado di comunicabilità, sta nel mezzo. Che cosa comporta questo per il linguaggio? Poniamo il caso di una creatura, sia pure ragionevole, il cui senso principale fosse il fatto (ove mai ciò fosse possibile). Com'è angusto il suo mondo! E, giacché non lo percepisce mediante l'udito, essa forse finirà per costruirsi una tela, come gli insetti, ma non certo un linguaggio che si avvalga di suoni! E ora, per converso, immaginiamo una creatura tutta occhi: il mondo da contemplare per essa è inesauribile, smisurato lo spazio in cui viene proiettata, infinita la varietà in cui si disperde. Il suo linguaggio (del quale non abbiamo alcuna idea) diventerebbe una sorta di elaboratissima pantomima, la sua scrittura un'algebra di colori e linee, mai però un linguaggio fatto di suoni. Creature dotate di udito, noi stiamo nel mezzo: vediamo, sentiamo con il tatto, ma la natura vista e toccata ha voce; mediante i suoni essa si fa maestra di lingua e noi, mediante tutti i sensi, ci facciamo, per così dire, udito [...]: con questo mezzo ogni senso diventa idoneo al linguaggio. Indubbiamente è l'udito che offre effettivamente i suoni e l'uomo non può inventare qualcosa, ma solo trovarla, solo imitarla; tuttavia da un lato lo affianca il fatto, dall'altro lo scorta la vista: le sensazioni si fondono e, quindi, si avvicinano tutte alla regione dove i contrassegni si trasformano in suoni. Così, ciò che si vede, ciò che si tocca si può rendere sonoro. Il senso del linguaggio è diventato il nostro senso mediano e unificante: noi siamo creature linguistiche» (Herder 1996: 49 e 85), «il linguaggio essendo un'intesa dell'anima con se stessa, un'intesa necessaria all'uomo quanto il suo essere uomo» (*ivi*: 61). L'uomo, potremmo anche dire, *essere carente nato prematuramente (prematuro cronico) e il cui sistema motore non è correlato ai dati dell'ambiente sensoriale da un programma ereditario rigido*, è il «*vivente che fa percepire a se stesso ciò che produce facendo intendere a se stesso ciò che emette*» (Poulain 2003: 179).

⁴⁵¹ Che una tale visione, peraltro, non sia così lontana da quella di Esposito lo testimonia in modo eloquente l'affermazione per la quale il post-umano «rivendica una disponibilità all'ibridazione del vivente-uomo che ne fa saltare ogni pretesa di immunizzazione [...] e di separazione dal mondo» (*ivi*: 121): tanto la prospettiva di Esposito quanto quella post-umanista concordano nell'esigenza di dar vita a un paradigma antropologico in cui l'uomo è visto come un essere aperto all'alterità, come un essere esposto al mondo e ibridato con esso, nel tentativo di opporsi a ogni paradigma immunitario o in senso generale non-comunitario perché isolante.

⁴⁵² Ma vedremo in che senso tanto Anassagora quanto Platone e Aristotele concordano nel vedere nell'uomo l'animale per natura tecnico in ragione di una instabilità di fondo che lo caratterizza.

⁴⁵³ Cfr. Popitz 1996: 53, dove si parla del circuito di regolazione tecnico-organica che investe mano, cervello e occhio, che viene così descritto: «la mano fa il lavoro (plasma l'argilla creando una figura oppure utilizza uno strumento) e con ciò produce una trasformazione all'esterno del sistema costituito dall'organismo umano. L'occhio – in quanto “sensore” del sistema – percepisce questa trasformazione e la comunica al cervello. Il cervello – in quanto “regolatore” – confronta i dati trasmessigli in funzione di determinati valori finali che ha prodotto – si tratta di una ontologia con una deontologia – e, nel caso di deviazioni, corregge la mano, che si regola di conseguenza (il modello è fortemente riduttivo: non si prende in considerazione il fatto che anche la mano funge da sensore: anche senza l'aiuto dell'occhio può registrare i risultati del suo lavoro con il tatto e perciò restituire informazioni al cervello; e non si fa nemmeno menzione del fatto che l'occhio guida la mano; perciò si dovrebbe piuttosto parlare di diversi circuiti di regolazione intrecciati tra loro». E a proposito del rapporto tra la mano e l'intelligenza produttiva: «le facoltà psichiche che guidano l'azione vengono prodotte e sfidate proprio dalle esperienze nell'agire tecnologico. Così, dal collegamento delle facoltà motorie della mano con le facoltà psichiche nella direzione dell'azione – come per esempio dalla sempre più precisa coordinazione tra mano, occhi e cervello, facoltà di immaginazione e di esplorazione – sorge una nuova e assolutamente unica “dimensione della relazione dell'uomo con il mondo”: la dimensione della *intelligenza produttiva*» (*ivi*: 55).

⁴⁵⁴ Certo, non si può utilizzare la mano per *vedere*, ma allo stesso tempo la mano non è costruita per *uno e uno soltanto* uso, o se anche lo fosse resta pur sempre vero che l'uomo può utilizzarla per scopi diversi per quelli – o quello – per cui è fatta (potrebbe sembrare un esempio comico, ma non può forse l'uomo utilizzare la mano per *camminare*, ponendosi a testa in giù? Questo, ancora una volta, mostra che lo specifico umano è proprio quello di potere fare ciò che vuole anche di quegli organi che apparentemente posseggono già un utilizzo specifico).

⁴⁵⁵ Per non dimenticare (nuovamente, analogamente a Esposito), quella di Deleuze, autore al quale d'altronde dobbiamo l'attenzione al pensiero simondoniano e che ha attinto anche in prima persona alle riflessioni di Simondon.

⁴⁵⁶ Per quanto segue terremo presente, per quanto riguarda la «letteratura secondaria» su Simondon, soprattutto Combes 2001 e Mazzeo 2007: 130-136.

⁴⁵⁷ Angoscia che, com'è noto, è uno degli elementi più presenti nella riflessione dei primi decenni del '900 (basti pensare a Kierkegaard e Heidegger, per fare i due nomi più importanti), e che nell'ottica che stiamo assumendo in questo lavoro è proprio indicatrice del fatto che l'essere umano è costituito dall'apertura al mondo, a possibilità indefinite, alla libertà che lo chiama a ritagliarsi attivamente un mondo facendo affidamento su se stesso e conducendo la propria vita, cosa che all'animale risulta preclusa. Per una lettura dell'angoscia legata alla visione dell'uomo che stiamo avanzando nel nostro lavoro si veda Morin 1973: 148-164 e in particolare *ivi*: 154-156.

⁴⁵⁸ Così come, vale la pena ribadirlo, nell'ottica di Simondon «non vi è alcuna divisione reale tra fisico e vivente, quasi fossero separati da una frontiera parimenti reale; fisico e vitale si distinguono per funzioni e strutture, non in base alla loro realtà sostanziale» (*ivi*: 215).

⁴⁵⁹ Per un approfondimento della concezione simondoniana dell'istinto in relazione alla dialettica di comunicazione/ricezione di informazioni che l'organismo intrattiene con l'ambiente cfr. il *Cours sur l'instinct* del 1964, in Simondon 2010: 249-373, dove l'autore propone una panoramica delle principali, e a lui contemporanee, concezioni zoologiche, etologiche e psicologiche dell'istinto.

⁴⁶⁰ Un aspetto sottolineato anche da Jean-Yves Chateau nella presentazione di Simondon 2010: «*on se ne représente pas la vie comme une complexification de la matière physique inerte, le miracle de l'émergence de l'organisation à partir de la matière physique inorganique. Car la réalité physique est elle-même organisée; la matière vivante aussi, mais différemment. Il n'y a pas d'ordre de succession entre l'individuation physique et l'individuation vitale; l'individuation vitale ne vient pas après mais pendant l'individuation physique; avant son achèvement, en la suspendant au moment où elle n'a pas atteint son équilibre stable. Ainsi, l'individuation vitale viendrait s'insérer dans l'individuation physique en en l'état inchoatif, ce qui correspond à la généralisation de l'idée de "néoténie", relative à l'ordre des vivants, à l'ensemble des niveaux d'individuation de la réalité. L'individu vivant serait en quelque manière, à ses niveaux les plus primitifs, un cristal à l'état naissant s'amplifiant sans se stabiliser. Si l'animal est, en un sens, un vivant plus complexe que le végétal, on peut considérer l'animal comme un végétal inchoatif, c'est-à-dire plus complexe et demeuré plus inachevé. Les êtres de plus en plus complexes son aussi des êtres de plus en plus inachevés, de moins en moins stables et autosuffisants; c'est ce qui fait qu'ils ont besoin d'un milieu associé formé des individus les plus achevés et les plus stables (pour leur servir d'abri, de protection, de réserve de ressources, de moyens d'entretien, d'instruments d'action, etc.). Dans cette perspective, le fait que, tandis que le système physique reçoit une seule information individuante, qu'il peut au mieux propager de façon transductive et amplifiante, le vivant soit capable de recevoir plusieurs informations successives, déclenchant plusieurs individuations, et même d'aller les rechercher, de créer lui-même continuum de l'informaton, correspond à cela même qu'il est plus inachevé que les systèmes physiques» (*ivi*: 37 s.). L'uomo, pertanto, appare a tutti gli effetti come un animale neotenco, dove appunto la neotenia in generale è «*la rémanence, passagère ou définitive, de forme set de caractères larvaires au cours du développement d'un organisme*» (*ivi*: 37): l'uomo è l'animale definitivamente neotenco.*

⁴⁶¹ Il punto, però, ci sembra essere che l'uomo non si riduce comunque agli istinti, che la differenza di grado resta pur sempre una vera e propria differenza, per non dimenticare che – come ci è già capitato di osservare – anche ammettendo che vi siano specie animali che posseggano chi una chi l'altra delle caratteristiche che possiede nel suo insieme l'uomo, non per questo si potrebbe appunto affermare che vi è una specie non-umana che possiede tutte quante tali caratteristiche. Non solo l'uomo è una specie animale con tratti specifici rispetto alle altre specie (come ogni altra specie),

ma non è nemmeno semplicemente una specie animale, senza che questo significhi (come temeva Simondon) che si affermi che egli non è per niente animale, vivente o naturale. Simondon, peraltro (cfr. Simondon 2004), invita a distinguere tra *istinto* in senso stretto e *tendenza*: se la seconda è quella che comunemente viene chiamata «istinto», il primo è ciò che sfugge a ogni controllo e a ogni previsione, ossia è l'elemento singolare e aleatorio dell'individuazione, costitutivamente eccedente e gravida di apertura al futuro. In altri termini, per Simondon se la comunità tenta di arginare gli istinti, se l'uomo sembra contraddistinguersi per la sua capacità di sganciarsi dagli istinti, in realtà è verso le tendenze che essa si dirige, perché invece gli istinti sono quella carica potenziale che apre continuamente l'individuo, che mantiene sempre aperto il processo di individuazione. Resta il fatto, a nostro giudizio, che un istinto così connotato è qualcosa di aperto e di non definito, vale a dire qualcosa che non è affatto riducibile all'istintualità animale, o, perlomeno, che non basta ad accostare il grado di azioni coatte e prefissate che l'animale compie rispetto all'uomo.

⁴⁶² Si tenga conto che l'intero Simondon 1969 ha come motivo cardine l'esigenza di dar vita a una *cultura tecnica* che sappia cogliere come il mondo degli oggetti tecnici sia una realtà piena di sforzi umani e ricca di forze naturali, in quanto gli oggetti tecnici rappresentano i *mediatori tra l'uomo e la natura*: l'uomo, per Simondon, funziona come l'inventore permanente e il coordinatore delle macchine attorno a lui, macchine che mantengono la vita e cooperano con essa nel suo opporsi al disordine e nel suo debellare tutto ciò che tende a deprivare il mondo della sua capacità di cambiare e di rinnovarsi. Insomma, la macchina è qualcosa che, guidata dall'uomo, da quell'uomo di cui esprime l'essenza e insieme il completamento, *combatte contro la morte dell'universo*, abbassando, come proprio la stessa vita fa, il degrado di energia, per diventare una vera e propria *stabilizzatrice del mondo*. La tecnica, è questo che Simondon intende mostrare, esprime ciò che nella mente del singolo non arriva a individuarsi, ossia è un vero e proprio *completamento*, è proiezione esterna, immediatamente trans-individuale, della natura aperta, sempre metastabile e incompleta dell'uomo.

⁴⁶³ Per una definizione dell'incompletezza come *nozione chiave* per molte delle problematiche dell'antropologia in generale cfr. Remotti 2005, dove si traccia la connessione tra *antropopoiesi* e mancanza di una natura umana integra e di per sé già compiuta, sottolineando come parlare di incompletezza all'origine non significa parlare di una compiutezza alla fine, perché l'unica compiutezza propria dell'uomo è non quella del fine ma quella della fine, cioè del limite temporale che segna il termine della vita e della possibilità di proseguire nell'inesausta e altrimenti infinita opera di completamento e di perfezionamento.

⁴⁶⁴ Che in questo mostra di essere concorde con le posizioni di Steven Pinker, che vedremo più da vicino.

⁴⁶⁵ Boncinelli lega la plasticità all'apertura al mondo umana, in una visione che appare davvero affine a quella dell'antropologia filosofica contemporanea: «un certo numero di contatti sinaptici si forma come conseguenza diretta delle varie esperienze della nostra vita, mentre un certo altro si forma più o meno a caso. [...] La nostra capacità di imparare non deriva da niente altro che dal fatto che alcuni contatti sinaptici della nostra corteccia non sono specificati con precisione dal nostro patrimonio genetico. In questa ottica l'esperienza penetrerebbe nel nostro cervello per sopperire appunto all'incompletezza della strutturazione della nostra corteccia. Non c'è dubbio che durante l'evoluzione dei vertebrati tale incompletezza si è andata espandendo fino a raggiungere il culmine con la specie umana. L'apprendimento sarebbe quindi, in questa logica, una sorta di rimedio tardivo per una falla biologica di partenza. Come dire che tra un mattone e l'altro di un edificio in costruzione deve esserci assolutamente della malta. Questa può contenere sabbia oppure polvere d'oro, ma qualcosa deve comunque contenere. [...] Il nostro processo di apprendimento non si arresta alle prime fasi della nostra esistenza. Noi siamo in grado di fare la conoscenza di persone e situazioni nuove durante tutta la vita e a ogni età possiamo dedicarci ad attività completamente nuove. Un certo numero di connessioni sinaitiche deve quindi essere sempre disposto a riformarsi o a modificarsi anche in tarda età, come effetto di nuovi apprendimenti. A questo fenomeno si dà usualmente il nome di *plasticità sinaptica* o più in generale *neuronale* e a ciò ci si riferisce essenzialmente quando si afferma che il nostro cervello ha un'enorme plasticità» (Boncinelli 2000: 74 s.).

⁴⁶⁶ Che farebbe sì che la corteccia possa essere considerata «un immenso deposito di tracce lasciate dall'esperienza. Il mondo lascia le proprie orme nella corteccia e la corteccia, attraverso il corpo, si

lascia plasmare dall'esperienza creando le condizioni perché l'esperienza possa ripetersi» (Manzotti-Tagliascio 2008: 241). Alla plasticità neuronale fa da corrispettivo la plasticità della cultura, secondo quanto sembra suggerire il genetista Luigi Luca Cavalli Sforza, per il quale «l'uomo è predisposto dalla sua costituzione genetica all'apprendimento e alla comunicazione, quindi all'evoluzione culturale» (Cavalli Sforza 2008: 105) e la cultura è «la qualità umana più notevole, quella che ci distingue da tutti gli altri animali» (*ivi*: 17): «l'uomo ha potuto avere un'evoluzione molto rapida, rispetto ad altri organismi viventi, perché ha sviluppato la cultura più di tutti gli altri animali. infatti, la cultura può essere considerata un meccanismo di adattamento all'ambiente straordinariamente efficiente» (*ivi*: 77). La cultura ha la caratteristica della «totipotenza» (*ivi*: 78), in quanto è sì un *meccanismo biologico* («dipende da organi, come le mani per fare gli strumenti, la laringe per parlare, le orecchie per udire, il cervello per capire, ecc., che ci permettono di comunicare fra di noi, di inventare e di costruire nuove macchine capaci di esercitare funzioni utili e speciali, di fare tutto quel che è necessario, desiderato e possibile»: *ibidem*), ma è un meccanismo «dotato di grande flessibilità, che ci permette di applicare qualunque idea utile ci venga in mente, e sviluppare soluzioni per i problemi che nascono di volta in volta» (*ibidem*). Anche per Cavalli Sforza, peraltro, l'uomo dà vita a delle nicchie organizzate e istituite e organizzate culturalmente per risolvere problemi sociali, politici, economici e di vita fisica, in quanto privo della nicchia naturale in cui vive l'animale, il cui comportamento è «largamente determinato geneticamente, anche nei dettagli, mentre nell'uomo vi è un complesso sistema di apprendimento individuale e sociale che richiede molti anni della nostra vita» (*ivi*: 94) e che apre alla varietà delle azioni, delle specializzazioni, insomma *alla libertà* (cfr. *ibidem*). Interessante è che le organizzazioni e le istituzioni, le nicchie sociali, vengano dal genetista italiano paragonate a una «specie di DNA culturale» (*ivi*: 98) in ragione della loro permanenza, ossia del loro assumere le caratteristiche della naturalità (una seconda natura), ossia la determinatezza e la predisposizione. Per Boncinelli l'evoluzione culturale ha una vera e propria funzione esonerante, e manifesta tutta la peculiarità e la libertà figlie dell'a-specificità umane: infatti, «a ben guardare, tutta la storia culturale dell'uomo testimonia dello sforzo di ridurre sempre più il costo energetico delle varie azioni. Dissodare la terra spingendo un aratro è ben diverso dal farlo guidando una coppia di buoi o pilotando un mezzo meccanico, così come uccidere una preda a mani nude, con una clava, con l'arco o con un fucile, per non parlare dell'azione di scrivere su un biglietto: "uccidete il latore della presente"» (Boncinelli 2000: 46); «noi abbiamo un'intenzionalità che i sassi non hanno, ma non abbiamo la continua e univoca intenzionalità che hanno i computer quando utilizzano un dato programma» (*ivi*: 248); «l'intenzionalità è connessa con un certo grado di libertà» (*ivi*: 280); «per quanto peculiare e sorprendente possa essere la sua biologia, quello che veramente caratterizza l'essere umano fra tutti i viventi è la ricchezza della sua cultura e la dinamicità della sua storia culturale. All'evoluzione biologica che ha forgiato tutti gli esseri viventi, gli esseri umani sono andati affiancando e sovrapponendo nei millenni un'altra forma di evoluzione: la loro *evoluzione culturale*. [...] L'essenza dell'evoluzione culturale è rappresentata dal fatto che per certi aspetti della sua vita un individuo non deve sempre ricominciare da zero. [...] La scrittura è la testimonianza più concreta e tangibile dell'abissale differenza intercorrente fra noi e tutti gli altri animali. [...] Tutti gli animali, e l'uomo in quanto essere biologico, sono in grado di dare una risposta alle esigenze dell'ambiente circostante attraverso l'evoluzione del loro genoma, ma questo processo richiede molte generazioni. La nostra evoluzione culturale può invece avere un ritmo molto più accelerato e metterci in condizione di tenere conto delle mutate esigenze dell'ambiente in cui viviamo nel giro di decenni o addirittura di anni. [...] Grazie alla cultura e alla sua storia, ogni essere umano è come se avesse a disposizione cento o mille cervelli affacciati sul mondo e aggregati al suo [...]. L'animale uomo vive in condizioni e in situazioni che sono sempre più sociali e sempre meno naturali» (*ivi*: 286-289).

⁴⁶⁷ Come già William James sosteneva, convinto che la nostra intelligenza flessibile derivasse dall'interazione di più istinti in competizione, perché anche noi siamo governati da istinti: «perché ridiamo, quando siamo contenti, invece di diventare seri? Perché siamo incapaci di parlare a una folla allo stesso modo come parliamo a una persona sola? Perché una certa ragazza deve sconvolgere tanto la nostra ragione? L'uomo comune può dire soltanto: «è *naturale* che si rida; *va da sé* che il cuore ci palpiti in presenza della folla; *si capisce* che noi amiamo quella ragazza, quell'anima splendida racchiusa in una forma così perfetta, così pure e così fragrante, da essere

amata per l'eternità". E così, probabilmente, sente ogni animale riguardo a quelle cose particolari che tende a fare in presenza di oggetti particolari [...]. Per il leone è la leonessa che è fatta in modo da essere amata; per l'orso, l'orsa. Per la gallina che vuol covare, probabilmente sembrerebbe mostruosa l'idea che esista al mondo una creatura per la quale un cestino con delle uova non sia un oggetto così affascinante, prezioso e meraviglioso da-non-essere-mai-stanchi-di-sedersi-sopra, che è per essa. Così noi possiamo essere certi che, per quanto misteriosi ci possano sembrare alcuni istinti animali, gli istinti nostri non sembrerebbero a essi meno misteriosi. E possiamo concludere che, per un animale che a quelli obbedisce, ogni impulso e ogni grado di ogni istinto brilla con la luce sua propria sufficiente, e che per quel momento esso appare la sola cosa eternamente giusta e appropriata da compiere [...]. Qual trillo voluttuoso può far risuonare la mosca, quando finalmente le riesce di scoprire quella foglia particolare, o quella carogna, o quel pezzo di escremento che solo al mondo può stimolare a scaricarsi il suo apparecchio per deporre le uova! Il deporre le uova non sembra forse a quella mosca la sola cosa buona? Deve essa avere qualche cura o qualche nozione circa il cibo della futura larva?» (James 1905: 706). Ma abbiamo in precedenza notato come anche Gehlen riconoscesse questo aspetto.

⁴⁶⁸ Se la corteccia cerebrale umana rappresenta «il trionfo della complessità e qualcuno l'ha definita l'oggetto più complesso dell'universo» (Boncinelli 2000: 67), «gli organismi che noi consideriamo più complessi hanno un repertorio di risposte comportamentali più vasto, cioè più variato e meno rigidamente vincolato alla natura degli stimoli. Le loro risposte agli stimoli ambientali possiedono un alto grado di gratuità, intendendo con questo termine la mancanza di un legame necessario tra uno stimolo e la corrispondente risposta. La gratuità è quindi il contrario della necessità e costituisce una connessione arbitraria e sostanzialmente imprevedibile. È noto che gli organismi inferiori sono legati a certe risposte tipo, più o meno stereotipate e istintuali, mentre via via che aumenta la complessità, l'importanza relativa alle risposte istintuali, comunque presenti, diminuisce drammaticamente a vantaggio di una serie di risposte più o meno complesse che si presentano meno predeterminate, meno compulsive, meno apertamente motivate e più astratte. La tavolozza delle risposte comportamentali possibili si arricchisce progressivamente con l'aumentare della complessità delle specie, per lasciare sempre più spazio e ciò che noi usiamo chiamare libero arbitrio o più in generale *libertà*» (ivi: 63 s.). Libertà, complessità e indeterminatezza fanno un tutt'uno, in un paradosso biologico che ha nell'essere umano il momento culminante: «la libertà degli individui di una data specie nasce dalla complessità dei loro circuiti regolativi, in particolare nervosi, che sottendono le loro scelte comportamentali. Quando, nel corso dell'evoluzione, questi circuiti hanno raggiunto livelli molto avanzati di complessità non è stato più possibile per il patrimonio genetico di ogni singolo individuo controllarne tutti i possibili aspetti. Il genoma si è riservato il controllo di alcune risposte fondamentali, necessarie per la sopravvivenza, e ha organizzato le cose in modo tale che gli spazi lasciati liberi dal controllo biologico codificato dal genoma potessero essere occupati dagli effetti dell'interazione fra biologia e ambiente, ambiente nel quale l'organizzazione sociale a cui l'organismo appartiene diviene una parte sempre più predominante. La libertà è quindi il prodotto di una certa quantità di indeterminazione biologica che emerge insinuandosi fra le maglie del controllo esercitato dal patrimonio genetico, anche se è comunque permessa e sostenuta da quello. La nostra libertà è un regalo, o un dispetto, del nostro patrimonio genetico e del suo alto grado di articolazione. [...] Molti degli stimoli che colpiscono un organismo complesso, e in particolare un essere umano, non conducono a nessuna risposta immediata, ma sembrano perdersi nei recessi del suo sistema nervoso. E molti comportamenti non sono o non sembrano essere risposte a nessuno stimolo esterno, ma nascono da istanze originatesi nelle profondità più insondabili del nostro cervello. L'allontanamento progressivo della risposta dallo stimolo che l'ha generata, fino a rendere quasi impossibile rintracciare il nesso fra i due eventi, sono caratteristiche delle specie più complesse e raggiungono il culmine con l'uomo e le sue astrattezze» (ivi: 64 s.). Come a dire che «ciò che non riceviamo direttamente dal patrimonio genetico lo impariamo dal mondo esterno, ma i modi e i tempi di questo apprendimento sono sempre preordinati da quello. La nostra vita non è tutta già scritta da qualche parte, ma sono scritte le modalità con cui ce la viviamo» (ivi: 92 s.).

⁴⁶⁹ Come abbiamo peraltro già sottolineato, come si potrebbe negare che la mano, la statura eretta, il corredo biologico-organico (pur nella sua carenza rispetto a quello animale) siano qualcosa che *determinano* la condizione umana, la sua artificialità?

⁴⁷⁰ D'altronde, come sottolinea «nietzschianamente» Bellone, già la percezione è una forma di azione in quanto *selezione*: «che i nostri organi di senso siano bombardati da un flusso enorme di stimoli è ormai un luogo comune. E, d'altra parte, sappiamo anche che il bombardamento non si traduce in un caos ma viene regolato. Senza regolazioni, le nicchie che ci ospitano sarebbero inferni di eventi casuali in cui non sapremmo orientarci. Invece, malgrado le sue innegabili mutevolezze, il mondo ci appare come abbastanza stabile e governato da leggi di natura. Ciò dipende, in buona parte, dall'operato degli organi di senso. I sensi filtrano il flusso degli stimoli [...]. Filtrare vuol dire selezionare sulla base di strutture diversificate» (Bellone 2006: 71). Boncinelli, dal canto suo e in una visione assai affine a quella di Gehlen, scrive che «le sensazioni derivano da stimoli fisici o chimici, ma è il caso di ricordare che non tutti gli stimoli ambientali divengono sensazioni. D'altra parte, se così fosse impazziremmo, bersagliati in continuazione da una ridda di sensazioni diverse. Non tutti gli stimoli divengono sensazioni per due motivi fondamentali. In primo luogo, i nostri sensori non sono sensibili a tutti gli stimoli ambientali, ma solo a un loro sottoinsieme. La struttura di ciascuno di loro gli permette di rispondere solo a stimoli di una certa natura e anche tra questi solo a quelli che abbiano valori compresi entro un certo ambito. [...] I nostri sensori insomma sono come finestre sul mondo che fanno passare solo ciò che si iscrive nel loro vano. [...] In secondo luogo, spesso noi non avvertiamo direttamente il valore di un parametro esterno, ma una sua variazione, variazione che noi appunto chiamiamo stimolo. Uno stimolo è un cambiamento sopravvenuto nelle condizioni del mondo o nel nostro modo di rapportarci a esso. Se teniamo una parte del corpo premuta a lungo contro una superficie, dopo un po' non ne avvertiamo più la presenza. La sensazione è stata soppressa, o per meglio dire a essa sono state sottratte le componenti costanti. [...] I nostri organi sensoriali sono allo stesso tempo dei sensori e dei filtri. Possiamo anche dire che sono i sensi a definire le sensazioni [...]. Ritagliare un frammento di realtà, conferirgli uno stato e un senso provvisori e confrontarlo con altri frammenti di realtà è il ruolo quotidiano dei viventi e in particolare dell'uomo che a molte di queste relazioni ha dato pure un nome. Per esserci, ogni cosa deve distinguersi, contrapporsi e poi rapportarsi a qualche altra cosa. “*Unity is Nothingness*”, l'unità è il nulla, ha scritto Poe» (Boncinelli 2000: 79 s.). Più in generale, ricorda nuovamente «gehlenianamente» sempre Boncinelli, «molta parte delle nostre funzioni percettive sono strettamente intrecciate con quelle motorie. Il mondo cioè viene percepito in rapporto a noi e alla nostra possibilità d'intervento. [...] Il bambino prende confidenza con il mondo e impara a conoscerlo attraverso tutta una serie di manovre e manipolazioni che coinvolgono i suoi organi di senso, ma anche la sua motricità. Il bambino ha cioè con il mondo un rapporto [...] interattivo, a patto che non si tenti di distinguere troppo nettamente la fase passiva di ricezione da quella attiva di interrogazione. Il bambino manipola e scruta gli oggetti del mondo nello stesso tempo in cui li percepisce e li osserva. Si potrebbe dire che li osserva per manipolarli e li manipola per osservarli» (*ivi*: 174). Ma non bisogna dimenticare che «solo l'uomo può arrivare talvolta a osservare il mondo in maniera più o meno indipendente da un suo possibile intervento» (*ivi*: 177).

⁴⁷¹ Ed è poi così vero che l'uomo *in nessun modo* può impedire al proprio cuore di battere volontariamente (per non dimenticare che si può anche accelerarne o rallentarne il battito)? E il suicidio? E se qualcuno scegliesse di rinunciare al suo cuore naturale per un cuore artificiale, e magari costruito in modo tale da funzionare tramite un interruttore che ne regola l'accensione?

⁴⁷² D'altronde, anche nel caso dell'illusione ottica, siamo davvero così sicuri che non sarà mai possibile, magari attraverso delle lenti particolari o a un intervento chirurgico, emendare anche l'imperfezione della nostra percezione in certi casi? Insomma, siamo davvero sicuri che la tecnica non riuscirà anche a modificare (e non solo a livello mediato, ma stavolta *immediatamente*) anche quanto oggi ci appare come a tutti gli effetti indisponibile? Addirittura, pare (cfr. Billock-Tsou 2010) che alcuni esperimenti abbiano reso possibile la percezione di colori «proibiti» in base alla teoria della percezione cromatica, permettendo di vedere immagini che fluiscono come cera bollente e si frammentano come un mosaico infranto: insomma l'uomo sarebbe in grado persino di vedere colori apparentemente inimmaginabili o proibiti, di «aggirare le regole percettive che vietano l'esistenza di colori come il verde rossastro o il blu giallognolo» (*ivi*: 101), per giungere a «una violazione importante della legge psicofisica più assodata» (*ibidem*) e scoprire che «i circuiti cerebrali responsabili dell'opponenza cromatica non sono rigidi come si pensava. A quanto pare il meccanismo dell'opponenza si può disabilitare» (*ivi*: 103): «i colori proibiti rivelano che

l'opponenza cromatica – utile come modello di tutte le oppo­nenze percettive – non è rigidamente cblata come pensavano gli psicologi. [...] Dovremo concepire nuovi modi per spingere il sistema visivo al limite, e oltre» (*ivi*: 105).

⁴⁷³ Chomsky ha «corretto il tiro», proponendo un modello evolucionista per il linguaggio secondo la teoria degli «equilibri punteggiati» (cfr. Gould 2008), per la quale le nuove specie compaiono rapidamente separandosi a partire da una ristretta popolazione della specie di partenza, per lo più in un'area isolata: le specie si originerebbero «quasi sempre per speciazione (ossia per cladogenesi, cioè in seguito all'isolamento geografico di una popolazione figlia con conseguente divergenza genetica dalla popolazione ancestrale) e non per anagenesi (ovvero per trasformazione dell'intera popolazione ancestrale). Per avere davvero una nuova specie, si deve passare attraverso un breve periodo di ambiguità all'inizio del processo di divergenza dalla popolazione ancestrale, ma, nella corretta unità di misura temporale della macroevoluzione, questo periodo trascorre così rapidamente (quasi sempre nell'indivisibile istante geologico rappresentato da una singola stratificazione), che non c'è alcun pericolo per la definizione operativa di specie» (*ivi*: 48). Partendo da quest'orizzonte teorico, Chomsky ha sostenuto che molti e importanti aspetti del linguaggio sono esiti di funzione adattive preventive (come il ragionamento spaziale e numerico, l'intelligenza sociale, la capacità di costruire strumenti), negando che lo sviluppo del linguaggio fosse legato alla genesi di un'unica funzione. Ciononostante, egli rimane tuttora convinto che esista un componente specifico caratterizzante il linguaggio e che garantisce la differenza qualitativa tra uomini e altri animali, componente in nessun modo spiegabile tramite la selezione naturale.

⁴⁷⁴ Per quanto segue faremo riferimento a Pinker 1997 e Pinker 2006, che indicheremo rispettivamente con IL e TR.

⁴⁷⁵ L'autore ha in mente soprattutto posizioni come quella, tanto celebre quanto troppo spesso ricordata al di fuori del contesto «iperbolico», di Watson, il quale scrisse: «vorrei spingermi un passo più in là e dire: “datemi una dozzina di bambini di sana e robusta costituzione, e un ambiente organizzato secondo i miei specifici principi, e vi garantisco che, prendendo ciascuno di loro a caso, sarò in grado di farne lo specialista che desidero, sia esso un medico, un avvocato, un artista, un capoufficio vendite e, perché no, anche un mendicante o un ladro. Il tutto senza tener conto dei suoi talenti, inclinazioni, attitudini, abilità, preferenze e della razza dei suoi antenati”. Non ho alcuna difficoltà ad ammettere di essere andato al di là dei fatti a mia disposizione, ma del resto vorrei sottolineare che i sostenitori del contrario lo hanno sempre fatto e, purtroppo, hanno intenzione di continuare per ancora molte migliaia di anni. A ogni modo, tenete ben presente che nell'effettuare un tale esperimento mi si deve consentire di specificare le modalità in cui verranno educati i bambini e il tipo di ambiente che verrà per loro strutturato» (Watson 1983: 107 s.). Chi sarebbe oggi davvero disposto ad ammettere che una buona e organizzata istruzione, per esempio, non potrebbe fare di chiunque, a prescindere dai gusti, dalle inclinazioni, dai talenti, dalla discendenza e dalla famiglia d'origine, un medico piuttosto che un avvocato, un addetto alle vendite piuttosto che un'artista, e così via?

⁴⁷⁶ «È opinione fondata fra alcuni uomini che esistono nell'intelletto alcuni *principi innati* [innate Principles], certi concetti originari, *koinai ennoiai*: caratteri, per così dire, impressi nella mente dell'uomo, che l'anima riceve agli albori della sua esistenza e porta con sé nel mondo. [...] Gli uomini possono acquisire tutta la loro conoscenza semplicemente usando le loro proprie facoltà naturali senza l'ausilio di alcuna nozione innata, e possono arrivare alla certezza senza alcun concetto o principio originario. Credo infatti si converrà facilmente che sarebbe inopportuno supporre che le idee dei colori siano innate in una creatura alla quale Dio abbia donato la vista e la facoltà di riceverle dagli oggetti esterni mediante i propri occhi. E non sarebbe meno irragionevole attribuire a delle impressioni naturali e a dei caratteri innati in noi stessi le facoltà adatte a conseguire, con altrettanta facilità e certezza, una conoscenza di quelle stesse verità, come fossero state originariamente impresse nella nostra mente» (Locke 2004: 39-41); «le sensazioni interne ed esterne sono gli unici canali che io sia riuscito a trovare attraverso i quali la conoscenza passa all'intelletto. Per quel che mi riesce di scoprire, soltanto queste sono le finestre dalle quali la luce penetra in questa *camera oscura* [*Windows by which light is le tinto this dark Room*]. A mio parere, l'intelletto non è molto dissimile da un ripostiglio completamente impenetrabile alla luce, nel quale siano state lasciate solo piccole aperture che consentono l'ingresso di similitudini visibili esterne o di idee delle cose esterne; se le immagini che entrano in questa camera oscura potessero fermarvisi,

e rimanervi riposte in ordine così da poterle ritrovare all'occorrenza, essa sarebbe davvero molto simile all'intelletto di un uomo, in relazione a tutti gli oggetti della vista e alle idee corrispondenti» (*ivi*: 275).

⁴⁷⁷ «Porre l'accento sulle facoltà innate della mente non è in alternativa a porre l'accento sull'apprendimento, la cultura e la socializzazione, bensì un tentativo di spiegare come funzionino» (*ivi*: 79).

⁴⁷⁸ «Il tessuto neurale non è un Aladino che possa fornire al suo possessore qualunque potere gli torni utile. È un meccanismo fisico, un conglomerato di materia che converte input in output in determinati modi» (*ivi*: 98).

⁴⁷⁹ Nel 1949 (cfr. Licata 2008: 77) lo psicologo canadese Hebb formulò l'idea della plasticità neurale, secondo la quale la capacità di apprendere è legata alla variazione dei parametri caratteristici delle reti neuronali del cervello, e una connessione utilizzata più spesso si rafforza e assume un ruolo fondamentale nel guidare l'attività neurale. Più in generale (cfr. p. e. Oliverio 2008), si parla di plasticità perché nel cervello umano i neuroni (soprattutto nella zona della corteccia) vengono collegati tra di loro in gran parte tramite l'interazione con il mondo, sono soggetti a un numero maggiore di interconnessioni rispetto al cervello delle altre specie e possono variare in alcuni casi le connessioni già istituite. Le cellule nervose del cervello umano hanno norme globali per l'architettura incise geneticamente, ma una grandissima variabilità intrinseca in merito ai dettagli: la ramificazione dei dendriti di una cellula neuronale ha un andamento non prevedibile e non predeterminato, in ragione soprattutto del numero delle sinapsi grazie alle quali le varie cellule comunicano tra di loro. «Le nostre reti neurali sono plastiche: imparano dall'esperienza, insomma» (Bellone 2008: 39): il cervello umano è fornito di una plasticità e di una modificabilità che permette di «apprendere grazie all'esperienza, modificandosi in modi specifici» (*ivi*: 45), mentre per il resto si può affermare che (cfr. *ivi*: 47) non vi sono fondamentali differenze nella struttura, nella chimica e nella funzione tra i neuroni e le sinapsi di un uomo, di un calamaro o di una lumaca. Il cervello dell'uomo è programmato per «cacciare informazioni», selezionarle e riorganizzarle, e può fare ciò in ragione del fatto che «esso non è rigido, ma plastico. La sua architettura può, infatti, variare in quanto l'esperienza è spesso in grado di modificare le connessioni interne alle reti neurali» (*ivi*: 133 s.): in generale, in esso «è in funzione una sorta di dizionario che è stato fabbricato sulla base di varie esperienze [...], che è depositato negli apparati di memoria delle reti neurali, che è parzialmente labile come labili sono tutti i processi di memorizzazione, che è plastico poiché si ristrutturava con il trascorrere del tempo e con l'irrompere di altre informazioni» (*ivi*: 142). «La mente umana è logicamente aperta e in grado di produrre nuova informazione e nuove regole» (Licata 2008: 104), il programma di sviluppo nel cervello umano «è innato ed è abbastanza flessibile da poter apprendere e adattarsi in condizioni molto diverse dalla sua *nicchia ecologica* iniziale nel grembo materno, cosa che permette l'emergenza di nuovi livelli di complessità nelle connessioni neuronali» (*ivi*: 234).

⁴⁸⁰ Una prospettiva dunque non dissimile, per quello che riguarda la coappartenenza di natura e cultura nell'uomo, da quella che viene avanzata nei nostri giorni da LeDoux, per il quale «natura e cultura interagiscono fin dall'inizio» (LeDoux 2002: 91), nel senso che esse «sono davvero due modi di fare la medesima cosa – collegare sinapsi – ed entrambe sono necessarie affinché l'opera sia compiuta» (*ivi*: 90): «oggi nessuno sosterebbe seriamente che il cervello è una lavagna vuota alla nascita, una *tabula rasa* in attesa di essere scritta dall'esperienza, oppure, in alternativa, che è geneticamente predeterminato, una sorta di deposito imm modificabile delle disposizioni all'azione, al pensiero e al sentire in un particolare modo. Al contrario, è opinione diffusa che i circuiti cerebrali si realizzino attraverso una combinazione di influenze genetiche e non, e la discussione attualmente è meno incentrata sulla dicotomia e più attenta al modo in cui natura e cultura contribuiscono allo sviluppo cerebrale» (*ibidem*). Per LeDoux, dunque, non solo «natura e cultura insieme contribuiscono a ciò che siamo» (*ivi*: 6), ma soprattutto «in realtà parlano lo stesso linguaggio» (*ibidem*), non facendo nient'altro che «allacciare sinapsi nel cervello» (*ibidem*), le quali «codificano ciò che siamo» (*ibidem*): «natura e cultura funzionano in maniera simile: sono semplicemente due modi diversi di effettuare depositi sui conti sinaptici del cervello» (*ivi*: 9). Al di là della centralità della «vita sinaptica» nella prospettiva del neurobiologo, nella nostra prospettiva è interessante che venga sottolineato il fatto che la plasticità «è una caratteristica innata» (*ivi*: 13), aprendo alla possibilità di fare esperienza, di modificare le connessioni sinaptiche tramite l'uomo è

per natura un essere che si apre al mondo, un essere artificiale e culturale, in ragione di un'indeterminatezza originaria, di una specifica a-specificità, per così dire: «questo può suonare come una contraddizione natura/cultura, ma non lo è. Una innata capacità delle sinapsi di registrare e conservare l'informazione è ciò che consente ai sistemi di codificare le esperienze. Se le sinapsi di uno specifico sistema cerebrale non possono cambiare, questo sistema non possiederà la capacità di essere modificato dall'esperienza e di mantenere lo stato modificato. Come risultato, l'organismo non sarà in grado di imparare e ricordare mediante il funzionamento di quel sistema. Ogni apprendimento dipende, in altre parole, dall'operare di capacità di apprendimento geneticamente programmate. L'apprendimento implica l'opera di Madre Natura» (*ivi*: 13).

⁴⁸¹ A patto di accettare di interpretare facoltà come la nostra «ingegneria intuitiva» o il «linguaggio» alla stregua di altre facoltà animali, nel senso che esse (per esempio) risultano a tutti gli effetti essere delle capacità aperte e volte al nuovo, insomma delle capacità creative, che se anche fossero considerate a tutti gli effetti natura umana (nel senso di istinti o dotazioni innate) non farebbero altro che mostrare che la natura umana è nell'essere creativo, ossia nell'andare oltre il mero dato naturale.

⁴⁸² Giacché l'elenco di universali umani risulta in fondo essere nient'altro che un'inclusione di una notevole mole di *costanti culturali* come ciò che accomuna tutti gli individui, e se è certo degno di nota che si possa ritenere che la cultura si sviluppi (almeno in merito a determinati aspetti) secondo tratti costanti e uguali per tutti i singoli umani, tuttavia risulta difficile pensare che *per natura* (nel senso di *per istinto*, o anche *per costrizione biologica*) gli esseri umani siano portati ad avere preferenze riguardo al cibo, alla condivisione di esso, all'acconciatura dei capelli, alle diseguaglianze economiche, al predominio nell'ambito pubblico/politico dei maschi, e così via.

⁴⁸³ Secondo Daniel Dennett (cfr. Dennett 2009: 459-479) gli uomini tessono (*spin*) il proprio sé allo stesso modo in cui, per esempio, il ragno tesse (*spins*) la sua tela (qualcosa di analogo aveva notato Nietzsche laddove, nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramorale*, sosteneva che come per l'ape è naturale costruire l'alveare, o per il ragno tessere la tela, così il genio costruttivo dell'uomo si esprime nella costruzione dell'edificio della verità «con quella stessa necessità con cui il ragno tesse la tela [*mit jener Notwendigkeit, mit der die Spinne spinnt*]): Nietzsche 1993a: 98 –, costruzione tanto più notevole in quanto crea in qualche modo tutto da sé, inventa o crea *ex nihilo* una struttura stabile che risponda all'instabilità, all'esposizione al bisogno e alla debolezza che caratterizzano l'essere umano, l'animale umano, e che accomuna linguaggio, scienza, arte, insomma ogni prodotto dell'umano), rispondendo all'inclinazione minima a distinguere sé dagli altro per proteggersi: il castoreo che costruisce dighe e protegge il suo esterno, il ragno che tesse la tela, la lumaca che raccoglie il calcio dal suo cibo e lo usa per secernere (*spins*) una conchiglia, il paguro che si procura una conchiglia di calcio già fatta, le straordinarie costruzioni architettoniche dell'uccello giardiniere australiano, tutti questi (e gli altri animali) possono compiere la loro attività specifica in ragione del fatto che «Madre Natura ha fornito al loro cervello le procedure necessarie per portare a termine il loro compito ingegneristico biologicamente essenziale» (Dennett 2009: 461), nonché pulsioni e inclinazioni innate che non c'è bisogno di comprendere per trarne un beneficio, unitamente a un insieme di potenti meccanismi innati, tutto parte dell'equipaggiamento biologico fondamentale degli individui sottomessi alle forze selettive che guidano l'evoluzione. Per l'uomo, il discorso è in parte simile e in parte dissimile, in quanto per Dennett le «costruzioni più strane e più meravigliose dell'intero mondo animale sono le stupefacenti e intricate costruzioni realizzate dal primate *homo sapiens*» (*ivi*: 462), che creano il sé, tessendo una rete di parole e di atti senza sapere di farlo, una rete che «lo protegge, come la conchiglia della lumaca; e gli fornisce i mezzi di sostentamento, come la rete del ragno; e incrementa le sue fortune sessuali, come la capanna dell'uccello giardiniere» (*ibidem*). Inoltre, il costruire umano è qualcosa di più del semplice operare con una materia che trova in sé, nel senso che (come appunto già Nietzsche aveva notato, in una prospettiva che collegava peraltro l'emergere della coscienza a un'imperfezione e un bisogno piuttosto che non a un'eccellenza o a una specificità particolare: cfr. soprattutto Nietzsche 1994: 265-390 e Lupo 2001, in cui, tra le altre cose, si riassume la lettura che Dennett fa di Nietzsche) «a differenza del ragno, un individuo umano non *secerne* [*spins*] semplicemente la sua rete; più simile a un castoreo, lavora sodo per procurarsi il materiale con cui costruire la sua fortezza protettiva. Come l'uccello giardiniere, si appropria di molti oggetti trovati che piacciono a lui – o alla sua compagna – compresi quelli che sono stati progettati da altri per altri scopi. Questa

“ragnatela di discorsi” è un prodotto biologico come qualunque altra costruzione trovata nel mondo animale. Spogliato di essa, un essere umano è altrettanto incompleto di un uccello senza piume, di una tartaruga senza conchiglia» (Dennett 2009: 462). Quello che Dennett intende affermare non è tanto che animale e uomo sono chiusi allo stesso modo in un’attività istintuale e inconsapevole (l’uomo può, per esempio, rendersi conto del proprio non pianificare intenzionalmente le strutture con le quali costruisce il proprio sé), quanto sottolineare come anche l’uomo possieda una sorta di «tattica vitale», guidata dal possesso peculiare del linguaggio (dipinto a tutti gli effetti come un’archi-tecnica esonerante e scaricante, in modo non dissimile da quanto Gehlen faceva: cfr. p.e. *ivi*: 219-223, 248-250, ma anche Dennett 1997: 151 e 163 s.: a rendere l’uomo davvero umano sarebbe «la nostra abitudine di *scaricare* nell’ambiente la maggior parte dei nostri compiti cognitivi – estendendo le nostre menti [...] nel mondo che ci circonda [...]. Questa diffusa pratica di “scarico” ci libera dalle limitazioni del nostro cervello animale [...]. Di tutti gli strumenti mentali che il nostro cervello acquisisce dalla cultura, nessuno è ovviamente più importante delle parole – prima parlate, poi scritte. Le parole ci rendono più intelligenti semplificando la cognizione nello stesso modo in cui l’emissione di segnali e la presenza di punti di riferimento facilitano alle creature più semplici il compito di orientarsi nel mondo. La navigazione nel mondo astratto e multidimensionale delle idee sarebbe semplicemente impossibile senza un’immensa quantità di punti di riferimento trasferibili e memorizzabili che possano essere condivisi, criticati, registrati e osservati da diverse prospettive») che (nuovamente nietzschianamente, potremmo dire) guida nello sviluppo di un’auto-coscienza che sorge per mettere ordine in una situazione di conflitto tra diversi stimoli e pulsioni e in cui la natura non sembra aver già completamente provveduto al problema della sopravvivenza: «la differenza più importante è che formiche e paguri non parlano. Il paguro è fatto in un modo tale che assicura a lui l’acquisizione di una conchiglia. La sua organizzazione, potremmo dire, *implica* una conchiglia, e quindi, in un senso *molto* debole, *rappresenta* tacitamente il paguro fornito di conchiglia, ma il paguro stesso non deve, in nessun senso più forte, *rappresentare se stesso* fornito di conchiglia. Non si dedica affatto all’auto-rappresentazione. A chi dovrebbe rappresentare questo aspetto di se stesso e perché? Non ha bisogno di ricordare a se stesso questo aspetto della sua natura, poiché la sua costituzione innata si prende cura del problema, e non c’è nessun altro personaggio interessato nei paraggi. E le formiche e le termiti realizzano i loro progetti senza basarsi su nessuno schema progettuale o editto esplicitamente comunicato. Noi, al contrario, siamo quasi costantemente impegnati a presentare noi stessi agli altri, e a noi stessi, e quindi a *rappresentare* noi stessi – tramite il linguaggio e i gesti, internamente ed esternamente. La differenza più ovvia del nostro ambiente che possa spiegare questa differenza del nostro comportamento è il comportamento stesso. Il nostro ambiente umano non contiene solo cibo e rifugi, nemici da combattere o evitare, cospecifici con cui accoppiarsi, ma parole, parole, parole. Queste parole sono elementi potenti del nostro ambiente che noi prontamente incorporiamo, ingeriamo, secerniamo, e che intrecciamo come ragnatele in sequenze *narrative* auto-protettive. [...] La *nostra* tattica fondamentale di auto-protezione, di auto-controllo e di auto-definizione non è quella di tessere ragnatele o costruire dighe, ma quella di raccontare storie, e più in particolare di architettare e controllare la storia che raccontiamo agli altri – e a noi stessi – su chi siamo. [...] “Quando hai fame, non mangiare te stesso!”, “Quando c’è un dolore, è il tuo dolore!”. In ogni organismo, inclusi gli esseri umani, il riconoscimento di questi principi fondamentali di progettazione biologica è semplicemente “cablato” in lui – parte del progetto sottostante al suo sistema nervoso, come battere le palpebre quando qualcosa si avvicina all’occhio o tremare quando fa freddo. Un’aragosta potrebbe anche mangiare le chele di un’altra aragosta, ma la prospettiva di mangiare una delle sue chele è opportunamente esclusa dalle sue possibilità. Le sue opzioni sono limitate, e quando essa “pensa” di muovere una chela, il suo “pensatore” è collegato in modo diretto e appropriato a quella chela che pensa di muovere. Gli esseri umani (e gli scimpanzé, e forse qualche altra specie), d’altra parte, hanno più opzioni e quindi più fonti di confusione. [...] Per controllare le varie e sofisticate attività in cui i corpi umani sono impegnati, il sistema di controllo del corpo (installato nel cervello) deve essere in grado di riconoscere un’ampia varietà di tipi differenti di segnali in ingresso come informazioni su se stesso, e quando sorgono delle perplessità o sopraggiunge lo scetticismo, l’unico modo affidabile (ma non a prova d’errore) per selezionare e attribuire correttamente l’informazione è di procedere a piccoli esperimenti: fai qualcosa e vedi cosa si muove. [...] Il bisogno di auto-conoscenza va oltre il problema dell’identificazione dei

segnali esterni dei nostri movimenti corporei. Noi abbiamo bisogno di conoscere i nostri stati interiori, le nostre tendenze, le nostre decisioni, i nostri punti di forza e di debolezza; e il metodo fondamentale per ottenere questa conoscenza è essenzialmente lo stesso: fai qualcosa e “vedi” cosa si “muove”. Un agente abbastanza evoluto deve sviluppare strategie per tenere nota sia della sua situazione corporea che di quella “mentale”» (Dennett 2009: 463 s. e 474-476). Nella prospettiva di Dennett (cfr. *ivi*: 197-206) il cervello nasce per produrre futuro, cioè per permettere a un organismo di fronteggiare con successo le difficoltà, corazzandolo per sperare il meglio o per sviluppare dei metodi per sfuggire al pericolo e rifugiarsi nell’ambiente sicuro più vicino: il cervello è una *macchina anticipatrice*, che negli organismi inferiori lavora esclusivamente sulla base di *riflessi rigidamente cablati* che garantiscono solamente un’*anticipazione prossima*, un comportamento appropriato all’*immediato* futuro. Il cervello si evolve gradualmente, per permettere all’organismo di *estrarre* informazioni dall’ambiente e di usarle così tanto per *evitare* il contatto con ciò che è nocivo quanto per *cercare* qualcosa di nutriente o di utile, sino a giungere a rendere possibile la *capacità pianificatrice*, sviluppando una capacità di anticipazione sempre più distale, sia in termini spaziali che temporali, correlata a uno *scandaglio quasi continuo del mondo*, alla *nascita della curiosità e della fame epistemica*: l’uomo è, in tal senso, un *animale informivoro*, un *organismo affamato di sempre maggiori informazioni sul mondo che abita e su se stesso*, in cui tutti i legami innati tra gli stati informativi e reazioni come l’arretrare e l’inghiottire, l’evitare e il perseverare vengono gradualmente attenuati e ridiretti, il che significa che nell’uomo possono emergere anche le differenze individuali, in ragione di un sistema non cablati in modo rigido, ma *piuttosto variabile e plastico*, aprendo all’apprendimento. Nell’uomo, in altri termini, non bastano (cfr. *ivi*: 207 s.) *congegni cablati rigidamente da Madre Natura*, ma si rende necessaria la capacità di riprogettare se stessi per fronteggiare le condizioni incontrate, apprendendo e sviluppandosi, vale a dire *aggiustando in fase post-natale il progetto della natura*, che è proprio quanto occupa l’intera esistenza umana, grazie a un cervello plastico capace di riorganizzare se stesso in modo adattivo in risposta alle particolari novità incontrate nell’ambiente, essendo espressione di un (cfr. *ivi*: 237 s.) progetto incompleto alla nascita ma dotato della flessibilità necessaria a creare architetture disciplinate e successivamente specificate (micro e macro abitudini) in seguito alla ricezione e all’elaborazione degli stimoli ambientali. La plasticità del cervello umano è per Dennett strettamente connessa alla *libertà* dell’uomo: più (cfr. *ivi*: 212 s.) un cervello è rigidamente cablati più è in grado di fronteggiare un ambiente stereotipato utilizzando risorse limitate, ma risulta meno sofisticato e plastico, dunque meno capace di anticipazioni non stereotipate e incapace di adattamento, non libero rispetto all’ambiente, essendo privo dell’abilità di pensare in anticipo per risolvere i problemi anche prima che essi si presentino e di ordinare l’inondazione informativa cui si viene sottoposti, senza farsi catturare dalle caratteristiche distraenti dell’ambiente e con un’attenzione non a breve termine (come accade per uccelli, castori, scoiattoli, e così via). Per Dennett (cfr. *ivi*: 215 s.) l’uomo possiede un *hardware* riadattabile plasticamente, e crea sempre nuovi *softwares* per sfruttare tale potenzialità e per potenziare i propri poteri soggiacenti, aprendosi all’evoluzione e al mondo della cultura: «la plasticità rende possibile l’apprendimento, ma è molto meglio se da qualche parte lì nell’ambiente c’è *qualcosa da apprendere* che è già il prodotto di un precedente processo progettuale, così che ognuno di noi non deve reinventare la ruota. L’evoluzione culturale, e la trasmissione dei suoi prodotti, è l’altro nuovo mezzo di evoluzione e dipende dalla plasticità fenotipica in un modo molto simile a quello in cui la plasticità fenotipica dipende dalla variazione genetica. Noi esseri umani abbiamo usato la nostra plasticità non solo per apprendere, ma per apprendere come apprendere meglio, e poi abbiamo appreso meglio come apprendere meglio come apprendere meglio, e così via. Abbiamo anche appreso come fare in modo che i frutti di questo apprendimento siano disponibili ai novizi. Noi in qualche modo *installiamo* un *sistema* di abitudini già inventato e ampiamente revisionato (“debugged”) nel cervello parzialmente non strutturato» (*ivi*: 218 s.). Per Dennett, dunque (cfr. anche Tarizzo 2010: 150-153), già il rospo, o l’uccello, o la medusa, manifestano dei segni di libertà, ma questa è in essi sempre e comunque «una parente povera della libertà umana. Fate un paragone tra il canto degli uccelli e il linguaggio degli esseri umani. Entrambi sono due magnifici prodotti della selezione naturale, e nessuno dei due è un miracolo; ma il linguaggio umano rivoluziona la vita, aprendo al mondo biologico dimensioni decisamente inaccessibili agli uccelli. La libertà umana, che è in parte un prodotto della rivoluzione generata dal linguaggio e dalla cultura, è tanto differente dalla libertà degli uccelli

quanto il linguaggio umano lo è dal loro canto» (Dennett 2004: 189 s.). La libertà umana è tale in quanto permette all'organismo umano di possedere un'insuperata capacità di elusione (*avoidance*) dei pericoli, riducendo i margini di ineluttabilità («“ineluttabile” significa *in-evitabile* [*un-avoidable*]: *ivi*: 74) dei processi naturali che incombono e che possono causare la morte: la libertà, ricorda Tarizzo (cfr. Tarizzo 2010: 151), nella prospettiva dennettiana aumenta nella natura quanto più aumentano le opzioni che il vivente ha di scansare i pericoli, *plasmando il suo comportamento in un senso, in un altro, o in un altro ancora*. Quante più opzioni il vivente (cfr. Dennett 2004: 188 s.) ha a disposizione, tante più possibilità di sopravvivenza avrà, e tanto più libero sarà, ossia tanta più autonomia dai processi e dai pericoli naturali riuscirà a esprimere: l'uomo ha il maggior numero di opzioni a disposizione, tanto numerose che addirittura diventa difficile parlare di una *natura umana*, nel senso che il ventaglio di scelte che l'uomo ha sotto mano è tanto vasto da far concludere che l'essere umano è stato *modellato dalla selezione naturale proprio per cambiare di continuo la propria natura, per plasmarla, adeguandola agli innumerevoli pericoli ambientali che deve affrontare*: «la nostra natura non è fissata, perché noi ci siamo evoluti fino a essere entità progettate per cambiare la nostra natura in risposta alle interazioni con il resto del mondo» (*ivi*: 126). *Proprio come ha insegnato l'antropologia filosofica*, l'uomo si situa (cfr. Tarizzo 2010: 152) al punto di incrocio e di sutura tra natura e cultura, perdendo una natura propria per diventare una vetta di indeterminazione, di eluttabilità infinita raggiunta dalla natura stessa che si apre alla storia: l'uomo è l'essere per natura artificiale, la cui natura è quella di essere libero e culturale, costretto all'azione e all'apertura di un mondo, essendo consegnato a un ventaglio indefinito di possibilità ed essendo privato di possibilità specifiche e predeterminate dalla sua natura. L'uomo, dunque, è *nurture* intesa come né solo *nature* né solo *culture* ma il punto di incontro di entrambe, potremmo dire, come abbiamo anche notato con Marcus, e come anche Bellone dal canto suo evidenzia: «ciò che chiamiamo apprendere, memorizzare e capire è regolato da una vera e propria grammatica molecolare che è prestampata in noi dall'evoluzione biologica. Prestampata, però, non vuol dire “rigida”. Un cervello non è un computer. [...] Certamente è compito del genoma regolare sia la formazione di un sistema nervoso, sia le sue interconnessioni con gli organi di senso e con il corpo. Ma, nello stesso tempo, il processo formativo e la rete delle interconnessioni si sviluppano con modalità plastiche. La crescita delle connessioni sinaitiche non è deterministicamente prefissata dal genoma, poiché dipende anche da miriadi di interazioni fra una singola cellula e gli eventi tipici dell'ambiente in cui questa singola cellula sta agendo. Esistono varie classi di cellule nervose, ma, in seno a una data classe, non si danno due cellule tra loro identiche. Si instaura così una pleora di differenze: i cervelli umani sono tra loro simili e grandi linee, ma non ci sono due cervelli tra loro eguali. [...] Il cucciolo d'uomo, nelle prime settimane di esplorazione della sua nicchia, esibisce comportamenti regolati da aspettative innate, e si avvia a ristrutturare quelle aspettative attraverso procedure di *learning* per le quali è già attrezzato. Il cucciolo non è un recipiente passivo, non è una *tabula rasa*, non è un foglio bianco (o un secchio vuoto) su cui (o in cui) l'esperienza deposita qualcosa. Egli possiede norme, le sottomette al vaglio ambientale, comincia a emettere fonemi e brevi enunciati, e infine a scrivere» (Bellone 2006: 115-117). Proprio l'esempio della scrittura (che, in modo «platonicamente contemporaneo» potremmo dire, nasce nel momento in cui «*le informazioni sono collocate su sostanze resistenti, e si producono memorie che non risiedono in date zone dei circuiti neurali, ma sono esterne ai cervelli e possono di conseguenza essere consultate da altri individui e su tempi abbastanza lunghi*»: Bellone 2008: 55) è per lo storico della scienza italiano molto significativo in merito alla naturalità della cultura per l'uomo (in una prospettiva che richiama nuovamente l'idea dell'antropologia filosofica dell'uomo come essere che si apre culturalmente al mondo muovendo da una sovraesposizione rispetto a ciò che lo circonda): «la scoperta della scrittura fu in grado di risolvere problemi fondamentali di sopravvivenza della nostra specie che sorsero quando si effettuò la transizione dalla caccia all'agricoltura e apparvero i primi conglomerati urbani. Quella scoperta fu, sin dall'inizio, correlata a capacità numeriche e geometriche che precedettero nettamente la didattica delle norme elementari di calcolo: da questo punto di vista, l'impiego *naturale* di quelle capacità presenta sorprendenti analogie con la *naturale* predisposizione umana a emettere stringhe di suoni prima di studiare grammatica e sintassi, e questa nostra predisposizione a parlare ci rinvia direttamente ai codici *innati* per la comunicazione che l'evoluzione biologica ha immesso negli esseri umani [...]. L'evoluzione culturale della nostra specie ha, quindi, radici biologiche che ci spingono a *cercare ordine nel brulichio di stimoli che*

irritano i nostri organi di senso e che i nostri cervelli non possono che riorganizzare con categorie innate. La ricerca umana di schemi ordinati in quel brulichio è una manifestazione di ciò che indichiamo come processo di adattamento e che è essenziale per la nostra sopravvivenza» (*ivi*: 63 s.). Per Bellone, la libertà dell'uomo è quella di poter disporre di più di una natura, potendo slittare da una costruzione della natura a un'altra, in modo plastico e duttile, per quanto sempre nel contesto evolutivo dell'interazione tra sensori, corpi e mondo: «ogni asserto umano, quale che sia la sua struttura, è provvisorio e suscettibile di controversie. Relativismo? Certamente. Solo gli dèi promulgano verità non negoziabili. Gli umani, invece, fabbricano teorie per meglio adattarsi al loro ambiente. [...] Il cervello di un essere umano non è un cronista, ma è un generatore di innovazioni che debbono poi sottostare al tribunale della selezione» (*ivi*: 131 s.).

⁴⁸⁴ È quel corrispettivo che non semplicemente *sta per*, perché assume proprio il ruolo necessario di quel qualcosa che viene meno, come ha efficacemente scritto Heller a proposito, più in generale, di tutto il mondo delle oggettivazioni umane: «*il sistema delle oggettivazioni del genere in sé*, in certo senso parallelamente all'abolizione del sistema biologico degli istinti, ne assume il "ruolo", "dirige" le attività e il comportamento dell'individuo nella riproduzione di se stesso e della società, in ultima analisi del genere. Tali oggettivazioni sono però, nel loro contenuto oggettivo, sempre frutto di un apprendimento, di un'appropriazione, sono prodotte e riprodotte: a una funzione data corrispondono perciò i più diversi sistemi concreti di oggettivazioni. D'altra parte, proprio poiché l'uomo non è guidato dall'istinto, il suo mondo e la sua vita non sono possibili senza una struttura di oggettivazioni generiche in sé» (Heller 1978: 85). Cosa che vale, più nello specifico, anche per il linguaggio, in cui la potenzialità dell'*a priori* genetico e dell'*a priori* sociale si incontrano – attraverso l'esperienza e l'apprendimento – in maniera creativa, ossia permettendo di sviluppare la propria personalità: «noi nasciamo in "questo" mondo con un *a priori* genetico, che è il nostro codice genetico in cui sono scritte le notizie che riguardano la nostra costituzione biologica; sono elementi che, pur non avendo carattere determinante, condizioneranno però la nostra vita. Accanto a questo *a priori* genetico vi è poi il carico determinato dalla nostra esperienza, esperienza che è anch'essa problematica, perché può non essere del tutto consapevole. Infine vi è il nostro *a priori* sociale, costituito dalla cultura, dalla famiglia, dal contesto che precede la nostra nascita: in questo senso il nostro *a priori* genetico deve entrare in sinergia con il nostro *a priori* sociale. [...] *A priori* genetico e *a priori* sociale determinano la nostra cultura e i confini entro cui possiamo sviluppare la nostra personalità e sviluppare le potenzialità e le capacità che appartengono al nostro codice genetico. Gli uomini nascono con la capacità di parlare, con la capacità di vivere in un contesto sociale, ma se è vero che queste capacità fanno parte del nostro codice genetico, devono però anche essere messe in pratica, altrimenti si atrofizzano. [...] Se si resta per molto tempo isolati ed emarginati dalla società ci si precludono le possibilità di apprendere la lingua umana. Per questo se l'*a priori* genetico non viene messo in pratica, non è possibile imparare a parlare, né a vivere in una comunità. Se sei uno straniero, parli con un altro linguaggio, pratici altri costumi, altre consuetudini, che devono entrare in relazione con la nuova comunità in cui ti trovi a vivere: questo significa che l'*a priori* genetico deve entrare in relazione con l'*a priori* sociale. Solo così ogni bambino che nasce, cresce sentendosi a casa» (Heller 2009: 72 s.). Più in generale, la proposta della filosofa ungherese (cfr. soprattutto Heller 1978) va proprio in direzione della negazione dell'istintualità umana, di un'innatezza costrittiva e vincolante, congiuntamente all'affermazione che l'uomo, la mente umana, non è però per questo una *tabula rasa*: la natura specifica umana è – come anche noi stiamo tentando di sostenere – quella della non-specificità, della plasticità, dell'apertura, ossia quella dell'*essenza generica* (*Gattungswesen*), le cui componenti (cfr. *ivi*: 87-95) sono la *socialità*, la *coscienza*, l'*oggettivazione*, l'*universalità* e la *libertà*.

⁴⁸⁵ Pinker (cfr. *ivi*: 285 s.) nota come esista un *periodo critico* per l'apprendimento normale di una lingua, e come il periodo critico per un tipo specifico di apprendimento sia qualcosa di comune nel regno animale, nel senso che – per esempio – ci sono finestre nello sviluppo in cui gli anatroccoli imparano a seguire grandi oggetti semoventi, i neuroni della visione dei gattini vengono sintonizzati in righe verticali, orizzontali e oblique e i corvi bianchi apprendono a duplicare i canti dei loro padri. Si domanda, inoltre, quale sia la motivazione dal punto di vista biologico del declino e del decadimento della capacità di apprendimenti, senza però notare come ciò che contraddistingua l'uomo è la capacità di apprendere sino in età avanzata (in questo senso, si ricordi, Lorenz parlava del gusto per il nuovo e della curiosità come caratteristiche giovanili che nell'uomo

si protraevano anche durante la vecchiaia): è certo vero (l'esperienza di tutti lo dimostra) che imparare una seconda lingua (e anche una prima) in età avanzata è decisamente più difficile che non farlo nei primi anni di vita, *ma non impossibile*. Ed è proprio per questo che l'uomo, e non l'animale, è aperto al mondo e non chiuso nell'istinto. La difficoltà dell'apprendere il linguaggio in età avanzata sta nel fatto che l'uomo nel corso della sua vita si ritaglia un mondo, e dunque non può come il bambino «partire da zero» e semplicemente cancellare tutto (che questo tutto contenga già un linguaggio o meno), ma allo stesso tempo – per così dire – può comunque partire, cosa che all'animale risulta preclusa.

⁴⁸⁶ In questo senso, e proprio a proposito del linguaggio, Gehlen notava che l'*impulso (Trieb)* al linguaggio è «senza dubbio innato» (Gehlen 1990: 280), ma esso «si può formare solamente nelle “espressioni culturali” di volta in volta a disposizione» (*ibidem*), nel senso che il suo sviluppo «dipende da pilotaggi e inibizioni che sono appresi, da ritorni di informazioni, dal comportamento del partner, ecc., perché tra gli impulsi interiori e le azioni motorie non c'è *nessun* rapporto automatico, nessuna coordinazione che sia univoca» (*ibidem*). In altri termini, come ricorda in maniera molto efficace anche Tullio De Mauro (cfr. De Mauro 2002), è oramai indubbio che la *capacità-potenzialità* di usare le parole è inscritta specificamente nel patrimonio genetico dell'*Homo sapiens sapiens*, come una parte della sua *physis* specifica, della sua costituzione naturale, ma allo stesso tempo non si deve per questo dimenticare che nei piccoli della specie umana le capacità di uso delle parole si atrofizzano o non si sviluppano ulteriormente varcata una certa soglia d'età (circa otto anni) se, come accaduto in rari casi, prima di tale soglia i piccoli non hanno stabilito un rapporto durevole con altri esseri umani. Inoltre, anche l'uso più personale e intimo del linguaggio si realizza pur sempre con parole e regole apprese in generale da altri, per non tacere del fatto che l'uso della parola è legato in maniera essenziale alla necessità di intendere o di farsi intendere – è legato all'*interattività*, fattore che dimostra chiaramente come la carenza con cui venga al mondo l'uomo sia di per se stessa ciò che consegna l'uomo al mondo in comune, alla condivisione e all'interazione – come Aristotele aveva già colto, come avremo modo di vedere.

⁴⁸⁷ Per esempio, Boncinelli, nel distinguere tra i processi cerebrali che avvengono in parallelo e dunque in modo non consapevole (e sono la maggior parte), e quelli che avvengono serialmente, dunque in maniera più esplicita, consequenziale e rigorosa, nota come non si può riconoscere che «il nostro cervello è stato programmato per farci sopravvivere al meglio in un certo tipo di mondo. Il suo obiettivo è quello di renderci consapevoli in un lasso di tempo relativamente breve di un certo numero di situazioni in una determinata circostanza, in modo da poter prendere la decisione più appropriata, e non importa che questa sia la migliore in assoluto» (Boncinelli 2008: 30). Ma a questo aggiunge che deve esserci qualcuno che decide in che momento passare dall'elaborazione parallela a quella seriale dell'informazione, ossia che deve esserci una sorta di gerarchia o un processo momentaneamente gerarchico che interviene nell'elaborazione, e scrive che «negli animali inferiori questo qualcuno è quasi invariabilmente l'*istinto*, tanto più quanto più semplice è l'animale e quanta più premura c'è di prendere una decisione. In questo caso esiste una precisa gerarchizzazione. Informato quanto si vuole dal sistema percettivo e dalle sue elaborazioni, è comunque un moto istintuale quello che prevale. D'altra parte, non sono molte le decisioni diciamo così “accademiche”, cioè non urgenti e cogenti, che un animale inferiore deve prendere» (*ivi*: 31). In questo l'animale è assai più vicino (senza per questo esservi uguale) a un computer che «sa tutto fin dall'inizio» e non «impara nel corso di un periodo di tempo più o meno lungo» (*ivi*: 33), in quanto precablato e prestampato, ossia preconfezionato solamente per conoscere quello stimolo specifico, attribuirgli un significato specifico e fornire quella risposta specifica. Nulla di tutto ciò accade nell'uomo, in quanto «il sistema nervoso ci mette in contatto con il mondo, ci fa reagire a tutte le sue sollecitazioni e anche agire indipendentemente da quella. Ci fa ricordare ciò che ci è successo e prevedere ciò che verosimilmente succederà. Ci fa ragionare e rappresentare, comprendere e inventare, imitare e creare. Insomma ci fa vivere la vita a un livello superiore. Senza sistema nervoso sapremmo soltanto sopravvivere. E non è nemmeno detto. Comunque sia, noi tutti siamo, innanzitutto, il nostro sistema nervoso» (*ivi*: 40). Ma lo siamo nel senso che esso è il nostro essere determinati all'apertura e alla modificazione del mondo, come dimostra la corteccia cerebrale, «l'organo più prezioso che possediamo, quello che ci distingue da tutti gli altri esseri viventi, incluse le grandi scimmie antropomorfe» (*ivi*: 46 s.), in ragione della sua estensione, del numero di neuroni che possiede e della complessità di connessioni che la caratterizzano: «la

proprietà più saliente della corteccia cerebrale è la connettività: la cosa più importante per un neurone della corteccia è con quanti e quali altri neuroni è connesso. Il ciclo “moltiplicazione-migrazione-differenziamento-connessione” è alla base della nascita e dello sviluppo di una corteccia funzionante» (*ivi*: 48). Nell’uomo, e solo nell’uomo, una larga parte della corteccia cerebrale, la *corteccia frontale* o *prefrontale*, è «fondamentalmente libera da compiti specifici», «libera di dedicarsi a funzioni che noi definiamo “superiori”, come l’elaborazione di ricordi, l’associazione fra concetti diversi, il pensiero astratto, l’immaginazione e la creazione» (*ivi*: 49): «è questa regione che fa di noi quello che siamo» (*ibidem*), ed è appunto una regione *non specifica, libera e indeterminata*, aperta a ogni possibile comunicazione tra i neuroni che la compongono, in un continuo processo di formazione e di rimodellamento che rende l’essere umano creativo, libero, *artificiale*. Infatti, «l’uomo è l’animale capace, più di tutti gli altri, di “creare” il proprio mondo, il proprio spazio ambientale, trasformando contestualmente anche lo spazio ambientale altrui, se non di tutto il pianeta. Il potere antropo-poietico della specie umana – la sua capacità di rendere inconfondibilmente *umano* se stesso e tutto ciò con cui si relaziona – è tale che oggi viviamo in mezzo a una folla di oggetti che non sono mai esistiti prima e contempliamo paesaggi *naturali* che mai sarebbero esistiti in assenza dell’uomo. Ma non ci sono in questo solo aspetti costruttivi: la specie umana è anche l’unica, per quanto ne sappiamo, che abbia creato strumenti atti a distruggere se stessa e il proprio mondo» (*ivi*: 92 s.), e tutto questo perché «noi abbiamo una grossa porzione di cervello libera da impegni impellenti, non occupata da cose banali che servono per la sopravvivenza» (*ivi*: 144) e «noi la usiamo per fare una serie di cose che da un punto di vista di un animale sono inutili» (*ibidem*). Insomma, l’uomo possiede una «parte silenziosa del cervello: una parte che potrebbe, diciamo così, non servire a nulla. E dal punto di vista biologico non serve a nulla; però noi non saremmo esseri umani senza quella» (*ibidem*): è proprio il silenzio con cui il mondo accoglie l’uomo, chiamandolo con mille voci sempre contrastanti, a chiamarlo a inventarne di tutti i colori, a fare di quell’enigma muto che è per lui ciò che lo circonda un mondo. L’uomo, come proprio l’antropologia filosofica voleva, è aperto al mondo, libero e artificiale in ragione del suo essere per natura determinato all’indeterminatezza, alla possibilità e all’a-specificità.

⁴⁸⁸ Si tenga presente il riferimento alla pietra rispetto allo statuto e alla posizione dell’uomo nel mondo, in quanto in più occasioni nell’arco della riflessione occidentale sull’uomo proprio la pietra è stata presa a termine di paragone, per mostrare (secondo quanto sarà Heidegger a esplicitare in modo netto: cfr. Heidegger 1992b) come la pietra è priva di mondo (*weltlos*), mentre l’animale è povero di mondo (*weltarm*) e solo l’uomo è aperto al mondo (*welttoffen*) in quanto formatore di mondo (*weltbildend*).

⁴⁸⁹ Qui in particolare ricorda i seguenti versi: «fino a che Zeus rimane stabile nel tempo, rimane stabile la Legge che chi agisce è destinato a patire [*pathein ton erxanta*]» (Eschilo, *Agamennone*, vv. 1563-1564).

⁴⁹⁰ Sull’invincibilità dell’ordine divino, della necessità e del destino rispetto all’agire umano, vero e proprio tema centrale della tragedia greca, cfr. anche – p. e. – i seguenti versi: «CORO: Fortunato chi la vita assapora / senza sventure; / se invece da urto divino / è scossa la casa, / irrompe ogni disastro / e incalzando dilaga: / come quando il fiotto marino, / sospinto da furiose raffiche tracie, / trascorre l’abisso subacqueo / e dal fondo / la sabbia scura risucchia / e ne gemono sordi i promontori / battuti dalle onde e dai venti. / Vedo che nuove sofferenze / sulle sofferenze dei morti / nella casa dei Labdacidi / da tempo remoto si accalcano / e progenie non libera progenie, / ma un dio li prostra / e non ha requie la stirpe. / La luce soffusa / sull’estrema radice / della casa di Edipo, / polvere insanguinata / sacra agli dei sotterranei, / e dissennate parole e cupo delirio, / ora la falciano via. / Il tuo potere, o Zeus, / sfida umana abbattere non può. / Non il sonno lo vince, / che ogni essere incanta, / né i mesi inesauribili degli dei. / Sovrano senza vecchiaia, tu domini dell’Olimpo / il chiarore scintillante. / Nel prossimo, / nel più lontano avvenire, / come già fu in passato, / questa legge sarà: / eccesso non tocca / la vita mortale / senza sventura. / Per molti è un vantaggio / l’irrequieta speranza, / ma per molti è illusione / di labili sogni: / nell’uomo si insinua, che nulla intuisce / prima che il piede si bruci / nel fuoco candente. / Motto illustre di un saggio fu questo: / il male pare all’uomo un bene, / se un dio vuol traviarne la mente; / e breve tempo vivrà / senza sventura» (Sofocle, *Antigone*, vv. 583–630). «CREONTE: Ahimé! Mi pesa, sì, ma ugualmente rinuncio alla mia decisione: non si deve lottare contro il destino [*anankei d’ouchi dysmacheteon*]» (*ivi*, v. 1106). «CORIFEO: La saggezza [*to phronein*] è la prima condizione della

felicità [*eudaimonias*]. Non si deve mai commettere empietà verso gli dei. Le parole superbe degli uomini arroganti [*hyperauchon*] scontano i colpi spietati del destino e in vecchiaia insegnano ad essere saggi» (*ivi*, vv. 1347–1352).

⁴⁹¹ Sia chiaro, qui non si sta dicendo che l'animale è felice, che è sereno, ecc., perché riteniamo che in senso stretto queste dimensioni siano proprie solamente dell'uomo, proprie non come possesso ma come ciò verso cui ci si muove (proprie come improprietà, piuttosto), di modo che l'armonia in cui vive l'animale è qualcosa che precede l'infrazione dell'armonia e dunque anche l'armonia in senso stretto, perché si dà armonia solo laddove la si può percepire in modo pienamente consapevole, ma si dà coscienza pienamente solo consapevole solamente nel momento in cui si è già usciti dall'ordine inglobante del tutto, così come si dà indifferenziato solo a partire dall'istituzione di differenze.

⁴⁹² Si ricordino le osservazioni precedentemente ricordate di Lorenz circa l'aggressività umana.

⁴⁹³ Questo ci permetterà anche di intravedere la direzione in cui tenteremo di leggere il pensiero heideggeriano in questo lavoro quando lo prenderemo più estesamente in esame. Di tali versi, peraltro, Heidegger è tornato a occuparsi anche in Heidegger 2003.

⁴⁹⁴ Dove si nota anche che i vv. 332-333 sono da Hölderlin (che, com'è noto, è un punto di riferimento fondamentale per Heidegger) resi con: «*Ungeheuer ist viel. Doch nichts / Ungeheuer, als der Mensch*», che potrebbe anche essere reso – se si pensa a quanto osservato poco sopra a proposito del poeta tedesco – con «molte cose sono tragiche. Ma nulla / è tragico quanto l'uomo». Questo significherebbe che il riconoscimento della «mostruosità» umana, della sua specificità, è connessa proprio al riconoscimento della tragicità della sua condizione.

⁴⁹⁵ Heidegger (cfr. Heidegger 1992b, testo di cui ci occuperemo in seguito più diffusamente) utilizza il termine *Umgebung* piuttosto che *Umwelt* per designare la totalità in cui è conchiuso l'animale, la totalità di ciò che è *dato attorno* all'animale come ciò che non può essere oltrepassato.

⁴⁹⁶ Per Sofocle l'uomo è *pantoporos* proprio in quanto mai *aporos*, perché mai privo di mezzi (*amechanon*), quindi i due termini non devono essere contrapposti in teoria, però crediamo che la caratterizzazione dell'uomo come essere *senza scampo* e quindi *senza via d'uscita* permetta di intendere i due termini come contrapposti, e dunque l'uomo è sì in senso stretto *pantoporos proprio perché* mai *aporos*, ma allo stesso tempo in senso lato crediamo si possa affermare che l'uomo è insieme *pantoporos* (nel senso di mai *aporos*) e *aporos* (nel senso di gettato sempre e comunque di fronte a quell'*aporia* che è per lui l'esistenza e la morte in particolare). È in questo senso che intenderemo i due termini anche nel prosieguo del nostro percorso.

⁴⁹⁷ Per esempio, non v'è dubbio che l'*aporos* si riferisca alla condizione di mortale dell'uomo, che è senza scampo rispetto alla morte che lo aspetta, ma al contempo abbiamo prima visto come la tragedia metta in luce proprio la connessione tra mortalità come sciagura e azione, nel senso che l'uomo è destinato alla morte come ogni vivente, ma è mortale perché cosciente del suo destino, e soprattutto perché egli, agendo, vive infrangendo l'ordine e credendo di potersi così rendere indipendente da esso, mentre vi risulta sempre subordinato, necessitato. È senza scampo perché subisce l'inganno del dio, che lo illude di essere indipendente e lo spinge così ad agire, lo costringe ad agire, mentre l'animale non può conoscere alcun inganno del genere, non è mai necessitato ad agire o a illudersi di poter controllare l'ordine naturale infrangendolo. Inoltre, l'uomo è *aporos* perché mortale, ma l'utilizzo delle tecniche segnala il suo essere *pantoporos*: ciò significa che la mortalità cui ci si riferisce è anche quella per la quale l'uomo senza tecnica non sopravvive e non può quindi condurre la propria esistenza.

⁴⁹⁸ Una connessione analoga tra fuoco maestro d'ogni arte e amore per l'uomo che trova tutta la natura come disponibile per i propri scopi e per la soddisfazione dei propri bisogni la troviamo anche in alcuni passaggi socratici: «si sforzava di rendere i suoi ascoltatori prima di tutto saggi rispetto agli dei. E mentre altri essendo presenti quando trattava con terzi di questo argomento, ne hanno raccontato, io, per parte mia, assistei alla conversazione che ebbe su tali cose con Eutidemo. “Dimmi,” chiese “o Eutidemo, ti è mai capitato di considerare, prima d'ora, con quanta cura gli dei hanno fornito le cose di cui gli uomini hanno bisogno?”. E quello: “Per Zeus, a me mai” rispose. “Ma lo sai almeno che per prima cosa abbiamo bisogno della luce, che gli dei ci danno?”. “Per Zeus, sì.” rispose “Perché, se non l'avessimo, saremmo come ciechi, almeno per quanto dipende dai nostri occhi.” “Inoltre abbiamo bisogno anche di una pausa ed essi ci danno la notte, tempo bellissimo per il riposo”. “Certo, anche questo merita gratitudine”. “E siccome il sole con la sua

luce rischiarata per noi i momenti della giornata e tutto il resto, mentre la notte, per come è scura, rende difficile distinguere le cose, non è dunque vero che nella notte essi hanno acceso le stelle, che fanno distinguere le ore della notte, e che, grazie a questo, possiamo fare molte delle cose che dobbiamo?”. “È vero” rispose. Inoltre la luna ci rende riconoscibili non solo le parti della notte, ma anche del mese”. “Sicuro” rispose. “E che dire del fatto che, poiché ci serve il cibo, ce lo donano dalla terra e forniscono stagioni ad esso ben adattate, che non solo ci procurano in abbondanza e in varie qualità ciò di cui abbiamo bisogno, ma anche ciò da cui prendiamo godimento?”. “Certo,” rispose “anche queste cose indicano un’attenzione affettuosa verso gli uomini”. “Considera anche il dono che ci fanno con l’acqua, così preziosa, che fa germogliare e crescere, con l’aiuto della terra e delle stagioni, tutte le piante che ci servono, e che nutre anche noi e, quando è mescolata ai nostri alimenti, li rende più digeribili, sani e gustosi; e considera che, poiché ce ne serve moltissima, ce ne offrono nella massima abbondanza.” “Anche questo” riconobbe “rivela una mente previdente”. “E il fatto di averci dato il fuoco, difesa dal freddo e dal buio, collaboratore in ogni arte e in tutte le cose che gli uomini fabbricano per il loro vantaggio? Perché infatti, per dirla in breve, tra le cose utili alla vita, gli uomini non ne fabbricano nessuna importante senza l’aiuto del fuoco”. “È straordinario anche questo” rispose “per l’amore che rivela verso gli uomini [*philanthropia*]”. “E il fatto che il sole, dopo che in inverno si volge nel solstizio, avvicinandosi fa maturare alcuni frutti, altri di cui è passata la stagione, li fa seccare e, compiuto questo, non si avvicina ancora di più, ma si rivolta indietro, facendo attenzione a non danneggiarci riscaldandoci più del necessario e quando, allontanandosi di nuovo, giunge là dove anche a noi è chiaro che, se si spingesse più lontano, congeleremmo per il freddo, ancora una volta si rigira e si riavvicina e compie le sue rivoluzioni in quella parte del cielo, nella quale più ci può giovare con la sua presenza?”. “Sì, per Zeus!” esclamò “Anche questi fenomeni sembrano verificarsi perfettamente nell’interesse degli uomini”. “E che dire del fatto che, poiché, questo è evidente, non potremmo resistere né al caldo né al freddo, se arrivassero all’improvviso, il sole si avvicina così gradualmente e poi così gradualmente si allontana, che ci troviamo ai due punti estremi del caldo e del freddo senza rendercene conto?”. “Da parte mia,” disse Eutidemo “ormai mi domando se gli dei abbiano qualche altro compito che non sia occuparsi degli uomini; d’altra parte solo questo mi fa difficoltà, che anche gli altri viventi hanno parte in tali benefici”. “Non è evidente anche questo,” replicò Socrate “che anch’essi nascono e crescono a vantaggio dell’uomo? Quale altro vivente, infatti, trae altrettanto guadagno che l’uomo da capre, pecore, buoi, cavalli, asini e dagli altri animali? Mi pare proprio che essi ne traggano ancor più che dalle piante. Ottengono in vero cibo e guadagni non meno da queste che da quelli; però, gran parte del genere umano non usa i frutti della terra per il proprio nutrimento, ma vive delle greggi, mangiando latte, formaggio e carne. Tutti poi rendono domestici e domano gli animali che sono utili alla guerra, e per molte altre attività li usano come collaboratori”. “Sono d’accordo con te anche su questo”. disse Eutidemo “Noto appunto che perfino animali molto più robusti di noi diventano così sottomessi agli uomini che essi possono utilizzarli a loro piacimento”. “E che dire del fatto che, poiché esistono molte cose belle e giovevoli, ma diverse fra loro, gli uomini si trovano ad avere organi di percezione adatti a ciascuna, grazie ai quali possiamo godere di ogni bene? E che dire del fatto che sia generato in noi il ragionamento razionale, per mezzo del quale, ragionando su ciò che percepiamo attraverso i sensi ed esercitando la memoria, possiamo imparare in che modo ciascuna cosa può esserci di giovamento, e grazie al quale inventiamo mille strumenti per trarre godimento dai beni e difenderci dai mali? E che dire del fatto che ci sia stata donata la capacità di farci intendere attraverso le parole, che ci consente di comunicarci ogni bene insegnandoci l’un l’altro e di metterli in comune, di stabilire delle leggi e di avere un’organizzazione politica?”. “Senza dubbio, o Socrate, gli dei sembrano preoccuparsi molto degli uomini”. “E che diresti del fatto che, visto che non siamo in grado di conoscere in anticipo le cose che ci saranno utili nel tempo futuro, essi collaborano con noi anche in questo, spiegando a chi interroga tramite la divinazione le cose che accadranno e insegnando in che modo il loro esito sarebbe migliore?”» (Senofonte, *Memorabili*, IV, 3: 2-13).

⁴⁹⁹ Da notare l’accostamento tra la «preveggenza» e la capacità di utilizzare e di far fronte a tutto ciò che appartiene all’ambito dell’esperienza tecnica, della «tecnicità».

⁵⁰⁰ Non è quindi un caso che nell’evoluzione del racconto del mito, la figura di Prometeo assuma sempre maggiormente i contorni dell’essere umano che sottrae il fuoco agli dèi per donarlo ai

propri simili e sempre meno quella del dio che sfida gli dèi per amore del genere umano (per la storia secolare del mito di Prometeo in generale cfr. il documentatissimo Trousson 2001).

⁵⁰¹ Curi sottolinea inoltre come la correlazione fra *deinos* e *poros* ricorre anche nella descrizione platonica delle qualità di Eros: «tremendo [*deinos*] cacciatore, sempre occupato in qualche trappola [*mechanas*] desideroso assai di intendere e pieno di espedienti [*porimos*]» (Platone, *Simposio*, 203d, 5-7). Eros al quale Platone, com'è noto, attribuisce (subito dopo) anche la caratteristica di «trascorrere tutta la vita a filosofare [*philosophon dià pantou tou biou*]». Si ricordi anche (lo abbiamo già in precedenza sottolineato) come Eros sia figlio di *Penia* e di *Poros*, della mancanza e dell'espediente: erotico è – rispetto a quanto stiamo qui sostenendo – *l'uomo in quanto tale*, perché mancante (*manchevole*, secondo l'espressione gehleniana) ma (anzi: proprio perché mancante) sempre alla ricerca di un espediente per sopperire a questa mancanza, sempre alle prese con qualche *mechané* e con qualche mezzo (con qualche *techné*), cosa che lo rende *deinotaton*.

⁵⁰² Cfr. anche il frammento 5 del *Prometeo liberato*: «dando cavalli e asini da monta, razze di tori, a fungere da schiavi, ad addossarsi le fatiche loro» (Eschilo, *Prometeo liberato*, fr. 5).

⁵⁰³ Per una discussione del concetto di nicchia da un punto di vista di metafisica descrittiva cfr. Casetta 2004, dove, tentando di definire la nicchia come collocazione spaziale contrassegnata e determinata però da specifiche proprietà funzionali, che cioè rispondono a precise esigenze ecologiche dell'organismo, emerge anche un'interessante distinzione tra confini *bona fide* e confini *fiat*, ossia tra confini che corrispondono a discontinuità fisiche e confini che risultano da atti di deliberazione e interazione socio-ambientale: non solo i confini del mondo umano sono decisamente maggiormente legati al secondo tipo, ma in senso stretto (nota anche Casetta) risulta difficile equiparare i confini delle nicchie (*bona fide* o *fiat* che siano) a quelli del mondo dell'esperienza umana (data la presenza di artefatti, di strutture sociali e culturali, di una maggiore emancipazione dalle esigenze fisiologiche e dall'esistenza di forme di comportamento collettivo). Anzi, l'uomo appare come in grado di ricostruirsi artificialmente tutti i diversi tipi di nicchie che caratterizzano gli altri viventi animali (per esempio, una stanza d'isolamento in ospedale equivale al bozzolo della larva, una camera con la porta aperta al marsupio del canguro, un marciapiede per due persone che parlano alla superficie dello stagno per un piccolo insetto, ecc.).

⁵⁰⁴ Proprio per questo gli uomini devono possedere la memoria in grado di aprire all'esperienza e all'iscrizione dei ricordi in vista della previsione e della progettazione del futuro, secondo un motivo presente in tutta la riflessione filosofica occidentale e che non manca neanche nella tragedia greca: «Eschilo [cfr. *Supplici*, v. 179] rappresenta Danao nell'atto di raccomandare ai figli la prudenza e di iscrivere i suoi consigli sulle tavolette di cera nella loro mente; nelle *Eumenidi* [cfr. v. 275] è invece il coro a recitare che il signore della morte annota mentalmente gli atti dei mortali, e che gliene chiederà conto; nel *Prometeo* [cfr. v. 789], l'eroe eponimo ingiunge a Io di iscrivere quanto ha detto sulle tavolette della sua memoria. Così è anche in Sofocle: nelle *Trachinie* [cfr. v. 683], Deianira annuncia al coro di aver fissati indelebilmente nella memoria i precetti del Centauro, e nel *Filottete* [cfr. v. 1325] Neottolema chiede a Zeus di imprimergli nella mente le sue ingiunzioni» (Ferraris 1997: 309).

⁵⁰⁵ *Taumaturgico*, potremmo dire, in grado cioè di suscitare non solo quella stessa sensazione di spaesamento che si prova di fronte al *deinotaton*, ma anche quella alla base della nascita della filosofia, tema sul quale avremo modo di tornare.

⁵⁰⁶ «Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no? Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma può anche credere che il padrone arriverà dopodomani? – E *che cosa* non può fare? – Come lo faccio io? – Che cosa devo rispondere a questa domanda? Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'impiego di un linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare sono modificazioni di questa complicata forma di vita» (Wittgenstein 1974: II, § I, 229); «la parola "sperare" si riferisce a un fenomeno della vita dell'uomo. (Una bocca sorridente *sorride* soltanto in un volto umano.)» (*ivi*: I, § 583, 201); «diciamo che il cane teme che il padrone lo picchi, ma non che teme che il padrone lo picchierà domani» (*ivi*: I, § 650, 218). L'ambiguità che caratterizza l'uomo in quanto *animale che finge*, che plasma sé e il proprio mondo per esistere, lo rende *capace di mentire*: se, infatti, «il mentire è un giuoco linguistico che dev'essere imparato, come ogni altro» (I, § 249), «prima di saper fingere un bambino deve imparare molte cose. (Un cane non può simulare, ma non può neppure essere sincero.)» (II, § XI): occorre riconoscere che «un cane non

può simulare il dolore» (I, § 250), «si può forse insegnarli, in determinate circostanze, a guaire come se soffrisse, senza che in realtà provi dolore. Ma per poter parlare di simulazione vera e propria mancherebbe pur sempre [...] il contesto adeguato» (*ibidem* – *ivi*: 119 s. e 298).

⁵⁰⁷ Curi scrive: «duplice nel suo inestricabile rapporto col conoscere, duplice nella ineliminabile ambivalenza degli effetti da esso prodotti, il fare appare così anche *geneticamente* sospeso alla duplicità di un gesto fondativo, in cui convergono l'amore per l'uomo e la ribellione verso dio, in cui la *philanthropia* si esprime come irriducibilità alla *Dios tyrannida*» (Curi 1995: 119 s.). In senso più ampio e facendo riferimento anche alle altre principali versioni del mito di Prometeo del mondo antico (che andremo ad analizzare), l'ambivalenza e la duplicità della condizione umana sono da Vernant e da Vidal-Naquet descritte come segue: «ogni vantaggio ha la sua contropartita, ogni bene il suo male: la ricchezza implica il lavoro, la nascita la morte. Prometeo, padre degli uomini, è duplice: benefico e malefico; e ha il suo aspetto maldestro nella figura di Epimeteo, suo fratello e suo opposto. Anche Pandora è duplice sotto parecchi riguardi: è un male, ma un male piacente; rappresenta la fecondità, detesta la povertà e s'adatta solo all'abbondanza; ma, simile al fuco in mezzo alle api, è nello stesso tempo il simbolo dell'ozio e dello sperpero. Infine, quando Esiodo, nei primi versi delle *Opere*, evoca la "lotta", *eris*, è per dirci che essa non è una, come si potrebbe credere, ma due: la buona e la cattiva. Si potrebbe dire che, in questo mondo della duplicità, per Esiodo c'è una sola cosa che non mente, perché implica l'accettazione della nostra condizione di uomini e la nostra sottomissione all'ordine divino: il lavoro. Il lavoro istituisce nuove relazioni fra gli dèi e gli uomini: gli uomini rinunziano alla *hybris*; dal canto loro gli dèi assicurano la ricchezza "in armenti e oro" a coloro che lavorano» (Vernant-Vidal-Naquet 1978: 276 s.).

⁵⁰⁸ Per le considerazioni che seguiranno (anche nel prossimo paragrafo) terremo in grande considerazione Stiegler 1994: 95-210, e in particolare *ivi*: 191-210. Il filosofo francese trae grande spunto dalle ricerche di André Leroi-Gourhan, il quale descrive tutta l'evoluzione come un graduale processo di liberazione (cfr. Leroi-Gourhan 1977: 46-139) – dall'equilibrio in ambiente acquatico, alla liberazione dall'acqua, a quella della testa, all'acquisizione delle locomozioni quadrupede eretta, all'acquisizione della posizione seduta sino a quella della posizione eretta – e di *prolungamento estensivo* – di *esteriorizzazione* – che fa sì che dallo strumento organico si passi all'utensile strumentale, per giungere gradualmente al corpo sociale come «prolungamento del corpo anatomico» (*ivi*: 27), reso «perfettibile all'infinito nell'azione» (*ivi*: 28), in ragione della «sostituzione progressiva della memoria sociale al dispositivo biologico dell'istinto» (*ivi*: 27) – che avviene in ultima istanza nell'uomo, che è rappresentata dall'uomo: «la libertà della mano comporta quasi necessariamente una attività tecnica diversa da quella delle scimmie e la libertà durante la locomozione, unitamente a una faccia corta e priva di canini offensivi, impone l'utilizzazione di organi artificiali, vale a dire di utensili. Stazione eretta, faccia corta, mano libera durante la locomozione e possesso di utensili mobili sono veramente i criteri fondamentali per distinguere l'uomo. [...] La comunanza di origini della scimmia e dell'uomo è concepibile, ma dal momento in cui è stabilita la stazione verticale, non esiste più scimmia e pertanto non esiste più semiuomo. Le condizioni dell'uomo nella stazione verticale provocano conseguenze di sviluppo neuropsichico che fanno dello sviluppo del cervello umano una cosa diversa dall'aumento del volume» (*ivi*: 26 s.). La testa si libera sempre più, così come gli arti, aumentando il grado di mobilità del corpo e ampliando di conseguenza il cerchio operativo unitamente alla possibilità di relazione, creando le condizioni per la complessificazione cerebrale che culmina nell'uomo. Nella prospettiva del ricercatore francese (e tale aspetto è esplicitamente recuperato da Stiegler) il sistema nervoso si evolve verso strutture sempre più complesse (dove la complessità – cfr. *ivi*: 92 – è data dall'aumento del numero di connessioni del sistema nervoso con l'apparato corporeo e dalle accresciute possibilità di coordinare, muovendo dal centro cerebrale, il gioco di tali ordini nervosi moltiplicati, vale a dire dalla capacità del cervello di *rappresentare* – con connessioni neuronali – aree liberate del corpo in maniera sempre più particolareggiata, integrando il centro tecnico – la mano, e il corpo in generale – e il centro organizzativo – il cervello, appunto), sino a permettere (cfr. *ivi*: 155 s.) l'*integrazione degli stimoli sentimentali* – *le manifestazioni affettive ed emotive* – con il *dispositivo di organizzazione motoria*, rendendo così possibile la *regolazione affettiva*, il *controllo*, il *giudizio*, l'*intelligenza* e la *riflessione* (l'*inibizione pulsionale*, in termini gehleniani). Ma ciò non significa (ed è proprio questo aspetto a interessare maggiormente Stiegler) banalmente che sia il cervello a guidare l'evoluzione, perché «evoluzione cerebrale ed evoluzione corporea si

inserirsi in un vantaggio è reciproco» (ivi: 57), anzi il trionfo del cervello «è legato a imperiose realtà meccaniche e nell'avanzamento del cervello e del corpo a ogni tappa il primo si inserisce nei progressi del secondo» (ibidem): «le specie la cui struttura corporea corrisponde alla maggiore liberazione della mano sono anche quelle il cui cranio è in grado di contenere il cervello più grande dato che liberazione della mano e riduzione degli sforzi della volta cranica sono due termini della stessa equazione meccanica. Per ogni specie vi è un ciclo di collegamento tra i suoi strumenti tecnici, cioè il corpo, e i suoi strumenti organizzativi, cioè il cervello, ciclo nel quale, attraverso l'economia del suo comportamento, si apre la via di un adattamento selettivo sempre più pertinente. Le possibilità di sviluppo evolutivo sono perciò tanto maggiori quanto più il dispositivo corporeo si presta a plasmare il comportamento mediante l'azione di un cervello più sviluppato» (ivi: 71 s.). L'uomo è quell'essere che (cfr. ivi: 109-117) *combina tecnicamente gesti per ottenere da un blocco isolato scelto una forma stereotipata*, vale a dire che produce per *stereotipi*, in maniera *intelligente*, di un'intelligenza *integrata nella materia e nella funzione*, diventando capace di *proiettare le forme all'esterno*, di *estriettare schemi simbolici*: è *fabbricatore di utensili e di simboli*, è (cfr. ivi: 136 s.) tecnico e linguistico, tecnico *perché* linguistico, il linguaggio è *l'archi-utensile*, nella tecnica si danno *contemporaneamente* gesto e utensile, organizzati in una concatenazione sintattica che conferisce alle serie operative fissità e duttilità al contempo. L'uomo è *aperto al mondo* in ragione di una *non-specificità* legata anche alla mancanza di *armi di difesa naturali*, di *coazione istintuale* e di *programmazione genetica rigida e intrascendibile* – è *plastico e programmato per l'apertura*. A tal proposito, Leroi-Gourhan scrive: «le aree motorie sono state superate da zone di associazione, dalle caratteristiche molto diverse che, invece di orientare il cervello verso una specializzazione tecnica sempre più accentuata, l'hanno aperto a possibilità di generalizzazione illimitate, almeno in confronto a quelle dell'evoluzione zoologica. Per tutto il corso della sua evoluzione, a partire dai Rettili, l'uomo appare l'erede di quelle creature che sono sfuggite alla specializzazione anatomica. Né i denti, né le mani, né i piedi, e neppure il cervello hanno raggiunto in lui l'alto grado di perfezione del dente del mammut, della mano e del piede del cavallo, del cervello di taluni uccelli, sicché egli è rimasto capace di quasi tutte le azioni possibili, può mangiare in pratica qualsiasi cosa, correre, arrampicarsi e utilizzare quell'organo inverosimilmente arcaico che la mano rappresenta nel complesso dello scheletro per operazioni guidate da un cervello super specializzato nella generalizzazione» (ivi: 140 s.); «l'uomo ha spinto la propria specializzazione verso la conservazione di attitudini molto generiche. Questo va molto al di là della struttura fisica; è vero che corriamo meno velocemente del cavallo, che non digeriamo la cellulosa come la vacca, che non sappiamo arrampicarci come lo scoiattolo e che, infine, tutto il nostro meccanismo osteomuscolare è super specializzato solo per continuare a essere idoneo a fare tutto, ma il fatto più importante è che il cervello umano ha subito una tale evoluzione che resta adatto a pensare tutto, e nasce praticamente vuoto» (ivi: 269); «la specie umana sfugge periodicamente, limitandosi al ruolo di animazione, a una specializzazione organica, che la legherebbe in modo definitivo. [...] Il tratto genetico distintivo dell'uomo è costituito dall'inadattabilità fisica (e mentale); tartaruga, quando si ritira sotto un tetto, granchio quando prolunga la mano con una pinza, cavallo quando diventa cavaliere, l'uomo ridiventa ogni volta disponibile per la memoria trasferita nei libri, la forza moltiplicata nel bue, il pugno perfezionato nel martello» (ivi: 289). L'uomo (cfr. ivi: 259-276) possiede certo una *base* istintuale, ma questa è appunto sempre e soltanto una *base*, qualcosa che non esaurisce e non è in grado di esaurirne l'agire, perché esso è piuttosto esposto alle influenze dell'apprendimento, della tradizione mediata linguisticamente e non istintivamente, dell'acquisizione sociale, dell'addestramento imitativo, dell'esperienza per tentativi, della comunicazione verbale, dell'aiuto dell'etnia, dell'educazione che cancella il condizionamento genetico (un ruolo decisivo è giocato dal *comportamento estetico*, inteso come l'adesione a quel «codice delle emozioni che assicura al soggetto etnico l'essenziale dell'inserimento affettivo nella sua società»: ivi: 317, codice che se certo *si basa e si fonda* «su proprietà biologiche comuni all'insieme degli esseri viventi, quelle dei sensi che permettono una percezione dei valori e dei ritmi»: *ibidem*, non per questo si riduce a esse, perché interviene quella *progressiva intellettualizzazione delle sensazioni* che porta «alla percezione e alla produzione ragionata dei ritmi e dei valori, ai codici i cui simgoli hanno un significato etnico, come quelli della musica, della poesia o dei rapporti sociali»: ivi: 318), è in grado di agire in maniera libera e attraverso concatenazioni operazionali non predeterminate geneticamente, operando confronti e variazioni

individuali, *istituendo liberamente concatenazioni* (grazie alla mediazione linguistico-simbolica, che permette lo sviluppo della *lucida coscienza*, della *rappresentazione simbolica degli atti*) – nell'uomo avviene *l'inversione dei rapporti tra condizionamento genetico e condizionamento appreso* (tanto da poter dire che «la tradizione è biologicamente indispensabile alla specie umana quanto il condizionamento genetico alle società di insetti»: *ivi*: 269), che *apre all'insorgere della scelta tra i possibili, alla trasformazione delle operazioni in concatenazioni di simboli, liberandosi tanto dal vissuto quanto dall'organico proprio nel momento in cui ci si relaziona a essi*. Questa creatura è *obbligata biologicamente all'estaticità* (come cerca di mostrare appunto Stiegler), a fare per via mediata e prostacica ciò che non può fare in via immediata e organica (deve – cfr. *ivi*: 248 – *armarsi dell'alfabeto*, ricorre al sasso – cfr. *ivi*: 286 s. – come prima forma di *imitazione sostitutiva, di trasferimento e di spostamento funzionale* – il sasso come ciò che *sta per* il dente aguzzo mancante – e «bisogna che l'uomo si abitui a essere meno forte del suo cervello artificiale, come i suoi denti sono meno forti di una macina di mulino, e le sue attitudini aviatoria trascurabili in confronto a quella del meno potente tra gli aerei a reazione»: *ivi*: 311), entra in un dialogo con la natura che ha come suo prodotto quella tecnica che (cfr. *ivi*: 206) lo libera dal legame genetico e si libera da ogni vincolo genetico per intraprendere una evoluzione autonoma quasi-biologica: si è interrotta «la curva dell'evoluzione biologica che faceva dell'uomo un essere zoologico sottoposto alle normali letti di comportamento delle specie. Nell'*homo sapiens*, la tecnica non è più collegata al progresso cellulare, sembra invece esteriorizzarsi completamente e in un certo senso vivere di vita propria» (*ivi*: 164) – e d'altronde «la specie umana si modifica un po' ogni volta che mutano gli utensili e le istituzioni» (*ivi*: 291). L'uomo (cfr. *ivi*: 277) *l'animale della distanza, del distacco, tanto rispetto all'interno quanto rispetto all'esterno*, è l'animale che *prende le distanze*, e proprio per questo *pone al di fuori di sé* i propri prodotti, si produce *ponendo prodotti fuori di sé, ponendosi fuori*, si *distacca dall'ambiente gettandosi verso di esso, pro-tendendosi in-tenzionalmente verso di esso e pro-gettandosi in esso*: l'uomo (cfr. 278-301) dà vita – *per darsi vita, per avere vita* – a una *graduale ma incessante esteriorizzazione, pro statizzazione, de-immediatizzazione*, che tenta di *specializzare e specificare l'essere a-specializzato e a-specifico che è*.

⁵⁰⁹ Non v'è dubbio che il racconto delle età della vita umana (cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 106-201) abbia innanzitutto un intento moralistico e sia riferito alla società del tempo di Esiodo (si ricordi che siamo nel VIII secolo a.C.), e che in particolare risponda alla visione dell'autore per cui sostanzialmente l'età dell'oro è la vita contadina nella sua onestà e «naturalità», così come non c'è dubbio che la condizione pre-prometeica e pre-epimeteica dell'uomo è pensata proprio a partire da quest'orizzonte; tuttavia resta pur sempre il fatto che il poeta evidenzia come la condizione umana in generale sia ormai irrimediabilmente quella post-prometeica e post-epimeteica, e quindi anche post-età dell'oro, per così dire.

⁵¹⁰ L'ambiguità dell'appartenenza umana al mondo della natura è uno dei temi fondamentali dell'opera di Morin, che apre la strada proprio alla possibilità di un ripensamento radicale della nozione di *verità* per l'uomo. L'uomo, infatti, è «nello stesso tempo dentro e fuori la natura» (Morin 2002: 3), ossia è radicato nel cosmo fisico e nella sfera vivente, in quel *grande gioco tra ordine/disordine/interazioni/organizzazione* che è il «gioco del mondo» (*ivi*: 5), tanto da esserne una vera e propria *immagine* – motivo per cui «l'uomo, nato da questa avventura, ha la singolarità di essere cerebralmente *sapien-demens*, cioè di portare in sé nel contempo la razionalità, il delirio, la *hybris* (la dismisura), la distruttività» (*ivi*: 6) –, e *vive una vita terrena e mortale*, in quanto, «come tutti i viventi, porta in sé l'unità biochimica e l'unità genetica della vita» (*ivi*: 8). *Eppure*, l'uomo è anche *fuori* dalla natura, anzi è quel *dentro che è fuori, quel dentro che si fa fuori, quel fuori che resta dentro perché fuori che cerca di farsi dentro*, vale a dire che l'uomo – rappresentando una sorta di *grande balzo* nel procedere nella vita, ma un balzo che non è semplice balzo in avanti, ma un *arretrare per poter prendere la rincorsa per il grande salto* – è insieme un *iper-vivente*, un *meta-vivente* ma anche un *sotto-vivente*, come argomenta Morin richiamando temi assai vicini a quelli dell'antropologia filosofica contemporanea (si noti anche il riferimento all'ipotesi della fetalizzazione di Bolk, vero e proprio snodo anche dell'antropologia di Gehlen, come abbiamo visto): «è un iper-vivente che ha sviluppato in maniera inaudita le potenzialità della vita. Esprime in modo estremo le qualità egocentriche e altruiste dell'individuo, raggiunge parossismi di vita nelle sue estasi e nelle sue ebbrezze, ribolle di ardori orgiastici e orgasmici. È anche ipervivente nel senso che sviluppa in maniera nuova la creatività vivente. Con l'umanità, la

facoltà creatrice si sposta nella mente. L'essere umano è un meta-vivente che, a partire dalle sue attitudini organizzatrici e cognitive, crea nuove forme di vita psichiche, spirituali e sociali: la "vita della mente" non è una metafora, né lo è la vita dei miti e delle idee [...], più di quanto lo sia la vita della società. L'essere umano resta un animale del sottotipo vertebrati, della classe dei mammiferi, dell'ordine dei primati. L'umano è un vertebrato sicuramente inferiore in molte *performance* ai vertebrati acquatici e volatili, ma ha potuto superarli attraverso la sua tecnica in numerosi campi. È un iper-mammifero perché, segnato fino all'età adulta dalla simbiosi infantile con la madre, sviluppa in amore e tenerezza, collera e odio l'affettività dei mammiferi conservando nelle amicizie adulte le fratellanze giovanili, amplificando le solidarietà e le rivalità, sviluppando le qualità della memoria, dell'intelligenza, dell'affettività proprie di questa classe, spingendo all'estremo l'attitudine ad amare, gioire e soffrire. I mammiferi ci hanno trasmesso l'attaccamento, la giovanilità del gioco e dell'apprendimento, l'esperienza e la sagacia della vecchiaia, e noi diveniamo meta-mammiferi quando restiamo giovani mentre diventiamo vecchi. L'uomo è un animale ipersessuato. La sua sessualità non è più stagionale, come è ancora nel caso degli scimpanzè, e non è più solo localizzata nelle zone dei genitali: si è estesa in tutto il suo essere; non è più circoscritta alla riproduzione, ma invade "fraudolentemente" i suoi comportamenti, i suoi sogni, le sue idee. L'uomo è un super-primate che ha trasformato in caratteri permanenti dei tratti che nelle scimmie superiori sono sporadici o provvisori: il bipedismo, l'uso di utensili; ha ipertrofizzato in sé il cervello dei suoi antenati primati, ha sviluppato la loro intelligenza e la loro curiosità, diventando una testa che cerca in ogni direzione. [...] Sebbene molto vicino agli scimpanzè e ai gorilla, e pur avendo il 98% di geni identici, l'essere umano porta una novità nell'animalità. Il 2% dei geni originari indicano una riorganizzazione sicuramente molto importante del patrimonio ereditario. È la piccola differenza che fa la grande differenza. La povertà dell'equipaggiamento fisico umano, rispetto a molti animali, non ha impedito il grande decollo dell'umanità, e poi il suo dominio sul mondo vivente, come se lo sviluppo dell'intelligenza individuale e dell'organizzazione sociale compensassero le carenze o le insufficienze dei nostri organi (muscoli, occhi, udito ecc.). Inoltre tutte le insufficienze e le carenze (per esempio di sale o di vitamine) sono divenute incitamenti a cercare, trovare, inventare. [...] L'adulto umano ha conservato, come ha mostrato Bolk, i caratteri non specializzati del feto e i caratteri psicologici della giovinezza. Cerebralizzazione e giovanilizzazione vanno di pari passo nel corso della ominizzazione. La cerebralizzazione accresce le dimensioni del cervello, il numero dei neuroni e le loro connessioni, complessifica la sua organizzazione e sviluppa l'attitudine ad acquisire. I progressi correlativi alla giovanilizzazione si traducono nel prolungamento dell'infanzia, cioè del periodo della plasticità cerebrale, che permette l'apprendimento della cultura (poiché l'integrazione della complessità culturale ha bisogno di una lunga infanzia) e nel mantenimento nell'adulto di caratteri giovanili, sia nel suo organismo, che resta non specializzato, poliadattivo e onnivoro, sia nelle curiosità e nelle inventive psichiche. [...] L'attitudine naturale ad acquisire trarrà il suo pieno impiego nella cultura, che costituisce un capitale di esperienza e di metodi di acquisizione. L'essere umano dispone di un corpo "generalista", come sostiene Boris Cyrulnik, capace di adattamenti e prestazioni molto diverse. Ciò che fa la sua insufficienza è ciò che fa la sua virtù: la non-specializzazione anatomica. La mano despecializzata è diventata polivalente (vero *factotum*, dice Howell); legata a un cervello generalista sempre più potente, è capace di eseguire innumerevoli compiti specializzati (per cui il generalismo e la polivalenza sono le condizioni di molteplici specializzazioni, mentre l'inverso è impossibile). Gli utensili, le armi permetteranno di portare a termine i compiti specialistici. Si ha nello stesso tempo la regressione dei programmi o dei rituali di comportamento. L'individuo umano diventa un *factotum*. [...] L'umanità non si riduce affatto all'animalità, ma senza animalità non si ha umanità. L'ominide diventa pienamente umano quando il concetto di uomo comporta una doppia entrata: un'entrata biofisica, un'entrata psico-socio-culturale e le due entrate rinviando l'una all'altra. All'apice dell'avventura creatrice della vita, l'ominizzazione sfocia in un nuovo inizio» (*ivi*: 8-13). In una prospettiva decisamente affine, Scheler – lo abbiamo visto – poteva sostenere come l'uomo sia quell'essere vivente (anzi, l'essere più dinamicamente, esuberantemente ed estremamente vivente) *Neinsagenkömmer* nei confronti della vita stessa, caratteristica che se – da un lato – lo pone in una *Sonderstellung* che lo rende *nicht umweltgebunden* ma *weltoffen* (*der Mensch ist das X, das sich in unbegrenztem Maße "weltoffen" verhalten kann*, l'uomo è quella X capace di comportarsi in modo illimitatamente "aperto al

mondo”), allo stesso tempo però – dall’altro lato – lo portava ad affermare che *es ist schwer, ein Mensch zu sein*: in altre parole, l’uomo (come anche Aristotele, lo vedremo, ben prima di Bergson notava) è quell’essere vivente che eleva la vitalità della vita stessa a un grado mai esistito prima in natura, riproducendo in maniera nuova (anche nel senso di attivamente creativa e imprevedibile) tutto un insieme di elementi che di per sé erano già apparsi nell’ordine cosmico-naturale (secondo Morin ciò vale per le prime espressioni ed emergenze proto-culturali, proto-sociali e proto-linguistiche, favorite poi nel loro sviluppo dal progressivo cammino comune di cerebralizzazione, complessificazione e giovanilizzazione, vale a dire che «ci sono delle pre-culture nel mondo animale, ma la cultura che comporta il linguaggio a doppia articolazione, la presenza del mito, lo sviluppo di tecniche, è propriamente umana. Così, *homo sapiens* si realizza in un essere pienamente umano solo attraverso e nella cultura»: *ivi*: 15), ma che però ora devono essere assunti attivamente e condotti con sé in maniera attiva (per esempio: «la mente umana amplifica innanzitutto delle forme d’intelligenza presenti nel mondo animale. Se definiamo l’intelligenza come un’attitudine strategica generale, che permette di trattare e di risolvere problemi particolari e diversi in situazioni di complessità, l’intelligenza è una qualità anteriore alla specie umana. Gli uccelli e i mammiferi testimoniano di un’arte strategica individuale che comporta l’astuzia, l’uso delle opportunità, la capacità di correggere i propri errori, l’attitudine ad apprendere, tutte qualità che, riunite in fascio, costituiscono l’intelligenza. La mente umana sviluppa queste forme d’intelligenza in campi nuovi, e ne crea di nuove. Queste saranno impiegate in special modo nella *praxis* (attività trasformatrice e produttrice), nella *techne* (attività produttrice di artefatti), nella *theoria* (conoscenza contemplativa o speculativa). L’intelligenza propria alla mente umana si eleva al livello del pensiero e della coscienza, che a loro volta necessitano dell’esercizio dell’intelligenza. Attraverso il pensiero, l’intelligenza umana pone interrogativi e si pone dei problemi, trova soluzioni, inventa, è capace di creare»: *ivi*: 19), di modo che proprio questa sorta di *Auf-hebung* (*toglimento, rimozione, sollevamento* che *conservano superando e superano conservando*), di *e-levazione* e *sol-levazione*, è un *levare* che è un *togliere-tollerare* (*tollere-tolerare*), ossia qualcosa che comporta l’assunzione di un vero e proprio *peso* sulle spalle (un *onere*, la *Belastung* gehleniana), da portare ma anche da sop-portare e dunque di cui, almeno in parte, liberarsi e da cui sol-levarsi (tramite un *esonero*, l’*Entlastung* gehleniana) – una ricchezza di natura che si tramuta presto in povertà naturale e che richiede una compensazione culturale. Proprio in ragione di questo peso (naturale) portato sulle spalle l’uomo è sì colui che possiede (per natura) la *statura eretta* e che può camminare, ma il cammino è difficile (è *bipede barcollante*, secondo l’espressione del paleoantropologo Tobias – cfr. Tobias 1992) e nulla garantisce che egli possa mantenere (in maniera semplicemente naturale) per sempre l’equilibrio (come voleva anche Hegel, ci torneremo, persino a camminare l’uomo deve imparare, e Hölderlin esortava il *re della finitudine a elevarsi per farsi adulto: Könige der Endlichkeit, erwacht!* – che richiama, peraltro, il *wachsen* di quella salvezza, *l’uomo*, che si fa strada laddove cresce il pericolo, *l’uomo stesso: wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch*), allo stesso modo di come l’uomo che *sta dritto* può sì conoscere con verità e agire con giustizia, ossia aprirsi alla *correttezza*, al *diritto*, alla *rettitudine*, all’*adeguatezza* e all’*ortogonalità*, ma tale cammino può andare *storto* se l’uomo commette qualche *torto* o *scorrettezza* (solo quell’essere che si apre al vero *comportamento* deve assumere un *retto portamento*, ossia *stare dritto e rigare dritto*): *homo sapiens* è anche ed essenzialmente *homo demens*, e ciò significa che è proprio egli stesso ad avere in mano il proprio destino, come lo stesso Morin sostiene. Forse, allora, nel gioco di *aletheia* ed *episteme*, di una verità intesa come *dis-velamento* e *dis-obliamento* che *va nel profondo e in basso nel suo perlustrare e scandagliare gli abissi* e di una verità intesa come *star-sopra-stabilmente* e *conoscenza salda e acquisita* che *si erge dritta verso l’alto* – ossia di una verità in profondità, che scavando svela ma al contempo spedisce ancor più nel profondo e che svelando al contempo vela, e di una verità in altezza, che costruendo permette il controllo panoramico e il dominio ma al contempo si fa statica ed eccessivamente irrigidita –, ebbene, forse in questo gioco, di una verità che *mostra* e di una che *dimostra*, si cela tutto il mistero dell’umanità, la dialettica ambigualmente paradossale del *demens-sapiens*, dell’instabilità e della stabilità: l’*aletheia* che incessantemente *ri-vela* – nel duplice senso – è quella in grado anche di «rimescolare le carte», ossia di *riaprire senza sosta* verso un orizzonte ulteriore e ignoto, mentre l’*episteme* che costantemente *garantisce* è quella che conferisce stabilità e continuità all’edificio della conoscenza – e della vita –; ma se la prima apre anche al buio del profondo in tutta la sua spaventosa

enigmaticità, la seconda illumina e rischiarata a tal punto di rischiare di incendiare ciò che intende mettere in luce per poterlo meglio vedere e padroneggiare. Insomma, un vantaggio legato e al contempo figlio di uno svantaggio e viceversa, una superiorità legata e al contempo figlia di un'inferiorità e viceversa, una ricchezza e un eccesso (*Überschusswesen*) legati e al contempo figli di una povertà e di una carenza (*Mängelwesen*), un *nonostante* che si fa *poiché* (Plessner) e una *necessità* che si fa *virtù* (Mazzeo) – ma anche, in modo circolarmente retroattivo (una retroazione però, si badi, *senza punti di partenza*), un *nonostante* figlio del *poiché* e una *necessità* figlia della *virtù*.

⁵¹¹ Sguardo nostalgico che è quello con cui l'uomo (per Nietzsche che si rifà a Leopardi, come avremo modo di ricordare più oltre) guarda al gregge di pecore, inconsapevole di ciò che fa e del perché lo fa ma proprio per questo «felice».

⁵¹² E qui Stiegler ha colto in modo davvero penetrante la necessità di pensare la co-originatezza di uomo e tecnica a partire da quell'esteriorizzazione dell'interiorizzazione in cui tanto l'esterno quanto l'interno vengono co-generati (secondo quella che si configura come una vera e propria *maieutica strumentale*), e in cui a originarsi è prima di tutto la dimensione della temporalità, tanto che la tecnica va pensata a partire dal tempo e il tempo a partire dalla tecnica, perché le due sfere sostanzialmente coincidono (oltre alle pagine precedentemente citate, si veda anche Stiegler 1996, in cui tali temi vengono ulteriormente sviluppati). Qualcosa di non dissimile era stato già sottolineato da Anders (cfr. in particolare Anders 2006a: 31-40 e Anders 2007: 311-329), il quale (nel prendere le distanze dalla caratterizzazione del *Dasein* heideggeriano, che mancherebbe di tematizzare la reale concretezza del bisogno, della fame, del sesso, della corporeità come dimensione costitutiva dell'uomo), evidenziando come l'uomo sia chiamato alla cura in ragione del bisogno e della mancanza che lo caratterizzano, propone una vera e propria genealogia del tempo (connessa a quella dello spazio): il bisogno, cifra della dipendenza dal mondo, significa che non si possiede ciò che si dovrebbe avere, che ciò di cui si abbisogna è assente e, dunque, si trova a una certa *distanza* dalla creatura. La carenza spinge a volere un oggetto, ad annichilire la distanza: si acquisisce l'essere solamente *dopo* aver acquisito la preda in vista dell'avere, cioè del consumarla e del continuare a vivere: tale *essere-dopo*, atto di perseguimento, copre necessariamente una certa in-tensione, una certa dimensione, uguale alla distanza tra il non-avere e il momento dell'avere, della cattura. Ebbene, questo atto di protensione, di perseguimento, questa dimensione coperta, questa distanza è proprio il tempo, distanza da abolire, proprio per questo il tempo *s-corre*, sfugge, scappa: il tempo corre con noi, il momento della cattura dell'oggetto del bisogno è il momento della cessazione della corsa del tempo, nel senso che la soddisfazione è l'uscita dal tempo. *Il tempo è quella discrepanza, quello iato che conduce dalla mancanza alla soddisfazione*: se tutto fosse già qui e ora, a portata di mano, non esisterebbe alcuna distanza, alcun *desiderandum* né *desideratum*, non ci sarebbe tempo, differimento, tutto accadrebbe all'istante (vivremmo nel paese della Cuccagna, osserva Anders, in uno stato di perpetua felicità o, meglio, di perpetuo stordimento, incastonamento in un ambiente che prontamente ci soddisfa, come accade per l'animale). L'uomo, invece, è destinato alla *mediazione*, condannato a compiere percorsi, a ricercare la soddisfazione dei bisogni con il sudore della fronte, meritandosela con il lavoro e con l'attesa: laddove c'è percorso c'è spazio, spazio che richiede tempo, in quanto soggetti al bisogno (evidenzia Anders con la semplicità di chi coglie le cose per come davvero stanno) gli esseri umani sono esseri spazio-temporali, e la tecnica è proprio la costruzione di percorsi per la soddisfazione del bisogno, nel senso che l'uomo inventa o usa i mezzi tecnici allo scopo di accorciare o di annullare, con la loro mediazione, ogni distanza, di ridurre o di rimuovere quegli impedimenti che si frappongono tra bisogno e soddisfazione del bisogno, tra desiderio e realizzazione del desiderio, che per questo loro stare nel mezzo ritardano o impediscono tale realizzazione. *Il tentativo di mediazione della tecnica sta nel rendere superflua la mediazione*, di rendere superflua se stessa: ciò significa sognare di ripristinare l'immediatezza perduta con la cacciata dal giardino dell'Eden, di riconquistare la condizione paradisiaca, di restaurare la condizione di Cuccagna, la condizione in cui nulla è assente, in cui anzi c'è tutto. Significa sognare la riconquista del *desiderium originarium*, cioè del desiderio in cui è insita la forza di realizzare come per magia, con la sua semplice esistenza, la propria soddisfazione, la riconquista di quell'esistenza che non ha più bisogno di alcun bisogno perché ha già tutto: avere tutto significa non conoscere tempo, significa superare il tempo, lasciarsi alle spalle l'orizzonte temporale in quanto tale (sarà per questo che – come ricorda Galimberti: cfr.

Galimberti 1987: 25-31 – la verità è stata concepita già dalla tradizione poetica greca come *liberazione dal tempo?*). Vivere significa essere in condizioni di avvicinamento e allontanamento, proprio per questo il tempo può essere dedotto dal bisogno: il tempo emerge come durata, come vuoto, come spazio intermedio sono quando gli obiettivi non sono ancora stati raggiunti, solo finché, come *desiderata*, ai quali (o alla cui presenza) l'uomo tende, perché senza di loro non può vivere, restano lontani. *Il tempo è il percorso che porta all'aver*, esiste soltanto perché noi siamo esseri bisognosi, perché non abbiamo mai ciò che in realtà dovremmo avere, perché abbiamo continuamente bisogno di procurarci il necessario. Il tempo è vuoto (osserva sempre Anders in maniera incisiva) così come lo siamo noi stessi, vuoto come lo stomaco vuoto, e si realizza di volta in volta solo quando lo stomaco è pieno: *il tempo è l'esistenza nella modalità del non-avere*, nella modalità del conseguimento dei *desiderata*, *il tempo è forma della persecuzione* (*Nachstellung*, né dell'intuizione né della *Vorstellung*), forma della nostra vita che prosegue mentre la preda che stiamo inseguendo resta lontana e si sottrae o addirittura ci sfugge, finché infine non l'abbiamo acchiappata e resa presente per noi, e ci siamo saziati di lei. *Così come solo chi non è sazio ha fame, allo stesso modo solo chi non è sazio ha tempo*: le ore non suonano per chi è felice, per chi è in presenza di ciò che gli è necessario, per chi è soddisfatto, *costui è senza tempo*. Ma lo è solo transitoriamente, giacché persino l'estinzione del tempo è temporalmente limitata: noi, costituzionalmente limitati, non abbiamo altra risorsa che l'altro essente, non esiste consumo che ci soddisfi definitivamente, non possiamo liberarci dalla catena del tempo, perché anche quando siamo saziati oltre il necessario, il tutto resta sempre insufficiente. Da questa fondamentale incompletezza della soddisfazione per Anders deriva il fatto straordinario che il tempo, nonostante senza dubbio vada sempre in avanti, contemporaneamente scorre all'indietro: la soddisfazione per ciò che è presente fallisce; quello che era presente, il pezzo di preda, appunto perché è stato incorporato come qualcosa di presente, è già annientato; e con ciò anche il presente è annientato, la fame scoppia nuovamente, ma la soddisfazione non è insufficiente perché è transitoria, bensì è transitoria perché è fundamentalmente insufficiente. Solo chi è cacciato dal bisogno (come preda e come cacciatore) conosce tempo, solo chi vive così in pericolo è temporale, la sicurezza annulla il tempo: la tecnica è proprio il tentativo di ricreare artificialmente quella sicurezza che naturalmente l'uomo non possiede, proprio in tal senso essa non sogna altro che di avvicinarsi alla Cuccagna, l'esistenza nella quale la soddisfazione segue magicamente il desiderio, senza che sia necessario superare o vincere una distanza. Per quanto essa possa in modo incontestabile rappresentare una mediazione, ciò che sta tra desiderio e realizzazione, anzi una vera e propria giungla di mediazioni, il suo scopo ultimo è quello di ridurre a un minimo ciò che sta nel mezzo, dunque il tempo tra il desiderio e la sua realizzazione, tra la paura e la sua non-realizzazione, di annullarlo. Il nostro stato di miseria e di dipendenza ci mette a distanza rispetto al mondo, rispetto a noi stessi, e la tecnica sorge proprio con il fine di annullare tale distanza, ma è insieme ciò che la rende possibile, la manifestazione più profonda del nostro stato, del nostro dove conquistare cose che non sono immediatamente a nostra disposizione, e dalle quali dunque siamo divisi, per essere, del nostro essere condannati a superare la separazione, la distanza, per rendere presente l'assente, di cui è costituito il nostro mondo. Siamo al mondo nella lontananza dal mondo, che fa sì che siamo dipendenti dall'altro lontano da noi per sopravvivere e per vivere, dal distante, dall'assente. Anders aggiunge che la differenza tra distanza spaziale e distanza temporale va colta come la differenza tra oggetto (assente in senso spaziale) e atto (assente in senso temporale), ossia tra il *desideratum* in quanto esso è e la realizzazione dei *desiderata*, tra l'oggetto desiderato e l'atto di realizzazione del desiderio e, ancor prima, del suo avvertimento.

⁵¹³ Parafraiamo, soltanto alla lettera, il titolo della famosa opera di Robert Musil (Musil 2005), *L'uomo senza qualità* (*der Mann ohne Eigenschaften*, senza qualcosa di proprio in grado di contraddistinguerlo, letteralmente).

⁵¹⁴ *Aidos* è il pudore, ossia il sentimento della vergogna, del *vereor gognam*, del temere la gogna, ossia del temere lo sguardo altrui: la vita in società è possibile solo in base a quel far proprio interiormente lo sguardo altrui che rende possibile il guardare se stessi anche in base a come anche gli altri ci guardano, e tutto ciò è a sua volta possibile solamente (come sarà Aristotele a esplicitare ulteriormente in modo straordinariamente penetrante) per quell'essere (l'uomo) a cui la statura eretta permette di guardare dinnanzi a sé e di estroiettare la voce davanti a sé, ossia di guardare l'altro in faccia per potergli parlare, per potergli esprimere i propri sentimenti, i propri pensieri e i

propri bisogni (solo l'uomo, proprio per questo, possiede un viso). In questo senso, *aidos* è quello sguardo altrui che parla dentro me, che mi ricorda l'esistenza dell'altro, che fa irrompere l'altro in me, che anzi mi fa comprendere che non c'è me senza l'irruzione dell'altro.

⁵¹⁵ Altrove Platone lega nuovamente Prometeo a un dono che ha permesso ai mortali di scoprire tutte le arti, di *aprir loro la via* (che non è più solo il fuoco ma anche il principio numerico): «tutte le cose che sono mai state scoperte nel campo di un'arte [*panta osa technes echomena aneurethe popote*], è per mezzo di quella che sono venute alla luce [*phanerà*]. Guarda quale via dico. [...] Un dono degli dèi agli uomini, almeno a me pare, da qualche luogo divino fu gettato, a opera di qualche Prometeo, insieme con un luminosissimo fuoco. E gli antichi, che erano migliori di noi e che stavano più vicini agli dèi, ci hanno trasmesso questo oracolo: che le cose che si dice che sempre sono, sono costituite di uno e di molti, e hanno per natura in se stesse limite e illimitatezza» (*Filebo*, 16c). Sull'importanza del numero per la sopravvivenza del genere umano, senza il quale la natura umana sarebbe quella del più insulso e dissennato essere vivente (il che rivela nuovamente la nudità originaria della natura umana) cfr. anche Platone, *Epinomide*, 976d-978b.

⁵¹⁶ Concezione ciclica per certi versi analoga a quella proprio di Esiodo è quella che Platone propone in *Leggi*, III, 676a-679e.

⁵¹⁷ Seppur da una prospettiva completamente differente rispetto a quella del presente lavoro, importanti sono le pagine della parte terza del libro secondo dell'opera principale di Massimo Cacciari (cfr. Cacciari 1990: 359-451), dove possiamo trovare una lettura di alcuni snodi fondamentali della filosofia greca (in particolare, del *Politico* e del *Protagora* platonico in relazione alla questione dell'origine dell'uomo e delle tecniche) che ci appare consonante con quanto stiamo tentando di mostrare. Infatti, dopo aver sostenuto (in un dialogo polemico rispetto a Severino 1980) che (cfr. Cacciari 1990: 363 s.) il limite e al contempo la ricchezza delle *technai* sono quelli di essere *sistema di segni e interpretazione di segni, segni reciprocamente comunicabili e funzionalmente corrispondenti alle regolarità osservabili che accadono nell'ambiente, misurabili e dunque intendibili, segni organizzati in tempi e durate, connessi – aritmeticamente*, ossia secondo numero e ritmo – in forme durevoli, egli (possiamo qui limitarci solamente a riportare alcuni momenti delle sue riflessioni in merito) scrive: «non vi è *techne* che nell'età oscura dell'*anarmostia*, allorché il dio “pilota del tutto” (*Politico*, 272e 4), il grande Demiurgo, abbandona la barra, e il cosmo inverte il cammino fino a quel punto intessuto. Anche i demoni, cui erano state affidate le diverse parti di universo e sotto la cui guida erano stati posti i molteplici generi dei viventi, si ritirano – *desinunt* – e il mondo deve procedere *solo*, cercando di ricordare, finché può, la *didaché*, l'insegnamento, del suo divino Pastore e Padre (273b 1-2). Ma con il passare del tempo sopravviene necessariamente l'oblio e sempre più si rafforza il potere di ciò che sconnette, lacera, differisce, finché il cosmo conosce il pericolo della propria dissoluzione, del proprio inabissamento “nell'illimitato mare della dissomiglianza” (273e 3). Allora ritornerà il dio a sedere al timone, ricreerà il cosmo, raddrizzerà l'ordine abbattuto e inaugurerà il nuovo ciclo, il nuovo Anno. Agli uomini tornerà a essere offerta spontanea soddisfazione del bisogno; il *daimon* a loro preposto tornerà a condurli al pascolo; né sorgeranno *politeiai*, costruzioni di *poleis*, né insorgeranno *polemoi*, guerre, tra loro, poiché, mancando ogni materia di contrasto, viene meno anche l'esigenza di convenire patti capaci di regolarne l'espressione, di domarne la natura. (A prescindere da ogni considerazione etimologica, è evidente come non si dia, per il greco, *polis* che nell'orizzonte e sullo sfondo del ‘naturale’ *polemos*). La *techne* è il complesso delle *armi* con cui l'uomo sopravvive e si difende dalle altre specie animali (e dalla natura, con la quale non è più in ‘naturale’ armonia), quando è senza custode e deve da sé generarsi (prima, infatti, risorgeva alla vita dalla terra) e da sé dirigersi. Debole (poiché Epimeteo lo ‘dimentica’ nella distribuzione dei mezzi, con i quali ogni specie animale dovrà lottare per non essere divorata dalle altre), abbandonato dal dio, l'uomo non dispone che dell'*immateriale forza* del suo *logos*, della sua parola, dell'ordine della sua parola, della *sophia*, della maestria e della capacità in essa custodite, per sopravvivere alla *anarmostia* del tempo di Zeus. Il mito narrato nel *Politico*, e quello nel *Protagora*, sviluppano *rigorosamente* la visione della *techne*, nella sua costitutiva aporeticità. Nel fare della *techne* risuona *ab origine* il senso della *decisione* da ogni divina armonia. Non vi è alcun ‘progressivo’ sottrarsi a essa, poiché *techne* vi è in quanto il dio abbandona il timone del cosmo; ‘progressiva’, semmai, è solo la dimenticanza dell'età (felice? Lo Straniero sospende, qui, il suo giudizio: felice certamente, ma soltanto se gli uomini di allora potevano discorrere e interrogare *filosoficamente*) dove gli elementi

si connettevano senza *ergon* e senza *ponos*. Ma come è del tutto errato disporre quasi ‘cronologicamente’ l’allontanarsi di *techne* da quell’Incontro con il dio, così lo sarebbe ora intendere quella decisione nel senso di una astratta separatezza. L’ordine della *techne* è veramente la sola armonia possibile nell’età della dissomiglianza. E, in quanto armonia, la *techne continua* a essere necessariamente connessa a quella Pace che la precede, tanto quanto, nello stesso tempo, è da essa da sempre divisa. La *techne* la imita, e in questa imitazione la rammenta e ne partecipa – nello stesso tempo, ne rammenta il compimento inesorabile, e ne vive il compimento. La sua esistenza è la fine di quella Pace – ma, insieme, quella stessa Pace può ora rappresentarsi soltanto in questa *techne*, che la imita, e che, potendo soltanto imitarla, non è quella Pace. L’Armonia è perfetta in questo senso: poiché nella *techne* se ne rammenta la perfezione, il perfetto compimento. In nessun modo, pertanto, la *techne* potrà intendersi se non come imitazione-rappresentazione dell’Armonia perfetta, compiuta, che in nessun modo essa può far rivivere, che essa non è. In quanto ha compiuto perfettamente il suo ciclo, l’Armonia non può che non-essere, è il suo non-essere, e soltanto per questo è. Il suo essere non potrà mai astrattamente decidersi dal non-essere dell’Armonia – di quella ormai per sempre nascosta Pace, verso il cui perfetto oblio procede il cosmo. Il ‘ritmo’ di tale oblio non può, infatti, essere alterato dalla potenza della *techne*. Il *kaliyuga* dell’*anarmostia* è destinato a compiere il suo corso fino a che la misura dei mali che mescola in sé (273 c-d) non sia pervenuta all’*akmé*, fino a che tutto il filo del cosmo non sia stato srotolato, sconvolgendone il più pallido ricordo di ordine. La *techne* appartiene a tale processo; è impotente a ostacolarlo o rovesciarlo *perché vi appartiene*, ne è, anzi, prodotto. L’*anarmostia* non potrebbe essere neppure ‘nominata’, se non producesse in sé la memoria dell’Armonia, se non si sapesse non-Armonia. Imitando nel suo ordine quello, ora davvero *perfetto*, dell’Armonia, la *techne* ne testimonia il compimento – e la propria impotenza a farlo ora rivivere. Anzi: mostra come la propria potenza non consista che nella imitazione-rappresentazione dell’Armonia, e, cioè, nell’attuale non-essere di questa. Dunque, la *techne* non può neppure essere concepita come impotente anelito a ripristinare condizioni di autentica Armonia, poiché sta nella sua essenza che la propria forza possa esplicarsi soltanto in questa età di *anarmostia*, avvenuta la ‘inversione’, assenti gli dèi da tutti i luoghi del cosmo. Disponendo, connettendo, articolando, la *techne* (ogni *techne* – anche quella che è propria del *tiktein*, del generare il *teknon*, il figlio) ricorda l’Armonia finita, e la ricorda *in quanto finita*; ricordandola, la imita, e, nel suo essere, appunto, imitazione, riconosce la decisione insuperabile che la *rapporta* a essa. Tutti i nomi del fare sono, in questo senso, costitutivamente *doppo: per fare*, è necessario imitare l’Ordine necessariamente assente. E imitarlo è riconoscerne l’assenza. L’imitazione non è che l’ek-sistere di questa assenza. [...] L’*ergon* dei *brotoi* esiste in quanto imita Armonia – e in quanto la imita, ne è l’assenza; e in quanto ne è l’assenza, partecipa integralmente della dominante *anarmostia*: non solo non può impedirne il destino, ma ne esprime la stessa necessità. La *techne*, infatti, consiste nel distinguere e separare, nell’analizzare; si stabilisce in quanto l’uomo si ritrova separato dal resto dei viventi e abbandonato dagli dèi, ed è nel limite del suo essere-parte che matura la sua potenza. Egli trasforma in *logos* il suo essere-parte: l’immediata separatezza diviene *poter* separare; l’esser-sciolto dall’immemorabile guida divina, analisi, appunto, e *libertà* dell’analizzare. Ma, nello stesso tempo, in ogni suo *ergon*, a lui anche *tocca* far-luogo, e preparare il luogo che ha ‘aperto’, e connettere nella sua luce diversi elementi, *come se* la loro connessione potesse chiamarsi Aion. Eppure, non è affatto mera illusione, perché Aion, se vera Vita, sarà necessariamente *anche* questa *taxis*, di cui è *reus* il mortale. Aion, se Vita che di nulla manca, non può mancare dell’apparire – ma l’apparire si dà soltanto nella forma dell’esser-parte, e, dunque, come negazione di Aion. Così la *techne* è vera manifestazione di Armonia, proprio in quanto ne è negazione. Il mito esprime ciò nel modo più netto, narrando come proprio al culmine dell’*anarmostia* sia estrema la vicinanza all’Armonia. Da questi nessi mai potrà ‘decidersi’ il mortale; assurda la pretesa di liberarsi ‘progressivamente’ dal nesso con l’Armonia (ciò è concepibile soltanto come ‘ritorno’ alle condizioni stesse dell’Armonia) – assurda quella, opposta e complementare, che l’Armonia si possa esprimere ‘tecnicamente’ altrimenti che nella sua negazione. Mai la *techne* sarà *autonoma* da tali nessi, che mai verranno stabiliti nel suo ambito e attraverso il suo *logos*: essa imita un’Armonia che essa non è e che mai da sé produrrà (e, dunque, che essa presuppone), e partecipa dell’*anarmostia* che non ha prodotto e che non può invertire. La *techne* ‘tiene’ perciò a Tyche (è *sua*, di Tyche: questo il senso della *philia*, del legame, della mutua appartenenza tra *techne* e Tyche, che mai viene meno, lungo tutto il pensiero classico), ben oltre il

fatto, meramente ‘naturalistico’, che ogni *techne* dovrà essere esercitata sulla base di una ‘vocazione’ innata, e oltre anche il riconoscimento (implicito in tutto il discorso fin qui svolto) che proprio il carattere ‘veritativo’, nel senso dell’*aletheuein*, che connota ogni *techne*, indica la prepotenza di ciò che viene manifestato sul manifestare. L’imitare, che *presenta l’assenza* di Armonia, *tocca* alla *techne*. [...] Ciò che sta in potere dell’*ergon* è l’imitazione, *mimesis* – che è *misura* della distanza incolmabile (misura, non mera distanza) tra sé e l’archetipo. Nessuna opera, nessun sacrificio potrebbero annullarla; ma soltanto il suo annullamento permetterebbe di parlare di una reale autonomia dell’*ergon*. E per questo, infine, l’*ergon* si definisce come *ponos*, perché nel suo imitare patisce la pena della distanza tra sé e il suo modello, il suo *paradeigma*. Il senso del *paradeigma* non va obiettivato, non va disperso in una semplice molteplicità di archetipi che duplicano le forme dell’imitazione. *Paradeigma* è, essenzialmente, quell’Armonia che l’*ergon* imita e imitando la quale è *ponos*. Il carattere dell’*ergon*, ciò che lo segna, lo marca, *trascende* ogni forma determinata del fare; in quanto imitazione, l’*ergon* non è mai concepibile semplicemente come il prodotto del fare. Ma, insieme, l’Armonia che ‘imprime’ l’*ergon*, e che l’*ergon* non ‘fa’, trascende quest’ultimo nel senso già indicato: essa può esprimersi-manifestarsi soltanto lì dove una *sede* è stabilita, un altare eretto, un campo dissodato, addomesticato un animale – e cioè nella *differenza* degli *erga*, che necessariamente perciò la ‘tradiscono’. L’armonia apparente ha, sì, potenza infinitamente inferiore di quella *trama* (la *harmonie* eraclitea) che tutto teneva in uno, e per la quale ogni differire scompare nell’identico del ripetersi ciclico, ma la sua espressione, nelle determinate forme del fare, è la *sola* espressione dell’Armonia: soltanto *dissonando* da sé questa può risuonare. [...] La duplicità dell’*ergon* del *brotos* sembra così caratterizzarsi: è necessario, per un verso, che nelle forme del suo fare il mortale tenda a ‘liberarsi’ della pre-potenza di Tyche, definendo i loro limiti, calcolando precisamente i loro poteri, fissandone l’*autonomia* – ma è altresì necessario che la stessa ‘ragione’ del fare appaia *alogos*, che ‘infondata’ sia la stessa *cupido* del fare, senza la quale mai nessun pensiero muoverebbe – si muoverebbe. [...] *Techne* e prassi tentano il sommamente *periculosum*, la *prova* per eccellenza, di dar-forma, disporre, imporre un ordine, al darsi dell’*alogen*, all’impeto che semplicemente si dà della volontà-di-fare. Da questo impeto traggono vita – e proprio questa fonte di vita debbono continuamente cercare di rimuovere. Soltanto a questo punto [...] possiamo comprendere perché *techne* appartenga a questa età, partecipi dell’essenza della attuale *anarmostia*, e proprio nella forma del suo connettere secondo *logos* e *dianoia*. Una lotta interiore ‘produce’, infatti, e *poiesis* e prassi: il fare manifesta, anzitutto, tale condizione dell’anima, che è essenzialmente *disarmonica*. Se questa lotta tacesse, svanirebbe ogni fare (come nel mito del *Politico*). La *differenza* tra le parti dell’anima – e il fatto che tale differenza non sia astratta separatezza, ma *mache*, *stasis* – costituisce il presupposto *inflexibile* di ogni forma del fare. Il fare lo *incontra* con il suo stesso esistere; il suo esistere lo indica come la propria provenienza essenziale. Nella lotta, *logos* e *dianoia* tentano il rapporto, cercano di aprire un cammino (*poros*). Nel *prattein* stesso risuona la radice dello sperimentare, del tentare (*peira*), che appare come un fendere, un bucare, un attraversare (*peiro*). Nel fare, cerchiamo di *attraversare* la battaglia dell’anima, di raggiungere un termine, un fine (*peras*, *peirar*), l’orizzonte (*perate*); penetriamo nella *mache*, che è l’anima, cercando di misurarla-‘medicarla’, di stabilire al suo interno luoghi sicuri (*porthmos*, il porto, che però è sempre anche luogo di *passaggio*) – ma per quanto ricca diventi la nostra em-*peiria*, per quanto ricchi in *tentativi* noi si divenga, sempre il fare si manterrà alla presenza del *periculum*: lo stesso originario *alogos* che *fa-fare*. (Il pericolo della *techne* non consiste affatto, perciò, come tutta la *doxa* ritiene, nella possibilità sempre aperta dell’insuccesso, del fallimento, ma nella sua stessa origine, che non solo e non tanto rende ineliminabile la possibilità che *orexis* e *boulesis* prendano il sopravvento, abbiano il loro *kairos*, ma che, anzitutto, rende impensabile ogni autonomia della *techne* dal destino attuale del cosmo, dal senso, cioè, della *anarmostia*). All’originaria differenza che la produce corrisponde, nella *techne*, il mare dei dissomiglianti bisogni cui deve corrispondere. Il fine che essa persegue si costituisce, perciò, sul presupposto dell’*anarmostia*; ed essa opera, di fatto, non per opporvisi, ma per *ordinarla*. La *techne* è l’ordine della *anarmostia*, il *logos* che essa parla: quello della *stasis* dell’anima e della potenzialmente illimitata creazione-soddisfazione di bisogni. Lungi dall’oltrepassarne l’età, essa la tiene ‘in forma’» (*ivi*: 380-386 e 396-398).

⁵¹⁸ Esposizione che significa anche dover combattere per la vita senza conoscere la propria morte, senza poterla prevedere, senza potere vincere in ultima istanza sino in fondo tale battaglia; proprio

come il Prometeo eschileo aveva donato ai mortali la speranza che chiudeva gli occhi di fronte alla morte, così anche in Platone lo stesso Prometeo interviene su ordine di Zeus per sottrarre all'uomo la possibilità di vedere in anticipo il momento della propria fine: «innanzi tutto – disse Zeus – dovrà essere tolta [*pausteon*] agli uomini la possibilità di prevedere la propria morte [*proeidotas autous ton thanatou*], dato che ora la prevedono; perciò ho già dato disposizione a Prometeo che tolga questa possibilità agli uomini» (Platone, *Gorgia*, 523d-e).

⁵¹⁹ L'estensione come ciò che è in grado di supplire a una mancanza originaria, come ciò che fa dell'uomo un essere immediatamente proteso verso il mondo, *l'uomo come essere esteso*: possiamo qui soltanto limitarci a segnalare come tali tematiche siano ben presenti anche in alcune delle più recenti riflessioni filosofiche, anche in ambito «analitico», in particolare nel dibattito sorto intorno all'idea di *mente estesa* (cfr. in particolare Clark-Chalmers 1998; Clark 1997; Clark 2003 e Manzotti-Tagliasco 2008, nonché, per un'introduzione generale alla questione, Munari 2007-2008 e la bibliografia ivi contenuta) o di *conoscenza incarnata* (cfr. p. e. Cellucci 2008: 318-331 e Gallagher-Zahavi 2009: 197-230). Si veda anche il recente Noë 2010, dove si ritiene di proporre come *tesi radicale* quella che noi crediamo essere una concezione profondamente radicata nel pensiero occidentale, come stiamo cercando di mostrare; possiamo, infatti (in un'opera in cui i riferimenti alle ricerche di Merleau-Ponty sono frequenti), leggere: «il luogo della coscienza è la vita dinamica dell'intera persona [...] immersa nell'ambiente. L'esperienza umana è una danza che si svolge nel mondo in compagnia di altri individui. Noi non siamo il nostro cervello. [...] Il fenomeno della coscienza, così come quello della vita, è un processo dinamico che coinvolge il mondo. Siamo di casa in ciò che ci circonda. Siamo fuori dalle nostre teste» (*ivi*: XV); «la coscienza non è qualcosa che il cervello ottiene da solo. La coscienza richiede l'operazione congiunta del cervello, del corpo e del mondo» (*ivi*: 10); «la coscienza non è qualcosa che accade al nostro interno; è qualcosa che facciamo, attivamente, in un'interazione dinamica con il mondo che ci circonda» (*ivi*: 25); «come il bambino nella relazione con sua madre, noi siamo coinvolti l'uno nell'altro. È il nostro coabitare insieme che assicura la nostra viva coscienza per ciascun altro. Viviamo e lavoriamo insieme» (*ivi*: 35 s.); «la coscienza del mondo intorno a noi è qualcosa che facciamo: la mettiamo in atto, con l'ausilio del mondo circostante, durante le attività dinamiche della nostra vita. Non è qualcosa che accade in noi. [...] Il corpo fornisce la struttura e la forma alle varie relazioni che possiamo avere con il mondo intorno a noi; il mondo si mostra a noi grazie all'abilità del nostro corpo nel coordinare le nostre relazioni con esso» (*ivi*: 69 s.); «ne emerge una nuova concezione di noi stessi quali soggetti espansi, estesi e dinamici. [...] I nostri corpi e le nostre menti sono attive. Cambiando la forma della nostra attività possiamo cambiare la nostra stessa forma, il nostro corpo e la nostra mente. Il linguaggio, gli strumenti e le pratiche collettive fanno di noi ciò che siamo. Dove finiamo noi, e dove inizia il resto del mondo? Non vi è alcuna ragione per ritenere che il confine decisivo sia collocato nei nostri cervelli o sulla nostra pelle. [...] Siamo per natura dinamicamente distribuiti, in grado di oltrepassare i confini e situati in un ambiente. [...] Siamo *coinvolti* nei – o meglio, aggrovigliati ai – luoghi in cui ci troviamo. Siamo *parte di essi*. [...] La nostra vita è un flusso di attività, e pertanto dipende dal possesso di abitudini, abilità e conoscenze pratiche che sono effettivamente determinate dalle nostre particolari nicchie» (*ivi*: 71-73); «uno dei modi più semplici in cui oltrepassiamo i limiti del nostro cervello e del nostro corpo è l'utilizzo di strumenti. [...] Integrando lo strumento all'interno di un repertorio pratico siamo in grado di ridefinire le nostre attese riguardo a ciò che possiamo fare, e in tal modo finiamo per ridefinire il nostro schema corporeo» (*ivi*: 82 s.); «nella misura in cui agisco e percepisco con il mio corpo esteso, anche la mia mente è estesa» (*ivi*: 85); «siamo esseri distribuiti, dinamicamente estesi e coinvolti nel mondo. [...] Viviamo in mondi estesi in cui, grazie alle nostre abilità e alla nostra tecnologia, molto è presente virtualmente. [...] Ogni presenza è virtuale – non nel senso di essere falsa, illusoria, o meno che genuina, ma nel senso che il mondo è presente come qualcosa di raggiungibile invece che come qualcosa di raffigurato. [...] La tecnologia aumenta la portata delle nostre possibilità di accesso, e con esse aumenta l'estensione di ciò che è o che può essere presente per noi» (*ivi*: 87); «siamo legati al mondo; ciò che siamo e ciò che possiamo realizzare dipendono tanto da ciò che ci viene fatto quanto da ciò che siamo in grado di fare. [...] Non siamo autonomi. Siamo nel mondo e siamo parte di esso. [...] Una singolare caratteristica di noi mammiferi è che tendiamo a venire al mondo immaturi. Raggiungiamo la maturità, con tutte le capacità che la accompagnano, solo dopo una lunga infanzia. Ma che cosa è l'infanzia se non il processo attraverso

il quale l'ambiente agisce su di noi e ci permette di divenire ciò che siamo? [...] È l'esperienza stessa a essere determinante affinché il neonato acquisisca i meccanismi neurofisiologici che consentono una matura esperienza» (*ivi*: 98 s.); «gli esseri umani sono creature abitudinarie. Le abitudini sono centrali per la natura umana» (*ivi*: 101); «il significato è relazionale. [...] Il mondo è il nostro terreno; è il mondo che dà significato» (*ivi*: 168); «non abbiamo bisogno di avere il mondo dentro di noi: abbiamo accesso al mondo che ci circonda; siamo aperti a esso» (*ivi*: 185); «siamo fuori dalle nostre teste. Siamo nel mondo e parte del mondo. Siamo configurazioni di attivo coinvolgimento con confini fluidi ed elementi mutevoli. Siamo distribuiti. [...] Siamo da sempre immersi in un contesto condiviso, e proprio questo contesto ci permette di non dover sempre scoprire ciò che ci accade intorno. [...] Il sostrato della nostra vita e della nostra esperienza cosciente è il mondo in cui viviamo. Il mondo intero e la natura della nostra situazione in esso sono il materiale grezzo di una teoria della vita cosciente. [...] La nostra relazione con il mondo non è paragonabile a quella di un interprete. Il mondo, con i suoi significati, è lì per noi, già compreso, ancora prima che qualsiasi interpretazione abbia inizio. [...] La nostra relazione con il mondo non è paragonabile a quella di un creatore. Il mondo è più grande di noi; ciò che siamo in grado di fare è essere aperti a esso, saperci orientare in esso. [...] La coscienza [...] è realizzata nell'azione, da noi, grazie alla nostra situazione nel mondo e al nostro accesso al mondo che conosciamo intorno a noi. Siamo nel mondo e siamo parte di esso. Questa è la nostra "casa, dolce casa"» (*ivi*: 187-190).

⁵²⁰ Proprio in questo stesso dialogo, Platone esplicita il legame tra dolore, desiderio e mancanza in quanto dissoluzione dell'armonia che caratterizza il vivente. Infatti, leggiamo: «affermo che quando in noi viventi si dissolve l'armonia, si genera insieme la dissoluzione della natura e la generazione dei dolori nel medesimo tempo» (*ivi*, 31d), di modo che la ricerca del piacere è proprio la ricerca della ricostituzione dell'armonia naturale (cfr. *ibidem*); c'è desiderio solo laddove c'è dolore, dove c'è un dolore causato da una mancanza: «chi di noi si trova vuoto desidera il contrario di ciò che patisce: infatti, dal momento che è vuoto, desidera riempirsi» (*ivi*, 35a), tale vuoto è proprio l'infrazione dell'armonia, il venirsi a creare di un vuoto che non è vuoto rispetto a nulla, è semplicemente puro vuoto («chi per la prima volta si trova vuoto, di dove potrebbe attingere, sia dalla sensazione, sia dalla memoria, come riempimento, una cosa che non prova nel presente né mai ha provato nel passato?»: *ibidem*), pura infrazione. E il desiderio è quanto caratterizza soprattutto proprio la vita umana, ciò contro cui (nell'ottica platonica, come il resto del dialogo mostra) l'uomo deve costantemente lottare, perché tale vuoto è costitutivo dell'uomo e l'uomo non può cancellarlo (proprio per questo vi sono comunque veri piaceri, bisogni da soddisfare, emozioni positive: il desiderio va in qualche modo arginato, regimentato, non eliminato, sarebbe impossibile per l'uomo). Il desiderio, infine, può caratterizzare la vita dell'uomo perché egli possiede la memoria («è la memoria che ci sospinge verso gli oggetti desiderati»: *ivi*, 35d, di modo che il desiderio appartiene all'anima), che è però memoria di qualcosa che non c'è mai davvero stato, di una pienezza mai posseduta: ma l'uomo può aprirsi al mondo proprio perché capace di desiderio, di desiderio consapevole, che muove tenendo di mira anche il piacere futuro (cfr. Platone, *Protagora*, 353d-354a), ed è capace di ciò perché capace di memoria, di ritenere il passato nel presente in vista del futuro, perché possiede la possibilità di conservare esperienze passate in funzione della pianificazione di possibili esperienze future (come Aristotele esplicherà ulteriormente).

⁵²¹ Motivo analogo ricorre in Platone, *Eutidemo*, 275c-277c.

⁵²² Cfr. l'ormai classico Derrida 2007, che terremo qui presente.

⁵²³ Ferraris scrive: «nell'orizzonte platonico, le idee si scrivono nell'anima (*Parmenide*, 132c) allo stesso modo che già nella sensazione l'anima assomiglia a un libro su cui si depongono tracce e non immagini, con uno scrivere che equivale al sentire, costituendone – secondo un movimento insieme archeologico e teleologico – la possibilità (*Filebo*, 33e-34a). Così, dalla sensazione e dalla cosa si viene sistematicamente rinviati, per un risalimento trascendentale, alla loro possibilità, ossia alla scrittura e alla *tabula*, secondo il processo scandito dalle tre figure che solidificano altrettante ipotesi gnoseologiche fondamentali del *Teeteto*: l'anima come blocco di cera, come *colombarium* mnemonico, come aggregato di lettere» (Ferraris 1997: 235).

⁵²⁴ Per non dimenticare che l'attività demiurgica viene assunte come modello per l'attività divina (come mostra tutto il *Timeo* ma anche il *Crizia*), o che (cfr. Ferraris 1997: 308-310) la *mimesis* viene da un lato condannata (e la *techne* è *mimesis*), ma dall'altro lato viene recuperata e «celebrata», perché le forme visibili sono imitazioni di quelle eterne (cfr. *Timeo*, 50c), il pensiero è

imitazione della realtà (cfr. Platone, *Crizia*, 107a-e e Platone, *Timeo*, 47b-c), le parole sono imitazioni delle cose (cfr. Platone, *Cratilo*, 423e-424b), i suoni mimano la divina armonia (cfr. Platone, *Timeo*, 80b) e il tempo imita l'eternità (cfr. *ivi*, 38a), le leggi imitano la verità (cfr. Platone, *Politico*, 300c), i governi umani imitano quello vero e divino (cfr. *ivi*, 297e) e l'uomo pio imita i suoi dèi (cfr. Platone, *Fedro*, 252d). Insomma, tutto ciò che riguarda l'ambito della tecnica si rivela come ambiguo, perché appare agli occhi di Platone come qualcosa che altera la naturalità, ma al contempo come un'alterazione necessaria e addirittura «naturale».

⁵²⁵ L'uomo appare come impossibilitato a vivere chiuso in se stesso, senza «appoggi esterni», senza ausili, infatti «dopo che tutte le parti e membra del vivente destinato a essere mortale furono unite insieme», «gli dèi procurarono un soccorso» a tale vivente – l'uomo –, di modo da garantirgli la soddisfazione dei bisogni e la possibilità di condurre la propria esistenza: «infatti, mescolando una natura affine alla natura umana con altre forme e con altre sensazioni, fecero nascere un altro tipo di vivente. E questi sono gli alberi e le piante che ora vengono coltivati e i semi, che, educati dall'agricoltura, divennero domestici per noi, mentre prima c'erano solamente le specie selvatiche, che erano più antiche di quelle coltivate» (Platone, *Timeo*, 77a-b).

⁵²⁶ Il che, si badi bene, nulla toglie al fatto che per Platone «la città sorge perché ciascun individuo non è sufficiente a se stesso ma manca di molte cose» (Platone, *Repubblica*, II, 369b) e ha bisogno di molti altri, vale a dire che la *polis* è espressione di un bisogno e di una mancanza che rendono l'uomo necessitante di un completamento che avviene prima di tutto grazie alla comunità come luogo di reciprocità e di con-divisione (Platone ha, com'è noto, in mente soprattutto la diversificazione dei bisogni e dei compiti, ossia la divisione del lavoro). Si può pensare che il Platone della *Repubblica* non sia, per così dire, lo stesso delle *Leggi* (o del *Politico*), ma la questione concettuale è che si può – si deve – pensare la comunità (ed è quanto Esposito per certi versi sembra poco propenso a fare) tanto a partire dal bisogno che esprime una mancanza e la necessità del completamento, quanto a partire dalla necessità di contenere e di frenare il male, il pericolo e il rischio. In altri termini (e, stiamo per indicarlo, anche Esposito sembra in fondo rendersene conto) *non c'è communitas senza immunitas*, e viceversa.

⁵²⁷ Sloterdijk ritiene (cfr. Sloterdijk 2004b: 259-265) che Platone sia addirittura l'inauguratore della tradizione umanistica per la quale l'uomo è un animale da addomesticare, da selezionare e da migliorare: per Platone (soprattutto per il Platone del *Politico*) la comunità umana non sarebbe nient'altro che un giardino zoologico, un parco tematico, tanto che la condizione degli uomini nei parchi o nelle città apparirà da lui in poi come un compito zoopolitico. In altri termini, ciò che si presenta come una riflessione sulla politica, è in realtà una riflessione di fondo sulle regole per la gestione del parco umano: il popolo è un gregge che deve essere condotto dal pastore sapiente, dall'uomo politico, l'arte di governare lo stato è definita come la disciplina che ha a che fare con esseri che camminano su due piedi in mezzo a esseri che vivono in greggi, ossia come un'arte della custodia e della sollecitudine, che giunge persino al governo della riproduzione d'allevamento. Il signore platonico troverebbe la ragione del suo potere solamente in un sapere del governo d'allevamento, nel sapere di un esperto del tipo più singolare e particolare: Platone dà il via all'antropotecnica politica, all'antropotecnica di governo, per la quale all'uomo di stato bisogna richiedere che sia in grado di intrecciare l'una con l'altra nel modo più efficace le qualità adatte all'essere comune degli uomini che si fanno guidare liberamente. Sotto la sua mano il parco uomini otterrebbe la sua omeostasi ottimale: i due rispettivi tipi umani ottimali, caratterizzati da una parte dal coraggio guerresco, dall'altra dalla razionalità filosofico-umana, vengono inseriti in eguale misura nella trama del loro essere comune. Platone, in ultima istanza, affermerebbe il programma di una società umanistica che prende corpo in un singolare umanista assoluto, il signore dell'arte pastorale regia, superumanista che pianifica le caratteristiche di una vera e propria *élite* che deve venire allevata proprio per volontà della totalità. Per un confronto tra le posizioni di Esposito e di Sloterdijk si vedano le considerazioni di Campbell in Esposito 2008a: 43-51, dove si osserva che mentre per il pensatore tedesco la vita sembra essere a tutti gli effetti *zoé* rivolta alla domesticazione della propria natura animale, per quello italiano occorre aprire la possibilità di pensare una vita capace in modo autoimmanente di farsi non solo *zoé* ma anche *bíos*, vita intrinsecamente politica, sottratta a qualsiasi coazione metafisica. In altre parole, Sloterdijk sembrerebbe credere che l'ingegneria genetica rende possibile il superamento definitivo della distanza tra animale e uomo (perché essa rappresenta la capacità ottenuta dell'uomo di *auto-*

addomesticarsi), mentre Esposito intende dischiudere una dimensione biopolitica le cui connotazioni politiche facciano tutt'uno con l'essere tale della vita stessa, e per la quale ogni vita decide da sé e per sé il proprio modo di essere: da un lato si manterrebbe la separazione animale/uomo tipica della «metafisica» o della «modernità», dall'altra cadrebbe l'interesse a circoscrivere l'ambito della vita umana rispetto al regno animale, facendo del mondo tanto il soggetto quanto l'oggetto della vita, il suo contenuto di senso, l'*in*, il *per* o il *con* della vita, ciò che le dà senso. Il mondo di Esposito è orizzonte in cui ogni vita è sempre già *bíos*, in cui esso è compreso fondamentalmente come una forma politica di vita, dà cioè nome all'orizzonte ontologico in cui tutte le forme di vita sono iscritte. Il che significa che non si tratta affatto di distinguere tra animale e uomo in ragione del fatto che il primo è chiuso nell'ambiente e il secondo è aperto al mondo, perché anzi ogni forma di vita (vegetali, animali, umane) è associata dal condividere il mondo quale orizzonte di senso, quale spazio vitale, quale spazio di associazione e di estrinsecazione della propria potenza d'esistere. Ma porre l'accento sulla «mondanità» di ogni vivente significa *eo ipso* cancellarne le differenze?

⁵²⁸ Per non dimenticare che altrove l'autore, dopo aver individuato nella venuta meno dell'*ordo* naturale il punto decisivo per il passaggio dalla filosofia politica classica a quella moderna (improntata alla costruzione di un ordine artificiale efficace solo in quanto garantito non da un fondamento trascendente diventato ormai indicibile, ma dall'assoluta cogenza della propria logica immanente: cfr. Esposito 1993: 20 s.), nota però come già in epoca antica si fosse fatta strada l'idea per la quale il fare politico fosse a tutti gli effetti un fare tecnico, che si regolava sì sul più alto modello e oggetto possibile, ossia il Bene, ma sempre restando all'interno di quel paradigma poetico che assegna al competente, all'esperto, al professionista, la facoltà di costruire modelli ideali in conformità al Bene ideale, che gli altri devono imitare (cfr. *ivi*: 194 s.). In altri termini, qui l'autore (riallacciandosi peraltro all'interpretazione platonica di Heidegger per la quale – nella *Repubblica* in particolare – già a partire da Platone avviene quel passaggio del concetto di verità dal significato di *aletheia* a quello di *orthotes* e di *omoiosis*, dal disvelamento all'adeguatezza e alla concordanza) sembra sostenere che già in epoca antica la politica (grazie a una sovrapposizione di etica e tecnica, di verità ed efficacia e di sapere e potere) assume quella caratterizzazione modellistica e plastica che poi a contatto con l'utopia scientifica e tecnologica moderna produrrà effetti distruttivi ed esiti aporetici. Proprio in tal senso, per Esposito ogni filosofia risulterebbe incapace di pensare la politica (cfr. *ivi*: 15-20), perché sarebbe proprio essa a produrre lo scarto tra pensiero e politica, offrendo solo risposte ai problemi della politica, che sostituiscono le domande che non riesce a porre perché incastrata nel linguaggio del metodo, del mezzo e dello scopo: finché si pensa la politica come realizzazione dell'ordine, del miglior regine, dell'utile collettivo, secondo le esigenze di un criterio già inabilitato a pensare la politica perché interno a una sua specifica interpretazione, sarà impossibile pensarla veramente. Sembrerebbe, dunque, che tanto Platone quanto Hobbes (presi qui come esempi) commettano lo stesso errore di pensare la politica nella forma della rappresentazione, della rappresentazione dell'ordine, di una rappresentazione che è sempre al contempo rappresentata dall'ordine stesso, al cui interno risulta già presupposto il conflitto in quanto sempre conflitto per l'ordine (anche innanzitutto in senso concettuale: molteplicità VS unità, realtà VS idea, divenire VS essere). E ciò a partire da una visione dell'anima come intrinsecamente lacerata, divisa, sporgente, dotata di ostacoli al suo stesso interno, posti dal suo stesso interno: per superare la dimensione strutturalmente anfibia, intrinsecamente ancipite, costitutivamente autoconfliggente che caratterizza l'anima si è costretti a scegliere, a tenere le redini della biga, ad arginare la sua libertà: e non è proprio questo a rendere, poi, la politica un'unità costituita a partire da una divisione, da un conflitto che si tenta di contenere, di frenare (secondo la logica del *katechon* che abbiamo descritto)? Esposito, appunto, riconosce in parte tutto questo, così come sembra anche ammettere che senza un qualche apparato difensivo la vita individuale e collettiva perirebbe (cfr. Esposito 2008a: 33-36), ma allora sino a che punto si può ancora vedere un vero e proprio iato tra antichità e modernità? E come si può davvero superare fino in fondo il paradigma immunitario?

⁵²⁹ Temi che particolarmente in Esposito 1984 l'autore aveva già affrontato. Se tutta la modernità ha percepito, in particolare in ambito politico, la ricchezza dell'esperienza come minacciosa e come caos, anche Machiavelli ha insistito sullo sforzo di fronteggiare con la Virtù – l'operare efficace – la non umanità e la non razionalità del mondo – la Fortuna –, ossia sullo sforzo di elevare argini

contro il fiume in piena del corso degli eventi, con la consapevolezza però che prima o poi ogni argine verrà travolto, che ogni coraggio e ogni intelligenza profusi nell'attività politica non bastano e non devono bastare: in altre parole, Machiavelli andrebbe opposto a quella modernità (di cui Hobbes è l'esemplificazione) che ha pensato e cercato di eliminare, uniformando e disciplinando, ogni evento abnorme, ogni contingenza, che ha colto nel caso il necessario costitutivo della natura umana ma ha cercato per questo di opporgli una necessità non naturale, costruita dall'uomo, l'artificio indispensabile dell'ordine politico, una compagnia assicurativa contro gli incerti della vita, un ordine che nulla lascia al caso perché tende a eliminarlo come semplice anomalia, irrazionalità e mostruosità. Più recentemente (e proprio recuperando alcune delle idee già espresse in Esposito 1984, ma stavolta in esplicita connessione con il paradigma teorico da lui sviluppato negli ultimi anni), il filosofo italiano ha ribadito questa posizione, con tutti i problemi che essa, però, lascia aperti. Infatti, occorre non spezzare mai (seguendo proprio Machiavelli) «il rapporto con la falda vitale, corporea e anche animale, che sottende l'agire degli uomini» (Esposito 2010: 25), ma legare «la possibilità del successo della politica, della storia e della vita, sempre contingente e reversibile, al suo mantenimento potenziato nel mondo civile. Quello che logicamente ne consegue è l'inesauribilità, e anzi coesistenzialità, del conflitto all'interno dell'ordine che lo comprende» (*ibidem*). In altri termini, occorre *immanentizzare il conflitto e l'antagonismo*: «che il conflitto sia costitutivo dell'ordine – che, cioè, non sia ipotizzabile, e neanche auspicabile, un ordine escludente il conflitto – segnala l'emergenza dell'origine all'interno della storia che tende, invano, a disfarsene. L'origine non può essere eliminata da un ordine che, nella sua concretezza fattuale, non soltanto ne deriva, ma continua incessantemente a riprodurla» (*ibidem*). L'origine è quella *risorsa energetica* che, mancando di una struttura e di un momento fondativo, è sempre latente e riattivabile, non ha senso pensare un nuovo inizio razionale e artificiale, che abrade l'origine: la vita è perenne tensione, conflitto, contrari che congiungono e disgiungono, e «quello che si delinea è una relazione costitutiva tra immanenza e antagonismo – l'inerenza del conflitto a una realtà che non è possibile trascendere in una dimensione differente» (*ivi*: 26). La storia (cfr. *ivi*: 27-30) è sempre in rapporto con il suo sfondo non storico, non del tutto storicizzabile, che è nuovamente l'origine come ciò che si sottrae a un'integrale storicizzazione proprio in quanto è l'origine sottratta di ogni storia, e questo sfondo coincide con la corporeità, con la vita nella sua indistinzione, nella sua intrinseca comunitarietà con-fondente: esiste un *quid (non-quid* in quanto non cosale, in quanto fluido e scivoloso) che sfugge e non può essere contenuto e frenato, un'oscura potenza sottesa a ogni canalizzazione da cui non ci si può liberare ma che non può nemmeno essere fino in fondo liberata; esiste un insieme di eventi imprevedibili che destabilizzano l'ordine rappresentato e l'ordine della rappresentazione, che impediscono ogni unificazione del molteplice, che eccedono ogni confinamento. L'ordine non può contenere il conflitto, non può cancellarne le tracce artificialmente e razionalmente, perché è un «esito momentaneo, e sempre reversibile, di uno scontro tra potenze che si alternano nella loro prevalenza» (*ivi*: 50). Va affermata, dunque, l'«esistenza nella sua inevitabile dimensione contrastiva» (*ibidem*), senza però che questo possa significare una semplice cancellazione dell'immunità (mentre essa tende a voler cancellare l'esistenza della comunità, l'esistenza come comunità), perché l'uomo è un essere dialettico, per il quale tanto la politica contiene la vita quanto la vita irroria la politica, tanto la politica si nutre della vita (una vita non più umana o animale, ma semplice slancio energetico, ulteriorità inesausta, *élan vitale* che trova in se stesso tanto la forza di difendersi quanto quella di affermarsi) quanto la vita cerca protezione nella politica (senza *tensione non si dà neanche politica*): «non esiste zona della vita umana sottratta alla necessità della politica. Senza di questa – dei suoi strumenti, delle sue logiche, dei suoi ordinamenti – né gli individui né gli aggregati collettivi resisterebbero al turbine di accidenti che ininterrottamente li percuotono. Non saprebbero deviarne la forza d'urto su altri obiettivi o incanalarla entro argini capaci di contenerne la violenza distruttiva. Ma la relazione tra vita e politica non si ferma qui – alla protezione che la seconda fornisce alla prima. Essa va guardata anche dal lato del suo rovescio complementare: se è vero che la politica è la forma necessaria della vita, la vita è a sua volta la materia esclusiva della politica. Ciò riguarda sia la costituzione del sapere che la fenomenologia del potere: entrambi, per non prosciugarsi e ripiegarsi su se stessi, devono entrare in un rapporto biunivoco e produttivo con il mondo della vita. Fare di essa il proprio oggetto, ma anche la propria sorgente. Divenire essi stessi vitali – scaturiti dalla vita e a essa rivolti. [...] Esistono delle forme politiche, delle

istituzioni, dei regimi più di altri capaci di restare vivi perché fin dall'inizio commisti con la vita, con i suoi bisogni, i suoi impulsi, i suoi desideri. [...] C'è sempre qualcosa di più [nella politica machiavelliana] di una mera tecnica di conservazione del potere. Non perché questo non tenda naturalmente a conservarsi, ma perché, per farlo, deve mantenersi stabile, deve mutare alla stessa velocità di un contesto esso stesso in perpetuo mutamento – rigenerarsi risalendo alla fonte della propria vita. Tra l'uno e l'altra – tra potere e vita – non si dà mai distanza assoluta, scarto radicale. Come non c'è una vita del tutto nuda, priva di una qualche qualificazione formale, confinata in un universo prepolitico, così non esiste un potere talmente assoluto, chiuso nella propria orbita, da rapportarsi a essa solo dall'altro e dall'esterno. Per quanto isolato o puntuale – e anzi in questo caso più che mai – esso affonda le proprie radici in un mondo istintivo e naturale non diverso, nella sua consistenza, da quello animale. [...] La bestia non è né il grado più basso cui l'essere umano regredisce quando si allontana dalla propria condizione divina, né il suo stato provvisorio e primitivo, destinato a essere definitivamente superato dall'ordine politico, come in quella moderna. Essa è il fondo di energia naturale presente in ogni uomo – ciò da cui egli trae la capacità di difendersi e la spinta a prevalere sugli altri, l'ingegno sottile e il vigore primigenio. Tra umanità e animalità non passa l'abisso che, in Hobbes, separa i 'lupi' dello stato di natura dai sudditi di quello civile: il lupo fa parte dell'uomo, come la natura della civiltà. Anzi è proprio il tentativo, o la tentazione, di scindere questo binomio di forma e forza, di potere e potenza, a produrre la crisi, a volte irreversibile, dell'organismo politico. Che può salvarsi solo ritornando a quell'origine in cui la vita conserva ancora intatta la propria capacità rigenerativa. [...] Non [...] teoria della conservazione, ma [...] pensiero dell'innovazione. [...] Sottratta a ogni mitologia regressiva, l'origine costituisce il momento in cui il passato, saltando la deriva del presente, proietta la vita nello spazio aperto e libero del suo avvenire» (*ivi*: 51 s.). Una politica fluida, sempre mutevole e rinnovata, aperta, vitale e vivente, un ordine conflittuale e un conflitto ordinato, e sempre rinnovato, un potere costituito a partire da e sempre in comunicazione con un potere costituente – questo è, potremmo dire seguendo le indicazioni di Esposito, quanto va pensato e realizzato. Infatti, il pensatore italiano (nuovamente in riferimento a Machiavelli) richiama l'idea di un «equilibrio dinamico tra forze contrapposte» che «consente quella crescita senza la quale l'organismo si debilita fino a perire» (*ivi*: 54), perché la salute del corpo politico «non scaturisce dalla prevalenza di un umore sull'altro, ma dal loro contrasto bilanciato. Un corpo è sano non quando uno dei suoi umori è prosciugato dalla prevalenza di quello contrario, ma quando è in grado di resistergli con lo stesso vigore» (*ibidem*). Occorre mantenere vivo «il ruolo costitutivo del dissidio» (*ibidem*), e «certo, per restare produttivo, per non portare all'autodistruzione dell'organismo, esso non deve oltrepassare i termini civili, degenerando così in forme personali o privatistiche. Ma il rischio di implosione – per eccesso di stasi – non è meno forte del pericolo di esplosione. Il ruolo della politica è quello di governare la tensione conflittuale naturalmente scaturita dai diversi interessi in gioco. Ma senza tensione non si dà neanche politica. Il numero della politica – quando è in gioco la vita – non è l'Uno, ma il Due» (*ivi*: 54 s.). Il conflitto, in altre parole, «non come contrario o residuo, ma come forma dell'ordine» (*ivi*: 55), conflitto $e(s)t$ ordine e ordine $e(s)t$ conflitto, forza $e(s)t$ forma e forma $e(s)t$ forza, il conflitto è inerente (cfr. *ibidem*) al modo di essere dell'ordine, conflitto e ordine sono immanente l'uno rispetto all'altro: «l'ordine è di per sé conflittuale, così come, quando non degenerato, il conflitto è ordinato da meccanismo istituzionali a ciò predisposti. È lo stesso rapporto integrato che passa tra forma e forza – come non può esistere forma senza una forza che la vivifichi, così ogni forza, per agire produttivamente, deve acquisire una determinazione formale» (*ibidem*). L'organismo si conserva non grazie a una serie di rinunce, perché «è proporzionale all'insieme di forze che lo compongono» (*ivi*: 56), occorre tenere aperta sepre la porta per quella *fonte energetica* che può ridar vigore all'agire politico, perché la vita non va solo difesa dalla sua origine attraverso uno svuotamento della sua sostanza naturale: «allorché l'antagonismo monta oltre una certa soglia, rischia di lacerare il piano di immanenza che pure lo ingloba, determinando la necessità di un nuovo momento di trascendenza capace di creare un nuovo ordine» (*ibidem*). Non si può «sfuggire alla ricorrenza dell'origine, vale a dire della nostra stessa natura conflittuale» (*ivi*: 58): *stabilizzare la dinamica tra conflitto e ordine, tra comunità e immunità* (di modo che, lungi dall'essere semplicemente pacifica con-vivenza, la comunità appare come teatro conflittuale, di forze che si contrappongono e si relazionano in maniera non spontaneamente irenica), ma sempre «stringendo in uno stesso nodo i poli, solo apparentemente

alternativi, di ordine e conflitto. [...] Ordine conflittuale, o conflitto ordinato» (*ibidem*). La commistione della co-munità, la sua con-fusione, non va vista come qualcosa da neutralizzare, ma nemmeno come motore di neutralizzazione, perché piuttosto è «produzione, istituzionalmente regolata, di conflitto» (*ibidem*): occorre mantenere sempre aperta la breccia per il momento istituito del potere, avvento «di un potere non fondato da nulla e proprio per questo capace di instaurare un nuovo ordine» (*ivi*: 59), evento in grado di ridare nuova forma, attimo in grado di consentire una nuova durata – perché «è solo il contrasto a consentire quel ricambio senza il quale l'organismo politico si cristallizza nel dominio di una parte sull'altra provocandone prima la corruzione e poi la deflagrazione» (*ivi*: 58) e «quando la norma non è più in grado, per consunzione, di rinnovarsi, l'unica possibilità di ritrovare la forza perduta è quella di riattivare, con un salto nel vuoto, la potenza dell'origine. Naturalmente a patto che si dia, nel vortice della crisi, una soggettività politica in grado di incarnare l'energia vitale e la spinta produttiva» (*ivi*: 59). Esposito riconosce come questa prefigurazione di una politica *della* e non *sulla* vita rappresenti «la possibilità, ancora insondata, di qualcosa come una biopolitica affermativa» (*ivi*: 53), ma è proprio a questo punto, dunque, che si aprono i problemi, nel senso che se tutto si riduce a una rinnovata (e certo sottoscrivibile) apologia del giusto mezzo, di un giusto mezzo dinamico e in cui i due poli sono l'uno traboccante nell'altro, si fa un'operazione certo concettualmente possibile, ma che amplifica le problematiche pratiche e concrete (ossia: *quali forme politiche, se ha ancora senso parlare di forme e istituzioni politiche, possono – e possono oggi – dar vita a quanto prospettato da Esposito?*). Inoltre, bene che Esposito riconosca la dimensione conflittuale che contraddistingue la vita dell'uomo, bene anche che riconosca che in certa misura tale conflitto vada ordinato, perché l'ordine è in grado di esprimere e affermare la vita e non solo di negarla, e bene anche che affermi che tale conflitto non può essere del tutto arginato, ma ciò significa tornare comunque a privilegiare il fondo oscuro che abita l'uomo? Esposito si è esplicitamente opposto, come abbiamo notato, al paradigma sacrificale (l'esistenza è finita, e proprio per questo non può essere sacrificata, non può essere portata a un livello di tensione tale da essere esposta alla propria fine; la sperimentazione non può cancellare la possibilità di sperimentare ulteriormente; l'unico vero rischio per la vita è quello di smettere di prendere rischi, ossia anche di essere viva per poterlo fare), ma la sua sottolineatura della dimensione conflittuale sembra esporlo problematicamente alle aporie che tale paradigma comporta (Esposito ricorda come Bruno, per affermare la vita, un pensiero che sapesse incorporare la vita, un pensiero vivente che si mantiene in rapporto con la differenza, la contrarietà e la pluralità, sia giunto a sacrificare la propria esistenza): «senza i contrari, e la tensione che la loro relazione di continuo rigenera, non ci sarebbe vita. La vita è l'impulso perenne che congiunge, e poi di nuovo disgiunge, sul piano orizzontale e verticale, polarità di volta in volta contrastive. [...] Bruno [...] arriva a includere nel pensiero anche ciò che, alla fine, ne interrompe lo sviluppo. Fa della morte un atto, e addirittura il più vitale perché indissolubilmente legato alla difesa di quel pensiero che coincide con la vita [...]. Contro le filosofie immunitarie della conservazione della vita – anche al prezzo di sottometterla al potere sovrano che si impegna a proteggerla – Bruno ne condiziona il significato alla forza sorgiva di un movimento destinato a spingerla oltre se stessa. Fino a toccare il suo contrario – dal momento che quel contrario, in determinate occasioni, può custodirne il senso più proprio. È per ciò che il principio della vita – la vita come principio e fine dell'essere – non ha *timore di spersersi*. Perché quella perdita è parte integrante del suo medesimo e inarrestabile flusso. La vita non è una risorsa scarsa che va difesa e conservata costi quel che costi, ma una potenza talmente sovrabbondante che neanche la morte riesce definitivamente a consumarla, tramutandola, piuttosto, in un'altra forma della medesima sostanza vivente» (*ivi*: 63 s.).

⁵³⁰ Le linee fondamentali, che vale la pena di ricordare, di una tale visione critica possono essere sintetizzate dal seguente passo, che ha di mira in particolare l'antropologia gehleniana: «in una situazione di eccesso di impressioni e pressioni ambientali, le istituzioni hanno il compito di esonerare l'uomo dal peso che la contingenza degli eventi fa gravare su di lui. Ciò richiede intanto una sorta di "plasticità", vale a dire di capacità di adattamento alla situazione data che non esponga l'individuo a un conflitto insostenibile. Ma anche un padroneggiamento dei propri istinti che ne inibisca la spinta dissolutiva e li incanali in senso autoriproduttivo, allo stesso modo in cui la soddisfazione di bisogni va contenuta e differita in un quadro di compatibilità rigidamente controllato. Solo mediante questa doppia rinuncia, l'uomo potrà immunizzarsi stabilmente rispetto

ai pericoli determinati dalla propria struttura deficitaria: riempire quel vuoto iniziale che lo sottrae a se stesso, riappropriarsi di ciò che non gli è naturalmente proprio. Ma riempire quel vuoto, e fare proprio l'improprio, equivale a ridurre fino all'estinzione il "comune". E infatti l'esonero dalla contingenza ambientale assicurato dalle istituzioni coincide, per l'individuo democratico, con una presa di distanza dal mondo in cui è radicato, e perciò stesso, con un sollevamento da quel *munus* comune che lo obbliga nei confronti degli altri. In questo modo egli è portato a chiudere la sua originaria apertura e a circoscriversi nella sfera del proprio interno. Cosa altro è l'immunizzazione, se non una forma di progressiva interiorizzazione dell'esteriorità? Se la comunità è il nostro "fuori", il fuori-di-noi, l'immunizzazione è ciò che ci riporta all'interno di noi stessi rompendo ogni contatto con l'esterno» (Esposito 2008a: 108).

⁵³¹ Non si può, dunque, negare «il carattere potenzialmente dissolutivo della logica espropriativa del *munus*» (Esposito 2010: 248), vale a dire «il nesso possibile tra comunità e morte» (*ibidem*): «la conservazione del genere umano è condizionata all'istituzione di dispositivi autoritari [...] capaci di frenare la pulsione autodistruttiva di una convivenza senza limiti e confini» (*ivi*: 248 s.). Ciò, però, non può significare pensare «di risolvere la partita imbrigliando definitivamente le potenze telluriche della vita» (*ivi*: 249), perché la comunità originaria non è «del tutto immunizzabile» (*ibidem*), anzi, in una tale pretesa si cela «un pericolo ancora più insidioso di quello paventato – vale a dire l'essiccamento delle fonti vitali dell'esperienza individuale e collettiva» (*ibidem*), nel senso che l'origine e l'inizio vanno colti non solo nel versante distruttivo, «ma anche in quello vitalmente energetico e costitutivo. È per ciò che non ce se ne può mai liberare definitivamente» (*ibidem*). Pertanto, *communitas* e *immunitas* restano tragicamente ma fecondamente inseparabili, sempre com-presenti proprio in quanto tendono a escludersi l'un l'altra: «come una comunità priva di un qualsiasi sistema immunitario sarebbe destinata all'esplosione, così questo, spinto oltre una certa soglia, rischia di condurre all'implosione. [...] Solo l'equilibrio – o meglio la perenne tensione – tra *communitas* e *immunitas* consente la riproduzione, e il potenziamento, della vita. Quando esse si divaricano, o si sopravanzano reciprocamente, le conseguenze possono essere catastrofiche. [...] Viene alla luce il versante comune, cioè affermativamente contaminante, di ciò che pure si vuole immune. Si potrebbe dire che come la *communitas*, in tutte le comunità, si presenta sempre, almeno in una certa misura, immunizzata, così, a sua volta, l'*immunitas* rivela, guardata nel fondo del suo meccanismo riproduttivo, anche un elemento comunitario» (*ivi*: 250).

⁵³² Altrove, ricordando alcuni recenti tentativi di negare l'alterità epocale rispetto alla modernità, situata tra la Grecia classica e l'antica Roma, l'autore ha ribadito la sua posizione, ma riconoscendo la presenza di fondo di un fenomeno che resta conservato in ambiti diversi: «come connotare – ci si è chiesto – se non in termini biopolitici, la politica agraria degli antichi imperi o l'appropriazione diretta del corpo degli schiavi praticata in tutti i regimi premoderni? E perché non ricondurre a una qualche forma di biopotere i precetti eugenetici contenuti negli scritti politici di Platone – non a caso adoperati, e stravolti, in chiave apologetica dalla propaganda razzista nazista? [...] Per esempio, è evidente che le proposte di Platone, volte all'eliminazione di tutto ciò che sfugge alla sfera comunitaria della *polis*, non vadano nella direzione immunitaria del controllo disciplinare; così come, per altri versi, non è possibile omologare la politicizzazione di certe procedure sanitarie con i processi moderni di biologizzazione della politica. La verità è che, per cogliere il nesso tra attualità e origine – ma anche, per certi versi, tra biopolitica e sovranità – bisogna eccedere l'alternativa secca tra continuità e discontinuità, presupposta dai teoremi della secolarizzazione e della legittimazione, per attivare uno sguardo sagittale che cerca nel fondo dell'una il punto di rifrangenza dell'altra. Diversamente da quanto si è potuto immaginare, non è la contiguità, ma proprio lo scarto epocale, a innescare la ricorrenza di un fenomeno originario all'interno di un diverso orizzonte di senso. Quella che va pensata, per cogliere questa dinamica, piuttosto che una successione, continua o discontinua, di segmenti lungo una medesima linea di scorrimento, è la relazione di due piani sovrapposti poggiati l'uno sull'altro ma anche, per certi versi, reciprocamente configgenti, l'uno, superiore, di carattere storico, e l'altro non connotabile storicamente» (Esposito 2010: 254 s.).

⁵³³ Secondo Portinaro, che connette così l'antropologia gehleniana alla riflessione antica sulla posizione dell'uomo nel mondo animale e naturale, la divaricazione presente nell'uomo (sarebbe meglio dire, la divaricazione che attraverso l'uomo si esprime) tra *zoe* e *bios*, centrale nella riflessione greca, rappresenta il portato di un dato antropologico fondamentale: «l'uomo è un essere

deficitario per mancanza di uno specifico corredo biologico adatto alla sopravvivenza. Il ritmo della *zoe* è dettato dai bisogni, essa è dominata dalla dimensione istintuale, mentre il *bios* è progetto, educazione delle disposizioni (*hexeis*) a operare per la costruzione di un mondo artificiale e a conferire validità normativa al mondo delle azioni. L'esistenza etica è figlia di quella che i greci definiscono arte della vita, *techné tou biou*» (Portinaro 2009: 12). La tecnica dell'esistenza è qualcosa che non può essere realizzata individualmente, come ha sottolineato il pensiero greco, ma questo sia nel senso che l'espressione di sé è possibile solamente a livello sociale e comunitario, sia nel senso che esprimersi significa quasi scolpirsi, levigarsi e temperarsi per prendere forma accettabile anche socialmente e comunitariamente (per questo la *temperanza* è una delle più alte virtù per i greci): «la condizione originaria della vita in relativo isolamento, nella modalità della dispersione, definisce un orizzonte entro il quale non si è ancora compiuta l'emersione del *bios* dal flusso magmatico della *zoe*. L'uomo è, nel mondo animale, l'unico essere che secondo i Greci realizza la transizione dalla gregari età alla politicità. La *zoe* è la gregari età dell'indistinto, il *bios* l'individualità che emerge da una situazione di competizione agonale, di concorrenza nell'eccellere. Solo a questo livello diventa possibile il disciplinamento delle pulsioni entro un ordine sociale capace di evoluzione. Fin dalle sue origini, è noto, il pensiero politico si è posto il problema di come sottomettere gli impulsi di autoaffermazione aggressiva (*thymoeides*) e il desiderio di ricchezza e di piacere (*epithymetikon*) al principio di razionalità (*logistikon*). Dando alla sua vita la forma del *bios*, l'uomo consegue un qualche equilibrio tra libertà e disciplina razionale delle pulsioni» (*ibidem*).

⁵³⁴ Di ciò ci siamo occupati nelle pagine precedenti, ma ci sia permesso domandarsi se è casuale, alla luce di tutto quanto sin qui visto, il fatto che un commentatore di Esposito possa accostarsi alla sua opera proprio richiamando esplicitamente una visione dell'uomo per la quale egli è libero in ragione di una carenza istintuale: «è nel luogo dell'inesprimibile che si radica l'essenza stessa della libertà. L'uomo, l'unico animale privo di veri e propri istinti (il primo Freud parlava di *Instinkt*, ma successivamente abbandona questa parola e la sostituisce con *Trieb* e, cioè, pulsione), è destinato a inventarsi costantemente a partire da una mancanza originaria. Dove il limite mostra tutta intera la finitezza costitutiva del pensiero, lì si apre anche il ventaglio dei possibili» (Martone 2008: 93).

⁵³⁵ Per i quali faremo riferimento a Reale 2006.

⁵³⁶ Il mondo gira come una macina da mulino e gli astri sono somiglianti a pitture o conflitti come chiodi nel ghiaccio (cfr. Anassimene, DK 13, A6-8, A12 e A14); per la tecnica utilizzata come modello del funzionamento della natura, testimonianza, in primo luogo, della presenza di diverse arti e del loro grado di sviluppo (da quella di lavorazione del vetro a quella di navigazione, passando per quella di lavorazione dei metalli) e, in secondo luogo, tentativo di dare le prime spiegazioni filosofiche della realtà utilizzando le arti e i suoi strumenti come esempi (in quanto modelli di razionalità), il segno dell'alta considerazione che esse erano riuscite a conquistare presso i primi filosofi (e, dunque, nell'intero ambito culturale greco, soprattutto in quello delle colonie) cfr. anche Talete, DK 11, A14-15; Eraclito, DK 22, B51, B59-60, B90 e B125; Empedocle, DK 31, A68, B23, B33-34, B51, B67-68, B84 e B100; Anassagora, DK 59, A68-69; Democrito, DK 68, B300.14. Sul valore di queste testimonianze ha insistito particolarmente Roberto Mondolfo in Mondolfo 1979.

⁵³⁷ Leggere il *chaos* non solo come «disordine» ma anche come «apertura» significa anche ripensare il suo rapporto con la parola *kosmos* che è stata impiegata come contrappunto al *chaos* ben prima dell'alba della filosofia: «tradotto come solitamente lo si traduce, *kosmos* significa "ordine", e precisamente quell'ordine che si realizza nel mondo fisico, per cui si parla di ordine cosmico contrapponendolo, per esempio, a quello spirituale o divino. [...] In realtà la parola *cosmo* si rifà a quella radice indoeuropea *kens* che si ritrova anche nel latino *censeo* che, nel suo significato più pregnante, significa: *annuncio con autorità, decreto*. [...] *Cosmo* è dunque quella parola che si impone e, imponendosi, non può essere smentita. Nel suo più antico significato *cosmo* non è quindi l'ordine o il mondo, da cui la parola moderna "cosmologia", ma è *ciò che si impone* sopra tutto, anche sopra le parole degli uomini» (Galimberti 1987: 98 s.). Nella prospettiva che stiamo qui avanzando, pensare il cosmo instaurato dall'uomo come un *censire*, uno *stabilire* e un *decidere* significa proprio pensare l'ordine come un qualcosa cui l'uomo dà vita ritagliando, tramite la decisione e l'azione, delle possibilità a partire da quell'aperto che si trova dinnanzi e che deve però selezionare e ridurre per condurre la propria esistenza. Proprio per questo Rainer Maria Rilke

può, nell'ottava Elegia duinese, attribuire solamente all'animale la visione dell'aperto: «con tutti gli occhi la creatura vede / l'aperto [*das Offene*]. Solo i nostri occhi sono / come volti all'indietro [*umgekehrt*] e attorno a essa, / trappole, poste tutto intorno al suo libero uscire [*ring sum ihren freien Ausgang*]. / Ciò che fuori è [*was draußen ist*], noi lo sappiamo solamente dal volto / dell'animale; perché già l'infante / noi lo giriamo e lo forziamo a vedere all'indietro / costruzioni, non l'aperto, / così grave nel volto animale. Libero da morte [*frei von Tod*]. Essa la vediamo noi soli; il libero animale / ha sempre la sua fine dietro a sé [*hat seinen Untergang stets hinter sich*], / e Dio davanti [*und vor sich Gott*], e quando va, va / in eterno, come le fonti vanno. / Noi non abbiamo mai, nemmeno per un giorno, / lo spazio puro dinnanzi a noi [*den reinen Raum vor uns*], in cui i fiori / senza fine si aprono. È sempre mondo [*immer ist es Welt*] / e mai un nessun luogo senza no: il puro [*und niemals Nirgends ohne Nicht: das Reine*], / insorvegliato, che si respira e / si sa all'infinito, e non si desidera [*Unüberwachte, das man atmet und / unendlich weiß und nicht begehrt*]. Da bambino / uno nel silenzio si perde a questo ed è / scosso. Oppure un altro muore e lo è. / Perché vicino a morte la morte più non si vede, / si fissa il fuori, forse con ampio sguardo d'animale [*als Kind / verliert sich eins im Stilln an dies und wird / gerüttelt. Oder jener stirbt und ist. / Denn nah am Tod sieht man den Tod nicht mehr / und starrt hinaus, vielleicht mit großem Tierblick*]. Amanti, se non fosse l'altro a / escludere la vista, sono a esso vicini e meravigliano... / Come per svista a loro si rivela / all'altro dietro... Ma al di là dell'altro / nessuno giunte, e per lui è mondo di nuovo. / Sempre volti al creato, vediamo / noi solo il riflesso di ciò che è libero, / oscurato da noi. Oppure un animale che, / muto, in su guarda, calmo attraverso di noi. / Questo è destino: essere di fronte / e solo questo e sempre [*der Schöpfung immer zugewendet, sehn / wir nur auf ihr die Spiegelung des Frein, / von uns verdunkelt. Oder daß ein Tier, / ein stummes, aufschaut, ruhig durch uns durch. / Dieses heißt Schicksal: gegenüber sein / und nichts als das und immer gegenüber*]. Se vi fosse coscienza come la nostra / nell'animale sicuro che ci viene incontro / in direzione diversa, ci forzerebbe / al suo andare. Ma il suo essere per lui è / infinito, senza forma e senza sguardo / al suo stato, puro, come il suo sguardo all'aperto. / E dove noi vediamo futuro, l'animale vede tutto / e sé in tutto e per sempre sanato [*wäre Bewußtheit unsrer Art in dem / sicheren Tier, das uns entgegenzieht / in anderer Richtung –, riß es uns herum / mit seinem Wandel. Doch sein Sein ist ihm / unendlich, ungefaßt und ohne Blick / auf seinen Zustand, rein, so wie sein Ausblick. / Und wo wir Zukunft sehn, dort sieht es Alles / un sich in Allem und geheilt für immer*]. E tuttavia nel trepido caldo animale / c'è come peso e preoccupazione una grande malinconia. / Perché anche in esso vi è sempre, ciò che noi / spesso investe: il ricordo, / come se già una volta, ciò cui si tende / fosse stato più accanto, più fido e il suo legame / tenero del tutto. Qui tutto è distanza, / là era respiro. Dopo la prima patria / la seconda gli è ibrida e ventosa [*und doch ist in dem wachsam warmen Tier / Gewicht und Sorge einer großen Schwermut. / Dehn ihm auch haftet immer an, was uns / oft überwältigt, – die Erinnerung, / als sei schon einmal das, wonach man drängt, / näher gewesen, treuer und sein Anschluß / unendlich zärtlich. Hier ist alles Abastand, / und dort wars Atem. Nach der ersten Heimat / ist ihm die zweite zwitterig und windig*]. / Oh beata creatura piccola, / che sempre resta nel grembo da cui nacque [*die immer bleibt im Schooße, der sie austrug*]; / oh felice zanzara, che dentro ancora danza [*die noch innen hüpf*], / anche alle nozze; perché tutto è grembo [*denn Schooß ist Alles*]. / E vedi l'uccello a mezzo sicuro [*die halbe Sicherheit des Vogels*], / che quasi entrambe sa dalla sua origine, / come se degli etruschi fosse un'anima, / da uno morto, che uno spazio accolse, / ma con la figura in riposo per coperchio. / Quanto è sgomento chi deve volare / e proviene da un grembo. Quasi di se stesso / atterrito fende l'aria come un'incrinatura / si fa largo attraverso una tazza. Allo stesso modo la traccia / del pipistrello attraverso la porcellana della sera. E noi: spettatori sempre, dovunque, / a tutto questo rivolti e mai al di fuori! / Ci soverchia. Lo ordiniamo. Si disgrega. / Lo riordiniamo e disgregiamo noi stessi [*und Wir: Zuschauer, immer, überall, / dem allen zugewandt und nie hindu! / Uns überfüllt. Wir ordnens. Es zerfällt. / Wir ordnens wieder und zerfallen selbst*]. Chi ci ha rivoltati, sì che noi, / in ciò che facciamo, in ogni atto, siamo / tra coloro i quali vanno via? Come colui che sull' / ultima altura, che ancora tutta la valle / una volta gli mostra, si volta, si ferma e ristà –, / così viviamo e prendiamo sempre congedo [*wer hat un salso umgredeht, daß wir, / was wir auch tun, in jener Haltung sind / von einem, welcher fortgeht? Wie er auf / dem letzten Hügel, der ihm ganz sein Tal / noch einmal zeigt, sich wendet, anhält, weilt –, / so leben wir und nehmen immer Abschied*]» (Rilke 2006: 55-59). L'animale vede l'aperto perché non ha trappole dinnanzi a sé, non deve

escogitare mezzi per liberarsene, è libero di muoversi nella sua *Umwelt*, mentre l'uomo non può conoscere l'indistinto, il tutto indifferenziato, già da bambino inizia a innalzare forzate costruzioni, a prendere gradualmente consapevolezza del confinamento in cui si ritrova gettato dalla morte: l'animale è nell'aperto perché non vede la fine, la morte, ce l'ha sempre dietro a sé, mai dentro di sé, mentre ha dio sempre davanti a sé, quel divino che è assoluta pienezza, ciò cui anche l'animale mira, e in tal senso l'uomo non è né animale né dio, ma essere intermedio, non eterno, che non ha mai dinnanzi a sé uno spazio puro, incontaminato, perfetto, è *sempre nel mondo*, in quella *Welt* che è il luogo del *Nicht*, del non, del nulla e del negativo. Proprio per questo è essere desiderante, è esito di una scossa che scuote dal torpore in cui vive il caldo animale, cui solo la morte può riavvicinare, proprio in quanto abolizione di ogni distanza che è la coscienza: vediamo solo il riflesso della calma e della sicurezza in cui vive l'animale, noi siamo l'oscuramento di una tale luminosa libertà, libertà silenziosa e sempre chiusa nel proprio destino però. L'animale è sicuro ma è incosciente, vive in un ambiente senza forma consapevolmente data e pura, senza essere in grado di guardare al proprio stato, senza possibilità dunque di fuoriuscire da esso: noi vediamo futuro, l'animale vede solamente un tutto in sé, sempre sano perché compatto, uguale a se stesso, senza bisogno di farmaci e di espedienti per correggere o modificare la situazione in cui vive. Eppure, l'animale è il barlume di quello che sarà l'essere umano, è come la scintilla che esploderà con l'uomo: l'animale è talvolta ciò che l'uomo è sempre, ossia ricordo, percezione dello scorrere del tempo e dello scorrere che è la propria coscienza e la propria vita; l'uomo è tutto distanza, non più semplice respiro immediato, che è quell'animale che vive sempre nel grembo in cui ha avuto origine, chiuso nella sicurezza del suo ambiente, di cui l'uomo è sempre e soltanto spettatore, a cui l'uomo si rivolge ma senza mai entrare. L'uomo non è mai fuori da se stesso, non è mai fuori nell'aperto che è l'animale, pone ordine nel proprio mondo e disgrega continuamente l'ordine posto, per riordinarlo e poi disgregare se stesso, stretto nella necessità di far fronte alla propria esistenza: chiamato all'agire, un agire sempre diverso da se stesso, sempre via da sé, sempre in fuga, sempre e solo nella possibilità di mirare all'indistinzione e alla serenità che competono all'animale, sempre in congedo da se stesso perché oltre se stesso. L'aperto animale, in tal senso, è l'ambito dell'indistinzione e della pienezza, della libertà di chi può muoversi senza badare a dove si muove in quanto protetto dalla guida sicura dell'istinto (che lo rende «astuto», cioè capace di trovare immediatamente ciò di cui ha bisogno), a differenza dell'uomo che è costretto a differenziare per ritagliarsi un mondo, privandosi così dell'immediatezza e sentendosi continuamente in esilio, come sempre Rilke suggerisce nella prima elegia: «gli astuti animali s'avvedono / che noi non siamo propriamente di casa / nel mondo interpretato [*die findigen Tiere merken es schon, / daß wir nicht sehr verläßlich zu Haus sind / in der gedeuteten Welt*]», «i vivi fanno / tutti l'errore di troppo intensamente distinguere [*Lebendige machen / alle den Fehler, daß sie zu stark unterscheiden*]» (ivi: 3, 9), non ci resta che «la viziata fedeltà a un'abitudine, / che amava stare con noi, così rimase e non se ne andò [*es bleibt uns das verzogene Treusein einer Gewohnheit, / der es bei uns gefiel, und so blieb sie und ging nicht*]» (ivi: 3). Al commento delle *Elegie* ha dedicato pagine splendide Szondi, il quale nota che per Rilke «l'uomo nella sua esistenza dipende profondamente da fattori esterni» (Szondi 1997: 23), tanto che si chiederebbe «perché l'uomo ha bisogno degli altri? Cosa è mai, per averne bisogno?» (ivi: 24): se gli angeli sono «opera prima felice, beniamini del creato [*frühe Geglückte, ihr Verwöhnten der Schöpfung*]» (Rilke 2006: 11), «specchi: che la bellezza effluita / riattingono in sé, nel volto che è proprio [Spiegel: *die die entströmte eigene Schönheit / wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz*]» (ibidem), ossia opera perfetta in quanto «prodotti, per così dire, da una forza ancora intatta nell'officina della creazione» (Szondi 1997: 28), figura in sé conclusa che recupera quel che da lei defluisce, che non si indebolisce, non si impoverisce, non dipende da altro che da sé, insomma ciò che è in sé compiuto e perfetto (cfr. ivi: 31), ebbene, l'uomo non è nulla di tutto questo, anzi è il suo contrario. Quest'ultimo, infatti, è imperfetto, quasi evanescente («perché noi sentendo svaniamo; ah, noi / esaliamo fino a estinguerci [*denn wir, wo wir fühlen, verflüchtigen; ach wir / atmen uns aus und dahin*]»: Rilke 2006: 11), il suo essere è sostanzialmente dissolvimento, non sostanzialità rispetto a il resto del mondo, *che è*, nella sua inseità: «vedi, gli alberi sono: le case / che noi abitiamo sussistono ancora. Noi soli / come aria che si rinnova trascorriamo su tutte le cose [*siehe, die Bäume sind; die Häuser, / die wir bewohnen, bestehn noch. Wir nur / ziehen allem vorbei wie ein luftiger Austausch*]» (ivi: 13). L'uomo è «un essere che dipende da altri, che necessita dell'aiuto e

dell'assistenza di altri. L'uomo è alla perenne ricerca di un punto fermo [...]. Tende sempre verso qualcosa da cui l'uomo si attende aiuto per la propria miserevole esistenza» (Szondi 1997: 43 s.), è indigente, essere non conchiuso in se stesso, mai pago di sé perché «perennemente insoddisfatto di sé, il suo cuore lo trascende, ha bisogno dell'altro» (ivi: 53). Particolarmente dense sono le pagine che Szondi ha dedicato all'ottava elegia, il cui contenuto vale la pena di essere qui brevemente riassunto (cfr. *ivi*: 57-101). L'uomo viene pensato da Rilke contrapponendolo all'animale, questo perché l'uomo si scontra sempre con ciò che è opposto da sé, con ciò che gli è esterno, in quanto non intimo con se stesso. L'uomo (cfr. Rilke 2006: 27-31) viene paragonato a un angelo unito a una marionetta, e conduce perciò un'esistenza tragica, in quanto sempre scisso, ambiguo, mai ricondotta a unità: l'uomo è separato da se stesso, è frattura insita in sé, che l'infanzia non conosce perché ancora «pura», come accade per gli animali, rispetto ai quali (rispetto all'insieme delle creature nella loro totalità) l'uomo è una vera e propria eccezione. L'animale vede l'aperto, conduce la propria vita nello spazio che vede con gli occhi, mentre l'uomo è rivolto all'indietro rispetto a un tale spazio, segno che in principio ha potuto guardarvi verso, ma il suo occhio ha in seguito mutato direzione, perdendo di vista il fuori rispetto al proprio mondo, ossia rispetto a quell'aperto che è, proprio come sono alberi e case: quell'origine è proprio l'infanzia, spazio dell'esistenza umana non chiuso (in cui il futuro non è nemmeno dischiuso, mancando la previsione della morte: cfr. *ibidem*), non distinto dal mondo animale, ma origine che l'uomo è destinato irrimediabilmente a perdere. L'aperto e l'animale si compenetrano totalmente, l'aperto è ciò che definisce l'animale, essere inconsapevole e che dunque non può vedere la morte, non ha sospetto della fine, non vede conclusione, vive nell'eterno, nell'infinito di chi non conosce una fine verso la quale in ogni caso andrà: l'assenza di coscienza significa anche assenza di distanza dal luogo aperto in cui l'animale vive, giacché lo spazio in cui si muove non è stato da lui configurato, non ha ricevuto alcuna caratterizzazione aggiuntiva, non si riferisce a esso in quanto creature in esso esistenti, non è stato dimensionato alle loro esigenze, mentre l'uomo vive in un mondo che configura, che caratterizza, che dimensiona in base alle proprie esigenze, definendo e distinguendo, collocando e significando. Il mondo umano è un luogo in cui ogni cosa è sempre definita, distinta da ogni altra, è non-unità e non-purezza, è presenza di contrasti, di negazioni, di confini, dissoluzione di armonia: invece, chi vive nello spazio puro dell'aperto come l'animale, è completamente assimilato a tale spazio, non v'è in esso per lui nulla di minaccioso, di estraneo, ma nemmeno nulla che gli appartenga, su cui debba vigilare, che sia esposto al pericolo, ossia non vi è nulla che gli si opponga, niente appare alla coscienza come altro da sé cui debba rivolgere un vigile sguardo. L'unità che lo spazio puro, l'aperto, forma con gli esseri che trovano in esso la loro dimora, paragonabile all'unità che si stabilisce tra ispirazione ed espirazione nel respiro, tra cui non esiste alcuna linea di demarcazione e di opposizione; un'azione fluisce incessantemente nell'altra. Nell'aperto non c'è nulla di cui appropriarsi, da penetrare, da concepire, da desiderare: il mondo si fonde con chi vi vive, non c'è opposizione, brama, cura e preoccupazione, si fa indissolubilmente parte del luogo in cui ci si muove, non c'è un di fronte, non c'è separazione, ma solo purezza. Mentre l'uomo si orienta verso il futuro e verso la morte quale suo punto estremo, quel futuro che si esprime attraverso le proiezioni che tendono a dividere e a negare, del non-ancora e del non-più, e che conduce ineluttabilmente alla morte come non-più *tout court*, l'animale è senza futuro, non vive in una temporalità orientata verso la fine; il suo sguardo è rivolto all'aperto, esso vede il libero, lo spazio puro, il tutto, ciò che è senza non, e vede sé nel tutto. L'animale, infatti, non è estromesso dal suo spazio d'esistenza, non gli sta di fronte, non ne è separato, come l'uomo è contrapposto a tutto dalla consapevolezza. Così, l'animale è risanato per sempre, nel pieno senso della parola: l'animale costituisce un'unità con lo spazio della sua esistenza, un'unità indivisa, indenne, e in virtù di questo legame con la totalità esso è per sempre risanato, nel senso della proiezione religiosa dell'uomo, che si aspetta questa salvezza nel futuro, nella vita dopo la morte, lamentando lo strappo come matrice della sua esistenza, del suo vivere. Eppure, al contempo Rilke riconosce che nella stessa esistenza dell'animale si annunciano i primi gradi di quel processo che porterà all'apparire dell'uomo, nel senso che l'animale prefigura quei segni che contraddistinguono l'uomo: l'animale è certo *warm*, caldo, ossia inserito nel proprio ambiente e concresciuto originariamente in esso, ma è anche *wachsam*, vigile, cioè non vive in uno spazio semplicemente incustodito, giacché c'è un peso che lo preoccupa, che lo chiama alla cura, ed è quel ricordo che allontana dall'ambiente, che crea ansia, ed è la memoria. Nonostante ciò, la

memoria animale è distinta da quella umana: l'animale non ha coscienza della morte, quindi non ha futuro, esso non esercita sull'animale alcun potere; l'animale non riesce a sottrarsi dalla giurisdizione del passato, di modo che la memoria grava sull'animale ma soverchia l'uomo, memoria che è quanto segna il distanziamento tra il familiare e l'estraneo, tra l'interiore e l'esteriore, la cui unità è ciò a cui ogni vivente aspira, ciò che è stato prima della nascita, della venuta al mondo, della distanziamento, del duplicamento. In tal senso, l'animale è certo chiuso e protetto nel grembo, ma al contempo inizia a patire come i primi sintomi dell'esposizione – che diverrà totale nell'uomo – secondo quanto Rilke notava in una lettera e in un passo del diario: «l'ho capito bene, e mai mi si era presentato così: questo inserirsi sempre più ampio dal mondo esterno nel mondo interiore della creatura in gestazione. Donde l'affascinante situazione dell'uccello nel percorso verso l'interno; il suo nido è infatti quasi un grembo materno concessogli dalla natura, che lo riveste e lo copre soltanto, invece di contenerlo interamente. Così, tra gli animali, ha una confidenza del tutto particolare con il mondo esterno, come si sapesse legato a esso da un profondo mistero. Per questo l'uccello canta nel mondo come cantasse dentro di sé, per questo noi accogliamo tanto facilmente nell'animo il suo suono, ci sembra quasi di tradurlo integralmente nel nostro sentimento, per un attimo quasi può trasformarci tutto il mondo in spazio interiore, perché sentiamo che l'uccello non distingue tra il suo cuore e quello del mondo. Da un lato animali e uomini traggono molti vantaggi da questo inserirsi in un grembo materno della vita che giunge a maturazione: perché quel grembo diventa tanto più mondo quanto più il mondo esterno si allontana da questi processi (quasi fosse diventato più insicuro perché qualcosa gli è stato tolto), dall'altro: “da dove nasce l'interiorità della creatura?” (la creatura residua): da questo non-essere-maturata-nel-corpo, che porta con sé il non lasciare mai, in realtà, il corpo protettivo. (Ha per tutta la vita un rapporto con il grembo)» (Rilke-Salomé 1992: 210 s.); «che moltissimi esseri viventi, che discendono da seme esposto all'interno, abbiano *questo* verso il grembo materno, questo spazio libero ampio ed eccitabile, – come debbono sentirsi a casa, in esso; per tutta la vita, non fanno altro che saltellare di gioia nel grembo della madre come il piccolo Giovanni; perché quello stesso spazio li ha concepiti e ha portato a compimento la gravidanza, ed essi non escono mai dalla sua sicurezza. Finché nell'uccello tutto diventa un poco più pavido e cauto. Il suo nido è già un piccolo grembo materno che la natura gli ha prestato, che egli copre soltanto, invece di contenerlo per intero. E d'improvviso, come se fuori non fosse più abbastanza sicuro, la meravigliosa maturazione si rifugia dentro nel buio della creatura, ed emerge solo a una successiva svolta verso il mondo, prendendolo come un mondo secondo, e impossibile a divezzarsi, ormai, dagli eventi del mondo di prima, più intimo» (Rilke 1995: 657 s.). Memoria è proprio ciò che crea il legame con un'interiorità che si distingue dal mondo esterno ricordandosi di quando non era da esso distinta, di quando non esisteva frattura tra l'essere e lo spazio che l'accoglie: l'animale non vive fino in fondo, in una reale unione con lo spazio della sua esistenza, non tutti perlomeno, l'insetto non abbandona mai il mondo che lo custodisce, nemmeno quando dà alla luce una nuova vita, cioè quando ha nozze, mentre già l'uccello diventa solo sicuro per metà, e conosce entrambe le cose, interno ed esterno (come un'anima etrusca, interna al sarcofago ma la cui effigie era riportata anche all'esterno, sul coperchio del sarcofago stesso), vivendo in una sorta di seconda patria in cui non si muove più per un beato saltellare, per quanto non abbandoni nemmeno esso il proprio spazio vitale (così come il pipistrello che vola di un volo spezzato *deve* volare, non può rinunciare a farlo). Per l'uomo, sia per la nascita, come collocazione forzata all'esterno, sia per la morte, come futuro ultimo che si ha sempre dinanzi agli occhi, l'esistenza ha una struttura oppositiva, in cui uno spazio interiore si oppone all'esterno del mondo, in cui è sempre congedo. Da una parte (cfr. Szondi 1997: 107) sta la creatura, che non ha coscienza del limite temporale, che non è cosciente della propria morte, che non è assolutamente proiettata verso un futuro, ma che, infinita, cioè inconsapevole della fine, si dischiude all'aperto; dall'altra, invece, l'uomo, che ha sempre il futuro davanti a sé, e con esso il suo punto estremo, la morte. Rilke si domanda, allora, perché l'uomo esista e conduca la propria esistenza, perché scelga di rifiutare il destino dell'aperto creaturale per rincorrere un destino e una felicità che non raggiungerà mai, e la risposta sembra essere che è proprio il mondo a chiamarlo, ad avere bisogno di lui, a fare della sua esistenza terrena un compito da compiere: «perché, se accade di compiere, il breve dell'esistenza, / come lauro, un poco più scuro di ogni verde con piccole onde a ogni / orlo di foglia (come sorriso di un vento) –: perché poi / sforzarsi all'umano – ed evitando il destino, / anelare al destino [*Menschliches müssen – und, Schicksal*

*vermeidend, sich sehnen nach Schicksal]?... Oh, non perché è felicità [oh, nicht, weil Glück ist], / questo avventato profitto di una vicina perdita. / Non per curiosità, neppure per esercizio del cuore, / ciò che anche nel lauro sarebbe... / Ma perché essere qui è molto [Hiersein viel ist], e perché pare / che il tutto qui ha bisogno di noi [uns scheinbar alles das Hiesige braucht], questo / svanire che strano ci accade. A noi, i più svanenti. Una volta / ciascuno, solo una volta. Una volta e non più. E noi anche / una volta. Mai più. Ma questo / esser stato una volta, seppure solo una volta: / esser stato terreno [irdisch], non sembra revocabile» (Rilke 2006: 61). Interessanti sono le pagine di Mazzeo in cui viene tracciato il nesso tra la visione rilkiana e le ricerche di Uexküll, nonché l'amicizia tra quest'ultimo e Rilke stesso (cfr. Uexküll 2010: 8, 21 s. e 29): il mondo, struttura meno rigida dell'ambiente, è una struttura aperta e costruita, e che Rilke affermi che è l'animale a vedere l'aperto significa che esso ha percezione dell'aperto nella forma indefinita di accesso alle cose, di quel nessun-dove-senza-negazioni che corrisponde a un rapporto di piena aderenza con le circostanze e che richiama la dimensione sospesa e paradisiaca con la quale molto spesso il pensiero religioso rappresenta la condizione animale. In altri termini, la condizione animale ritaglia nel proprio ambiente un set limitato e preciso di oggetti con i quali entrare in relazione ed è cieca al significato di tutto quello che non vi corrisponde, ma proprio per questa cecità può vedere l'aperto dinnanzi a sé, perché tutto ciò di cui abbisogna e con cui entra in relazione è già immediatamente e naturalmente dato al suo sguardo, alla sua vita: l'aperto animale è dunque qualcosa di assoluto e statico, di modo che la nostra condizione vive della mancanza dell'assoluto in cui l'animale è letteralmente immerso (e che l'uomo sfiora soltanto nell'infanzia e nell'innamoramento), vive nell'incrinatura dell'aperto animale, nel suo rovesciamento (di qui l'utilizzo rilkiano di verbi come *um-kehren* e *um-drehen* nella descrizione della condizione umana rispetto a quella animale).*

⁵³⁸ Melisso sottolinea (cfr. Melisso, DK 30, B7-8) come dio sia chiuso nella sua assoluta pienezza, immobilità e uguaglianza rispetto a se stesso, e dunque non prova dolore né soffre pena, altrimenti sarebbe già differenziato in sé e come al di fuori di sé, cosa che evidentemente accade per l'uomo, esposto in quanto patente, fuori di sé in quanto mai immobile e pieno, e dunque costretto all'azione, alla decisione che instaura le differenze, ossia a quel supplemento che è la tecnica. Che le dottrine eleatiche, in generale, rappresentino un vero e proprio attacco alle tecniche, cioè come un tentativo di porre a loro un veto, relegandole nell'apparenza e nell'impossibilità (non è casuale, allora, che la riproposizione dei temi dell'eleatismo, seppur in forma originale e particolare, da parte di un autore come Severino – cfr. in particolare Severino 1995 – comporti anche una radicale critica della tecnica, vista come espressione più estrema di quella follia che è la fede nel divenire altro da sé delle cose oscillanti tra essere e nulla, perché vista come tentativo umano di controllare e di asservire ai propri scopi quel divenire la cui esistenza è in realtà solo oggetto di interpretazione infondata), è quanto Cambiano ha davvero efficacemente saputo cogliere quando scrive che «una teoria dell'essere concepito come immutabile e immobile, non divisibile, tenuto fermo e compatto dalla necessità, non rendeva certo possibile un approccio ai problemi dell'operare e del produrre e anzi eliminava gli strumenti concettuali appropriati per effettuarlo. [...] Ammettere la molteplicità, che si esprime in forma esterna visibile (*eidos*) e in possibilità di agire, equivale ad ammettere il mutamento e la temporalità, ossia proprio quei caratteri che Melisso intende escludere dall'essere. Questa prospettiva evidentemente conduce alla negazione della possibilità per l'essere di provare dolore. I motivi che fondano tale negazione dipendono dal fatto che una cosa che provasse dolore non potrebbe: 1) essere totalità (*pan*), 2) essere sempre (*aei*); 3) avere una possibilità (*dynamis*) uguale al sano; 4) essere omogenea e uguale a se stessa, perché il dolore sarebbe dovuto al sopraggiungere e all'allontanarsi di qualcosa. Il dolore fisico rappresenta, dunque, la negazione della totalità omogenea dell'essere, della sua continuità immutabile nel tempo e della rigidità necessaria e conclusa delle possibilità o meglio di quell'unica possibilità dell'essere che coincide con la sua necessità. In Melisso è teorizzato l'annullamento rigoroso del trasmutare delle possibilità dall'una all'altra: l'essere ha come unica possibilità quella di essere sano, ossia non può non essere sano. Se diventasse malato, si autoeliminerebbe come essere. Tutto ciò sconvolgeva il pilastro fondamentale, sul quale si reggeva una tecnica come la medicina, cioè la distinzione tra sano e malato, la possibilità che il sano diventasse malato e, ancora più importante, che il malato diventasse sano. L'attacco alle tecniche, implicito nelle premesse parmenidee, era, dunque, esplicitamente mosso da Melisso contro la medicina, che proprio allora si stava assestando su un piano di rigore metodologico. Ma è chiaro che le argomentazioni usate contro la medicina,

presupponendo la positività assoluta dell'essere, potevano essere ugualmente utilizzate contro le altre tecniche in generale, cioè contro ogni operazione trasformativa, risolutiva o correttiva di situazioni negative» (Cambiano 1991: 20-22). In altre parole, come l'essere-dio è assoluto positivo, così l'uomo è abitato da un negativo (oltrepasato tramite la tecnica); come l'essere-dio è pieno, così l'uomo è «cavo», incompleto (si completa tramite la tecnica); come l'essere-dio è immobile in se stesso, nulla patisce, nulla sente e nulla accoglie, così l'uomo è ec-centrico ed es-posto, esistente, aperto al mondo e all'alterità-alterazione (si fa protesi tramite quell'altro da sé che costituisce sé che è la tecnica); come l'essere-dio è impossibilità degli opposti, impossibilità in quanto tale, cioè in quanto precedente la distinzione tra i vari elementi che compongono il campo dei possibili, così l'uomo è il campo del possibile, dell'oscillazione tra gli opposti (la tecnica è proprio questo campo delle possibilità, delle capacità, delle abilità); come l'essere-dio è chiuso nella sua inoltrepasabile e assoluta rigidità, così l'uomo è aperto nel sempre continuo oltrepasarsi in ragione di una costitutiva plasticità (di cui la tecnica è espressione); come l'essere-dio è semplicemente essere, ferrea necessità, così l'uomo è contingente divenire, malleabile possibilità (la tecnica è il tentativo di ordinare, di arginare e di selezionare il contingente, di dare al divenire la forma voluta, di imprimere al divenire – dirà Nietzsche – quel carattere dell'essere che è il carattere della stabilità altrimenti non posseduta, dello scopo desiderato).

⁵³⁹ Virno sottolinea come solamente quell'essere che vive nell'assenza di un nesso stringente tra stimoli ambientali e azioni biologicamente vantaggiose (che fa sì che gli stimoli, certo nitidi e limitati in quantità o frequenza, assumano la forma di un profluvio indeterminato e potenziale in quanto mai implicanti un comportamento univoco, mai immediatamente traduentesi in un minuzioso repertorio di comportamenti finalizzati all'autoconservazione) possa essere non solo *contento* ma soprattutto *felice*, essendo la felicità ciò che «manca di un contenuto definito, non è imputabile a uno specifico evento, manifesta sempre una prossimità avvolgente cui non corrisponde però un luogo di residenza ben perimetrato» (Virno 2010: 65). La felicità, in quanto «prevalenza di uno stato d'animo contestuale o "atmosferico", che soppianta stati d'animo evenemenziali o fattuali» (*ibidem*), «concerne unicamente l'"essere-nel-mondo" in quanto tale» (*ibidem*): «non riferendosi più a un fatto localizzabile, la contentezza diventa felicità. [...] Felice è colui che nella contingenza onnilaterale (anzi, nella sua *necessità*) trova una dimora abituale, capace di garantire quella forma di appagamento "atmosferico" che è lo stare a proprio *agio*» (*ivi*: 67). Solo l'uomo che, in quanto consegnato alla contingenza, deve prendere dimora nel mondo può trovare dimora abituale nella contingenza, e dunque felicità, come andremo a mostrare con Eraclito.

⁵⁴⁰ Che a loro volta sono notevolmente debitorici a quanto contenuto in Heidegger 1999, anzi, si può dire che sono commenti a quanto il pensatore tedesco evidenzia in tale opera. Un ulteriore punto di riferimento è costituito da Heidegger 1992b

⁵⁴¹ Agamben, riferendosi a Heidegger 2001 in un confronto con Heidegger 1992b, mostra come sia possibile operare una lettura «antropologica» anche della coappartenenza tra essere e nulla, dell'uomo come pastore dell'essere (*Hirt des Seins*) e sentinella del nulla (*Platzhalter des Nichts*) e del rapporto come frammezzo (*zwischen*) che unisce e insieme divide ciò che pone in rapporto e richiama nel rapporto: «"Esserci significa: essere tenuti in sospeso nel nulla [*Hineingehaltenheit*, quasi la stessa parola che definisce il secondo carattere essenziale della noia]". "Il *Dasein* umano può comportarsi [*verhalten*, il termine che nel corso definisce la relazione umana con il mondo in opposizione al *sich-benehmen* dell'animale] rispetto all'ente solo se si mantiene in sospeso nel nulla". La *Stimmung* dell'angoscia appare nella conferenza (dove la noia è nominata) come l'assunzione di quell'apertura originaria che si produce soltanto attraverso la "chiara notte del nulla". Ma da dove proviene questa negatività che nullifica (*nichtet*) nell'essere stesso? Una comparazione della conferenza col corso coevo suggerisce alcune possibili risposte a questa domanda. L'essere è traversato fin dall'origine dal nulla, la *Lichtung* è cooriginariamente *Nichtung*, perché il mondo si è aperto per l'uomo soltanto attraverso l'interruzione e la nullificazione del rapporto del vivente con il suo disibinitore. Certo, il vivente, come non conosce l'essere, così neppure conosce il nulla; ma l'essere appare nella "chiara notte del nulla" solo perché l'uomo, nell'esperienza della noia profonda, si è rischiatto nella sospensione del suo rapporto di vivente con l'ambiente. La *lethe* – che, secondo l'introduzione alla conferenza, è ciò che regna nell'aperto come *das Wesende*, ciò che essenti fica e dà l'essere rimanendo in esso impensato – non è che

l'indisvelato dell'ambiente animale e ricordarsi di quello significa necessariamente ricordarsi di questo, ricordarsi dello stordimento un istante prima che si dischiudesse un mondo. Ciò che essentifica e, insieme, nullifica nell'essere, proviene dal "né essente né non essente" del disinibitore animale. Il *Dasein* è semplicemente un animale che ha imparato ad annoiarsi, si è destato *dal* proprio stordimento e *al* proprio stordimento. Questo destarsi del vivente al proprio essere stordito, questo aprirsi, angosciato e deciso, a un non-aperto, è l'umano» (Agamben 2002: 72 s.).

⁵⁴² Tali pagine, alle quali faremo qui estesamente riferimento, sono nuovamente strettamente legate al pensiero heideggeriano, ne sono anzi a tutti gli effetti uno sviluppo e una lettura in direzione e in chiave antropologica, una sorta di «antropologizzazione» del pensiero «ontologico» heideggeriano dell'evento e dell'essere. Peraltro, esse sono fondamentali per comprendere anche le ultime ricerche dell'autore (ma, in modo ben più radicale e profondo, l'intera sua monumentale proposta incentrata sulle *Sphären*: cfr. Sloterdijk 1999; Sloterdijk 2004a; Sloterdijk 2006 e Sloterdijk 2009 – in particolare *ivi*: 309-500 –; nonché Peticari 2010; Accarino 2009 e – per un primo confronto diretto tra le posizioni di Sloterdijk e di Gehlen – il breve ma preciso Lucci 2010), nelle quali (cfr. in particolare Sloterdijk 2010) si tentano di definire le condizioni e le modalità di trasformazione della propria vita, ossia gli esercizi e gli allenamenti *paideitici* di un'*antropotecnica* definita come *somma degli esercizi e delle pratiche attraverso le quali gli esseri umani elaborano il loro potenziale e per mettersi in forma*, per darsi una forma: l'uomo è l'essere che si allena, che *agisce tramite ripetizione*, che dà forma e contenuto alla propria vita *attraverso la ripetitività nella creatività, attraverso dei rituali più o meno coscienti* (la religione, in questa prospettiva, è uno dei primi – se non il primo – *sistemi immunitari*, sistema immaginativo che promette salvezza attraverso però uno sforzo permanente e continuamente ripetuto, che protegge dalla paura della morte e della dannazione eterna) – vale a dire che gli uomini sono sempre già il risultato di esercizi che praticano anche senza saperlo: parlare di antropotecnica significa dire che non c'è *anthropos* senza *techne*, senza esercizio, allenamento e affinamento, significa dire che l'uomo vive, per sviluppare le sue *potenzialità*, all'insegna dell'*atletismo* e dell'*acrobatica*, che è l'*artista della vita* perché senza arte non conosce esistenza alcuna. L'uomo, l'unico essere ad aver tentato – da quando è comparso sulla faccia della terra – incessantemente di andare oltre i propri limiti e oltre se stesso (a sperimentare che si può essere migliori di quello che si è e a impegnarsi di conseguenza nell'ampliamento delle proprie capacità, mettendo in gioco la propria stessa vita, insieme persino a quella del pianeta), è – nietzschianamente – «l'animale instabile, privo di protezione, condannato a compiere acrobazie» (*ivi*: 75) – ossia *Kunststücken*, letteralmente «pezzi d'arte», a dar cioè prova di sé (come si dice «dare un saggio» o un «pezzo di bravura») attraverso esibizioni e prove metodiche ma creative, ripetitive ma innovative, in grado insomma di dar forma a sé e alla pratica, di dare forma a sé dando forma alla pratica e viceversa. L'uomo è l'essere che per sua intima costituzione *tenta la scalata e l'arrapicata*, ossia *tenta incessantemente di migliorarsi e di innalzarsi tramite pratiche e azioni*, mettendo alla prova e in questione la propria vita, mettendosi sempre sotto esame: va oltre la propria natura per avere vita, ha cura di sé per esistere, grazie soprattutto al lavoro della *ripetizione*, ritualità creativa che scandisce l'intera esistenza umana, che si oltrepassa senza sosta e facendo uso di ogni possibile «stampella» – a patto che non si trasformi in una *catena*. Per questo (cfr. *ivi*: 51-74) Freud affermava che l'uomo è il *dio delle protesi*, perennemente costretto e legato a delle stampelle, essere *storpio per natura* in quanto essere neotenico, *diversamente abile nella sua più intima natura* in quanto rappresentante perennemente una nascita prematura – essere difettivo perché difettoso e per questo costitutivamente dis-abile e in-abile (abile nella forma dell'abilità-di-non, potente nella forma della potenza-di-non, direbbe Agamben), chiamato a fare di necessità virtù e del *nonostante* un *poiché*: «l'individuo umano appare come l'animale che deve andare avanti perché è ostacolato da qualcosa. [...] Deve sviluppare un modo di vivere in cui l'evidenza patologica si trasformi nel presupposto di un felice adattamento. [...] I disabili possono diventare convincenti maestri della *condicio humana*: praticanti di una particolare categoria con un messaggio destinato ai praticanti in generale. [...] Freud caratterizza l'individuo come il “dio delle protesi”, che non sarebbe in grado di sopravvivere senza i supporti che provvedono all'esistenza quotidiana, forniti dalla civiltà tecnica. [...] L'esistenza richiede obbligatoriamente delle stampelle [...]: l'*Homo sapiens* è per costituzione uno storpio per via del parto prematuro che lo caratterizza, una creatura destinata a essere perennemente immatura, la quale, per via di questa peculiarità che i

biologi chiamano neotenia (permanenza di tratti infantili e fetali), è in grado di sopravvivere solamente nelle incubatrici delle civiltà. [...] Ovunque l'uomo compaia, è preceduto dal suo essere storpio: quest'idea costituisce il ritornello dei discorsi filosofici novecenteschi sull'uomo. Alcuni ne parlano come di uno storpio inerme – è così nella psicoanalisi –, il quale può perseguire le proprie mete solamente zoppicando; altri, come Bolk e Gehlen, lo considerano uno storpio neotenuico che può compensare la propria cronica immaturità unicamente attraverso rigidi involucri culturali; altri ancora, come Plessner, lo ritengono uno storpio eccentrico, che è presente cronicamente accanto al soggetto e che lo vede vivere; infine vi sono coloro, come Sartre e Blumenberg, che lo considerano uno storpio esposto agli sguardi altrui, il quale è costretto a convivere con lo svantaggio di essere visto. [...] Le conseguenze derivanti da queste analisi sono tanto varie quanto le diagnosi stesse. Solo un aspetto tuttavia è comune a tutte: se gli uomini, senza eccezioni e in forme diverse, sono degli storpi, hanno tutti, e ciascuno a modo suo, motivo e spunto per concepire la propria esistenza come stimolo a compiere esercizi correttivi. [...] Non è possibile non esercitarsi a vivere e non imparare a vivere. [...] Non è l'andatura eretta che fa dell'uomo un uomo, ma è la consapevolezza embrionale del divario interiore che porta l'uomo in posizione eretta» (ivi: 51, 58 e 71-74). L'aspetto più problematico del discorso del filosofo tedesco, peraltro e soprattutto rispetto al discorso sull'immunità che abbiamo sviluppato con Esposito, è il rapporto tra la necessità dell'esercizio e la creazione di «bolle» immunitarie, nel senso che per Sloterdijk (aspetti che emergono in particolare nella sua trilogia dedicata al concetto di *Sphäre*, come sopra ricordavamo) «si tratta di guardare dentro la costituzione immunitaria della natura umana» (ivi: 6), ossia di vedere che «dopo esperimenti secolari con nuovi modi di vivere, vediamo ora chiaramente che gli esseri umani, a prescindere dalle condizioni etniche, economiche e politiche in cui vivono, esistono non solo all'interno di "rapporti materiali", bensì anche dentro sistemi immunitari di natura simbolica e dentro vesti rituali» (ibidem). In altre parole, se «è l'uomo stesso a generare l'uomo» (ibidem), e lo fa «attraverso una vita di esercizi» (ivi: 7, dove *esercizio*, in quanto «condotta che plasma e perfeziona se stessa»: ibidem, è «ogni operazione mediante la quale la qualificazione di chi agisce viene mantenuta o migliorata in vista della successiva esecuzione della medesima operazione, anche qualora essa non venga dichiarata esercizio»: ibidem, cfr. anche ivi: 203-206, 224-227, 240-245, 391-395 e 497-506), e se «è tempo di disvelare l'essere umano come quell'essere vivente che nasce dalla ripetizione» (ibidem), tutto questo processo di esercizio e di con-formazione della propria vita da parte dell'uomo è all'insegna di una *progressiva immunizzazione*, che riprende ampliando e intensificando un meccanismo già esistente nel mondo vivente: «sono i dispositivi immunitari l'elemento tramite il quale i cosiddetti sistemi, gli esseri viventi e le culture diventano tali in senso proprio. Unicamente per via delle loro qualità immunitarie essi salgono nella gerarchia delle unità capaci di auto-organizzarsi, di conservarsi e di riprodursi in costante relazione con un ambiente potenzialmente e concretamente invasivo e infettivo. [...] Già esseri viventi relativamente semplici, come insetti o molluschi, posseggono una sorta di "preconoscenza" innata dei tipici rischi mortali cui possono andare incontro. Di conseguenza, i sistemi immunitari, a questo livello, si possono definire come attese di vulnerabilità installate nel corpo, con relativi programmi *a priori* di protezione e riparazione. Vista in questa luce, la vita stessa appare come una dinamica di integrazione dotata di competenze autoterapeutiche ovvero "endocliniche", la quale si rapporta a uno spazio dominato dall'imprevisto, diverso e peculiare a seconda della specie. Alla vita spetta una competenza per le ferite e le invasioni che regolarmente subisce nell'ambiente cui è stata rigidamente destinata ovvero nello spazio da essa conquistato, una competenza sia innata sia, negli organismi superiori, acquisita tramite adattamento. Si potrebbero descrivere altrettanto bene tali sistemi immunitari come preformazioni nell'organismo di un senso della trascendenza. Grazie all'efficienza di questi congegni continuamente pronti a scattare, l'essere vivente affronta attivamente i suoi potenziali nemici mortali, contrapponendogli la capacità specifica del proprio corpo di superare i fattori letali. Per via di queste prestazioni, i sistemi immunitari di tal genere sono stati paragonati a una "polizia del corpo" o a una milizia confinaria. Poiché tuttavia, già a questo livello, bisogna concordare un *modus vivendi* con potenze straniere e invisibili (e per giunta, nella misura in cui possano rivelarsi letali, con potenze "superiori" e "perturbanti"), troviamo qui un livello preliminare di quella condotta che, in contesti umani, si è soliti designare religiosa o spirituale. Per ogni organismo la trascendenza è rappresentata dal proprio ambiente e quanto più astratta e sconosciuta è la minaccia

proveniente da quell'ambiente, tanto più trascendenti saranno le forme in cui essa si presenta. Ogni gesto dell'“essere trannuto” nell'aperto, per dirla con Heidegger, comporta la necessità preventiva, da parte del sistema vivente, di essere pronto a incontrare forze in grado di infettarlo e invaderlo in misura potenzialmente letale. [...] La vita stessa è un esodo che rapporta qualcosa di interiore all'ambiente. Dal punto di vista evolutivo, il passaggio nell'aperto avviene gradualmente: sebbene in pratica tutti gli organismi o gli esseri integri trascendano negli spazi di primo grado dominati dall'imprevisto e dal conflitto, spazi che talvolta sono loro attribuiti come ambienti (accade perfino con le piante e a maggior ragione con gli animali), quelli che raggiungono il movimento trascendente di secondo livello sono pochissimi, per quanto ne sappiamo solamente gli esseri umani. In virtù di questo fenomeno l'ambiente, *Umwelt*, perde i confini e diventa mondo, *Welt*, in quanto ambito che integra fattore manifesto e fattore latente. Il secondo passo è opera della lingua. Essa non solo costruisce la “casa dell'essere” [...], ma è anche il veicolo per quelle tendenze a lasciare la casa, con le quali l'essere umano va incontro all'aperto in forza delle sue eccedenze interiori. Inutile spiegare perché solamente con il secondo trascendimento faccia la sua comparsa il più antico parassita del mondo, il mondo ultraterreno. [...] La prosecuzione dell'evoluzione biologica in quella sociale e culturale conduce a una stratificazione dei sistemi immunitari. Abbiamo ragione di pensare che, nel caso degli esseri umani, non si debba fare i conti soltanto con un unico sistema immunitario, quello biologico, che in ottica evolucionistica troviamo al primo posto, ma che nella storia delle scoperte è invece all'ultimo. Nella sfera umana esistono almeno tre sistemi immunitari, i quali, sovrapponendosi l'uno all'altro, cooperano in un profondo intreccio reciproco e si integrano in termini funzionali: oltre al sostrato biologico ampiamente automatizzato e indipendente dalla coscienza, sono andati formandosi nell'essere umano, nel corso della sua evoluzione mentale e socioculturale, due sistemi integrativi finalizzati al trattamento preventivo delle lesioni: da un lato, le pratiche socioimmunologiche, in particolare quelle di tipo giuridico e solidaristico, ma anche militare, con le quali gli esseri umani che vivono in “società” risolvono le loro controversie con aggressori lontani ed estranei e con elementi oltraggiosi o nocivi vicini. Dall'altro lato, le pratiche simboliche ovvero psicoimmunologiche, con l'ausilio delle quali, fin dai tempi antichi, gli esseri umani riescono a far fronte più o meno bene alla loro vulnerabilità dovuta al destino, inclusa la mortalità, attraverso misure di prevenzione immaginaria e di equipaggiamento mentale» (*ivi*: 11-13). Certo, Sloterdijk non dipinge la dimensione immunitaria dell'esistenza come una semplice protezione dall'esterno, ma anzi come una sorta di punto di appoggio per protendersi sempre nuovamente verso di esso, ma resta il fatto che l'uomo che fa uso delle antropotecniche («condotte mentali e fisiche basate sull'esercizio, con le quali gli esseri umani delle culture più svariate hanno tentato di ottimizzare il loro status immunitario sia cosmico sia sociale, dinnanzi a vaghi rischi per la propria vita e a profonde certezze di morire»: *ivi*: 14) – ossia, più semplicemente, *l'uomo* – è dipinto a pieno titolo come «*Homo immunologicus*», che «è tenuto a conferire una veste simbolica alla sua vita, insieme alle minacce e alle eccedenze che la caratterizzano» (*ivi*: 15). Gli uomini sono, paradossalmente (l'uomo è, nuovamente, *l'essere paradossale*), *ponte verso se stessi*, tra la propria natura e la propria cultura, tra la natura e la cultura in quanto tali: «il passaggio dalla natura alla cultura, e viceversa, è sempre stato aperto. Esso conduce sopra un ponte facilmente percorribile: la vita incentrata sull'esercizio. Gli esseri umani si sono impegnati a costruire questo ponte fin da quando sono comparsi. Di più: gli esseri umani esistono solamente perché si sono spesi per costruire quel ponte. L'uomo è l'essere vivente pontificale che, a partire dagli stadi più primitivi della propria evoluzione, getta degli archi, idonei a essere tramandati, tra le teste di ponte piantate nella sua corporeità e quelle inserite nei programmi culturali. Fin dal principio, natura e cultura sono collegate da una vasta zona mediana popolata di pratiche installate nel corpo: in questa zona hanno la propria sede le lingue, i rituali e i presupposti manuali della tecnica, poiché queste istanze incarnano le forme universali dell'artificialità automatizzata» (*ivi*: 15 s.). L'uomo, dunque e in quanto *essere mediano*, *vive nel mezzo* perché *vive del mezzo*, conduce un'esistenza *mediata*, fatta di educazione, costumi, consuetudini, abiti, allenamenti ed esercizi, attraverso i quali da vita a quel *giardino dell'umano* che è un'area recintata che funge a tutti gli effetti da «sistema immunitario al di là dei sostrati biologici» (*ivi*: 16). Insomma, se l'essere umano è «colui che potenzialmente è “superiore a se stesso”» (*ivi*: 18), se è l'essere acrobatico «condannato a compiere una fatica surreale» (*ivi*: 19) per elevarsi, questo processo è un processo che avviene attraverso immunizzazioni progressive e si

dirige verso sempre nuove immunizzazioni, aspetti che appunto risultano particolarmente problematici alla luce di quanto abbiamo visto nella ricostruzione del pensiero di Esposito. Per non dimenticare che se Esposito (rifacendosi a Deleuze) dichiara l'assoluta immanenza della vita rispetto a se stessa (negando così, peraltro, la dimensione trascendente in quanto tale), Sloterdijk insiste a più riprese sul fatto che l'esercizio è creatore di selezione, di distinzioni gerarchiche e verticali frutto di un vero e proprio (auto)allevamento, che sembra cancellare o perlomeno mettere parecchio in disparte l'orizzontalità della dinamica vitale – al centro appunto della proposta del filosofo italiano. L'uomo dipinto da Sloterdijk, vale la pena evidenziarlo, è a tutti gli effetti un *animale immunitario*, che, in quanto «forza spazializzante» (Sloterdijk 2006: 317), «impara ad articolare compiutamente il perché e il per come l'essere determinato per mezzo di una localizzazione rappresenti *de facto* una grandezza che non può essere sospesa» (*ibidem*). Insomma, l'uomo è un animale che deve *abitare il mondo costruendosi lo spazio, ritagliandosi degli interni attraverso una prassi che abolisce la distanza e che coltiva pacificamente*: «dove si vive, sono riunite cose, simbiosi e persone in un sistema locale solidale. L'abitare progetta una prassi di fedeltà al luogo su tempi lunghi – ciò del resto si può osservare particolarmente negli spesso citati nomadi, a torto considerati testimoni di una nobile mancanza di fedeltà, che nella maggior parte dei casi tornano con cadenza ritmica negli stessi posti dopo lunghi lassi di tempi. L'abitare crea un sistema immunitario fatto di gesti ripetibili; grazie a routinizzazioni collega l'essere-sgravati grazie all'efficace produzione di abitudini con l'essere-gravati da compiti precisi. [...] L'abitare è la madre di tutte le asimmetrie. [...] L'abitare si rivela essere proprio ciò che io posso fare per conto mio e con i miei e l'altro solo per conto suo e con i suoi. Le posizioni non sono ontologicamente scambiabili, esattamente come la mano destra e la mano sinistra. Potremmo comunque scegliere il *synoikismos*, la comunità abitativa, o il *koinos bios*, la convivenza in un comune spazio delimitato – con esse sorgerebbe un nuovo focolare di coltivazioni condivise, dalla cui pienezza e contesa gli altri verrebbero esclusi. [...] Colui che abita non si rapporta al suo spazio abitativo e al suo ambiente come un cartografo o come un topografo. Un geometra che fa ritorno a casa smette di misurare e rimpicciolire, nello spazio abitato pensa se stesso in scala uno a uno. L'abitare è essere coinvolti passivamente nella propria situazione, soffrire e partecipare alla sua vaga e inequivocabile estensione, è una presa di partito e un vedersi-coinvolti in un *pleroma* regionale. L'estensione della situazione che localizza, si capisce immediatamente, è il complice naturale della durata. Da essa derivano dei perfezionamenti, che senza ripetizione e durata in una cosa specifica non sono realizzabili. Si può naturalmente traslocare e ricostruirsi di nuovo, ci si può separare e risposare di nuovo, si può emigrare e prendere cittadinanza altrove [...]. Tuttavia anche nella nuova situazione ritorna il legame fondamentale; ci si installa in un determinato posto e ci si estende grazie alle risonanze locali. [...] Si potrebbe addirittura dire che esserci ed estendersi convergono. L'abitare implica il principio della “possibilità della poesia”. Ciò significa che anche se si trasloca spesso, non si sfugge alla costruzione lungo il cammino di un *habitus* dell'abitare. [...] Le culture nomadiche, nonostante tutta la flessibilità che gli si attribuisce, costituiscono i sistemi più conservatori, “domestici” e chiusi che siano mai apparsi nello spettro delle evoluzioni sociali. [...] Imparare a vivere significa imparare a essere in un luogo; i luoghi sono estensioni sferiche essenzialmente in abbreviabili, circondate da una cerchia di cose tralasciate e lontane. L'essere-nel-mondo conserverà per sempre il tratto fondamentale di tralasciare tutto ciò che non può essergli presente. Perciò la scuola dell'esserci implica l'apprendimento dell'estensione sotto forma di navigazione in compagini spazio-temporali incompressibili» (*ivi*: 317-319 e 322). *Non si può non escludere*, per quanto lo si possa fare in maniera *delicata*, *non si può estromettere per mezzo del non-andare-a-prendere-da-sé-e-includere*, sostiene il filosofo tedesco, vale a dire che «questo incolpevole lasciare fuori ciò che è fuori resterà per sempre un tratto fondamentale dell'umano avere-un-mondo e del suo essere condiviso anche da altri» (*ivi*: 322): *l'immunitas* è irrinunciabile per l'uomo, la vita, nella sua intrinseca asimmetria, viene efficacemente condotta solo se protetta, ossia «non diviene, come avrebbe potuto, senza essere immune, auto-preferenziale, esclusiva, selettiva, asimmetrica, protezionistica, incompressibile e irreversibile» (*ivi*: 325). Queste sono le «caratteristiche inerenti all'infrastruttura del divenire entro le reali sfere umane» (*ibidem*), esse «fanno parte dei tratti peculiari dell'esserci finito, concreto, localizzato e capace di trasmettere ciò che viene tramandato» (*ibidem*), ossia dell'«essere esteso in un luogo proprio e la buona abitudine di essere» (*ibidem*). Siamo di fronte alla fine di ogni *communitas*, dunque? No, ma la «prima

parola», ma anche l'ultima, sembrano spettare irrimediabilmente all'*immunitas*, ma resta il fatto che non si può del tutto rinunciare a quell'esposizione in grado di ravvivare e di rinnovare, riaprendoli, gli orizzonti chiusi e protettivi dell'immunità: «delle esigenze di una meta-vita, il cui rapporto con il mondo sarebbe privo di immunità, inclusivo, aselettivo, simmetrico, a libera circolazione e rivolgerebbe le sue preferenze a ciò che è estraneo, alcuni aspetti possono qui e là realizzarsi nella realtà, tuttavia solo quelli che vengono condivisi dalla prima lista [quella dell'immunità]. Se non ci fosse la seconda lista [quella della comunità], non potremmo mai respirare "l'aria di altri pianeti", senza i quali l'esistenza apparirebbe ai latori della cultura dell'Occidente come un continuo soffocamento. Certo, forse è un tratto caratteristico della cultura alta il favorire il trapianto dell'impossibile nel reale. Essa proietta la dote del mondo prenatale sulla sfera pubblica. Da un punto di vista filosofico-immanentista ciò significa che dall'attuale stato di cose deriveranno stati di cose superiori e più improbabili: la natura attiva porta avanti le sue tendenze al lusso a livelli sempre più alti. Gli elementi di apertura della prima lista nei confronti della seconda indicano il permanere dell'*élan* della civilizzazione, che si amplia, aumenta e si differenzia – solo un'attenta riconnessione della seconda alla prima impedisce il dominio dei fantasmi» (*ivi*: 325 s.). D'altronde, spiega Sloterdijk, anche quando si iniziò a vedere come non mai nell'uomo «colui che è disposto a correre rischi» (*ivi*: 81), in una vera e propria «ontologia della chance» (*ibidem*) figlia delle scoperte geografiche e degli incantesimi della mano invisibile ma bene efficace del mercato, si dette vita a un insieme di *dispositivi di assicurazione* che (cfr. *ivi*: 84-134) permetteva di *correre rischi calcolati in un orizzonte di incertezza, di andare sempre più lontano ma in maniera metodica e sistematica, di disinibirsi guidati da consiglieri* – insomma, «la pazzia dell'espansione diviene razionalità del profitto» (*ivi*: 123), la *società del rischio* sorge «sotto forma di alleanza tra cacciatori di profitto ben assicurati. Essa riunisce i pazzi che hanno pensato a tutto in anticipo» (*ivi*: 124), per «ridurre i rischi a una ragionevole tollerabilità» (*ivi*: 125), perché «pregare è bene, assicurarsi è meglio» (*ivi*: 126): «una "società" del rischio è quella in cui *de facto* è proibito tutto ciò che è realmente rischioso, ovvero ciò che non viene coperto in caso di sinistro» (*ivi*: 134). Forse il futuro potrà assumere la forma di una enorme *co-immunità*, di un *vincolo immunitario sovraindividuale* che solo è in grado di *assicurare* anche l'*immunità individuale*? È, può essere, la *struttura co-immunitaria* la risposta, quasi una nuova forma di *re-ligione* (un *legare assieme/col-legare che non relega*), che ridà forma alla dialettica tra protezionismo – protezione del sé locale – ed esternalizzazione – l'espulsione di un ambiente anonimo del quale nessuno si assume la responsabilità –? Onestamente, faticiamo ancora a capire cosa ciò possa davvero significare se non una qualche forma di ecologismo più raffinato, che fa dell'intero pianeta l'unico vero bene comune da preservare in quanto non tanto bene da condividere, ma teatro di ogni possibile condivisione, di quell'unica vera condivisione che è la *con-divisione del mondo* (*partage du monde*, con espressione cara – lo vedremo – a Jean-Luc Nancy e a Luce Irigaray: non c'è *nomos* della terra che non sia quello del *nemein* la terra stessa, dello s-partire che con-divide, del ri-partire che assegna non tanto la terra ai suoi abitanti, quanto gli abitanti alla terra – *distribuzione nomade*, diceva Deleuze, che cerca di dar vita allo s-partito di un tema musicale in cui le voci si collocano come in un coro l'una accanto all'altra, dando vita a una sin-fonia, melodia nella quale le voci singole esistono solamente nella potenza e nell'apertura dell'intero coro plurale, e in cui la pluralità del coro è però al contempo possibile solo grazie all'apporto delle singole voci), come ci sembrano indicare le pagine conclusive dell'ultima grossa opera di Peter Sloterdijk: «poiché la "società mondiale" ha raggiunto il *limes* e la Terra, insieme ai suoi fragili sistemi atmosferici e biosferici, ha rappresentato, una volta per sempre, il limitato teatro comune di tutte le operazioni umane, la prassi di esternalizzazione incontra il suo confine assoluto. Da questo punto in poi, un protezionismo della totalità diventa il precetto della ragione immunitaria. La ragione immunitaria globale è collocata un gradino sopra a tutto ciò che sono state in grado di ottenere le sue anticipazioni nell'idealismo filosofico e nel monoteismo religioso. Per questo motivo, l'Immunologia generale è l'erede legittima della metafisica e la reale teoria delle "religioni". Essa richiede di andare oltre a tutte le distinzioni finora invalse tra sfera personale e sfera estranea. In questo modo, vengono meno le classiche distinzioni tra amico e nemico. Chi continua a seguire la linea delle separazioni finora invalse tra sfera personale e sfera estranea produce deficit immunitari non solamente per altri, ma anche per se stesso. La storia della sfera personale, intesa in senso troppo ristretto, e della sfera estranea, trattata in modo troppo negativo, raggiunge la sua conclusione nel momento in cui sorge

una struttura co-immunitaria globale basata sull'inclusione delle singole culture, degli interessi particolari e delle solidarietà locali. Questa struttura acquisirebbe un formato planetario nel momento in cui la Terra, innervata da reti e infrastrutturata da schiume, venisse concepita come sfera personale e l'eccessivo sfruttamento, finora dominante, come sfera estranea. Con questa svolta, la dimensione concretamente universale diventerebbe operativa. La totalità inerme si trasformerebbe in un'unità protettiva. Al posto del romanticismo della fratellanza subentrerebbe una logica cooperativa. L'umanità diventerebbe un concetto politico. I suoi membri non sarebbero più passeggeri della nave dei folli rappresentata dall'universalismo astratto, ma collaboratori al progetto, assolutamente concreto e discreto, di un design immunitario globale. Sebbene, fin dal principio, il comunismo fosse un conglomerato di poche idee giuste e molte idee sbagliate, la sua parte ragionevole: presto o tardi, l'idea che i supremi interessi comuni e di vitale importanza possano realizzarsi solamente in un orizzonte di asceti universalmente e cooperative acquirerà necessariamente nuova validità. Essa spinge verso una macrostruttura di immunizzazioni globali: co-immunità. Una struttura simile si chiama "civiltà". Le sue regole monastiche vanno redatte ora o mai più. [...] Voler vivere al loro cospetto significherebbe prendere la decisione di assumere, in esercizi quotidiani, le buone abitudini di una sopravvivenza comune» (Sloterdijk 2010: 555 s.).

⁵⁴³ È stato Heidegger, com'è noto, a insistere sulla derivazione di *logos* da *legein*, raccogliere, mettere insieme e radunare: in tal senso l'uomo fa ordine nella complessa molteplicità di ciò che trova esterno a sé, ossia il *logos* esprime il rapporto che l'uomo ha con il mondo, il suo essere attivo e prendere posizione rispetto a esso. Max Pohlenz ha sottolineato quest'aspetto, privilegiando in particolar modo il lato gnoseologico: «il *logos* esprime in primo luogo una relazione con il mondo circostante; indica lo spirito umano in quanto attivo in due direzioni, nel raccogliere il materiale empirico e nel realizzarlo soggettivamente con l'ausilio della capacità intellettiva. Fu appunto l'unione di queste due funzioni a mettere gli Elleni in grado di dominare teoricamente il mondo esterno, a fare del *logos* il principio della scienza, ad assicurare a questa il successo» (Pohlenz 2006: 317). Potremmo anche affermare che è proprio in questo «dominio ontologico» a risiedere la specificità umana in quanto essere aperto al mondo, di modo che il dominio teoretico e quello pratico, quello scientifico e quello tecnico, sono espressioni dell'essere aperto al mondo, come ritagliatore e ordinatore di esso, proprio dell'uomo.

⁵⁴⁴ Heidegger scrive proprio che «la *techne* è un modo dell'*aletheuein*. Essa svela ciò che non si pro-duce [*her-vor-bringt*] da sé, ciò che ancora non sta davanti a noi, e perciò può apparire e ri-uscire ora in un modo ora in un altro. [...] L'elemento decisivo della *techne* non sta quindi nel fare o nel manipolare, né nell'utilizzare dei mezzi, ma nello svelare. La *techne* è pro-duzione [*Her-vor-bringen*] in quanto svelamento [*Entbergen*], non in quanto fabbricazione [*Verfertigen*]» (Heidegger 1976: 10). Qui Heidegger ha in mente la definizione platonica di *poiesis* come pro-duzione, cioè come ciò che fa passare una qualsiasi cosa dal non essere all'essere, dalla non presenza alla presenza (cfr. Platone, *Simposio*, 205b e cfr. anche Platone, *Sofista*, 219b: «fare significa condurre all'essere ciò che prima non è; essere fatto significa venir condotto all'essere»): la tecnica è un pro-durre, un portare all'essere che dispiega, ossia che porta in luce qualcosa dal nascondimento, un condurre qualcosa dinanzi alla luce, sotto la luce, è dunque opera di *a-letheia*, è uno s-velare, un portare qualcosa alla luce. Se la *physis* è *poiesis* che produce l'apparire delle cose che hanno in sé il principio del proprio dispiegamento, essa è nella sua essenza *aletheia*, e lo è anche quella *techne* che imita il procedere naturale: anzi, il produrre umano è un produrre – per così dire – «più svelante», svelante in senso proprio, perché il pro-durre tecnico è un con-durre la natura a disporsi in nuove relazioni, differenti rispetto a quelle in cui la natura dimora di per sé e che la natura offre di per sé. La *techne*, in ultima istanza, è conduzione di qualcosa dalla latenza alla non-latenza, nel chiamare (pro-vocare, nel gergo heideggeriano) il nascosto a dispiegarsi nell'orizzonte dell'apparire che è l'*aletheia*. Provocare (*heraus-fordern*) significa per Heidegger (cfr. anche Galimberti 2005b: 399-402) chiamare alla presenza, portare in manifestazione forze nascoste (*lethe*) estraendole (*heraus-fordern*) dal nascondimento in cui dimoravano: in questa es-traazione dal nascondimento è il tratto di *a-letheia* della verità, appello che conduce dal nascosto al manifesto, che es-trae, trasforma, accumula e ripartisce le forze naturali, ed è l'uomo a essere disposto dalla natura alla sua esposizione (tanto della natura quanto di sé stesso), l'uomo è cioè ospite di quella verità alla quale fa spazio con il proprio essere e il proprio agire.

⁵⁴⁵ Non sfugga il fatto che questo primo meccanismo di ominazione descritto da Sloterdijk è a tutti gli effetti esito di un processo di immunizzazione: l'uomo trova origine (anche) nell'immunizzazione che crea una gabbia protettiva dall'esterno, di contro alla visione di Esposito per la quale l'uomo immunizzato è un uomo sottratto al proprio *munus* comune, alla propria essenza come obbligo comune.

⁵⁴⁶ Anche Leroi-Gourhan avvicinava linguaggio e strumentalità tecnica, essendo identica la struttura che consente all'uomo di rapportarsi al mondo tramite la costruzione di utensili e di simboli linguistici: «non solo il linguaggio è tipico dell'uomo quanto l'utensile, ma entrambi sono anche unicamente l'espressione della stessa facoltà dell'uomo, esattamente come i trenta segnali vocali dello scimpanzé sono l'esatto corrispondente mentale dei bastoni infilati l'uno nell'altro per attirare a sé la banana appesa; cioè non sono un linguaggio più di quanto l'operazione dei bastoni non è una tecnica nel vero senso della parola» (Leroi-Gourhan 1977: 136). Galimberti commenta: «la tecnica è contemporaneamente gesto e utensile, organizzati in una concatenazione da una vera e propria "sintassi" che conferisce alle serie operative una fissità e una duttilità analoghe a quelle che si riscontrano nel linguaggio dove, a concatenazioni operative semplici e limitate all'espressione del concreto, si sovrappongono connessioni linguistiche deputate alla conservazione e alla riproduzione volontaria di concatenazioni verbali che prescindono dalle operazioni immediate» (Galimberti 2002: 174).

⁵⁴⁷ Sartre scriveva: «*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*» (Sartre 1990: 46), e Heidegger rispondeva: «*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*» (Heidegger 1995: 61).

⁵⁴⁸ Sloterdijk parla del cervello come del vero e proprio «organo della *Lichtung*»: «l'essere-presso-il-mondo dell'intelligenza umana non è da pensarsi come un essere-fuori-di-sé o come uno sporgersi fuori, in un qualche senso spaziale: l'uomo non si comporta nel mondo come un turista stranito in una terra straniera. Piuttosto l'estasi umana deve essere concepita come un'operazione propria dell'organismo divenuto umano, che ha preformati in sé il suo essere-nel-mondo e il suo poter-essere-presso-le-cose, e che di volta in volta attualizza la sua estasi secondo quello che offrono le circostanze. I cervelli umani sono gli organi generali della *Lichtung*, in essi si concentra l'essenza delle possibilità dell'essere aperto a tutto ciò che non è cervello: la capacità di apprendimento del cervello del *sapiens* difatti non è solo una testimonianza di sé, dell'intelligenza dell'organismo, ma è anche una testimonianza, sempre mediata, della realtà del mondo esterno. Il suo sviluppo estremamente lussureggiante ha messo a disposizione i mezzi più adatti per l'esodo dell'essere umano dalla "povertà". Solo collocandosi in mezzo a tutti i cervelli dei loro simili gli esemplari di *homo sapiens* diventano capaci di mondo in modo endogeno. L'elemento decisivo è che gran parte della formazione cerebrale umana avviene fuori dall'utero, ed è attraverso questa disponibilità all'acquisizione di caratteri tardivi che l'attendere e il rimanere aperti per l'informazione non innata, situazionale e "storica", prendono definitivamente il sopravvento sull'innato e sulla disposizione naturale. Il cervello dell'uomo consolida gli elementi di continuità che nella sua prima collocazione nel mondo gli hanno dato fiducia, così come memorizza i tratti, le ferite, e le perdite di mondo che creano sfiducia: in questo modo esso costituisce il laboratorio del rapporto tra l'apriori e l'aposteriori, giunge cioè al condizionamento organico delle possibilità di esperienza. Il cervello è il prodotto più alto della situazione incubante in cui siamo, e nel contempo è l'organo dell'estasi, estasi che fa segno al di là del semplice esserci dell'incubatrice» (*ivi*: 154 s.).

⁵⁴⁹ Per un approfondimento del concetto di ripetizione (in una direzione non troppo lontana dalle considerazioni sloterdijkiane) di veda utilmente Mazzeo 2004b, ove si mostra come l'animale possa attuare un comportamento *ricorrente*, per il quale può sì stancarsi ma mai annoiarsi (Heidegger notava come proprio la noia fosse una delle *Stimmungen* fondamentali nell'apertura al mondo propria dell'uomo rispetto all'animale, chiuso invece nel suo istinto: cfr. Heidegger 1992b), perché le linee generali del suo comportamento sono dettate da istinti, da strutture innate che si scatenano tramite una certa stimolazione esperienziale codificata geneticamente: l'istinto è coatto e circolare, ossia date determinate condizioni non può non attivarsi, e ha una cadenza temporale precisa e inesorabile. Nel comportamento istintivo, dunque, non c'è *ripetizione* di un'azione, ma una semplice *soddisfazione di un bisogno* e, dunque, al più la semplice *ricorrenza*, che si svolge *malgrado la ripetizione* degli avvenimenti: per la ricorrenza, la ripetizione costituisce una forma di attrito. L'animale gode di un grado di specializzazione senso-motoria tanto elevato da ridurre al

minimo i bisogni, e per sopravvivere sono sufficienti poche cose ma molto precise, il cui soddisfacimento diventa più difficile e rigido, dando vita a un comportamento stereotipato. Nel caso dell'uomo, la minore specializzazione corporea conferisce all'organismo la necessità di soddisfare bisogni numerosi ma elastici, ai quali è più facile rispondere: la scarsità di pulsioni ricorrenti ha aperto all'uomo un nuovo spazio logico, quello della ripetizione, tanto che la solidità del tempo animale, affidata alla certezza del ciclo, scompare. Disancorato dalla ricorrenza, però, l'essere umano è una presenza a rischio, organico e psichico, esposizione che va combattuta, esorcizzata e contenuta, tramite l'utensile e il rito, che instaurano il «regno» della ripetizione, per il quale si agisce non per superare la ripetizione dell'atto, ma proprio al fine di realizzarla: la ripetizione è il fondamento della temporalità umana, è la sua organizzazione tramite una pratica collettiva di natura culturale, giacché dalla ricorrenza animale si passa a una produzione di senso legata geneticamente a questa ma profondamente diversa nella sua struttura. Se la prima vive in un contesto già organizzato nella maggior parte dei suoi aspetti, la seconda questo contesto deve costruirselo: la ritualità segna una svolta nella storia naturale poiché trasforma la coazione animale in una *coazione a ripetere*, per la quale si «fa ancora», un fare che ogni giorno si riazzera ma che considera il proprio azzeramento non un intralcio quando una fonte di assicurazione; l'azzeramento non costituisce più un'insidia per l'identità, ma una forma della sua edificazione. Ma, attenzione, solo laddove c'è possibilità di ripetizione c'è anche possibilità di innovazione, non solo cioè di «fare ancora», ma anche di «fare da capo», ossia di compiere la stessa azione secondo modalità diverse (la scimmia che utilizza un bastone adopera un *escamotage*, una soluzione estemporanea e limitata, si adatta all'ambiente; l'uomo che costruisce uno strumento fa opera di *bricolage*, ristrutturata il proprio campo d'azione, adatta l'ambiente a sé): il rito costruisce il contesto e lo rafforza, ma proprio per questo offre uno spazio solido e strutturato per uscire da esso, cioè per non aderire mai completamente alla situazione presente, ossia offre un punto di appoggio stabile per potere muoversi con quel minimo di sicurezza che permette di osare verso l'insicuro. Essere privi di nicchia ecologica non comporta, dunque, sono disambientamento e paura da esorcizzare tramite il rito, ma anche la possibilità di trarsi fuori dai contesti, di uscirne e di crearne di nuovi: d'altronde, la neofilia non coincide di per sé con l'evasione dal contesto, con qualcosa di positivo, giacché se l'evasione si fa pura diventa delirio e non costruisce nulla, mentre per *fare* qualcosa di nuovo è piuttosto necessaria la cooperazione tra l'asse della selezione e dell'articolazione del contesto e quello della tensione al nuovo. In ultima istanza, l'animale non umano si comporta, l'essere umano agisce: l'uomo può fare solo perché è in grado di ri-fare, mentre tutte le altre forme di vita sono preda di strutture coattive che impediscono la ripetizione e ingabbiano nella ricorrenza; per vivere l'uomo ha bisogno di costruire contesti (il *fare ancora*) e di evadere da quello per cui nasciamo non adatti (il *fare da capo*); senza ripetizione non vi è possibilità di innovazione, senza innovazione non vi è possibilità di dar vita a una qualche ripetizione.

⁵⁵⁰ Occorre qui tener ben presenti alcuni passaggi fondamentali di *Sein und Zeit*, e in particolare: «che cose significa *in-essere*? [...] Significa un *esistenziale*, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'Esserci. Perciò non può essere pensato come l'esser semplicemente-presente di una cosa corporea (il corpo dell'uomo) “dentro” un altro ente semplicemente-presente. L'in-essere non significa dunque la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra, poiché l'“in”, originariamente, non significa affatto un riferimento spaziale del genere suddetto. “In” deriva da *innan-*, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito...: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*. [...] L'essere dell'Esserci dev'essere reso visibile come *Cura*. [...] L'Esserci, *ontologicamente* inteso, è *Cura*. Poiché all'Esserci appartiene, in linea essenziale, l'essere-nel-mondo, il suo essere in rapporto al mondo è essenzialmente prendersi cura. L'in-essere non è quindi una “proprietà” che l'Esserci abbia talvolta sì e talvolta no, e *senza* la quale egli potrebbe *essere* com'è né più né meno che *avendolo*. Non è che l'uomo “sia” e oltre a ciò, abbia un rapporto con il “mondo”, che occasionalmente assegna a se stesso. [...] L'Esserci è ciò che è in quanto essere-nel-mondo» (Heidegger 2005: 74-78); «la spazialità dell'esserci (che è essenzialmente diversa dalla semplice-presenza) non può significare né la sua presenza in un luogo dello “spazio cosmico” né il suo essere utilizzabile in qualche posto. L'uno e l'altro sono modi d'essere dell'ente intramondano. L'Esserci è “nel” mondo nel senso del commercio [*Umgang*] familiare che si prende cura dell'ente che si incontra nel mondo. Se quindi in qualche modo gli spetta una spazialità, ciò sarà possibile soltanto sul fondamento di questo in-essere. La sua

spazialità rivela i caratteri del *dis-allontanamento* [*Ent-fernung*] e dell'*orientamento direttivo* [*Ausrichtung*]. Disallontanare [*entfernen*] significa far scomparire la lontananza [*Ferne*], cioè l'essere lontano di qualcosa; significa avvicinamento. L'Esserci è essenzialmente dis-allontanante e, in quanto è l'ente che è, lascia che l'ente sia sempre incontrato nella vicinanza. Il dis-allontanamento scopre l'essere lontano. [...] *L'Esserci ha una tendenza essenziale alla vicinanza.* [...] *Il dis-allontanare proprio della quotidianità dell'Esserci secondo la visione ambientale preveggenza* [*Umsicht*] scopre l'essere-in-sé del "vero mondo", dell'ente presso il quale l'Esserci, in quanto esistente, è già da sempre. [...] Il prendersi cura ambientalmente preveggenza è un dis-allontanare per orientamenti per orientamenti direttivi. In questo prendersi cura, cioè nell'essere-nel-mondo proprio dell'Esserci, è implicito il bisogno di "segni". Questo mezzo assolve il compito di un'indicazione espressa e comoda delle direzioni. Esso mantiene esplicitamente aperte le prossimità utilizzate dalla visione ambientale preveggenza» (*ivi*: 132-137).

⁵⁵¹ Cacciari commenta: «la speranza determina l'esserci dell'uomo, insieme all'*aisthesis* che coglie il presente e alla *mneme* che ri-presenta il passato. Non si può 'fuggire' la speranza [...], come non si può fuggire la vita vivendo: la vita non è che speranza. [...] Il volere stesso non è che sperare; poiché nessuna assoluta certezza può avere il mortale del successo di ciò che intraprende, del *potere* della sua volontà, così questa è, alla radice, speranza. La speranza rivela che cosa sia vivere e volere-vivere. [...] La speranza è incerta, doppio è il suo *logos*. Ha inafferrabile e "vagabonda" la figura: a molti reca aiuto e vantaggio, ma per molti ancora è solo "l'inganno di vuoti desideri" (*Antigone*, 615-616). È veritiera e ingannevole (*Edipo re*, 158), tanto da donare piacere (*elpis-velle-voluptas*), ma anche pericolosa [...]. Essa può giungere a contrapporsi all'*ergon*, ad affidarsi alla sorte, oppure a 'delirare' oltre i limiti della *promatheia*, del calcolo positivo [...]. Render certa la speranza, o distinguere assolutamente quella degli stolti dalla *euelpis* del filosofo, è impossibile» (Cacciari 1990: 433 s.). Potremmo, tanto semplicemente quanto Platone, affermare che la vita dell'uomo è, anche nel momento di più acuta di-sperazione, all'insegna dello *Hoffnungsprinzip*, secondo il quale, con Bloch (cfr. in particolare Bloch 2005: 55-390), l'uomo *si getta continuamente nel nuovo che si sta formando e al quale sente di appartenere*, in quanto mai pago e mai sazio: l'uomo *non si accontenta mai* e per questo *ricerca sempre il non-ancora*, ciò che ancora non ha e ancora non è, è animato da un *bisogno utopico* in quanto *bisogno di trascendenza* – è (ci torneremo) *l'animale trascendente affamato di ulteriorità, speranzoso di ulteriorità* –, mosso (cfr. anche Bloch 1983: 323 s.) dal *non*, dalla *manca* e dall'avvertimento di tale mancanza. Solo per questo «pensare significa oltrepassare» (Bloch 2005: 8), s-lanciarsi oltre il dato in direzione del futuro e del possibile: solo l'uomo può tutto ciò, perché egli «può non soltanto bramare bensì desiderare» (*ivi*: 56). Se, infatti, «l'animale si riferisce allo scopo nei modi delle sue successive breme, l'uomo invece oltre a ciò se lo raffigura» (*ibidem*), aprendosi così al desiderio, che «è più vasto e mette più colori che non il bramare» (*ibidem*), tendendo «verso una rappresentazione in cui la brama lascia che la sua meta venga raffigurata» (*ibidem*): nell'uomo e tramite l'uomo *il bramare trapassa nel desiderare, facendosi carico della rappresentazione più o meno determinata del suo qualcosa*, «e precisamente quale qualcosa di migliore» (*ibidem*), che spinge a dire «così dovrebbe essere». Gli animali, pertanto, sono chiusi nel loro corporeo impulso bramante condotto a soddisfazione dalla guida istintuale: per esempio, «i pulcini appena schiusi becchettano subito i granelli, secondo un corso predeterminato nel quale conseguono il loro scopo nella maniera più razionale» (*ivi*: 59). Più in generale, «l'istinto è niente più che stereotipo; le sue azioni, per quanto finalizzate fin nel minimo particolare, diventano immediatamente insensate non appena l'animale, capitando in una nuova situazione, abbia da prevedere ciò che non si è ancora mai verificato. Il deporre le uova, la costruzione del nido, la migrazione, vengono compiuti a opera dell'istinto come se ci fosse una "scienza" esatta del futuro, ma questo futuro è appunto tale che vi succedono soltanto i destini millenari della specie. Dal punto di vista del contenuto tale futuro è antico, automatico» (*ivi*: 168). L'uomo, dal canto suo, che nemmeno nello stato sonnambolico potrà agire come un animale («un abbassamento di soglia nell'intuizione umana, per quanto grande, difficilmente potrà replicare l'attività che nell'istinto animalesco della pre-videnza sembra possedere ancora in completa fusione passato, presente e futuro, dominandoli relativamente secondo il criterio dell'attività della specie»: *ibidem*) è come un animale pluri-bramante e poli-anelante, e per questo quasi costretto a fare delle proprie pulsioni dei desideri, ossia delle breme aventi rappresentazioni e così meglio conoscibili e indirizzabili – ma soprattutto meglio

soddisfacibili: «l'uomo ha sempre in sé più impulsi. Infatti egli non soltanto conserva la maggior parte degli impulsi animaleschi, ma ne produce anche di nuovi; cioè non soltanto il suo corpo ma anche il suo io è capace di affetti. L'uomo consapevole è l'animale più difficile da saziare; egli – nel soddisfacimento dei suoi desideri – è l'animale che fa deviazioni. Se gli manca ciò che è necessario alla vita, sente la mancanza come nessun altro essere: nascono allucinazioni da fame. Se ha il necessario, con il godimento nascono nuove brame, le quali lo tormentano in maniera diversa ma non minore di quanto non lo tormentasse prima la nuda mancanza» (*ivi*: 60). Nell'uomo, nella sua storia, mai un impulso «resta uguale a se stesso e nessuno si presenta come bell'e completo» (*ibidem*), nell'uomo gli affetti possono avere, e spesso hanno, la forma d'*attesa*: «*affetti d'attesa* (come paura, timore, speranza, fede) sono quelli la cui intenzionalità istintuale è di ampio raggio intellettuale, il cui oggetto istintuale non solo non è nel campo di volta in volta individualmente accessibile, ma non è nemmeno già bello e pronto nel mondo già disponibile, e con ciò partecipa anche del dubbio dell'esito o dell'inizio» (*ivi*: 89) – sono insomma eminentemente dotati di *carattere anticipatorio*, volto al *non-ancora*, a «ciò che obiettivamente non c'è ancora stato» (*ibidem*). Per questo l'uomo è *attivo*, pianifica e progetta slanciando sé e le proprie rappresentazioni verso il futuro prefigurandosi scopi e realizzazioni materiali verso cui poi si dirige attivamente e concretamente – solo l'uomo, essere che progetta e si progetta, può *sognare a occhi aperti* e «pensarsi in situazioni migliori» (*ivi*: 230). Insomma, nell'uomo «la vita ancora aperta, ancora incerta» (*ibidem*) ha un «grande posto» (*ibidem*), tanto che egli «favoleggia desideri, ne è in grado, trova in se stesso a tale scopo una quantità di materiale, anche se non sempre il migliore e il più coerente» (*ibidem*): «l'animale non conosce niente del genere; solo l'uomo, sebbene sia molto più desto, ribolle di utopia. La sua esistenza è per così dire meno fitta sebbene egli, paragonato alle piante e agli animali, esista molto più intensivamente. L'esistenza umana ha ciononostante più essere ribollente, più crepuscolarità nel suo margine e nel suo orlo superiori. Qui qualcosa è rimasto per così dire cavo, anzi si è formato un nuovo spazio cavo. Qui vanno e vengono i sogni e interiormente circola il possibile, che forse non potrà mai diventare esteriore» (*ivi*: 230 s.). Solo l'uomo può così *realizzare le proprie possibilità nel mondo*, quasi come fosse il *naturale prosecutore del lavoro produttivo della natura attraverso la storia*: «l'uomo è ciò che ha ancora molte cose davanti a sé. Egli viene sempre trasformato nel suo lavoro e grazie a esso. Si trova sempre davanti a limiti che non sono limiti; percependoli, infatti, egli li oltrepassa. [...] Solo la prassi può far passare dalla possibilità reale alla realtà la cosa in sospeso nel processo storico: la naturalizzazione dell'uomo, l'umanizzazione della natura. [...] Sul fronte del processo del mondo, dove vengono prese le decisioni, si aprono nuovi orizzonti. [...] Uomini e cose sono unificati in questo cammino e in tal modo sono connessi in maniera ottimale uomo e mondo» (*ivi*: 289 s.). La storia (cfr. *ivi*: 360-368) ha impresso il marchio del *non-ancora* su di sé, di quel *Non dell'origine* e di quel *Tutto alla fine*: l'ora è per l'uomo il *vuoto*, il *vacuo*, l'*indeterminato*, il *fermentante Non*, dal quale tutto prende le mosse, attorno al quale tutto comincia, intorno al quale tutto si costruisce – «il Non è mancanza di qualcosa e allo stesso modo fuga da questa mancanza; così è impulso verso quel che gli manca. [...] Poiché il Non è il principio di ogni movimento verso qualcosa, appunto per questo non è affatto un nulla» (*ivi*: 360). L'uomo – essere aperto perché non fitto, intenso perché cavo – può, dunque, sperare perché originariamente sottratto a se stesso, mancante a se stesso, *in ritardo rispetto a se stesso*, e questo prima di tutto da un punto di vista biologico-organico, come lo stesso Bloch (nel saggio *Dialettica e speranza*) non manca di riconoscere, sottolineando la dimensione ambigua che contraddistingue di conseguenza l'esistere umano (la speranza umana, l'uomo in quanto speranza): «si è chiamato l'uomo, come in effetti è, un parto prematuro. Egli viene al mondo più indifeso e incompiuto di qualsiasi altro animale, ha bisogno di un tempo molto più lungo per giungere alla maturità ed è per giunta minacciato anche da se stesso. Barcolla e commette errori che un animale giovane, nel suo habitat naturale, non commette mai. [...] Ma all'animale in fase di crescita viene anche molto presto imposto un arresto [...]. Gli animali ripetono necessariamente lo sperimentato modello di fabbricazione del loro corpo e della loro vita, per questo essi sono così caratterizzati, ma anche così vincolati nel loro essere. Gli uomini possono essere vincolati solo approssimativamente a questi elementi di fissità [...]. È una gran cosa che noi uomini si sia nati incompiuti non solo come bambini ma anche come specie. Ma è anche duro esser compresi in un divenire che va avanti così lentamente, perché cade di continuo nella trappola di sempre nuovi impostori. [...] L'uomo è effettivamente l'animale che allunga la

sua strada, ma l'allunga anche in maniera cocciuta e colpevolmente stolta, e non solo astuta. Altrimenti tutta la vita esteriore scorrerebbe così piana e pacifica, come procede ora, nel migliore dei casi, tra amici. Tutto ciò che esiste è ancora costruito intorno alla negazione, che lascia affamati. Non c'è ancora un cibo che smorzi e soddisfi questa carenza, ossia il beneficio che ci si è procurati si trasforma nuovamente in tormento. L'intera storia fino ad ora è ancora preistoria umana, cioè non è prodotta in modo consapevole» (Bloch 1975: 535-537).

⁵⁵² Altrove, sempre Agamben (cfr. Agamben 2005a: 165), aggiunge (mostrando come l'idea che il **se* non sia qualcosa di semplice sia già contenuta in una delle più antiche testimonianze della filosofia occidentale, quella di Eraclito appunto) come il *daimon* può anche essere colui che assegna e che destina (giacché *daiomai* significa prima «divido», poi «assegno»), di modo che il frammento 119 di Eraclito suonerebbe: «l'*ethos*, la dimora nel **se*, ciò che gli è più proprio e abituale, è, per l'uomo, ciò che lacera e divide, principio e luogo di una scissione», nel senso che l'uomo è tale che, per essere sé, deve necessariamente dividersi, essere altro da sé.

⁵⁵³ Che tale visione di Agamben sia connessa alla tematica della vita animale come chiusa nel circolo della marca istintuale-azione coatta, rispetto a quella umana, *fuoriuscita* da tale circolarità in vista dell'apertura al mondo è quanto in Agamben 2002 viene ampiamente mostrato.

⁵⁵⁴ Werner Jaeger, che definisce Eraclito come il *primo antropologo filosofico* (cfr. Jaeger 2003: 340), evidenzia come (cfr. *ivi*: 107 s.) il frammento *ethos anthropoi daimon* sia il punto di arrivo di una visione dell'uomo come colui che è signore del proprio destino, o perlomeno inconsciamente cooperante a foggiarlo, in continua tensione tra l'agire e l'osare: il *logos* eracliteo (cfr. *ivi*: 335) non è il pensiero concettuale (*noein, noema*) parmenideo, ma conoscenza dalla quale sgorgano del pari parola e azione (per l'accostamento tra *poiein* e *legein*, dove il primo ha il significato praticamente di *prattein*, cfr. Eraclito, DK 22, B1, B73 e B112), come proprio il frammento 119 per Jaeger mostrerebbe; c'è una relazione produttiva tra conoscenza e vita, il *logos* deve dare una nuova vita consapevole, ossia abbraccia tutta la sfera dell'umano (Jaeger nota anche come Eraclito sia stato il primo filosofo a introdurre il concetto di *phronesis* equiparandolo alla *sophia*: la conoscenza dell'essere è connessa all'intendimento dei valori e dell'indirizzo della vita umana, li comprende in sé consapevolmente).

⁵⁵⁵ È in base a una tale concezione che Platone potrà dire che chi è stato tecnico nella vita non potrà che in seguito scegliere una vita in cui sarà nuovamente tecnico (cfr. Platone, *Repubblica*, X, 620c): la forza dell'abitudine e dell'esercizio che danno vita al possesso di una *techne* (nello specifico, quelle artigianali, quelle meccaniche, insomma quelle manuali) è tale da sembrare quasi corrispondere alla forza dell'istinto animale, che rende l'animale sempre uguale a se stesso, tanto che il tecnico non potrà che continuare a essere tale anche in una vita futura, non potrà scegliere che lo stesso tipo di vita sino a quel momento condotto. Infatti, Cambiano connette esplicitamente la visione delle tecniche propria di Empedocle con la dottrina delle reincarnazioni cicliche sostenuta dallo stesso: «in ognuna di esse ricompare la stessa omogeneità naturale di base, anche se per i singoli individui si verificano tipi diversi di mescolanze. Un uomo, per le sue colpe, può assumere la forma di animale, ma, anche come animale, saranno presenti gli stessi elementi e, nell'economia generale del cosmo, le varie doti non andranno smarrite. Le tecniche non soltanto esistono di fatti, ma non sono soggette a essere perdute, se non per alterazione dell'intera struttura cosmologica, cioè sulla base di uno svolgimento secondo fasi cicliche del mondo: ma la fase in cui sono presenti le tecniche compare sempre e con essa compaiono le tecniche» (Cambiano 1991: 52).

⁵⁵⁶ A partire da quel *logos* percepito come in grado di curare i dolori, di lenire le sofferenze, *techne alypia*, arte per non soffrire, proprio come una cura prescritta dai medici agli ammalati (cfr. Antifonte sofista, DK 87, A6), funzione che è stata, com'è noto, celebrata soprattutto da Gorgia (l'analogia tra *logos* e *pharmakon*, peraltro, inteso ora come rimedio ora come veleno, sarà ripresa anche da Platone: cfr. Platone, *Lachete*, 185e; Platone, *Protagora*, 312a-e; Platone, *Teeteto*, 167a): «la parola [*logos*] è un potente signore [*dynastes megas*], che, con corpo piccolissimo e del tutto invisibile, compie opere assolutamente divine: ha, infatti, il potere di fare cessare il timore e di sopprimere il dolore e di suscitare letizia e di accrescere la compassione. [...] Gli incantesimi ispirati mediante le parole portano piacere e allontanano il dolore: riunendosi, infatti, all'opinione dell'anima, la potenza dell'incantesimo la avvince e persuade, e la cambia grazie alla sua magica fascinazione. [...] Lo stesso rapporto intercorre sia tra la potenza di un discorso e la disposizione dell'anima, sia tra l'azione dei farmaci e la natura del corpo. Come, infatti, tra i farmaci, alcuni

espellono dal corpo alcuni umori, altri invece altri umori, e alcuni fanno cessare la malattia, altri la vita, così anche i discorsi, alcuni addolorano, altri dilettono, altri spaventano, altri predispongono gli ascoltatori al coraggio, altri in forza di qualche cattiva persuasione, avvelenano e incantano l'anima» (Gorgia, DK 82, B11). Lo stesso Gorgia ricordava, tra i farmaci dell'esistenza cui l'uomo è stato in grado di dar vita, l'arte militare, che ha reso «la vita umana agevole da disagiata, e ordinata da disordinata» (*ivi*, B11a), nonché le leggi scritte «custodi della giustizia» (*ibidem*) e gli scritti, la scrittura, «organo-strumento della memoria» (*ibidem*), e misure e pesi, «comodi mezzi di scambio per i commerci» (*ibidem*), e i fuochi, «efficacissimi e rapidissimi messaggeri» (*ibidem*), e gli scacchi, «divertimento per passare il tempo senza preoccupazioni» (*ibidem*) e il numero «custode delle ricchezze» (*ibidem*). Quest'ultimo, in particolare, considerato come *organo di discernimento del Dio creatore del cosmo e primo paradigma della creazione* («*kritikon kosmourgou theou organon*» e «*paradigma proton kosmopoiias*»: Ippaso, DK 18, A11), invenzione (*eurema*) che «non solo contiene le cose, ma è anche rapporto [*logos*] che unisce tutti i numeri tra di loro» (Scuola pitagorica, DK, 58, B2), nonché «potente e autogenito vincolo dell'eterna stabilità delle cose cosmiche [*kosmikon aionias diamine kratisteuousan kai autogene synochen*]» (Filolao, DK 44, B23) e ciò che tutte le cose che si conoscono hanno, in quanto «senza il numero, non sarebbe possibile né pensare né conoscere nulla [*oute noethemen oute gnothemen*]» (*ivi*, B4), ebbene l'aritmo, il numero, riveste un'importanza imprescindibile proprio anche in merito allo sviluppo e all'esercizio delle tecniche (come anche Eschilo riconosceva): «la natura del numero è conoscitiva, e direttrice e maestra per ognuno, in ogni cosa che sia dubbia o sconosciuta. Perciò nessuna delle cose sarebbe chiara ad alcuno, né per se stessa, né in rapporto alle altre, se non ci fosse il numero e la sua essenza. Ora questo, armonizzando tutte le cose con la sensazione nell'interno dell'anima, le rende conoscibili e tra loro commensurabili secondo la natura dello gnomone, in quanto compone e scompone i singoli rapporti delle cose, e delle illimitate come delle limitanti. Né solo nei fatti demoniaci e divini tu puoi vedere la natura del numero e la sua potenza dominatrice, ma anche in tutte, e sempre, le opere e le parole umane, sia che riguardino le attività tecniche in generale, sia propriamente la musica» (*ivi*, B11). Euripide, dal canto suo, considerava la scrittura e i libri *pharmakon* contro la dimenticanza (cfr. Euripide, *Palamede*, fr. 578), come un ausilio per quella memoria che «è stata individuata come la scoperta più importante e più bella, utile per la vita e per tutto, per la filosofia e per la sapienza» (Discorsi duplici, DK 90, 9).

⁵⁵⁷ «Quanti sono i farmaci contro i mali e contro la vecchiaia tu apprenderai, perché per te solo io voglio completare tutti questi insegnamenti. E placherai la furia di venti infaticabili che levandosi sulla terra devastano i campi con le loro folate, e se lo desideri, a tua volta susciterai soffi benefici, e dalla pioggia scura creerai siccità opportuna per gli umani, e dall'arsura estiva farai scaturire correnti che nutrono gli alberi e sgorgheranno nell'etere e trarrai fuori dall'Ade il vigore di un uomo estinto» (*ibidem*). La duplicità in cui vive l'essere umano, e il suo legame con le tecniche e con la capacità di far di una sventura un'avventura, di una sfortuna una fortuna, emerge anche in apertura dei Discorsi duplici, dove leggiamo: «il cibo, il bere e i piaceri erotici per chi è malato sono un male, per chi è sano, invece, e ne sente bisogno, sono un bene. L'uso smodato di queste cose è un male per gli intemperanti, mentre per chi le vende e ne trae guadagno è un bene. La malattia per chi è malato è un male, per i medici è un bene. La morte per chi muore è un male, per i venditori di sepolture e per i becchini è un bene. L'agricoltura, quando produce in abbondanza, è un bene per i contadini, mentre per i commercianti è un male. Che le navi da carico si scontrino tra loro e si rovinino, per l'armatore è un bene, mentre per i costruttori di imbarcazioni è un bene. Inoltre, che il ferro si arrugginisca, si smussi e si consumi per gli altri è un male, per i vasai è un bene. Che le calzature si consumino e si rompano, per gli altri è un male, per il calzolaio è un bene. Così nelle competizioni ginniche, musicali e belliche: per esempio, nella gara di corsa nello stadio, la vittoria è un bene per chi vince, per gli sconfitti è un male. Lo stesso vale anche per i lottatori, i pugili, e per tutti i musicisti e anche in guerra» (Discorsi Duplici, DK 90, 1).

⁵⁵⁸ Plutarco, citando Empedocle, scrive infatti: «a noi toccarono una vita e un'epoca più austere e dure, e appena nati, fin dal primo momento, eravamo precipitati in una grave e irrimediabile condizione di indigenza. L'aria copriva ancora il cielo e le stelle: era intrisa di un'umidità torbida e confusa, di fuoco e di soffi di venti; il sole non era ancora ben sicuro senza rischio di andare errando, non aveva ancora un percorso ben saldo: "mescolava aurora e tramonto, e girava attorno all'indietro, donando le Stagioni che portano frutti, cariche di boccioli, e la terra era sconvolta". E

la terra era sconvolta da piene di fiumi senz'ordine, e *molti esseri prodotti informi* e selvaggi erano nelle paludi, nelle profondità fangose, nelle boscaglie sterili e nelle selve. Ma non c'era nessuno strumento dell'arte [*technes organon*], né alcun ritrovato della tecnica [*mechanè*], frutto di intelligenza [*sophias*], per raccogliere frutti domestici, coltivati. La fame non concedeva tempo; non c'era, allora, una semina del grano che attendesse le stagioni dell'anno. Che cosa c'è da stupirsi, se ci cibavamo delle carni degli animali, pur agendo contro natura [*parà physin*], quando si mangiava perfino del fango, e “ci si nutriva della corteccia del legno”, e quando era un colpo di fortuna “trovare una radice selvatica che spunta”?» (*ibidem*).

⁵⁵⁹ Tale conclusione a partire esclusivamente dal frammento empedocleo citato può apparire forzata (la dobbiamo alla struttura generale di De Michele 2000, che tracciando le linee di un'antropologia in grado di coniugare naturalità e artificialità nell'uomo, in modo analogo a quanto da noi proposto, ricorda, tra le altre cose, anche tale frammento), ma ci pare giustificata all'interno del contesto generale in cui stiamo presentando le sue tesi e quelle dei filosofi «presocratici» più in generale.

⁵⁶⁰ Cfr. Cambiano 1991: 29-45 e i testi in Ippocrate 1996, che meriterebbero un'analisi a sé stante. Ci limitiamo a ricordare due brani che prendono in esame il problema che qui stiamo più da vicino affrontando, ossia il senso dell'origine e dello sviluppo delle tecniche, brani in cui la medicina è considerata esempio notevole di arte intervenuta per rispondere alle necessità dell'uomo e per migliorarne le condizioni di vita, nonché per andare alla ricerca della vera natura dell'uomo rispetto a quella degli altri animali (importante è l'accostamento tra la tecnica, ambito del «contro natura», o perlomeno del «non naturale», e la natura, quasi a indicare proprio che la natura dell'uomo è necessariamente quella di allontanarsi dal «dato naturale» per riarticolarlo e direzionarlo in vista della attiva costruzione di qualcosa come la «propria natura»). In questo senso l'autore (presumibilmente Ippocrate) opera una difesa delle arti, in quanto le ritiene nulla di più che il «naturale» proseguimento dei primi tentativi di perfezionare la propria esistenza da parte del genere umano (nello specifico, la medicina sarebbe la prosecuzione, il perfezionamento, della ricerca dell'alimentazione più attinente a quelle che sono le caratteristiche dell'uomo, in quanto egli è aperto al mondo e alla pluralità di possibilità e di gusti, e dunque non si accontenta come accade per gli altri animali, non può farlo): «in origine non sarebbe stata scoperta l'arte medica né si sarebbero condotte ricerche (non ve ne sarebbe stato alcun bisogno), se per gli uomini ammalati fosse stato opportuno seguire lo stesso regime e la stessa alimentazione, che seguono i sani nel cibo e nelle bevande e in tutto il modo di vita, e se non ve ne fossero stati altri migliori di questo: ora invece la necessità stessa spinse gli uomini a ricercare e a scoprire la medicina, perché agli ammalati non s'addiceva, come anche oggi non s'addice, la stessa alimentazione dei sani. Ancor più indietro, io invero ritengo che neppure il regime e il vitto, di cui ora si valgono i sani, sarebbero stati scoperti, se l'uomo si fosse soddisfatto di ciò che mangiano e bevono il bue e il cavallo e ogni animale salvo l'uomo, e cioè gli spontanei prodotti della terra, frutti ed arbusti di erbe: di questo infatti si nutrono e si accrescono e vivono senza pena, non provando per nulla il bisogno di un altro regime. E veramente io penso che all'origine anche l'uomo abbia fruito di una analoga alimentazione: gli attuali regimi, io credo, sono stati scoperti ed elaborati nel corso di molto tempo. Poiché infatti soffrivano molti e terribili mali a causa del regime violento e ferino, mangiando cibi crudi e non temperati e dotati di proprietà eccessive: quali appunto anche oggi soffrirebbero a causa loro, cadendo in preda ad acuti dolori e a malattie e ben presto alla morte. Meno invero ne soffrivano allora, probabilmente, grazie all'abitudine, ma certo anche allora con violenza, ed è verosimile che i più, avendo una natura più debole, perissero, e che di loro i più forti a lungo resistessero, proprio come anche oggi i cibi troppo forti alcuni li sopportano agevolmente, altri con molti dolori e fastidi. Proprio per questa ragione io penso che gli antichi abbiano ricercato un'alimentazione che si confacesse alla loro natura ed abbiano scoperta appunto questa, della quale ora ci gioviamo. Dunque dal grano, ammolato e vagliato e macinato e setacciato e impastato e cotto, alla fine ottennero pane, e dall'orzo focaccia; e su ciò continuando ad sperimentare, molte altre cose bollirono e arrostitono e mescolarono, e addolcirono le sostanze forti e non temperate con altre più deboli, tutto modellando sulla natura dell'uomo e sulle sue proprietà, convinti che da quei cibi, che siano troppo forti perché la natura possa assimilarli una volta ingeriti, dolori, malattie e morte sarebbero derivati, da quelli invece, che possono venire assimilati, alimento, crescita e salute. A questa indagine ed a questa scoperta quale nome più giusto e appropriato s'imporrebbe se non “Medicina” [*iétrichen*], se invero è stata scoperta in pro della salute e della salvezza e del

nutrimento dell'uomo, in luogo di quel regime dal quale venivano dolore e malattia e morte?» (Ippocrate, *L'antica medicina*, 3); «quale diverso intento avrebbero dunque perseguito da un lato colui che è chiamato medico ed è universalmente riconosciuto come un esperto, e che scoprì il regime e l'alimentazione opportuni ai malati, dall'altro colui che anticamente scoprì ed apprestò per tutti gli uomini l'alimentazione, che ancora oggi usiamo, in luogo del vecchio regime selvaggio e ferino? A me pare invero che il ragionamento sia stato lo stesso, unica e identica la scoperta: l'uno cercò di eliminare quei cibi, che, se ingeriti, la natura umana, benché in salute, non poteva assimilare perché ferini e non temperati, l'altro, quelli che non possono essere assimilati nelle condizioni, in cui ciascun malato viene via via a trovarsi. In che cosa dunque questa ricerca da quella differisce, se non per la maggior complessità di aspetti e per il maggiore impegno, mentre l'altra, che è venuta per prima, ne è il punto di partenza?» (Ippocrate, *L'antica medicina*, 7).

⁵⁶¹ Quello che qui, in modo certo ancora parziale e certamente discutibile, proponiamo, è un tentativo di attribuire ad Anassagora l'intuizione fondamentale di quanto esplicitato in Galimberti 2002: 115-172, dove vengono raccolte e rielaborate molte considerazioni di autori quali Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, ossia dove, in altre parole, viene tratteggiata una vera e propria *fenomenologia del corpo come luogo di apertura del mondo e dell'anima al mondo* (ovviamente in merito all'essere al mondo proprio dell'uomo), prospettiva che in precedenza abbiamo già lasciato emergere e che abbiamo già ricordato avere conosciuto una notevole fortuna nella filosofia (europea in particolare) del XX secolo. Rispetto al testo di Galimberti, operiamo qualche variazione in merito al rapporto tra ambiente (*Umwelt*) e mondo (*Welt*) per l'uomo pensato come distinto dall'animale: per Galimberti (perlomeno in questo testo), l'animale vive per natura in una *Umwelt* già stabilizzata, mentre l'uomo si ritaglia, a partire da una *Welt* che coincide con il vasto e pressoché infinito campo del possibile, a sua volta un'*Umwelt*, ossia un ambiente familiare e abitabile, questo però completamente artificiale e tecnico, ossia frutto di azione modificatrice e non di spontaneo adattamento; a nostro giudizio, per meglio tratteggiare la distinzione tra animale e uomo, conviene mantenere il termine *Umwelt* in senso stretto solamente per quanto concerne l'animale, per affermare che l'uomo si ritaglia una *Welt* a partire dall'aperto che si ritrova dinnanzi, che potrebbe, per esempio, essere connotato come *Umgebung*, ossia come insieme di ciò che è dato tutt'attorno. Per una più approfondita discussione della relazione che intercorre tra i tre termini (*Umgebung*, *Umwelt*, *Welt*), nonché sulla preferibilità della loro attribuzione a una specie vivente piuttosto che a un'altra cfr. Mazzeo 2004a, dove si tratteggia l'*Umgebung* (sulla scia delle ricerche di Uexküll 2010) come i «dintorni», cioè l'insieme di ciò che è dato del mondo attorno all'animale, il quale vive nell'*Umwelt* inteso come porzione di *Umgebung* naturalmente ritagliata: per l'uomo ciò che per l'animale è *Umgebung* diventa *Umwelt*, nel senso che l'ambiente umano è tutto quanto si dà nel mondo, la totalità del mondo che all'uomo si apre dinnanzi e che non ha dintorni veri e propri perché è tutto al contempo dintorni e ambiente. Ciò significa che l'uomo di volta in volta ritaglia attivamente una particolare *Welt*, scavando come delle nicchie all'interno dell'*Umgebung-Umwelt*, nicchie sempre rinnovabili e ristrutturabili, proprio perché tutto il mondo è ambiente per l'uomo.

⁵⁶² Opera a cui faremo costante riferimento in questa trattazione della sofistica antica.

⁵⁶³ Per esempio, come nota sempre Untersteiner, l'uomo possiede una sorta di istinto linguistico, fenomeno naturale che però deve articolare tecnicamente, e in questo processo di articolazione interviene quel *kreitton logos* che nella scienza del linguaggio è l'*orthoeteia*, di correttezza.

⁵⁶⁴ A tal proposito si vedano le pagine di Casertano 1980, dove commentando alcuni importanti aforismi di Democrito sui quali stiamo anche noi concentrando la nostra attenzione, nota come quando Democrito afferma che «felicità e infelicità dipendono dall'anima» (Democrito, DK68, B170) sta sottolineando che l'anima è la responsabile della felicità e dell'infelicità dell'uomo, di modo che lo «star bene» dipende solo ed esclusivamente dall'anima (cfr. *ivi*, B40 e B171). Per indicare il bene, e quindi la felicità, Democrito, lo stiamo vedendo, usa una serie di termini, come *euthymia*, *euestò*, *armonia*, *symmetria*, *ataraxia*, *metriotes* (cfr. p. e. *ivi*, A167), termini che indicano uno stato di benessere, di equilibrio, di misura, che comportano sempre un intervento attivo dell'anima nella regolamentazione che ciascuno fa della propria vita, intervento che è dovuto fondamentalmente all'uso delle due principali funzioni dell'anima, *logos* e *nous*: l'eccellenza del corpo è nulla, se non c'è l'anima che ordina, che armonizza, che equilibra (cfr. *ivi*, B36 e B187). Naturalmente, spiega sempre Casertano, non si tratta di un'ottica dualistica, e meno ancora di un

rifiuto dei piaceri (giacché «una vita senza divertimenti è simile ad una lunga strada senza alberghi»: *ivi*: B230), ma della rivendicazione di una funzione direttiva all'anima, che sola sa trovare la misura ed imporla al corpo, per lo stesso benessere dell'uomo: la naturalità dei bisogni è infatti ciò che accomuna l'uomo agli animali, ma mentre l'animale vive naturalmente i suoi bisogni e li soddisfa proporzionatamente, l'uomo per poter soddisfare «con misura» i propri bisogni deve appunto ricorrere all'uso della ragione (cfr. *ivi*, B198; il corpo di per sé – paradossalmente – è innocente, *non-nocens* e ingenuo, *non-genuus*, semplicemente spontaneo, naturale e immediato, è l'anima a introdurre quella dimensione di ambiguità che è la cifra della cultura e dell'apertura, per questo in Democrito il corpo può chiamare in causa l'anima incolpandola per una vita infelice: «se il corpo la chiamasse in giudizio per le sofferenze e per quanto di male ha dovuto sopportare per tutta la vita, ed io fossi il giudice, con piacere condannerei l'anima per aver rovinato il corpo con la sua trascuratezza ed averlo snervato con la sua sregolatezza, per averlo corrotto e turbato con il suo esagerato amore per il piacere»: *ivi*, B159). Infatti, non solo la felicità, ma anche l'infelicità dipende dall'anima, nel senso che è la cattiva disposizione della mente (*kakothigie tes gnomes*), e non la tensione a soddisfare i propri bisogni, che rattrista la vita (cfr. *ivi*, B223): l'uomo ha bisogno di bere, ma l'ubriachezza è un vizio dell'anima; l'uomo ha bisogno dei piaceri, ma la *philedonia* è un vizio dell'anima. Ecco perché, per Democrito, l'anima deve essere ben educata e l'educazione è un fattore importante nella vita dell'uomo, tanto che quando essa è ben radicata nella sua anima, ne costituisce una seconda natura, vale a dire che nell'uomo «la natura e l'educazione sono assai simili: perché l'educazione trasforma l'uomo e trasformandolo ne costituisce la natura» (*ivi*, B33). L'uomo, scrive Casertano, deve dunque *imparare* ad usare *nous* e *logos*, e proprio perché possa avere una vita piacevole e felice: gli stolti, quelli che non sanno usare il proprio *nous*, si infelicitano la vita proprio perché non sanno godere dei piaceri della vita, mentre la felicità deriva dal *discernimento* e dalla *sapiente scelta* dei piaceri, che sono la cosa più bella e più giovevole per gli uomini (cfr. p. e. *ivi*, A167, B160, B200, B201, B205 e B296), ed è sempre e solo con la ragione (*logismos*) che si scaccia il dolore sfrenato dell'anima intorpidita (cfr. *ivi*, B290).

⁵⁶⁵ Si vedano anche i frammenti democritei B172-173, che esprimono in modo chiaro la logica del *pharmakon* che contraddistingue lo stare al mondo proprio dell'uomo che deve escogitare rimedi alla propria situazione di indigenza, aprendosi così all'ambito sempre diverso da se stesso del contingente, che egli tenta di ordinare e di governare tramite la cultura, l'apprendimento, l'utilizzo consapevole e accorto di quanto gli si dispiega dinnanzi: «la sorgente da cui ci giungono i beni è la stessa da cui potrebbero giungerci anche i mali: ma possiamo evitare questi ultimi senza dover rinunciare pure ai beni. In maniera analoga, le acque profonde sono assai utili e, nello stesso tempo, sono fonte di possibile danno. C'è infatti il rischio effettivo di annegare in esse. Però esiste un modo per sfruttarne i benefici, mettendosi al riparo dal pericolo: imparare a nuotare»; «i mali giungono agli uomini dai beni, qualora non li si sappia amministrare con accortezza. Per questa ragione, non è corretto giudicare le stesse cose come mali se sono beni, solo perché non siamo stati capaci di amministrarle con accortezza; è invece possibile utilizzare i beni anche come riparo contro i mali, a patto che lo si voglia».

⁵⁶⁶ Come sosterrà Heidegger (cfr. Heidegger 1992b: 308-316), rifacendosi alle ricerche di Uexküll, e in particolare all'esperimento in cui un'ape viene posta in laboratorio davanti a una coppetta piena di miele e, dopo che essa ha iniziato a succhiare, le viene reciso l'addome senza che essa se ne accorga, l'ape (e l'animale in generale) è stordita nella propria condizione, incastonata nel proprio ambiente, incapace di constatare l'assenza o la presenza del miele, né quella del suo addome, tutta presa nella continuità della sua pratica istintuale e assorbita in essa, e, dunque, impossibilitata a constatare la possibilità della disponibilità di qualcosa o di porsi di fronte a qualcosa (e *in quanto* qualcosa).

⁵⁶⁷ L'*eu-daimonia* e la *kako-daimonia* (la felicità e l'infelicità) concernono la *psiche* (cfr. *ivi*, B170), come dimora, *oikos*, del *daimon* (cfr. *ivi*, B171): l'uomo è in-demoniato, è scisso internamente, ha l'anima in pena, per così dire, ossia è chiamato a ordinare lo scorrere della sua vita interiore, balzellante tra gli opposti stati d'animo e le configgenti possibilità, ha in sé un *daimon* che può essere declinato tanto *eu* che *kako*. La piena felicità è quella di un'anima che realizza il proprio buon demone aprendosi all'intero mondo: «al saggio tutta la terra è aperta, perché patria di un'anima buona è il mondo intero» (*ivi*, B247). È lo stesso «demone», si ricordi,

che agitando all'interno l'uomo per aprirlo all'esterno, al mondo, lo rende un essere che «abita» il mondo stesso per rendersi familiare ciò che lo circonda e se stesso prima di tutto.

⁵⁶⁸ Solo l'essere per natura *oltre-natura* può aspirare per natura alla *meta-fisica*, come ha molto efficacemente messo in evidenza Virno sottolineando le tre fondamentali categorie logiche della *negazione*, della *modalità del possibile* e del *regresso all'infinito*: «propriamente umano è l'animale capace di introdurre la paroletta 'non' in qualsiasi proposizione: quello, cioè, che sa sempre dire come *non* stanno le cose. Propriamente umano è l'animale che, utilizzando l'espressione 'è possibile che', dà prova di una carenza di orientamento nell'ambiente e, insieme, della destrezza nel porvi rimedio mediante l'elaborazione di comportamenti non prefissati. Propriamente umano è l'animale il cui pensiero e le cui passioni precipitano talvolta in una interminabile marcia a ritroso, sancita dalla formula 'e così via, all'infinito'. Le tre categorie appena menzionate, oltre a esibire i caratteri salienti della nostra forma di vita, costituiscono al tempo stesso, nel loro insieme, la *base logica della metafisica*. Senza negazione, modalità del possibile, regresso all'infinito, non sarebbero neanche concepibili questioni come l'«essere in quanto essere», la ricerca di un fondamento o «principio primo», il rapporto dell'Uno con i Molti, la coppia vero/falso, la nozione di limite, l'articolazione del tempo storico ecc. La tradizione metafisica non ha fatto che ricavare conseguenze di ogni sorta, tra loro divergenti e perfino opposte, dal funzionamento del 'non', dalle risorse dell'«è possibile che», dall'incombenza dell'«e così via» privo di esito. [...] Tutto lascia credere che la metafisica, con il suo caratteristico repertorio di problemi non empirici, sia una tendenza *naturale* della nostra specie. Tendenza che può essere spiegata a partire da certi decisivi requisiti antropologici. Ma la metafisica, di per sé, nulla dice a proposito di tali requisiti. Le cose stanno altrimenti per la sua base logica. questa base coincide, infatti, con i tratti distintivi dell'*Homo sapiens*. La negazione, la modalità del possibile, il regresso all'infinito, se per un verso imbastiscono l'ordito della *philosophia prima* (consentendo domande del tipo: «perché c'è qualcosa, anziché il nulla?»), per l'altro rappresentano il corrispettivo sintattico di rilevanti dati di fatto filogenetici (per esempio, della persistenza di caratteri infantili anche in età adulta e della connessa penuria di inibizioni congenite). La base logica della metafisica, a differenza di quanto è stato di volta in volta edificato su di essa, equivale a un insieme di funzioni adattative, compendia i modi in cui l'animale dotato di linguaggio esegue i compiti cognitivi e operativi da cui dipende la sua sopravvivenza, mette in risalto l'intelaiatura delle emozioni e degli affetti che ne segnano l'esistenza» (Virno 2010: 9 s.).

⁵⁶⁹ Sulle migliori «facoltà percettive» umane cfr. anche Aristotele, *Parti degli animali*, II, 17, 660a 20, ma è una superiorità che appare legata al contempo a un'inferiorità: «l'uomo in rapporto alla sua grandezza è il meno dotato, per così dire, degli animali nella percezione a distanza, ma è il più atto tra tutti a percepire con precisione le differenze» (Aristotele, *Riproduzione degli animali*, V, 2, 781b 18-20). Sul senso di questa ambivalenza avremo modo di tornare.

⁵⁷⁰ Tanto che «come sarebbe poco salutare per un pesce rimanere a lungo nell'aria, o per un uomo nell'acqua, così chi cambia abitudini ne soffre, e riacquista salute nel tornare all'usato, che è come un ritorno alla condizione naturale» (*ivi*, 949a 29-32): l'abitudine, l'*ethos*, l'azione e l'artificialità, sono per l'uomo ciò che la condizione naturale e immodificabile sono per l'animale, la vera e propria *physis*.

⁵⁷¹ Una intensa pagina della stessa Verducci, sempre dedicata alla meraviglia filosofica nel suo specifico, fa ben emergere il nesso tra la meraviglia e il superamento del vincolo istintivo-naturale: «quando qualcosa si manifesta come conoscitivamente inoltrepassabile, perché a rischio di caduta nel nulla-di-principio, suscitandoci un senso di ignoranza (*agnoia*) e di incertezza (*aporia*), il filosofare sorge a esigere che taccia la vitale smania acquisitiva di conoscenze e si lasci spazio a un ritorno riflessivo sul già noto, che prelude alla teoresi. Questo semplice vissuto-di-arresto, che può essere suscitato da qualunque oggetto, anche il più abituale e in qualunque momento, al contrario di quanto accade alla curiosità, istinto di potenza che nelle scimmie antropoidi è innescato invece da tutto quanto esula dalla *routine* consuetudinaria, oltrepassa nel suo stesso spontaneo manifestarsi, i limiti del flusso istintivo-vitale che pure lo supporta. Esso documenta che si è compiuto un atto *a priori* con cui la coscienza ha assunto un punto di vista che prima non aveva mai raggiunto, essendo stata impegnata a conseguire benessere» (Verducci 2003: 48). Nella stessa opera, più avanti, l'autrice ribadisce simile concetto: «è dall'istinto di curiosità, che gli uomini condividono con le scimmie antropoidi e che automaticamente li fa interessare a tutto quanto esula dalla *routine*

consuetudinaria, che sorge il desiderio-di-sapere (*Wissbegier*). Esso, provocando sorprendentemente, nel corso istintivo, l'inversione del movimento, dal nuovo al già-noto, vi introduce una specie di deviazione riflessiva, che dà avvio a quel movimento spirituale del cuore che è la meraviglia» (*ivi*: 104).

⁵⁷² Che, come abbiamo notato, nell'uomo significa una sorta di istintiva apertura al mondo, dunque qualcosa di *non istintivo* in senso proprio. Si veda, a tal proposito, il commento di Francisco Suárez, nelle *Disputazioni metafisiche*, alla proposizione *omnis homo naturaliter scire desiderat*, dove emerge il senso in cui (cfr. soprattutto la *prima disputazione*, sez. VI, in Suárez 1996: 259-303) la naturalità dell'appetito umano non è paragonabile a quella animale, giacché per l'animale, diversamente dall'uomo, naturale significa assolutamente necessario, quanto all'esercizio e quanto alla specificazione, in modo immediato, nel senso che è la natura che spinge all'appetito e all'atto, di volta in volta in modo puntuale e intrascendibile, che non deve essere coltivato e ulteriormente affinato e sviluppato.

⁵⁷³ In una lettura fortemente influenzata dall'impianto teorico gehleniano, il quale anche qui per certi aspetti stiamo peraltro esplicitamente riprendendo.

⁵⁷⁴ Cfr. Cambiano 2007. Nel *Della giustizia*, ritroviamo la connessione tra la *techne* e il *thauma*: «Euribato, che era un ladro, rinchiuso e custodito, poiché i guardiani, mentre bevevano con lui, lo slegarono e gli chiesero di mostrar loro l'arrampicata sui muri, dapprima rifiutò, ma poiché essi lo pregavano, come se non volesse, dopo che a fatica lo convinsero, postosi intorno le spugne e i ferri per la scalata, salì sui muri. E mentre quelli lo guardavano e ammiravano le sue arti [*ekeinoi kai thaumazontes tas technas*], egli raggiunse il tetto e, oltrepassandolo, prima che quelli gli andassero attorno in circolo, saltò giù dal tetto» (Aristotele, *Della giustizia*, B2). Analoga connessione in un passo delle questioni meccaniche attribuite ad Aristotele: «meravigliosa [*thaumatos*] appare quella cosa che accade, sì, secondo natura, ma di cui non si scopre la causa [*aition*]; e parimenti quella prodotta contro natura [*parà physin*], per artificio, a pro delle necessità degli uomini. In molte cose opera infatti la natura contro i bisogni dell'uomo: poiché essa segue sempre il suo proprio corso [...]. Se quindi deve accadere essere prodotto qualcosa contro la natura, ciò costituisce, a causa della difficoltà, un'aporia, ed implica il ricorso a speciali arti. Intendiamo con il nome di meccanica quell'arte che serve alla risoluzione di tali aporie, secondo il detto del poeta Antifonte: *l'arte procuri la vittoria, che natura impedisce*» (Aristotele, *Questioni di meccanica*, 1).

⁵⁷⁵ A questo proposito cfr. Severino 1989: 349-355.

⁵⁷⁶ Questo *thauma* è, peraltro, la meraviglia provata di fronte a quell'opera d'arte sommamente perfetta che è il mondo nella sua totalità (cfr. Aristotele, *Sulla filosofia*, B12-13), opera del demiurgo (*demiourgous*) perfetto, del tecnico (*technites*) infallibile, del facitore (*poiètes*) per eccellenza che è dio: «presi da meraviglia e da stupore [*thaumasantes kai kataplagentes*] pervennero a una nozione che era la conseguenza delle cose che si manifestavano, ossia che bellezze in così gran numero e così eccellenti per il loro ordine non nacquero come risultato del caso [*automatisthenta*], ma a opera di un qualche artigiano facitore del mondo [*demiourgou kosmopoiou*], e che necessariamente esiste la provvidenza [*pronoian*]» (*ivi*, B13).

⁵⁷⁷ Idea che accompagnerà tutta la riflessione occidentale sull'uomo, e proprio in connessione alla questione della tecnica, come mostrano, non da ultimo, alcune pagine di Benjamin scritte nel 1933 sulla *facoltà mimetica* (cfr. in particolare Benjamin 1962: 71-74), in cui si sottolinea che l'uomo possiede la più alta capacità di produrre somiglianze e che forse nessuna delle sue funzioni superiori risulta non condizionata in modo decisivo dalla facoltà mimetica, pagine che vanno lette in connessione con uno dei più discussi saggi benjaminiani, quello sullo statuto dell'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica (cfr. Benjamin 1966), tra i cui appunti preparatori (cfr. a tal proposito Desideri 2000: 88 s.) leggiamo la tesi secondo la quale «l'arte è una proposta di miglioramento della natura, un imitare [*Nachmachen*] il cui più nascosto intimo è un far vedere come si fa [*Vormachen*]». La tecnica risulta essere *vollendende Mimesis*, imitazione perfetta, l'imitazione è l'origine di ogni fenomeno artistico in senso ampio, e ciò è possibile solo per quell'essere – l'uomo – che ha proprio nella capacità di imitare, di riprodurre ciò che vede per poi perfezionarlo, la sua capacità più propria, una sorta di istinto tutto peculiare, in quanto non-chiuso, non-rotondo, ma anzi aprente e distinguente. Recentemente, anche Wulf ha ribadito la «forte predisposizione mimetica degli uomini, che rende possibile in particolare nella prima infanzia lo sviluppo motorio, sensoriale, linguistico così come quello sociale, spirituale, emotivo. I bambini e gli adolescenti imparano ad

agire in società incontrando altri uomini e rapportandosi mimeticamente al loro comportamento» (Wulf 2003: 77). Il mimetismo è la primaria espressione della *Weltoffenheit* che contraddistingue l'uomo, in quanto «nel comportamento mimetico l'uomo esce fuori da sé, si assimila al mondo e ha la possibilità di prendere dentro al proprio mondo interno il mondo esterno e anche di esprimere il proprio mondo interno» (*ibidem*). Apertura significa così *esposizione all'alterità*, ed è in tal senso che «i processi mimetici concernono un intreccio relazionale tra persone. La produzione mimetica di un mondo simbolico fa riferimento ad altri mondi e ai relativi creatori e implica altre persone nel proprio mondo. Riconosce lo scambio tra mondo e uomo» (*ibidem*). L'imitazione è qualcosa di essenzialmente *creativo*, e proprio in questo risiede la sua fondamentale ambiguità (proprio quell'ambivalenza che contraddistingue l'esistere umano): «come processi del *mimikry*, i processi mimetici, da un lato, conducono all'adattamento a qualcosa di dato, rigido, privo di vita; dall'altro, contribuiscono all'esperienza viva del mondo esterno, dell'altro e della propria persona» (*ivi*: 78). L'atto mimetico, in altre parole, è quella *ripetizione produttiva* (è, forse, quel *ripetersi del differente in quanto ripetizione del differenziamento* che Deleuze aveva in mente, come perlomeno sembrano indicare alcuni suoi accenni in *Differenza e ripetizione* – Deleuze 1996), vale a dire che «nei processi mimetici viene presa una “impronta” di un mondo presente che viene impiegata per produrre un'azione propria. [...] I processi mimetici non cambiano il mondo a cui si riferiscono, ma generano un nuovo mondo riferendosi a uno precedente che essi tuttavia lasciano immutato» (Wulf 2003: 81). Un emblema ne sono quei processi rituali che «da un lato, ripetono accordi scenici e, con essi, ordinamenti e strutture tradizionali con i loro relativi rapporti di forze. Dall'altro lato, essi si formano *ex novo*, sono spontanei e articolano forze innovative» (*ivi*: 85). Wulf, soprattutto, e dopo aver ricordato come (cfr. *ivi*: 70) la *straordinaria multiformità della cultura* rappresenti quell'orientamento per il comportamento di un uomo altrimenti *pressoché indomabile*, in quanto *completo caos di azioni prive di scopo e di sentimenti erompenti*, sottolinea il legame tra quello che (citando proprio Aristotele) può essere considerato come *impulso innato* dell'uomo e la condizione di immaturità del parto prematuro umano: «le capacità mimetiche dell'uomo sono legate alla precocità della sua nascita, e il suo essere dipendente dall'apprendimento che esse condizionano è legato alla sua dotazione residuale di istinti e allo iato tra stimolo e reazione» (*ivi*: 78). L'autore, peraltro, intende criticare proprio l'antropologia filosofica, che proporrebbe una concezione unitaria e universale dell'uomo, mentre «l'uomo universale di cui tratta l'antropologia filosofica non c'è, gli uomini vanno rintracciati solo in prodotti storici e culturali» (*ivi*: 68): questo, però, ed è strano che l'autore non se ne avveda, è possibile affermarlo *proprio muovendo dal paradigma dell'antropologia filosofica*. D'altronde, è lo stesso autore a richiamarsi poco dopo proprio ad alcune fondamentali considerazioni di Gehlen: «dal punto di vista dell'antropologia filosofica l'apertura mondana dell'uomo, che si può concepire come conseguenza della prima infanzia extrauterina e dello iato a ciò connesso tra stimolo e reazione, necessita di una limitazione. Arnold Gehlen ha mostrato che l'eccesso pulsionale dell'uomo deve essere “compensato” e strutturato con l'aiuto di istituzioni e rituali. Istituzioni e rituali limitano la plasticità dell'eccesso di impulsi dell'uomo e offrono all'uomo un appoggio esterno. A differenza degli istinti che guidano il comportamento degli animali, l'uomo produce questo sostegno esterno e la guida del suo comportamento mediante un agire istituzionale e rituale basato sulla divisione del lavoro. Da questo punto di vista non è possibile un vivere associato dell'uomo senza la formazione di istituzioni e rituali» (*ivi*: 83).

⁵⁷⁸ Che questa naturalità dell'imitazione della realtà sia da leggere analogamente a quella per cui l'uomo per Aristotele appare dotato di una sorta di *istinto alla verità*? Il passo cui facciamo riferimento è il seguente: «unica è la *dynamis* di cogliere [*idein*] il vero e ciò che è simile al vero e inoltre gli uomini sono naturalmente orientati verso il vero [*oi anthropoi pros to alethes pephykasin ikanos*] e per lo più raggiungono la verità [*ta pleio tygchanousi tes aletheias*]» (Aristotele, *Retorica*, I, 1, 1355a 17). L'uomo privo di istinti è consegnato al mondo e deve fare di ogni porzione di mondo il modello al quale ispirarsi per giungere alla verità, è come se fosse paradossalmente consegnato a una carenza che è insieme la preconditione della sua apertura alla verità, come abbiamo peraltro già sottolineato. L'uomo, dunque, è come *programmato per l'apertura* in ragione di un'assenza di specificità iniziale, se è vero che (cfr. Changeux 2003) la plasticità del suo cervello è intrinsecamente connessa con le funzioni – temporali – rammemoranti e proiettive tipicamente proprie delle facoltà umane (dell'immaginazione su tutte): rispetto a quello

degli altri animali, il cervello umano è spinto in maniera considerevole a stabilire un rapporto temporale e immaginativo – anticipativi-ricognitivo – con il mondo circostante, per poterlo oggettivare e agire progettualmente in esso in maniera coordinata ed efficace. Il cervello umano è come biologicamente predisposto alla *pre-rappresentazione*, all'apertura al campo del possibile e dell'av-venire, nonché dell'e-venienza dell'imprevisto (e, con ciò, alla necessità di *accertare la verità delle proprie anticipazioni*, di *stabilizzare le pre-rappresentazioni con-cordanti ed eliminare quelle dis-cordanti per ac-cordarsi con il mondo, entrando in con-sonanza con se stesso e con gli altri*, ossia è *esposto-consegnato alla verità*): *l'uomo è* – con Gehlen – *il novello Prometeo*, proteso verso il futuro in ragione della mancanza di un'identità compatta e primigenia da smarrire o da adulterare. Proprio in ragione di questa assenza, come notava Plessner (cfr. anche Accarino 2006b: 16 s.), è un *Doppelgänger*, costitutivamente *doppio*, ambi-valente e ambiguo, a partire dalla sua vita in società: «la distanza creata dal ruolo, nella vita della famiglia come in quella delle professioni, del lavoro, degli uffici, è la digressione che distingue l'uomo e che lo fa arrivare al prossimo, il mezzo della sua immediatezza. Chi volesse vedere in ciò un'autoestranazione, disconoscerebbe l'essenza umana e attribuirebbe all'uomo una possibilità di esistenza quale è data a un livello vitale agli animali e a un livello spirituale agli angeli. Gli angeli non giocano alcun ruolo, ma neanche gli animali. Solo l'uomo, poiché non è né un angelo né un animale, può essere un lupo in una pelle di pecora o una pecora in una pelle di lupo – a tacere della forma più frequente: una pecora nella pelle di pecora. Animali e angeli non hanno né un nucleo né un involucro, sono tutto in una sola volta. Solo l'uomo appare come *Doppelgänger*, verso l'esterno nella figura del suo ruolo e verso l'interno, privatamente, come egli stesso» (Plessner 1980-1985: vol. X: 223 s.). L'uomo, come volevano, oltre allo stesso Aristotele (come mostreremo), anche Heidegger e Jaspers, è *frammezzo* (*zwischen*), *essere intermedio* (*Zwischensein*, *Zwischenwesen*) che deve prendere decisioni, s-lanciandosi oltre il dato e la situazione in vista di ciò che essa offre come orizzonte di ulteriorità, per condurre la propria esistenza: «ci sono le barriere e i confini di ciò che è possibile qui e ora. Quest'angustia della situazione fa intravedere la presenza di una realtà che non trapassa nelle prospettive della situazione (che rimangono per essa sempre nascoste), ma che nello stesso tempo – nascondendo altre possibilità non utilizzabili – a sua volta dischiude quelle prospettive. Così, qualcosa come il "mondo" [...] viene alla luce [...] anche nella eccedenza positiva e nell'ampliamento positivo di possibilità non perseguibili all'infinito a partire dalla spontanea cogenza della situazione. Infatti per venire a capo della situazione è decisivo proprio il fatto che non esiste un rapporto di supremazia tra un ambiente primario di connessioni di senso reso accessibile nella relazione operativa, e un mondo derivato che si presenti solo nelle sue perturbazioni e nel suo separare-spezzare. [...] In mezzo a continui rivolgimenti, l'uomo conquista così il suo ambiente a partire dal mondo, *tra* ambiente e mondo, *tra* la zona domestica di legami e di relazioni di senso familiari, che "già sempre" sono stati compresi, e la realtà perturbante dell'infondatezza del mondo. Nell'intreccio egli si rivela essere un maestro. [...] La situazione dell'uomo ha il carattere del *rischio* e della *minaccia*. Così essa richiede, insieme con l'anticipazione concettuale dell'ignoto, di essere garantita dall'ignoto e, con il balzo oltre il limite, di estendersi oltre la portata di quel balzo. Ogni sicurezza è strappata con la lotta all'insicurezza e genera nuova insicurezza. In tutti i caratteri della situazione si esprime quella posizione intermedia tra un ambiente chiuso di rimandi circolari tra riferimenti che danno e ricevono senso, e il mondo aperto della realtà infondata: una posizione per la quale nulla stabilisce senza essere a sua volta stabilito, e nulla può essere stabilito senza a sua volta stabilire. È ben per questo che tempi precedenti al nostro hanno considerato l'uomo fra Dio e la bestia: fra la bestia – che vive in un ambiente in accordo con le sue funzioni, in una sfera di significanza puramente relativa alla sua esistenza – e Dio, come volontà e occhio a cui l'aperta in finitezza della realtà è anch'essa attualmente presente. In tale posizione intermedia l'uomo si trova racchiuso da orizzonti, e la sua situazione è frammentata in un aldiquà e in un aldilà di quello che è di volta in volta l'orizzonte. Racchiuso eppure esposto, egli è così l'essere carente che spera, aspetta, desidera, si dà da fare, vuole, interroga. Questa difettività, questo richiedere, questo cercare soddisfazione e realizzazione, questo vivere soltanto nell'autoprecedersi di una condotta della vita, esprime la sua indefinita in finitezza del dover-sempre-andare-oltre, intrecciata con la presente e attuale infinità del mondo aperto, ovvero la sua finitudine. Ma questa finitudine non è la pura finitudine dell'animale, il quale può esaurire i suoi bisogni nel proprio mondo, mondo che è in se stesso finito. Essa è una finitudine

intrecciata con l'infinita e che perciò si manifesta e si esprime come tale da pretendere in modo naturale di essere compensata in modo artificiale. Perciò l'uomo è artificiale "per natura" e non è mai in equilibrio. Perciò ogni immediatezza ha luogo per lui soltanto in una mediazione, ogni purezza solo nell'intorbidimento, ogni compattezza soltanto in una frattura. [...] Egli vive solo se in qualche modo conduce una vita, e questo "in qualche modo" ha sempre i caratteri della non-necessarietà, della casualità, della correggibilità e della unilateralità – ecco perché, anzi, la sua vita è sempre storica e non semplicemente naturale, è una catena di imprevedibilità che si rivelano successivamente sensate, di possibilità mancate e perdute, ma dotata di significato e degna di essere vissuta anche e proprio in ciò che di volta in volta è ed è stata» (Plessner 2006b: 106-109).

⁵⁷⁹ I primi due capitoli del libro II della *Fisica* (e l'intero libro più diffusamente) ne sono forse l'esempio più eminente, ma vi sono numerosi altri esempi. Aristotele, in realtà, appare trasferire alla natura quell'agire finalizzato a uno scopo che è proprio dell'arte, cosa che è un'ulteriore testimonianza della natura tecnica dell'essere umano, come diversi passi possono mostrare (cfr., fra i tanti, Aristotele, *Metafisica*, VII, 9, 1034a 9-5; Aristotele, *Meteorologia*, IV, 2, 379b 14-18, IV, 3, 380a 15-20 e IV, 3, 381b 6-7; Aristotele, *Parti degli animali*, I, 1, 640a 28-34 e II, 9, 654b 30-33; Aristotele, *Protrettico*, B11-22; Aristotele, *Riproduzione degli animali*, I, 22, 730b 20-30, II, 6, 743b 20-25, II, 4, 740b 25-35 e IV, 2, 767a 17-18; Aristotele, *Fisica*, II, 9, 200a 30-200b 5 e II, 8, 199a 10-199b 5).

⁵⁸⁰ Per una lettura del *Protrettico* molto legata alla visione dell'uomo come essere aperto al mondo cfr. le intense e filologicamente penetranti pagine di Brague 2009: 57-110. In esse, l'autore spiega come per Aristotele l'amore umano per il *phronein* è espressione del suo essere cosciente, del suo essere consapevole, del suo essere aperto al mondo: amare il conoscere per l'uomo significa amare la vita, vita che è nient'altro che apertura al mondo, dal momento che vivere, percepire (*aisthanesthai*) e appercepire (*gnorizein*) vengono a coincidere. L'uomo appare dunque come il più aperto al mondo, come l'unico veramente aperto al mondo, perché per l'animale il luogo in cui vive e agisce non è il suo luogo, esso non è veramente là, non è davvero cosciente, ben sveglio, capace di questa o quest'altra azione determinata, di fissare la propria attenzione e di concentrarsi: l'uomo, al contrario dell'animale, si trova gettato nel mondo costretto a scegliere senza potere disporre della scelta iniziale, senza aver potuto scegliere la propria vita come una vita di scelte, senza non poter non-essere, non-essere-nato (scrive Brague: «*nous pouvons nous décider pour un genre de vie déterminé (bios), mais nous ne pouvons pas choisir de venir au monde. Nous sommes, en un certain sens, depuis toujours au monde, et il n'est pas question de se placer en de hors de la vie pour se prononcer sur elle. Nous sommes dans la vie sans pouvoir en sortir. [...] La facticité de la vie même n'est pas dépassable*»: *ivi*: 71). L'uomo non può scegliere il fatto di vivere, ma proprio per questo può scegliere la possibilità di vita più intensa, può aspirare alla conoscenza, essere curioso del mondo ed esplorarlo per ritagliarsi la propria possibilità (curioso nel senso pienamente positivo del termine, lo stesso per cui Lorenz riscontrava come uno dei tratti specifici dell'uomo la persistenza della curiosità nei confronti del mondo anche all'età avanzata): se l'animale agisce in un luogo che non percepisce come suo e non struttura come suo, la conoscenza come apertura al mondo è il vero e proprio *milieu* umano, è il segno del suo essere pienamente presente nel mondo, in tutto il mondo (ecco perché Aristotele può scrivere che l'anima è in un certo qual modo *tutti gli esseri*, sensibili e intelligibili: cfr. Aristotele, *Dell'anima*, III, 8, 431b 20-432a 14). L'uomo tende per natura alla conoscenza, all'esperienza del mondo, ancor più che non semplicemente «la desidera», perché è spinto verso essa, in quanto essa esplicita che ciò che fa sì che l'uomo sia se stesso non è altro che il proprio essere al mondo, fatto primitivo dal quale non si può prescindere: amare la conoscenza è amare la consapevolezza, la veglia e l'attività, è amare la vita, è un vero e proprio *philochorein*, un amare lo spazio in quanto l'uomo aperto al mondo sente tutto il mondo come proprio luogo, come proprio spazio, tanto che il vero e proprio *ergon* umano appare essere l'*aletheuein*, la verità, la conoscenza della verità e la verità come conoscenza. L'uomo è pertanto l'unico essere a godere di una *presenza totale* del e nel mondo: «*nous ne sommes pas "dans" le monde de la même façon que ne le sont des objets matériels, ou même des animaux. On peut même se demander si ces derniers sont, en rigueur de termes, dans le monde, si l'on entend par là "dans le monde en tant que tel". Un objet se trouve dans son environnement, un animal vit dans son milieu. Nous sommes dans le monde – et nous sommes les seuls à y être. Le fait que nous y soyons ne se confond pas avec la façon dont l'objet est repérable par rapport à d'autres objets qui se*

trouvent à côté de lui, ni avec celle dont l'animal entre en interaction avec son milieu: nous sommes dans le monde en ce sens que, même si nous ne nous trouvons qu'en un point localisable de l'espace, nous sommes pourtant dans le monde entier: tout nous est présent, et pas seulement ce que nous côtoyons ou ce à quoi nous nous intéressons à un moment donné, mais tout ce qui est, sans exception. Notre présence implique comme un nivellement de ce qui est: les étoiles les plus lointaines ne nous sont ni plus ni moins présente que les objets les plus proches de nous. Notre présence est une présence à ce qu'il faut bien appeler, sans grâce, "tout"» (ivi: 39). Per questo (cfr. Aristotele, *Fisica*, VIII, 2, 252b 26-28) l'essere animato può essere paragonato a un *microcosmo*, e l'essere umano al più completo dei microcosmi in quanto assomma e riassume in sé non solo una parte del mondo, ma la totalità di ciò che esso contiene, la totalità del cosmo.

⁵⁸¹ Proprio ricordando questo passo Hubig evidenzia la naturalità della tecnica, nel senso che la tecnica è come quel supplemento che si rende necessario in natura per supplire alle mancanze della natura stessa, tramite quell'uomo che, a differenza degli altri animali chiusi nel loro intrascendibile ambiente specifico, è aperto alla possibilità dell'adattamento, nel duplice senso dell'adattamento alla natura e dell'adattare a sé la natura grazie alla capacità di pianificare razionalmente l'azione: «*freilich ist die Natur vervollkommnungsfähig durch Technik insofern, als sie der Natur des Menschen angepasst werden kann, was selbst höheren Tieren, die auf ihre Spezialisierung verwiesen sind, nicht möglich ist, denn sie haben ja gerade nicht eine Seele als Träger der Formen, die stofflich verwirklicht werden sollen [...]. Der Mensch ist von Natur aus, als Körper, auf variable Ergänzung hin zur Spezialisierung sowie auf Anpassungsfähigkeit ausgelegt*» (Hubig 2006: 49 s.).

⁵⁸² D'altronde per Aristotele in senso stretto non può esistere *nulla che sia contro natura*: «l'anomalia è un caso contro natura, non contro la natura in assoluto, ma contro la natura come è per lo più. Se noi infatti parliamo della natura eterna e di quella fondata sulla necessità, allora non c'è nulla contro natura; si ha invece nei fatti che per lo più accadono in un modo, ma che potrebbero accadere anche in un altro. Anche in tutti questi casi in cui gli avvenimenti sono sì contro un certo ordine, e tuttavia non a caso, sembra che l'anomalia sia minore perché ciò che è contro natura lo è in un certo modo secondo natura, tutte le volte che la natura secondo la forma non riesce a imporsi sulla natura secondo la materia» (Aristotele, *Riproduzione degli animali*, IV, 4, 770b 9-17). In questo senso si può dire che l'uomo imita l'agire naturale in primo luogo cercando di ripercorrerne le fasi e i momenti, e in secondo luogo cercando di eliminare le cause che ostacolano la natura nel raggiungimento dei suoi fini, ed è proprio qui la funzione suppletiva dell'arte, che resta sempre all'interno della natura proprio perché non può per Aristotele raggiungere fini che non siano interni al procedere naturale.

⁵⁸³ Cfr. anche Aristotele, *Retorica*, I, 10, 1369a 31-1969b 18: «sono causati dal caso tutti quegli avvenimenti di cui la causa è indeterminata e che non avvengono in vista di un fine, né sempre, né per lo più, né regolarmente [...]. Sono dovuti alla natura quelli di cui la causa è intrinseca e regolare; essi infatti si producono così o sempre o per lo più. Quanto agli atti contro natura non occorre per nulla precisare se avvengono per qualche causa naturale o per qualche altra causa; anche il caso può sembrare esser causa di tali atti. Sono dovute alla costrizione le azioni che avvengono contrariamente al desiderio e al ragionamento di quelli stessi che le compiono. All'abitudine è dovuto ciò che si fa per averlo spesso compiuto. Al ragionamento sono dovuti quelli dei beni che sembrano giovare o come fine o come mezzo per il fine, quando sono effettuati per la loro utilità [...]. Per impetuosità e per ira si compiono le azioni di vendetta. [...] Per desiderio si compie ciò che sembra piacevole. L'ordinario e l'abituale sono tra le cose piacevoli; infatti molte azioni che per natura appartengono a quelle piacevoli, quando ci sia abituati, si compiono con piacere».

⁵⁸⁴ Cfr. anche Aristotele, *Riproduzione degli animali*, II, 6, 744a 30-31, dove l'uomo viene dipinto come il più *phronimos* tra gli animali. Per un'analisi del rapporto tra la zoologia aristotelica, fortemente incentrata sulla ricerca intorno alle differenze tra le varie specie animali e, in particolare, tra l'uomo e le altre specie animali, e il contesto generale della scienza greca, cfr. Lloyd 1987: 26-50.

⁵⁸⁵ Cfr. anche *ivi*, I, 8, 1256b 16-26: «bisogna credere, è chiaro, che la natura pensa anche agli adulti e che le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne

serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi. Se dunque la natura niente fa né imperfetto né invano, di necessità è per l'uomo che la natura li ha fatti, tutti quanti. Perciò anche l'arte bellica sarà per natura in certo senso arte d'acquisizione (e infatti l'arte della caccia ne è una parte) e si deve praticare contro le bestie e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta». Il passo è notevolmente interessante, perché evidenzia come la *techne* sia considerata la vera e propria *physis* umana, e questo perché Aristotele (cfr. *ivi*, 1256a 20-1256b 15) spiega come la natura ha provveduto a far sì che ogni specie animale potesse nutrirsi dell'alimento a lei più adatto, *differenziando i modi di vita per facilitare l'esistenza e la presa degli alimenti*: il punto è che l'uomo non possiede semplicemente questa *facilitazione naturale*, giacché i modi di vita umani differiscono di molto, e questo proprio all'interno della stessa specie (nel senso che ogni altra specie animale presenta uno specifico – e uno soltanto – modo di vita, per quanto diverso da quello di ciascun'altra specie, e così via), di modo che l'uomo deve seguire quel genere di vita a cui il bisogno di volta in volta lo costringe, ossia deve adattare sé e il mondo al proprio bisogno a alla mancanza in cui si ritrova a essere (non tutte le specie, per esempio, hanno gli stessi gusti per natura, ma ciascuna il proprio, tranne per l'uomo che come individuo ha gusti diversi rispetto a quelli di un altro individuo, e non semplicemente come specie rispetto a un'altra specie). Proprio in questo senso l'arte è qualcosa di naturale per l'uomo, perché è la natura a spingerlo verso essa, a obbligarlo a far ricorso a essa per il nutrimento e per il sostentamento, mettendogli sì a disposizione tutti i suoi prodotti, ma in modo tale che essi debbano in ogni caso essere acquisiti, ossia attivamente procurati.

⁵⁸⁶ In modo che «per ogni attività ed arte ci sono delle nozioni che bisogna in precedenza imparare o rendere abituali in vista delle operazioni di ciascuna di esse» (Aristotele, *Politica*, VIII, 1, 1337a 19-21). Questa convinzione, peraltro, appare come un vero e proprio cardine di tutto il pensiero occidentale, tanto che la ritroviamo pressoché immutata in Kant e in Marx. Secondo Kant, infatti, il *riflettere* è qualcosa che «si conviene anche negli animali, sebbene solo come riflettere istintivo, cioè non in relazione a un concetto che si potrebbe ottenere per suo tramite, ma in rapporto a un'inclinazione che esso determina istintivamente» (Kant 1969: 86). Convinzione analoga è presente nell'introduzione alla *Critica della facoltà di giudizio*, laddove Kant definisce (citiamo da Kant 1997) il *Wille*, in quanto *Begehrungsvermögen*, facoltà di desiderare, come quella causalità che «opera secondo concetti [*nach Begriffen wirkt*]» (*Critica della facoltà di giudizio*, introduzione, I), rappresentandosi così la possibilità o necessità pratica, che si distingue «dalla possibilità o necessità fisica di un effetto, la cui causa non è determinata secondo concetti» (*ibidem*), ma dal meccanismo nella materia senza vita (*bei der leblosen Materie durch Mechanism*) e – cosa che qui più ci interessa – «negli animali, dall'istinto [*bei Thieren durch Instinct*]» (*ibidem*). *L'uomo è in grado di agire finalisticamente, ossia secondo concetti in vista di scopi* («il concetto di un oggetto, in quanto contiene anche il principio della realtà di questo oggetto, si chiama *scopo*»: *ivi*, introduzione, IV), *mentre l'animale è chiuso nella necessità naturale dell'istinto*: l'uomo è libero e (cfr. *ivi*, introduzione, II) realizza nel mondo sensibile gli scopi posti mediante le leggi del concetto di libertà, anzi deve pensare la natura come luogo in cui è possibile che i propri scopi e le leggi fenomeniche possano accordarsi, di modo che i primi possano essere realizzati agendo con e sulle seconde. Per questo l'agire proprio dell'uomo, in quanto (cfr. *ivi*, introduzione, VIII) realizza il concetto precedentemente formato di un oggetto proposto come scopo, è secondo arte (*Kunst*) e se si può parlare di *tecnica* (*Technik*) per caratterizzare l'agire naturale è solo perché l'uomo per giudicare i prodotti della natura attribuisce a essa il proprio concetto di scopo, mentre in senso stretto tale concetto pertiene solo all'uomo, è *l'uomo l'unico essere ad agire davvero, con certezza, in modo tecnico e artistico, ossia finalistico*. L'uomo può porsi scopi, può – cioè – formarsi (cfr. *ivi*, I, I, I, § 10) dei concetti il cui oggetto viene considerato come effetto del concetto stesso, ossia può formarsi dei concetti in cui il concetto stesso è considerato come fondamento reale della possibilità (*reale Grund der Möglichkeit*) del suo oggetto, secondo la causalità della finalità, la *forma finalis*: l'oggetto viene, in altre parole, rappresentato come effetto possibile del concetto che lo rappresenta, e tale rappresentazione è considerata il principio causale dell'oggetto stesso. Agire secondo uno scopo significa, dunque, agire (cfr. *ivi*, I, I, I, § 14) ponendo(si) dei concetti che vengono considerati principio della possibilità dell'oggetto che è il contenuto del concetto stesso. Proprio per questo Kant (cfr. *ivi*, II, appendice, § 90) può scrivere che se confrontiamo l'azione industriosa degli animali (*Kunsthandlung der Thiere*) con quella umana possiamo certo concludere

per analogia che gli animali sono *lebende Wesen*, esseri viventi e non macchine, ossia che «anche gli animali operano secondo *rappresentazioni* [*nach Vorstellungen handeln*]» (*ibidem*), senza però dimenticare che «il fondamento dell'industria animale [*der Grund des thierischen Kunstvermögens*], che va sotto il nome di istinto [*Instinct*], è in realtà specificamente diverso dalla ragione [*von der Vernunft spezifisch unterschieden*]» (*ibidem*), per quanto vi siano similarità in merito all'effetto – se si comparano le opere umane con quelle di alcune specie animali, quelle del castoreo nella fattispecie: «l'uomo per le sue costruzioni si serve della *ragione* [*der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht*]» (*ibidem*), manifestazione della sua intima e noumenica libertà, della sua superiorità a tutto ciò che è semplicemente e immediatamente natura e del suo essere irriducibile a quell'animale che non deve né può liberamente determinarsi da sé e proiettarsi infinitamente verso il perfezionamento. *Il fondamento del (non) agire animale è l'istinto, l'immediatezza e la sicurezza della natura, il fondamento dell'agire e del determinarsi umano sono l'essere umano stesso, la sua ragione e la sua libertà come assenza-di-fondamento, come ciò che è fondamento a se stesso.* Scrive Kant: «a rigore non si dovrebbe dare il nome di arte [*Kunst*] se non alla produzione mediante libertà [*die Hervorbringung durch Freiheit*], cioè per mezzo di una volontà che pone la ragione a fondamento delle sue azioni [*die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt*]. Difatti, sebbene piaccia chiamare opera d'arte [*Kunstwerk*] anche ciò che producono le api (le cellette di cera regolarmente costruite), ciò si fa soltanto per analogia [*Analogie*]; non appena ci accorgiamo che esse non fondano il loro lavoro su di una vera riflessione razionale [*sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen*], diciamo che si tratta di un prodotto della loro natura (dell'istinto) [*es ist ein Product ihrer Natur (des Instincts)*] [...]. Quando, scavando in una palude, si trova, come spesso accade, un pezzo di legno sgrossato, non si dice che esso è un prodotto della natura, ma dell'arte; la sua causa efficiente concepì uno scopo, cui esso deve la sua forma. D'altra parte si vede volentieri dell'arte in tutto ciò che è fatto in modo che la sua rappresentazione dovette essere nella causa prima della realizzazione (come anche nelle api), senza che tuttavia l'effetto debba essere stato proprio *pensato* come tale dalla causa stessa [*ohne daß die Wirkung von ihr eben gedacht sein dürfe*]; ma quando qualche cosa si chiama assolutamente [*schlechthin*] un'opera d'arte, per distinguerla da un effetto della natura, s'intende sempre [*allemaal*] con ciò un'opera degli uomini» (*ivi*, I, I, II, § 43). Ed è proprio in Marx che ritroviamo un concetto, e un esempio, analogo, laddove (nel capitolo 5 de *Il Capitale*) ricorda che l'uomo è l'animale che lavora, ossia che ha un *rapporto mediato* con la natura, che agisce per dar forma al proprio mondo ma anche per dar forma a se stesso, differenziandosi da tutti gli altri animali che agiscono per istinto e non in modo pianificato e finalizzato a uno scopo, restando incapaci dunque di dar vita anche al più semplice strumento e di estendersi tramite la creazione e l'utilizzo di mezzi (si noti che per Marx il lavoratore sfruttato nel modo di produzione capitalistico è a tutti gli effetti un uomo *animalizzato*; a questo proposito cfr. anche Marx 2004: 122 s.): «innanzi tutto il lavoro è un processo che avviene tra l'uomo e la natura, in cui l'uomo media, regola e controlla con la sua azione il ricambio organico tra sé e la natura. Contrappone se stesso, in quanto una delle potenze della natura, alla materialità di quest'ultima. Egli pone in movimento le forze naturali che appartengono al suo corpo, braccia e gambe, mani e testa. Con l'agire tramite questo movimento sulla natura esterna e con il trasformarla, egli trasforma allo stesso tempo la sua propria natura. Sviluppa le facoltà che si sono addormentate, e sottomette al suo potere il giuoco delle loro forze. Qui non dobbiamo considerare le prime forme di lavoro, animalesche e istintive. Per chi vive nella fase in cui il lavoratore appare sul mercato quale venditore della propria forza lavorativa, la fase in cui il lavoro dell'uomo non s'era ancora sbarazzato della sua prima forma di carattere istintivo, recede nel lontano sfondo delle età primitive. Noi supponiamo il lavoro in una forma appartenente esclusivamente *all'uomo*. Il ragno conduce azioni che somigliano a quelle del tessitore, l'ape mette in imbarazzo molti architetti con la struttura delle sue cellette di cera. Ma quello che sin dall'inizio distingue il peggiore architetto dalla migliore delle api è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di averla costruita nella cera. Al termine del processo lavorativo vien fuori un risultato che, al suo inizio, era già implicito nell'*idea del lavoratore*, che perciò era già presente *idealmente*. Ed egli non opera soltanto un mutamento di forma dell'elemento naturale; egli contemporaneamente *realizza* in questo il *proprio fine*, di cui *ha coscienza*, che determina come legge la maniera del suo agire, e al quale deve subordinare la propria volontà. E tale subordinazione non è atto sporadico. Durante l'intero svolgersi del lavoro

occorre, oltre la tensione degli organi che lavorano, la volontà *conforme allo scopo*, manifestantesi come *attenzione*; e tanto più essa occorre quanto meno il lavoro, per il suo contenuto e per la maniera in cui si effettua, attrae a sé l'operaio, perciò quanto meno egli vi gode come giuoco delle proprie forze fisiche e intellettuali. I momenti semplici del processo lavorativo sono: 1. l'attività conforme allo scopo, cioè il lavoro stesso, 2. l'oggetto su cui agisce e, 3. il mezzo con cui agisce. [...] Ogni cosa che il lavoro non fa che togliere dalla sua diretta connessione con la terra è oggetto di lavoro che l'uomo si trova davanti per natura. [...] Il *mezzo di lavoro* è una cosa o un insieme di cose che il lavoratore frappone tra sé e l'oggetto del lavoro, che funzionano da *conduttori* della sua azione su quell'oggetto. L'operaio si vale delle proprietà meccaniche, fisiche, chimiche delle cose, per farle agire come mezzi per piegare al suo potere altre cose, *in conformità al suo scopo*. Il lavoratore [...] si impadronisce *immediatamente* non già dell'oggetto del lavoro, ma del mezzo di lavoro. Così lo stesso elemento naturale diviene *organo* della propria attività, un organo che egli aggiunge agli organi del suo corpo in maniera da allungare, nonostante la Bibbia, la sua statura naturale. [...] Nelle più antiche caverne abitate da uomini si trovano strumenti e armi di pietra. Quando inizia la storia dell'umanità il più importante tra i mezzi di lavoro, accanto a *pietre, legna*, ossa e conchiglie, è l'animale *addomesticato*, perciò cambiato anch'esso tramite il lavoro, allevato. L'impiego e la creazione di mezzi di lavoro, sebbene in germe si trovino in alcune specie animali, caratterizzano lo *specifico processo lavorativo umano*, e per questo *Franklin* definisce l'uomo, "*a toolmaking animal*", un animale che fabbrica strumenti» (Marx 2008: 146-148). Inoltre, Preve ha ben sottolineato (cfr. Monchietto 2007: 9-12) come la categoria marxiana di *Gattungswesen*, dell'essenza generica naturale dell'uomo (categoria che emerge in un contesto in cui si sottolinea esplicitamente che l'animale è chiuso nell'immediatezza della sua istintiva attività vitale, mentre l'uomo trasforma mediatamente e liberamente la natura, cfr. soprattutto Marx 2004: 72-75, 107-120, 136, 140 e 158-165), significhi che l'uomo, a differenza degli altri animali, non ha un'essenza specifica che si trasmette per eredità naturale, ma ha un'essenza aperta che gli permette di costituire forme diversissime di socialità: «la parola 'generico' si contrappone alla parola 'specifico'. Le termiti non si alienano assolutamente nel loro termitaio, così come le api non si alienano assolutamente nel loro alveare. Come si vede, il concetto di essenza umana non deve essere confuso con quello di natura umana, che è più ampio, e comprende una sintesi di naturale e di storico, mentre l'essenza umana è solo storica, e chi si ferma ad essa sbocca in un povero sociologismo. Anche la natura è ovviamente storica, ma la sua storicità è più lenta, e dunque l'uomo antropologicamente è l'unione di due temporalità distinte anche se interconnesse» (Preve 2002: 105 s.). Secondo Preve, in altri termini, Marx riteneva che a differenza degli animali, che sono biologicamente specifici, cioè predeterminati a ruoli e comportamenti direttamente dettati dal loro *imprinting* biologico, l'uomo è generico, non è vincolato a nessuna riproduzione fissa e specifica, ed appunto per questo si può alienare, estraniare, ma anche deificare, cosa che ovviamente l'animale non può fare. Non dobbiamo dimenticare che l'idea dell'uomo come *Gattungswesen* e come, per questo, essere a-specifico, è per Marx un'eredità feuerbachiana: infatti, chiudendo il suo *Per la critica della filosofia hegeliana*, Feuerbach scrive che la forma umana «non è una forma limitata e finita», essendo «il genere delle molteplici specie animali, genere che, nell'uomo non esiste più come specie, ma come genere», nel senso che «quello umano è un ente non più particolare e soggettivo, ma universale, perché l'impulso a conoscere dell'uomo ha come proprio oggetto l'universo; ma solo un ente cosmopolitico può fare del cosmo il proprio oggetto. *Simile simili gaudet*» (Feuerbach 1965: 153 s.). Il filosofo tedesco, dunque, coglie nell'essere umano l'essere aperto al mondo, differentemente da quell'animale che resta chiuso nella propria finitezza e limitatezza, e proprio per questo (cfr. Feuerbach 1997: 25 s.) non conosce *religione* (nel § 7 dei *Principi* Feuerbach scrive che «Dio è oggetto dell'uomo, e soltanto dell'uomo, non dell'animale. [...] Dio è soltanto un oggetto dell'uomo. È l'uomo a pensare che animali e le piante venerano Dio. È tipico quindi dell'essenza di Dio che egli non sia oggetto di alcuna altra essenza che non sia l'uomo, che egli sia uno specifico oggetto umano, un segreto dell'uomo» – Feuerbach 1984: 59 s. –, ricalcando quanto Hegel scriveva nel § 2 della sua *Enciclopedia*: «se è vero (com'è certamente vero) che l'uomo si distingue dall'animale per il pensiero [*durchs Denken*], allora tutto ciò che è umano è tale perché, e unicamente perché, viene attuato mediante il pensiero. [...] Soltanto l'uomo è capace di religione [*nur der Mensch der Religion fähig ist*], mentre l'animale non ha invece nessuna religione, proprio come non perviene a nessun Diritto e Moralità

[*Moralität*]. [...] La Religione, il Diritto e l'Eticità [*Sittlichkeit*] appartengono soltanto all'uomo, e precisamente solo perché egli è un essere pensante»: Hegel 2007: 91-93), in quanto mancante non tanto di quella coscienza di sé e del proprio sentire, ma della coscienza di genere (*Bewußtsein der Gattungen*), di essenza (*Wesenheit*), della coscienza di sé in quanto genere ed essenza: l'uomo è un essere duplice, è interiorità ed exteriorità (*der Mensch hat ein inneres und äußeres Leben*), in tal senso è un essere scisso, in relazione a se stesso e al mondo, dipendente nel suo essere aperto e in relazione a, tanto che la religione in generale ha origine (cfr. Feuerbach 1994, in cui viene espressa la tesi fondamentale secondo la quale *das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ist der Grund der Religion*) dal sentimento di tale dipendenza, dalla percezione del bisogno della natura, di quel «fuori» che rende possibile l'esistenza, di ciò senza cui l'uomo è ciò che è e resta ciò che è, ossia non-essere. Per l'animale (nota Feuerbach nel § 27 dei *Principi*) essere ed essenza non si distinguono, solamente nell'uomo ciò accade, per quanto solo come possibilità distorta: «il pesce è nell'acqua, ma tu non puoi separare la sua essenza da questo essere. [...] L'essere si distingue dall'essenza solo nella vita umana, ma solo in casi sfortunati, anormali – accade allora che non si ha la propria essenza ove si ha il proprio essere: ma proprio per questo non si esiste veramente, con l'anima, là dove si è realmente, con il corpo. Tu sei solo là dove è il tuo cuore. Ma tutti gli enti – salvo casi innaturali – stanno volentieri dove sono, e sono volentieri ciò che sono» (Feuerbach 1984: 95). L'animale non può uscire dalla circolarità essenza-essere, solamente l'uomo può, e in questo sta la cifra della sua «innaturalità», che è però al contempo quella della sua naturalità, in quanto l'essenza e l'essere umani sono assolutamente naturali, interni alla natura e dipendenti dalla natura. Per natura l'uomo è essere esposto e bisognoso, e questo significa prima di tutto che è la corporeità a fare da veicolo del mondo, quella corporeità che la filosofia astratta ha cercato di negare, di cui persino si vergognava («Plotino, stando a ciò che riferisce il suo biografo, si vergognava di avere un corpo»: *ivi*: 102), ma dalla quale bisogna ripartire per fondare la filosofia dell'avvenire (§ 36): «la nuova filosofia incomincia con l'assioma: "Io sono una essenza reale, sensibile: il corpo è costitutivo della mia essenza; anzi, il corpo nella sua totalità è il mio io, la mia essenza stessa"» (*ivi*: 108). Infatti il corpo (§ 41) è luogo dell'esposizione sensibile, nella percezione sensibile (corporea dunque) non cogliamo soltanto il percepito, ma il percepente, ossia noi in quanto soggetti percepenti e aperti al mondo, di un'apertura comune: «i sensi non hanno come oggetto soltanto cose "esterne". L'uomo coglie se stesso solo attraverso i sensi – è oggetto di se stesso in quanto oggetto dei sensi. L'identità di soggetto e oggetto, che nell'autocoscienza è soltanto un pensiero astratto, è verità e realtà solo nell'intuizione sensibile che l'uomo ha dell'uomo. Con i sensi non cogliamo soltanto la pietra e il legno, né soltanto la carne e le ossa; quando stringiamo le mani o premiamo le labbra di un essere senziente, allora cogliamo anche i sentimenti; con le orecchie non sentiamo soltanto il fruscio dell'acqua e il mormorio delle foglie, ma anche l'ispirata voce dell'amore e della sapienza; non vediamo soltanto le superfici rifrangenti o gli spettri luminosi, ma guardiamo anche nell'occhio dell'uomo. Oggetto dei sensi è non soltanto quindi ciò che è esterno, ma anche ciò che è interno, non solo la carne ma anche lo spirito, non solo la cosa, ma anche l'io» (*ivi*: 112). Quello dello spazio e del tempo è un problema (§ 44) «che si pone la coscienza all'atto del suo risveglio», e «il porsi dei limiti nello spazio e nel tempo è la prima virtù, e la prima differenza che noi inculchiamo al bambino, all'uomo incivile, è una differenza di luogo, la differenza tra il conveniente e lo sconveniente» (*ivi*: 115): è la coscienza che si genera, schiudendosi, nell'azione del corpo a presentarsi come differenziazione, come differenza, come luogo di determinazione dello spazio e del tempo nel loro essere apertura e fuoriuscita dal circolo limitato che invece abita l'animale. In un paragrafo – il n. 53 – dei suoi *Principi*, il filosofo tedesco sottolinea in modo straordinariamente efficace il tratto distintivo uomo-animale, differenziati non dal semplice pensiero ma da una natura che si esprime in entrambi, ma in modo completamente diverso, quasi opposto (l'uomo è *Gattungswesen*, come sosterrà appunto sulla sua scia anche Marx): «dagli animali l'uomo non si distingue solo con il pensiero. Si può dire invece che tutta la sua natura è questa differenza. È senz'altro vero che chi pensa non è uomo, ma non perché il pensare sia la causa dell'essenza umana: esso ne è invece soltanto una conseguenza necessaria, una proprietà. Anche in questo caso non abbiamo bisogno di uscire dall'ambito della sensibilità per affermare che l'uomo ha un'essenza superiore a quella degli animali. L'uomo non è un ente particolare, come l'animale: è invece un ente universale, e quindi non limitato o privo di libertà ma illimitato e libero; in lui l'universalità, l'illimitatezza e la libertà sono inscindibili. E

questa libertà non risiede in una facoltà determinata, per esempio nella volontà, come l'universalità non è in una particolare facoltà che si chiama pensiero o ragione – questa libertà, questa universalità si estende a tutta la sua essenza. I sensi degli animali sono, è vero, più acuti di quelli degli uomini, ma solo rispetto a cose determinate, che stanno in connessione necessaria con i bisogni dell'animale, e sono più acuti proprio perché destinati a quel fine, perché limitati esclusivamente a quell'oggetto determinato. L'uomo non ha l'odorato di un cane da caccia o di un corvo, ma solo perché il suo odorato, che si estende a tutti i generi di odori, è una sensibilità libera, indifferente rispetto a odori determinati. Ma quando un senso si eleva sopra le barriere della particolarità e la dipendenza dal bisogno, allora acquista una sua propria dignità, un significato teoretico: – il senso universale è intelletto, la sensibilità universale è spirituale. Persino i sensi inferiori, l'odorato e il gusto, si innalzano nell'uomo ad atti spirituali, scientifici. Dell'odorato e del gusto delle cose si occupa la scienza naturale. Anzi, persino lo stomaco dell'uomo, malgrado noi lo guardiamo dall'alto in basso con disprezzo, non è un'essenza ferina, ma umana, perché è universale, perché non deve servirsi di un tipo determinato di alimenti. Proprio per questo l'uomo non è affetto da quel furore vorace con cui l'animale si getta sulla sua preda. Lascia pure a un uomo la sua testa e dagli lo stomaco di un leone o di un cavallo – egli cesserà sicuramente di essere un uomo. Uno stomaco limitato può andar d'accordo soltanto con una sensibilità limitata, cioè animalesca. L'uomo ispirato dall'etica e dalla ragione ha nei confronti dello stomaco un atteggiamento che consiste nel non considerarlo un organo animalesco, ma umano. Chi ritiene che la cosa più importante per l'umanità sia lo stomaco, e poi pone quest'ultimo tra le caratteristiche animali, costui autorizza l'uomo a mangiare come una bestia» (*ivi*: 124 s.). Questa è, dunque, anche per Feuerbach la natura dell'uomo: un essere non protetto dall'istinto, da qualcosa di determinato e specifico, da una sensibilità che si attiva solamente in rapporto a ciò di cui ha bisogno, come invece accade per l'animale; l'uomo è libero e può determinarsi, e proprio la minore specializzazione e precisione dei suoi sensi significano l'apertura dello spazio della libertà, della possibilità, della differenza, della pluralità di strade, tanto che tutto i suoi organi rispondono a una tale natura, il suo stomaco è universale. L'uomo si libera della particolarità predeterminata e della circolarità del bisogno, non è coatto dall'istinto in modo vorace e cieco, ma proprio per questo è affetto da un maggior numero di bisogni e da bisogni più articolati, sfaccettati e multiformi. L'uomo è un essere, insieme, globale, totale (Feuerbach ricorda – § 55 – la massima terenziana «*homo sum, humani nihil a me alienum puto*»: cfr. *ivi*: 125) quanto lacerato, diviso in se stesso (cfr. il § 58 della prima edizione – riportato in *ivi*: 126 –: «l'uomo non è un'essenza identica o semplice, ma è, per sua natura, un'essenza dualistica, attiva e passiva, autonoma e dipendente, autosufficiente e socievole (ossia simpatetica), teoretica e pratica»), totale proprio perché composto di più dimensioni e di più possibilità, unitario proprio perché differenziato (differenziante) e articolato (articolante). Proprio a partire da questa duplicità costitutiva dell'uomo si può comprendere il senso in cui l'uomo singolo è incompleto, tanto che per cercare la completezza e l'infinità che sente proprie non può che aprirsi alla comunità, ossia non può che fare della propria apertura al mondo un'apertura comune (§§ 59-60): «l'uomo singolo, preso per sé, né in quanto solo ente morale, né in quanto solo ente pensante ha in sé l'essenza dell'uomo. L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo – una unità che però si fonda soltanto sulla realtà della differenza tra io e tu. La solitudine è finitezza e limitatezza, la vita in comune è libertà e infinità. L'uomo per sé è uomo (nel senso comune del termine); l'uomo con l'uomo, cioè unità di io e tu, è Dio» (*ivi*: 126 s.).

⁵⁸⁷ Scriverà Schopenhauer, proprio opponendo l'uomo all'animale: «la ragione è la capacità di idee fondamentali, astratte, non concrete, dette concetti, che vengono indicate e fissate mediante parole: soltanto questa facoltà è posseduta realmente dall'uomo in vantaggio sull'animale. Infatti queste idee astratte, questi concetti, queste nozioni che comprendono molte cose singole, determinano il linguaggio e, con esso, il vero e proprio pensiero, e mediante questo la coscienza non solo del presente (anche gli animali la hanno), ma del passato e dell'avvenire, e con ciò il preciso ricordo, il senno, la previdenza, l'intenzione, la regolata collaborazione di molti, lo Stato, l'industria, le arti, le scienze, le religioni e le filosofie, insomma tutto ciò che distingue con evidenza la vita dell'uomo da quella della bestia. Per l'animale esistono soltanto rappresentazioni intuitive e quindi anche motivi soltanto concreti; perciò la dipendenza dei suoi atti di volontà dai motivi è evidente. Nell'uomo essa non ha meno luogo, anche lui è mosso (con il presupposto del suo carattere individuale) dai motivi della più rapida necessità; essi però sono per lo più idee non concrete, ma

astratte, cioè concetti, pensieri, che però sono il risultato di intuizioni precedenti, vale a dire di influssi da lui subiti dall'esterno. Ciò gli conferisce una libertà relativa in confronto con l'animale. Egli non è, come l'animale, determinato dal concreto ambiente, bensì da pensieri dettratti da esperienze anteriori o ricevuti attraverso l'istruzione. Perciò il motivo che muove anche lui necessariamente non è davanti agli occhi dello spettatore insieme con l'azione, ma egli lo porta nella sua testa. Ciò conferisce non solo alla sua attività in complesso, ma già a tutti i suoi movimenti un carattere chiaramente diverso da quelli dell'animale: egli è, per così dire, attirato da fili più sottili, invisibili, sicché tutti i suoi movimenti recano l'impronta della premeditazione e dell'intenzione che dà loro un tono di indipendenza, il quale si distingue chiaramente da quelli dell'animale. Tutte queste grandi diversità dipendono dalla capacità di avere idee astratte, cioè concetti» (Schopenhauer 2005: 148 s.). Interessante notare come l'idea per la quale l'uomo è un essere che pianifica e agisce in funzione di scopi (idea cardine dell'antropologia occidentale) sembra essere completamente estranea alla riflessione orientale, come mostrano le ricerche del sinologo François Jullien, per il quale se (cfr. Jullien 2010: 135-145) l'uomo occidentale agisce in modo pianificato per manifestare la propria *potenza sulla situazione*, l'uomo orientale lascia che sia il *potenziale della situazione a manifestarsi*. Per il pensiero cinese (cfr. Jullien 2006b: 37-44), infatti, chi vuole «vivere-vivere» non vive, nel senso che ci si abbarbica alla vita e ha in mente di continuo come «vivere di più» esaurisce da solo, in se stesso, la fonte della vita, così come chi si dà da fare per la sua vita tanto più la estenua, perché (aggrappandosi a essa) non riesce più a sposare il movimento stesso della vita, non riesce più a lasciare che la vita, in lui, insieme vada e venga, come il flusso e il riflusso del mare all'esterno. Tale movimento è proprio quello del *Tao*, il cui senso del vivere è l'unico accettabile per il cinese: ma questo significa concepire il vivere non nell'ordine dell'*intenzione* (del «voglio vivere»), ma nell'ordine della *spontaneità*, nel senso che l'effetto deve conseguire da sé ed è solo con una rinuncia a qualsiasi imposizione e prescrizione dell'effetto che effettivamente l'effetto si realizza, poiché tramite la rinuncia si lascia libero spazio al suo avvento, ci si conforma a ciò che viene *sponte sua*, senza pressione e senza ingerenza, e neppure senza resistenza. Jullien oppone esplicitamente la concezione del vivere occidentale, improntata ad aggredire e controllare la vita stessa tramite la scienza e la tecnica, o comunque tramite la volontà umana, a quella orientale, improntata all'accettazione della logica processuale intrinseca allo scorrere della vita stessa. Scompare, in quest'ottica, la necessità di «agire da sé e per sé» (*ivi*: 49), in favore di un'apertura e di una passività che «integra nella condotta la sola processualità di fondo» (*ibidem*) del mondo: ci si limita a procedere «come fa la vita stessa, nella sua processualità e reattività naturale, la vita che continuamente se ne va e se ne viene, come il flusso e riflusso dell'acqua, come la respirazione di ciò che vive» (*ivi*: 56), ossia ci si limita «ad accogliere e riaccompagnare, senza irrigidire né precipitare niente, senza forzare niente, e quindi senza neppure inceppare niente» (*ibidem*). Il successo dell'azione, quindi, qualora si debba proprio agire, per così dire, «è dell'ordine, non dello scopo, ma del risultato, come il frutto maturo pronto a cadere» (*ivi*: 122), e alla preoccupazione tipicamente occidentale per il *telos*, per la finalità, «il pensiero cinese oppone così il pensiero di ciò che chiamo l'*essere in fase*, tanto più riuscito in quanto la sua adeguatezza non solo non è ciò a cui si mira, ma si lascia addirittura dimenticare» (*ivi*: 123), perché «è lo scopo che crea la tensione: eliminandolo e dis-tendendosi, ci si aprirà al solo flusso vitale che continuamente, sgombrando-decantando, giunge a ravvivare la vita e la rinnova» (*ivi*: 130). Scompare, dunque, la stessa struttura dell'agire tipica dell'Occidente, fatta di finalità, progettazione, volontà, di modo che il modello dell'agire non è più quello della risoluzione, di chi, come abbiamo visto, de-cide «dandoci un taglio», per così dire («de-cidere» nel senso di «re-cidere», senso maggiormente evidenziato dal vocabolo tedesco *Entscheidung*, in cui risuona il verbo *scheiden*, «separare», «sciogliere», da cui *Scheidung*, «divorzio»), ma quello di chi «fluttua» assecondando il trascorrere delle cose e degli eventi, e il modello di virtù non è più quello di chi rettamente o efficacemente agisce, perseguendo nel modo migliore i propri scopi, ma quello dello «specchio», che tutto riflettere senza nulla trattenere, che tutto accoglie senza attaccarsi a nulla. In un pensiero del genere c'è ben poco spazio per la tecnica, come inequivocabilmente dimostra uno dei più importanti dialoghi di Zhuangzi (uno dei più importanti pensatori cinesi, contemporaneo ad Aristotele), i cui protagonisti sono un principe e un macellaio che fa il suo lavoro (cfr. *ivi*: 97-99): «il macellaio Ding squartava un bue per il principe Wenhui. Per il modo in cui con la mano teneva impugnato l'animale, lo premeva con la spalla e, coi piedi ben fermi al suolo, lo manteneva sotto la

pressione delle sue ginocchia, ne sfuggivano così musicalmente degli hua e il suo coltello si muoveva in modo così ben cadenzato, lasciando sentire degli huo, che formava da un capo all'altro un'aria musicale, simile a volte alla danza del "Boschetto dei gelsi", a volte alla melodia delle "Teste piumate" [o, leggendo altrimenti: cadeva giusto col coltello sul punto d'incontro dove cominciavano le vene]. "Ammirevole, veramente!" esclamò il principe. "A che punto può arrivare la tecnica!". Il macellaio depose il suo coltello e rispose: "Ciò che io amo è il tao e questo supera qualsiasi tecnica. Le prime volte che squartavo buoi, non potevo fare a meno di vedere il bue tutt'intero. Poi tre anni più tardi l'animale non mi si imponeva più tutto intero [così massicciamente]. Oggi lo colgo con una apprensione [decantata e] spirituale invece di guardarlo solo con gli occhi: quando il sapere dei sensi si arresta, la mia facoltà spirituale aspira a sostituirlo facendo leva sulla struttura naturale ["celeste"] dell'animale. Così affronto i grandi interstizi e spingo la lama attraverso ampi passaggi sposando la conformazione interna. Se non tocco le vene né le arterie né i muscoli né i nervi, a maggior ragione la cosa vale per i grandi ossi! Un buon macellaio deve cambiare coltello ogni anno: perché trancia la carne; un macellaio ordinario deve cambiare coltello ogni mese: perché rompe gli ossi. Ma sono diciannove anni che faccio questo lavoro, ho squartato migliaia di buoi e il filo del mio coltello è sempre nuovo come quando era appena stato affilato. Eppure ogni volta che arrivo a un punto di giuntura considero la difficoltà e stando in guardia, con lo sguardo puntato con attenzione, operando lentamente, maneggio il coltello con la massima delicatezza: un huo ed è smembrato – come se fosse un po' di terra che venisse lasciata cadere al suolo. Allora ritraggo il mio coltello e mi rialzo; guardo dai diversi lati e mi rilasso trovando la mia soddisfazione interiore. Dopo aver rimesso a posto il mio coltello, lo ripongo nel suo fodero". "Ammirevole veramente!" esclamò il principe. "Sentendo le parole del macellaio Ding, comprendo che cosa significhi nutrire la vita"». Qui troviamo esplicitamente sottomessa la tecnica al *tao*, al procedere autonomo e spontaneo delle cose, che coinvolge anche il procedere stesso dell'uomo, il quale rinuncia in qualche modo a operare attivamente, per lasciare che sia la naturale conformazione delle cose piuttosto ad agire su di lui e ad agire *tramite* lui (nella metafora in questione, si deve in qualche modo seguire l'andamento delle articolazioni naturali tenendo conto dell'*insieme* del bue e non delle sue singole parti staccate dal tutto). Troviamo, tra le altre cose, l'esplicita rinuncia a uno dei tratti fondanti il modello e la concezione dell'agire occidentale, e a quello che viene spesso considerato il principio fondamentale della tecnica e dell'azione in generale, ossia l'*efficacia*. In altri termini, mentre l'Occidente intero avrebbe pensato l'azione a partire dal concetto di efficacia, la Cina avrebbe rifiutato un tale concetto, rifiutando così (almeno dal nostro punto di vista) la struttura stessa dell'azione e, in ultima istanza, l'azione stessa. Secondo Jullien (cfr. Jullien 2006a), l'efficacia, prodotto prettamente occidentale, prevede una preliminare *modellizzazione* in vista dell'*applicazione*, nel senso che «per essere efficace, io costruisco una forma modello, ideale, di cui traccio un piano e che mi pongo come obiettivo; poi inizio ad agire in base al piano e in funzione dell'obiettivo» (*ivi*: 12): *prima* l'intelletto concepisce in vista del meglio, *poi* la volontà si impegna per fare entrare la forma ideale, progettata, nella realtà. L'aderenza dell'effetto finale dell'azione al modello ideale prefigurato è la condizione per l'ottenimento dell'*efficacia*. A differenza di tutto ciò, lo stratega cinese, per esempio, viene invitato «a partire dalla situazione, non da una situazione quale potrebbe essere preliminarmente modellizzata, ma dalla situazione in cui ci si trova e all'interno della quale si tenta di scoprire dove risiede il potenziale e come sfruttarlo» (*ivi*: 27 s.). Abbiamo quindi, da una parte, un pensiero che procede per le categorie di *mezzo* e di *fine*, il cui corollario è l'*efficienza* e l'*economicità* dei mezzi da individuare rispetto ai fini preposti; mentre, dall'altra parte, abbiamo un pensiero che «non possiede nemmeno un termine chiaro e preciso per indicare l'*obiettivo*» (*ivi*: 36), che si sottrae all'idea di finalità e la dissolve, concentrandosi sul «vantaggio» e su una «logica della *propensione*» (sostituita a quella della finalità: cfr. *ivi*: 37), fondata sulle categorie di *condizione* e di *conseguenza*, all'interno di un orizzonte in cui non si fissa uno scopo e si calcola come raggiungerlo, ma si cerca di sfruttare una potenzialità o una disposizione, di guardare l'evolversi della situazione cercando di inserirsi in tale situazione e *lasciandola maturare*. Pertanto, all'*azione* come ciò che «fa entrare» la forma ideale nella realtà, cosa che implica sempre una qualche forzatura, il pensiero oppone un ben più «discreto» e «indiretto» *non-agire*, che non è tanto la semplice negazione dell'agire per come l'Occidente lo intende, perché è piuttosto un *modus operandi* che è alieno alla struttura dell'azione («non fare nulla, ma che niente non sia fatto», o

anche «non fare nulla in modo che niente non sia fatto» afferma il *Tao tē ching*, come vedremo), in quanto privilegia la categoria di *trasformazione*: «i due termini [azione e trasformazione] possono essere opposti sistematicamente. Dell'azione, direi: 1) che è momentanea – anche se questo momento può durare a lungo (magari dieci anni, come la guerra di Troia); 2) che è locale: si svolge qui e ora, hic et nunc; 3) che rinvia esplicitamente a un soggetto, che può essere collettivo: noi, gli achei, sotto le mura di Troia... In quanto è momentanea, locale e rinvia a un Io-soggetto, l'azione si smarca dal corso delle cose. Di conseguenza si nota, e può essere oggetto di un racconto, come accade per l'epopea e le grandi gesta eroiche. La trasformazione, da parte sua, si presenta con modalità esattamente opposte. Di essa si può dire: 1) che è non locale ma globale; 2) che non può essere momentanea ma si estende nella durata: è progressiva e continua, è sempre necessario uno svolgimento, detto altrimenti un processo; 3) che non rinvia a un determinato soggetto ma procede discretamente attraverso l'influsso, su un registro diffuso, pregnante, pervasivo. La trasformazione, quindi, non si vede. Si notano solo i risultati. Non si vede il frutto nel mentre della sua maturazione, ma un giorno si constata che è maturo, pronto a cadere» (ivi: 56 s.). Tale opposizione è parallela a quella tra *progresso* e *processo*, tra «via che conduce a un fine» e «via per la quale qualcosa passa», tra linearità e ciclicità; non solo: secondo Jullien è possibile opporre l'*efficacia* occidentale all'*efficienza* cinese, la quale opera «facendo leva sulle trasformazioni silenziose, senza forzare l'evento, facendo crescere progressivamente l'effetto attraverso lo svolgimento», nel senso che «si tratta non tanto di guidare – pomposamente, eroicamente –, quanto di *indurre* l'effetto» (ivi: 78 s.); Jullien sottolinea come l'efficacia sia pubblica, condivisa e dia luogo a una vera e propria organizzazione e pianificazione sistematiche, mentre l'efficienza è propria del singolo che aspetta il fattore portante e non «modellizza» alcunché (cfr. ivi: 93 s.). È così che, sostiene sempre Jullien, da una parte abbiamo un pensiero che ha privilegiato la *techne*, ossia la dimensione del fare creatore propria dell'uomo, opposta alla *physis*, cioè a ciò che appartiene all'ordine della generazione e della crescita naturale, tanto da poi pensare la natura sul modello stesso della tecnica, *mentre dall'altra parte* abbiamo un pensiero che non solo «ha pensato il fare umano sulla base dei processi di generazione naturale e in continuità con essi», ma «non ha nemmeno proceduto a isolare un concetto specifico di natura, in quanto non aveva stabilito nulla, a livello di valore e di paradigma, da opporle» (ivi: 47 s.). Tutte queste tematiche hanno avuto uno sviluppo più sistematico in Jullien 1998, cui rimandiamo per un ulteriore approfondimento.

⁵⁸⁸ Platone nel *Protagora* (322b) scrive *polemon endees* («inadeguato alla guerra») per indicare l'incapacità umana di far fronte alla propria sopravvivenza nei confronti delle fiere, di cui abbiamo parlato proprio a proposito della narrazione platonica del mito di Prometeo.

⁵⁸⁹ Concezione che per l'autore in Spinoza avrebbe trovato la sua più importante espressione. Aggiungiamo che il parallelismo Aristotele-Spinoza è possibile anche in merito al rapporto tra anima e corpo, giacché tutto il *Dell'anima* (in particolare i primi due libri) è incentrato sul tema anti-platonico (ma anche anti-materialista) del rapporto tra anima e corporeità, nel senso che se l'anima appare come forma di un corpo che è di essa lo strumento, proprio questo legame fa però al contempo sì che il corpo sia il vero e proprio luogo di apertura al mondo per l'anima, il luogo di esposizione e di ricettività rispetto a tutto ciò che si offre alla sensazione prima e all'esperienza e alla conoscenza poi.

⁵⁹⁰ Si veda anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 11, 1118b 8-26, dove Aristotele definisce i desideri *koinai* come *physikai*, distinguendoli da quelli particolari e acquisiti: se tutti desiderano il cibo, non tutti desiderano le cose particolari. Ma possiamo anche aggiungere, che se è vero che tutti gli uomini desiderano il cibo, non per questo desiderano lo stesso cibo, e in ogni caso anche Aristotele riconosce la possibilità di peccare in eccesso nel soddisfare i desideri comuni e naturali, segno che essi non sono coattivi e circolari come le spinte istintive che animano e muovono gli animali.

⁵⁹¹ Per un'analisi più generale e documentatissima del concetto di fare (nella sua duplice dimensione di produzione e di azione) si veda l'ottimo Vattimo 2007.

⁵⁹² La funzione dell'immaginazione (*phantasia*) è in questo senso decisiva, perché se in generale per lo stagirita non si può non pensare tramite il ricorso a immagini, è altrettanto vero che (cfr. Lo Piparo 2004) la grammatica naturale del desiderio comporta la trasformazione della sensazione in immaginazione (senza immaginazione non può esserci desiderio: cfr. Aristotele, *Dell'anima*, III, 10, 433b 28-29), ma animale e uomo non possiedono lo stesso tipo di fantasia, ed è proprio per

questo che il primo non può agire e il secondo sì. Infatti, l'animale possiede una *phantasia aisthetiké*, mentre l'uomo una *phantasia logistiké*: la prima è la semplice riproduzione mentale di sensazioni non più o non ancora presenti, mentre la seconda è connessa al possesso del *logos*, e dunque implica una capacità di prendere le distanze dal contenuto della sensazione e di rimodellarlo nell'immaginazione in funzione di uno scopo e in una situazione diversa rispetto a quella nella quale esso si è originariamente presentato, aprendo dunque le porte alla capacità di progettare, di mirare a, e in ultima istanza di agire (infatti, propria dell'animale umano è anche la *phantasia bouletiké*, deliberativa). L'uomo può, inoltre e in ragione del possesso di queste facoltà, connettere tra di loro le rappresentazioni mentali in modo da formarne una sola, e può così anche formarsi opinioni (cfr. F. Piazza 2006: 154 s.), credenze, convinzioni, ossia avere la *pistis*, ed essere persuaso ascoltando ragioni, avere fiducia in qualcosa e nel qualcuno che argomenta (nonché nel proprio stesso fornire ragioni, convincere e argomentare nei confronti di qualcun altro), tutti elementi che segnalano il senso ampio e profondo in cui l'uomo è aperto al mondo e dunque anche alla vita in comune, al dialogo e all'incontro dell'alterità, umana prima di tutto ma non solo, in ragione anche del suo possedere desideri non semplicemente immediati e naturali (*alogoi*, irrazionali, a-linguistici), ma anche articolati e *logici* (razionali e linguistici), che possono così essere esibiti tramite parola, di cui si può persuadere l'altro a prenderli in carico, o perlomeno a tenerne conto (e viceversa). I passi aristotelici che enfatizzano tali aspetti sono i seguenti: «all'opinione [*doxa*] segue la persuasione [*pistis*] (non è possibile, infatti, che chi ha un'opinione non sia persuaso di ciò di cui ha opinione): in nessuno degli animali non umani [*theria*] sussiste la persuasione mentre in molti sussiste la capacità di formare rappresentazioni mentali [*phantasia*]. A ogni opinione si accompagna la persuasione, alla persuasione si accompagna il lasciarsi persuadere, alla persuasione si accompagna il linguaggio: la capacità di formare rappresentazioni mentali si trova in alcuni animali non umani, il linguaggio invece no» (Aristotele, *Dell'anima*, III, 3, 428a 20-24); «dei desideri umani alcuno sono a-linguistici [*alogoi*], altri si formano con il concorso del linguaggio [*metà logou*]. Chiamo a-linguistici i desideri che non desiderano a partire da un atto riflessivo [*mè ek tou hypolambanein*]. Sono quelli che sono detti naturali come quelli che hanno origine mediante il corpo: per esempio, il desiderio di nutrimento, la sete e la fame, ciascun tipo di desiderio corrispondente a ciascun tipo di nutrimento, i desideri relativi al gusto, all'amore e, in generale, al tatto, i desideri relativi all'odorato, all'udito, alla vista. Nascono invece con il concorso del linguaggio i desideri che desiderano a partire dal persuadere [*ex tou peisthenai*]: molte cose infatti noi desideriamo vederle o possederle o perché ne abbiamo sentito parlare o perché ce ne hanno persuaso» (Aristotele, *Retorica*, I, 11, 1370a 18-27).

⁵⁹³ Cfr. anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 9, 1142a 31-32.

⁵⁹⁴ Cfr. anche Aristotele, *Etica Eudemia*, II, 8, 1224a 15-1224b 30 e Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1109b 30-1110a 20.

⁵⁹⁵ Aristotele nota come «la sensazione dei sensibili specifici è sempre vera e si ritrova in tutti gli animali. Il ragionare [*dianoeisthai*] è invece possibile che sia falso e non si ritrova in nessuno degli animali in cui non ci sia anche il linguaggio [*logos*]» (Aristotele, *Dell'anima*, III, 4, 427b 11-14): se l'animale è rinchiuso in quella sensazione che è il suo vero e proprio *idioma*, che è sempre vera perché sempre interna al circolo naturale e istintuale, regolare e perfetto, l'uomo deve cercare, tramite il *logos* (ragione, linguaggio, calcolo, *facoltà aprente al mondo*) di trovare soluzioni ragionevoli a problemi (pratici o teorici che essi siano), esponendosi così tanto al vero, in senso pieno, quanto al falso, all'errore.

⁵⁹⁶ Si veda anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 2, 1111b 4-1112a 18.

⁵⁹⁷ Cfr. anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1113b 4-15.

⁵⁹⁸ A tal proposito cfr. F. Piazza 2004, cui siamo debitrice per le considerazioni in merito a tale aspetto del pensiero aristotelico e a cui rimandiamo per la documentazione dei passi in cui compare tale lemma semantico e i suoi affini.

⁵⁹⁹ La lettura di Piazza è fortemente debitrice a Lo Piparo 2003: 103-133, dove l'autore parla del linguaggio come di un *processo generativo naturale*, mediante il quale senso verbale e voce articolata (dunque, sostiene l'autore, scrivibile) *insieme generano simboli verbali*, ossia nomi, verbi e discorsi. In tal senso, ed è quanto anche noi stiamo, seppur con tonalità e sfumature diverse, cercando di sottolineare, *katà syntheken* significherebbe (nella codificazione del linguaggio, ma anche di quella della moneta, e così via) un'*artificialità naturale*, nel senso che per Aristotele il

linguaggio, in particolare, è quell'agire naturale che ha la predisposizione (differentemente da altre attività specie-specifiche e naturali come il volare per gli uccelli), *naturale* anch'essa, a diventare agente e materia di trasformazioni tecniche (migliorando l'efficacia linguistica mediante interventi tecnici derivanti da una riflessione metalinguistica sulle proprie procedure di funzionamento, o producendo opere separabili dall'autore tramite tecniche verbali), vale a dire che l'agire naturale del parlare ha la capacità naturale di trasformarsi in produzione tecnica di opere verbali che hanno un'esistenza autonoma da chi le ha prodotte e in attività non più spontanea ma guidata da una tecnica (passando, così, da *praxis* a *poiesis*), all'insegna di una trasformazione continua e senza rotture. Questo perché, nota efficacemente sempre Lo Piparo, per Aristotele i processi generativi artificiali, imitativi, sono produzioni che continuano e perfezionano i processi generativi naturali: la tecnica è *essa stessa natura, l'artificialità è continuazione e trasformazione della naturalità*. Il linguaggio (e, con esso, l'uomo in quanto «animale linguistico»), secondo Lo Piparo, sarebbe proprio il luogo in cui la natura, tramite l'uomo, *si auto-trasforma in tecnica*, nel senso che in esso la naturale attività auto-poietica diventa senza soluzioni di continuità fonte autogena di produzione etero poietica: con il linguaggio, naturalità e artificialità più che due universi separati esibiscono due modi di essere di un universo profondamente unitario, e il linguaggio-tecnica usa come *naturale tecnica poietica* ciò che ogni tecnica poietica si propone come fine, vale a dire la *mimesis* della natura. Il linguaggio come luogo in cui la natura, autotrasformandosi in tecnica logico-retorica e poietica, può esaminarsi, interrogarsi, completarsi e autoriprodursi: l'attività verbale per natura generatrice di tecnica, il parlare come attività naturale che può essere regolamentata e perfezionata da tecniche specifiche (come dialettica e retorica) o riplasmata mediante tecniche specifiche (scrittura) per produrre opere che abbiano uno *status* finale autonomo dai loro produttori.

⁶⁰⁰ Si ricordi quanto notava Lorenz (e, per versi diversi, anche Scheler) a proposito dell'in-umanità propria dell'umano, unico tra gli animali e praticare anche l'assassinio intraspecifico e a potersi aprire alla crudeltà fine a se stessa, al male, alla bestialità più estrema (come anche, evidentemente, alla divinità, al bene e alla virtù).

⁶⁰¹ Tutto ciò spiega bene anche la ragione profonda per la quale per Aristotele la virtù altro non sia che la ricerca del giusto mezzo, giacché l'uomo vive in questa dimensione intermedia che gli è propria, sempre aperto all'abisso dell'animalità quanto all'entusiasmo della divinità, sempre di fronte alla contingenza che lo chiama a escogitare mezzi per sopravvivere e a vivere nel giusto mezzo per bene vivere.

⁶⁰² A proposito di questo aspetto del pensiero aristotelico si veda anche *ivi*, VII, 5-6, 1148b 15-1150a 9, dove Aristotele nota come nella bestialità non venga corrotta la parte migliore dell'anima, ma solo in quanto essa proprio non esiste: non si può paragonare una cosa senz'anima a una con l'anima per decidere qual è la peggiore, perché (proprio come notava Hegel a proposito dell'azione umana) solo chi ha in sé il proprio principio (come l'uomo che possiede l'intelletto) può essere colpevole, mentre chi non lo possiede è sempre innocente in quanto al di fuori dell'opposizione innocenza-colpevolezza. Ed ecco che «un uomo ingiusto potrà compiere dei mali mille volte maggiori di una fiera» (*ivi*, 1150a 8-9).

⁶⁰³ Una tale visione era, peraltro, già stata esplicitata da Platone, ed era un sentire comune del mondo greco: «l'arte, in quanto è nata dopo, è posteriore a siffatte realtà [quelle più grandi e perfette], e in quanto è un prodotto effimero di esseri mortali, alla fin fine ha generato delle specie di giochi, i quali hanno poco a vedere con la verità, e tutt'al più sono immagini che rappresentano solo se stesse, come le immagini prodotte dalla pittura, dalla musica e dalle altre arti sussidiarie a queste. Ci sono, però, arti capaci di produrre qualcosa di serio e son quelle che sanno unire alla natura la loro propria efficacia, come la medicina, l'agricoltura e la ginnastica. Quanto alla politica, essi [gli atei insipienti, sbagliando] ritengono che abbia poco a spartire con la natura, e, invece, molto di più con l'arte. L'attività legislativa, poi, nel suo insieme, non sarebbe derivata dalla natura, ma dall'arte, sicché quello che essa dispone non ha fondamento di verità» (Platone, *Leggi*, X, 889c-e).

⁶⁰⁴ Cfr. anche *ivi*, VII, 1, 1323b 6-11, dove si connette limitatezza (tanto dei beni quanto degli strumenti), utilità e bellezza.

⁶⁰⁵ È noto come per Aristotele la natura aborrisca l'infinito, dunque nulla che accade al suo interno può essere illimitato, e siccome tutto accade pur sempre al suo interno, nulla di illimitato può esistere in alcun modo: «la natura evita l'infinito [*apeiron*], perché l'infinito è incompiuto [*ateles*] e

la natura ricerca sempre [*aei zetei*] un compimento [*telos*]» (Aristotele, *Riproduzione degli animali*, I, 1, 715b 14-16), di modo che (proprio a proposito dell'arte dell'amministrazione della casa) si può connettere l'essere *katà physin* di una *techne* con il non essere *apeiros* (cfr. Aristotele, *Politica*, I, 9, 1258a 17-18).

⁶⁰⁶ Proprio come un essere umano che decidesse di uccidere i primi tre bambini che incontrasse per strada non dimostrerebbe affatto che tale azione è giusta o naturale, ma semplicemente che l'uomo è aperto a qualsiasi possibilità, compresa quella dell'inumanità, compresa quella che nega negli altri quella stessa libertà che intende affermare per sé.

⁶⁰⁷ Una natura che si nasconde all'uomo (che si dà celandosi), abbiamo notato, e proprio in tal senso essa si rivela all'uomo nel doppio senso che si mostra nascondendosi ogni volta nuovamente, perché la soluzione di una difficoltà non porta a un dato finale e a un compimento definitivo, ma anzi apre a nuove difficoltà (*in questo senso*, lo abbiamo visto in particolare con Eraclito, la verità per l'uomo è a tutti gli effetti *aletheia*, un sollevamento di un velo rispetto a qualcosa che è nascosto – che *appare in quanto nascosto* – e che però continua non solo a restare nascosto nonostante ogni svelamento, ma a nascondersi ulteriormente in seguito a ogni tentato svelamento).

⁶⁰⁸ Scrive in modo acuto Lo Piparo: «la moneta non sorge perché qualcuno l'ha posta in essere o in seguito a un accordo esplicito. Essa è un prodotto, naturale e necessario, della naturale non autosufficienza dei singoli individui umani. [...] La moneta, anche se come istituzione ha un suo percorso storico fatto di patti e scelte collettivamente convenute, rimane pur sempre saldamente ancorata nella naturalità del processo misuratore dei beni scambiati. [...] Il valore della moneta non è una costante indipendente, fornita dalla natura del materiale con cui la moneta è fatta; è, invece, una variabile legata alle altre variabili dalla regola delle uguaglianze dei rapporti proporzionali. [...] La moneta *non* è per natura ma *diviene*: non è punto di partenza ma risultato di un processo di composizione (naturale nella sua matrice) – chiamato *katà syntheke* – di una pluralità di bisogni e relativi beni che li soddisfino. La nozione di *katà syntheke* è usata per descrivere sistemi il cui funzionamento si regge sulla variabilità infinita e imprevedibile delle sue possibili realizzazioni e su una grammatica generativa naturale capace di spiegare e governare la variabilità. La qualifica *katà syntheke* spiega contemporaneamente la infinita variabilità degli esiti del sistema e la univocità naturale dei meccanismi che generano le possibili varianti» (Lo Piparo 2003: 129 e 133).

⁶⁰⁹ Non è dunque casuale che il discorso sull'origine e la funzione della moneta emerga a proposito del concetto di giustizia, di proporzionalità e di uguaglianza (temi a cui è dedicato in sostanza tutto il libro V dell'*Etica Nicomachea*), che è – com'è evidente – il vero e proprio fondamento della possibilità della vita in comune.

⁶¹⁰ Per molte delle considerazioni che seguiranno in merito a questo aspetto siamo fortemente debitori in particolare a Natoli 1988: 43-61, nonché a molte delle considerazioni heideggeriane (si vedano, per esempio, Heidegger 1992b: 389-447 e Heidegger 2007: 47-49). Certo, la lettura aristotelica che proporremo per questo punto è marcatamente heideggeriana (ed essa a sua volta ha indubbiamente molto di nietzschiano), ma (come ha magistralmente mostrato Volpi: cfr. 1984) non bisogna dimenticare che tutta la filosofia di Heidegger è fortemente influenzata dai temi aristotelici e dai suoi sviluppi (è forse addirittura una riproposizione in chiave contemporanea dell'intera filosofia di Aristotele, come Volpi stesso a tratti suggerisce).

⁶¹¹ Virno, proprio commentando alcuni snodi della *Metafisica* aristotelica, giunge ad affermare che il principio di non-contraddizione è un *dispositivo* che «blocca il regresso all'infinito delle dimostrazioni» (Virno 2010: 79): l'uomo, per sopravvivere e vivere, non può che esprimere significati determinati e univoci, *non contraddittori*, non può che aprirsi alla *logicità del logos* in quanto superamento dell'in-distinzione «che caratterizza le voci preverbalì (né sintattiche né semantiche) degli animali non umani» (*ivi*: 99). Addirittura, il principio di non-contraddizione si rivela essere un caso di *denegazione logica* (quella denegazione che rende possibile la logica, potremmo dire): «della contraddizione, cioè dell'indeterminatezza semantica [...], si può parlare soltanto a condizione di negarla. Tuttavia, in virtù della negazione, se ne parla effettivamente. [...] Il fondamento indimostrabile pone in rilievo il caos della vita prelinguistica nella precisa misura in cui lo espunge dall'orizzonte. Si potrebbe dire, per celia, che il principio di non-contraddizione è un caso eclatante [...] di *denegazione logica*» (*ibidem*). Insomma, esso altro non è se non una *prassi rituale* che «garantisce la "presenza", ricaccia indietro l'indistinzione e l'equivocità della vita prelinguistica, discrimina l'uomo dalla pianta» (*ivi*: 101), un rito che perviene al superamento

dell'indeterminatezza semantica solamente tramite la sua pratica, attraverso la familiarizzazione con essa (mediante il suo *trat-tenimento*) – «in sintesi: il principio di non-contraddizione presuppone l'indeterminatezza semantica, l'indeterminatezza semantica presuppone il principio di non-contraddizione. Ciascun fondamento fa leva sull'altro e, sia pure obliquamente, ne attesta la vigenza. Al centro del rito sta la relazione circolare tra la vita *non ancora* solcata da distinzioni categoriali e la vita *non più* immersa nella caotica equivocità della comunicazione sub-simbolica» (*ivi*: 103 s.).

⁶¹² Lo Piparo evidenzia molto bene quest'aspetto, sottolineando anche come l'*omoiosis*, l'*omologia* tra *pragmata* e *pathemata* sia la preconditione per il linguaggio, per la possibilità di parlare, scrivendo: «la condizione necessaria perché il mondo possa essere pensato e di esso si possa parlare: l'uomo può pensare il mondo e parlarne perché le operazioni logico-cognitive (*pathemata*) della sua anima e i *fatti* (*pragmata*) di cui è intessuto il mondo hanno conformazioni simili. Se così non fosse, il parlare del mondo, il conoscerlo e/o travisarlo con le parole, il governarlo con concetti e discorsi, il capirlo con il linguaggio dei numeri e delle rappresentazioni geometriche, il prevedere eclissi o il progettare ponti e piramidi, lo scoprire mediante la narrazione coerente degli avvenimenti il responsabile di un delitto, tutto ciò sarebbe semplicemente misterioso. Così come sarebbe misterioso il pensare e il dire i *fatti* diversamente da come effettivamente sono. Il falso sarebbe inspiegabile quanto il vero. [...] La similarità non è garanzia o segno di verità. È la condizione necessaria perché la distinzione tra vero e falso possa sorgere. [...] La condizione tra *fatti* e *operazioni* dell'anima è la condizione naturale del pensare e del parlare» (Lo Piparo 2003: 178 s.).

⁶¹³ Questo non nel semplice senso che sono frutto di un contratto esplicito e intenzionale, di un accordo «a tavolino» tra i parlanti, giacché, com'è evidente, per poter mettersi a tavolino e parlare si deve già essere in possesso di un linguaggio significativo e articolato: in tal senso, ha ragione Lo Piparo (cfr. Lo Piparo 2003: 73-77) a evidenziare come *katà syntheke* rimandi all'idea non tanto di *con-ventio*, quanto a quella di *com-positio* (per quanto entrambe le accezioni siano intrecciate nel greco *syn-tithemi*), cioè non a quella del patto o dell'accordo, ma a quella della composizione, della combinazione e della sintesi. I significati discorsivi (cfr. *ivi*: 78-101), dunque, sono artificiali in quanto sono il risultato finale di un processo generativo, che esprime a tutti gli effetti la natura dell'uomo, e non in quanto – banalmente – l'uomo inventerebbe arbitrariamente dei significati e dei sensi che poi «appiccica» sulle cose e sugli eventi: l'artificialità simbolica del discorso umano è quella del processo naturale che si fa da sé processo artificiale, è quella del possesso naturale di parole-simboli e di discorso, del possesso della predisposizione naturale a essi, che però si fa artificiale nell'attiva articolazione e nella sintetica composizione e strutturazione. La natura fonico-fonetica dell'uomo è in grado di generare una molteplicità tipologicamente differenziata di voci indivisibili, che innescano a loro volta un ulteriore processo generativo, autopoietico e naturale, che ha come prodotto finale la voce articolata significativa, la voce umana, la voce artificiale.

⁶¹⁴ Per queste considerazioni si veda Agamben 2008b: 56-63, 68 s., 104-110 e 137-139.

⁶¹⁵ Sul linguaggio umano come articolazione della voce tramite la lingua, finalizzata proprio (nell'uomo) alla modulazione e all'articolazione della voce e allo sviluppo del linguaggio, in modo differente da come accade per le altre specie animali cfr. anche Aristotele, *Storia degli animali*, I, 1, 488a 31-35; II, 12, 504b 1-10; e IV, 9, 535a 27-536b 23; Aristotele, *Parti degli animali*, II, 16-17, 660a 2-25.

⁶¹⁶ Cfr. anche Aristotele, *Parti degli animali*, III, 1, 662b 19-23, dove Aristotele gioca sulla somiglianza tra *prosopon* (viso, faccia) e *prosothen opope* (guarda avanti): «nell'uomo la parte intermedia fra la testa e il collo è chiamata “viso”, derivando questo nome, a quanto sembra, dalla sua funzione: infatti, essendo il solo animale ad avere posizione eretta, l'uomo è il solo che guarda dritto in avanti ed emette la voce pure in avanti». A proposito di quella capacità di dirigere e di mantenere l'attenzione nei riguardi dei partner sociali riconoscendone i lineamenti del viso, che appunto già Aristotele aveva in un certo senso connesso all'essenza della natura linguistico-comunitaria umana, gli esiti di alcune recenti ricerche neuroscientifiche portano a concludere: «i neonati della specie umana, in quanto appartenenti a una specie a sviluppo tardivo (“altriciare”), sono completamente dipendenti dalle cure parentali per la loro sopravvivenza e debbono quindi stabilire rapidamente e mantenere un legame sociale con chi si prende cura di loro dopo la nascita. Inoltre, l'attenzione selettiva alle facce può svolgere una seconda funzione [...]: quella di

provvedere un adeguato livello di esposizione e di stimolazione per lo sviluppo nel cervello dei meccanismi deputati al riconoscimento individuale» (Vallortigara 2010: 96). Sloterdijk, declinando in modo personale questa stessa questione (così ci sembra), conferisce notevole centralità alla questione della *sfera inter-facciale* nelle sue ricerche tese a tematizzare quella «geometria sferica vitale» (Sloterdijk 2009: 70) per la quale *vita, costituzione di sfere e pensiero* sono espressioni diverse per designare un'unica cosa, ossia il fatto che «ovunque la vita umana si trovi, sia essa nomade o sedentaria, nascono dei globi abitati, itineranti o fissi, che, da un certo punto di vista, sono più rotondi di tutto ciò che possa essere tracciato con cerchi» (*ibidem*). Vediamo come. L'uomo (cfr. *ivi*: 71) è *l'essere in esodo verso lo spazio aperto*, è «l'animale aperto» (*ivi*: 77) che però proprio per questo deve dedicarsi a un «effetto serra volontario» (*ivi*: 79), ossia all'articolazione e alla costruzione di spazi sferici artificiali e immunitari, in grado di compensare la frattura originaria con cui il mondo gli si consegna e gli si apre, assicurando un'esistenza stabile e *contenuta* – l'uomo vive sotto cupole, in contenitori artificiali, in *sfere*, rotonde e condivise: «poiché abitare significa sempre costruire delle sfere, in piccolo come in grande, gli uomini sono le creature che pongono in essere mondi circolari e guardano all'esterno, verso l'orizzonte. Vivere nelle sfere significa produrre la dimensione nella quale gli uomini possono essere contenuti. Le sfere sono creazione di spazi dotati di un effetto immuno-sistemico per creature estatiche su cui lavora l'esterno» (*ivi*: 82). La sfera, dunque, è centro di immunità, luogo in cui ci si relaziona all'esterno prendendone le distanze per ritagliare qualcosa come un interno, ma è in quanto tale comune, è la *spaziatura del comune*, in quanto è proprio ciò che permette l'abitare condiviso del mondo, per quanto in maniera instabile e sempre mediata, sempre rinnovabile e rinnovata: «vivere nelle sfere significa abitare una sottile superficie comune. [...] L'essere-nelle-sfere costituisce per l'uomo la situazione fondamentale. Si tratta, al contempo, di una situazione che non è immediatamente concepita dal non-mondo-interno, e che deve costantemente affermarsi, ristabilirsi e intensificarsi contro la provocazione dell'esterno. In questo senso, le sfere sono anche delle strutture morfo-immunologiche. È solo all'interno di strutture immunitarie creatrici di spazi interni che gli uomini possono prolungare il loro processo di generazione e fare progredire le rispettive individuazioni. Gli uomini non hanno ancora mai vissuto in un rapporto immediato con ciò che chiamiamo natura e, soprattutto, le loro culture non hanno mai calpestato il suolo di ciò che si chiama fatto nudo e crudo; essi hanno sempre ed esclusivamente condotto la loro esistenza in uno spazio insufflato, diviso, squarciato e ricostruito. Sono le creature viventi che si danno quale scopo quello di essere delle creature volanti, là dove volare significa: dipendere da ambienti condivisi e da presupposizioni comuni. Gli uomini sono, così, fundamentalmente ed esclusivamente, le creature del loro interno e i prodotti dei loro lavori sulla forma immanenza, che appartiene loro in maniera indissociabile. Essi non prosperano che nella serra della loro atmosfera autogena. [...] L'essere-nel-mondo per l'esistenza umana significa innanzi tutto e nella maggior parte dei casi: essere-nelle-sfere. Se gli uomini sono là, sono innanzi tutto negli spazi che si sono aperti loro, perché hanno dato loro una forma, un contenuto, un'estensione e una durata relativa, abitandole. Ma poiché le sfere costituiscono il prodotto originale della coesistenza umana [...], questi luoghi atmosferici e simbolici degli esseri umani dipendono dal loro permanente rinnovarsi; le sfere sono installazioni climatiche; per coloro che coesistono realmente, è esclusa la non partecipazione alla loro installazione e al loro avvio. La climatizzazione simbolica dello spazio comune è la produzione originaria di ogni società. Di fatto, gli uomini creano la propria atmosfera; essi, però, non lo fanno a partire da elementi liberamente inventati, ma da condizioni preesistenti, date e trasmesse. Le sfere sono costantemente preoccupate della loro inevitabile instabilità: esse condividono con la fortuna e il vetro il tipo di rischio che tocca tutto ciò che va facilmente in frantumi. Non sarebbero delle strutture della geometria vitale se non potessero esplodere. Ma lo sarebbero ancora meno se non fossero in grado di estendersi, sotto la pressione della crescita del gruppo, per formare strutture più ricche. Nel luogo in cui si produce l'implosione, lo spazio comune è superato in quanto tale» (*ivi*: 96 s.). Sloterdijk ritiene che il rapporto tra uomo e divinità in Paradiso corrisponda al rapporto tra uomo e madre prima della nascita, ossia che il racconto biblico dell'origine dell'uomo è la trasposizione metaforica e mitica della separazione originaria della vita dell'uomo, quella della nascita, dell'emersione della diade a partire dall'indistinzione iniziale (priva di inizio, in senso stretto). Il paradiso è una *bolla sferica chiusa in sé*, una sfera *intatta*, ma che proprio per questo porta in sé la propria distruzione, come a dire che esplose

implodendo su e in se stessa: «non c'è altro da aggiungere sulla perfezione delle prime bolle pneumatiche, finché un offuscamento della sfera provoca la catastrofe originaria. Adamo, colui che è possibile distrarre, subisce una seconda ispirazione, proveniente da voci secondarie, quelle del serpente e della donna; egli scopre così ciò che i teologi chiamano la sua libertà; all'inizio, essa non designa che una certa tendenza a cedere di buon cuore alla seduzione di terzi. In seguito, il fenomeno della libertà si innalza fino a raggiungere la sua dimensione inquietante: esso crea la volontà propria, il volere-altro, il volere ogni sorta di cosa – tutte le forme di declinazione della cattiva volontà nella sua interpretazione metafisica. Ma dal momento in cui è stato investito per la prima volta di una specifica libertà, viene tolta all'essere umano la facoltà di autoinserirsi nella bi-unità, dal suono puro e priva di voci accessorie, che è lo spazio formato da Dio e da sé. La “cacciata dal paradiso” è un titolo mitico per designare la catastrofe sierologica originale – [...] truma universale dello svezzamento. È solo attraverso un avvenimento di questo tipo – il ritrarsi del primo essere che produce il completamento – che può nascere ciò che in seguito prenderà il nome di psiche – l'apparenza di un'anima che, come una scintilla privata o un principio vitale puntuale, abita un corpo individuale in preda al desiderio. Il processo mitico trascrive l'inevitabile corruzione della bi-unità, che era all'origine produttrice di spazio interno, a causa dell'arrivo della terza, quarta, quinta persona, con cui fa il suo ingresso l'*allogria*. Nel mondo bi-unitario non erano apparsi né il numero né la resistenza, dacché la semplice coscienza del fatto che vi fosse un altro, un numerabile, un terzo, sarebbe stata sufficiente a corrompere l'omeostasi iniziale. La cacciata dal paradiso è la caduta dalla felice incapacità di contare. Nella diade i due uniti hanno anche la forza di negare la propria dualità, all'unisono; nella loro cellula monacale insufflata, essi formano un'alleanza contro numeri e spazi intermedi. *Secundum, tertium, quartum, quintum, non dantur*. Siamo ciò che siamo, senza separazione né giuntura: questo spazio fortunato, questa vibrazione, questa camera d'eco animata. Abitiamo, nel paese del noi in quanto esseri reciprocamente intrecciati l'uno all'altro. Ma questa fortuna smisurata e sprovvista di cifre, questa dea bendata, non può mai essere durevole; nell'epoca post-paradisiaca – e il tempo non è sempre scomposto *after paradise lost?* –, la sublime bolla bi-unitaria è condannata a scoppiare. Le modalità dello scoppio forniscono le condizioni delle storie culturali. Nel duo intimo penetrano oggetti transitori, temi nuovi, temi secondari, pluralità, nuovi media; lo spazio un tempo intimo, simbiotico, percorso da un unico motivo, si apre al neutro diverso e multiplo in cui la libertà è preservata solo al prezzo dell'estraneità, dell'indifferenza, della pluralità. Esso è squarciato da urgenze non simbiotiche: poiché il nuovo viene sempre al mondo come qualcosa che turba le antiche simbiosi. Esso interviene nell'interno isolato sotto forma di allarme e pressione. Ormai, la specie adulta si illumina come quintessenza del lavoro, della lotta, della dispersione, della costrizione. Ciò che prima era Dio viene ora isolato in un polo ultraterreno. Egli sopravvive come può: un lontano indirizzo fantasmagorico per una ricerca dispersa della salvezza. Ciò che era l'interno simbolicamente cavo di Adamo si apre, quasi, a ospiti senza spirito, aventi per nome preoccupazioni, o divertimenti, o discorsi; essi riempiono ciò che avrebbe voluto rimanere vuoto nell'esser-ci intimo, il partner iniziale del soffio. L'adulto ha compreso di non avere alcun diritto alla felicità, tutt'al più gli è concetto di ricordarsi dell'altro suo stato» (*ivi*: 99-102; si noti come l'Adamo «sbadato» – ma non è già Dio, in fondo, *a distrarsi?* – di Sloterdijk è assai vicino all'Epimeteo di Esiodo e di Platone, ossia è colui il quale subisce *ispirazioni*, chiamate che pro-vocano e con-vocano dall'esterno, infrangendo ogni possibile armonia e compattezza – un'unità priva di numero, tanto che Prometeo, come narra Eschilo, consegnò il numero agli umani per non renderli ciechi –, è colui che – cfr. *ivi*: 89-92 – ha natura di *vaso*, di *canale per le insufflazioni*, ossia *respira*, e non c'è respirazione che non sia duale e aperta, relazione respirante-respirato: insomma, proprio come nei racconti prometeici, siamo di fronte a un «supplemento originario»: *ivi*: 93, grazie al quale «il più semplice fatto è già una dimensione ad almeno due elementi, o bipolare»: *ibidem*, nel senso che «i punti isolati non possono che esistere nello spazio omogeneo della geometria e della circolazione. Il vero spirito, di contro, è sempre già spirito nello spirito e di fronte allo spirito, l'anima reale è sempre già anima nell'anima e di fronte all'anima. [...] L'elementare, l'iniziale, il semplice appaiono già come la risonanza tra due istanze polari; l'originario si manifesta immediatamente come dualità correlativa»: *ibidem* – si tenga presente tutto ciò per quanto diremo a proposito del racconto dell'origine dell'uomo della *Genesi* nel corso del lavoro). È questa storia di penetrazioni, di allarmi, di pressioni, di turbamenti e di squarciamenti che ingenera «i fantasmi di ricreazione e

ristabilimento della diade» (ivi: 102), di quel «mondo circolare perfetto, in cui l'ispirazione reciproca protegge ed è protetta» (ibidem), di quella «primitiva comunione del respiro, doppia anima al sesto giorno della creazione» (ibidem): il drammatico *sviluppo sferologico* è «l'ingresso nella storia» (ivi: 103), è l'uscita esplosiva dalla prima bolla che comporta uno sradicamento esistenziale rispetto allo stato infantile, è l'allargamento della sfera compatta e fatta di sola e vacua interiorità, è dunque l'ingresso nel mondo multipolare degli adulti, che segna tanto la nascita dell'esterno e dell'aperto, quanto insieme quella dell'interno e del chiuso, come polarità distinte ma non semplicemente separate e opposte. Aprendosi all'esterno e all'estraneo, allo scoppio delle sfere, inizia il «processo di poetica del mondo che opera per acquartierare ogni esterno, per quanto crudele e inadatto sia, tutti i demoni negativi e i mostri dell'estraneità in un interno più ampio» (ivi: 105): la *poiesis* del mondo è il tentativo di ridurre l'intollerabilità dell'esterno inscrivendolo in grandezze percorribili, è trasposizione dell'ordine interno verso l'esterno, è il tentativo di estendere la sfera per includere e trasferire ciò che è fuori di essa, di costruire una «campana di senso» (ivi: 106), «il proprio cielo semiotico» (ibidem), «entità psico-sociosferiche che si regolarizzano, si acclimatano, si contengono in sé» (ibidem), quasi dei «sistemi di follia unificanti» (ibidem), «la propria campana atmosferica e semiosferica» (ivi: 108) – le sfere come «potenze formali produttrici di mondi» (ivi: 122), «potenze fatidiche – a iniziare dal sussurro fetale nelle loro acque buie e private, e fino alla sfera cosmica e imperiale che si presenta ai nostri occhi con la pretesa sovrana di contenerci e sommergerci» (ivi: 110). Tutto ha inizio con quella «dolce follia a due» che «ingloba il mondo» (ivi: 109), successiva a quell'*ondata della nascita* che, «nel momento in cui irrompe, proietta la vita sulla costa dei fatti bruti» (ivi: 112), facendola fuoriuscire dalla *sacca amniotica*, *modello organico di ogni contenitore autogeno, Atlantide intima destinata a naufragare*: «estasi di cura tessono attorno alle madri e ai bambini una campana d'amore i cui echi continueranno in tutte le circostanze a costituire le condizioni per una vita felice. Molto presto, tuttavia, tutti e due si rapportano a un terzo, un quarto, un quinto; nella misura in cui la vita individualizzante esce dall'involucro iniziale, appaiono poli supplementari e proporzioni geografiche più estese che, ogni volta, definiscono l'ampiezza di relazioni, preoccupazioni, partecipazioni crescenti e adulte. Nelle sfere divenute grandi entrano in gioco forze che attirano l'individuo in una follia condivisa da milioni di persone. [...] La sferologia soprattutto esprime l'uscita del vivente fuori dai gironi materni reali e virtuali, il suo ingresso nel cosmo denso delle civiltà regionali altamente sviluppate e, al di là di ciò, nei mondi di schiuma né tondi né densi della cultura moderna globale» (ivi: 109). Lo sguardo, in tutto questo, ha una vera e propria *funzione antropogonica*, nel senso che il bambino che nasce è come cacciato dal paradiso, separato dal legame quasi simbiotico con la madre, e il primo modo di tentare di ristabilire l'unità perduta (mai posseduta) è quello di dar vita a una *sfera interfacciale*, tanto che, scrive Sloterdijk recuperando un'espressione di Deleuze e Guattari, «la possibilità della *viseità* è legata allo stesso processo di antropogenesi. Il distacco dei volti umani in rapporto ai musi dei mammiferi: è questo che indica un dramma facciale e interfacciale i cui albori risalgono all'inizio della storia della specie» (ivi: 192). Il volto umano è protagonista di una *protrazione*, di un sollevamento unito a una ritrazione, processo che *inaugura il volto facendo dell'uomo l'animale aperto al mondo e aperto al prossimo*: «il suo fondamento, espresso in termini antropologici, è una lussuosa evoluzione nella serra del gruppo che crea uno spazio insulare; il suo agente, il suo media, a fianco di altri elementi, è, in primo luogo, lo spazio interfacciale o la sfera interfacciale» (ivi: 193). In altre parole, «i volti umani, nel corso di un dramma evolutivo a lungo termine, si sono in qualche misura issati gli uni contro gli altri fuori dalla sagoma animale, tramite una semplice contemplazione reciproca» (ibidem): l'uomo ha un volto, può *volgere il proprio volto verso altri volti, verso l'altro*, ed è proprio tale possibilità ad aver creato e inaugurato il volto, rendendo possibile la selezione, la scelta del partner relazionale – *i volti umani si generano reciprocamente guardandosi l'un l'altro*, «essi si schiudono in un oscillante circuito di apertura reciproca e lussuosa» (ibidem). *Gli uomini si guardano l'un l'altro, e proprio per questo sono uomini e possono vivere insieme oltrepassando la semplice immediatezza naturale*, dando vita al «paradosso ontologico dell'apertura del mondo in assenza di mondo» (ivi: 204), al tentativo di ricostruire una sfera intima e accogliente dopo il trauma della nascita: è la *faccializzazione* a rendere possibile l'espressione e la *weltlose Weltoffenheit* come *interfaccia mediatica*. Scrive Sloterdijk in una forma quasi «aristotelitica»: «per tutta la storia antica della viseità umana è possibile affermare che gli uomini non possiedono un volto per loro stessi,

ma per gli altri. La parola greca per designare il volto umano, *prosopon*, è quella che esprime nella maniera più chiara questo stato di fatto: essa designa ciò che si dà alla visione degli altri; un volto si presenta prima di tutto allo sguardo dell'altro; ma in quanto volto umano, ha simultaneamente la capacità di reincontrare ciò che è visto dalla propria visione di ritorno – e costui, certo, in un primo tempo non vede se stesso, ma solo, da parte sua, il volto di chi gli sta davanti» (*ivi*: 218 s.). L'uomo è tutto nell'*intreccio tra sguardo e contro-sguardo*, nel volto altrui l'uomo cerca di scorgere il proprio volto, l'altro è specchio di sé (ruolo che Aristotele assegnava all'amico, in un'epoca in cui non esistevano specchi e non esisteva la possibilità di considerare il sé, il proprio volto, auto-evidente: «normalmente, l'uomo greco può scoprire il suo aspetto solo attraverso la visione che ne hanno gli altri»: *ivi*: 221): «gli uomini che guardano degli uomini sono a loro volta guardati da uomini e, attraverso lo sguardo dell'altro, ritornano a loro stessi. In questa misura, il volto – cioè la visione – è la figura, o il volto, dell'altro. In primo luogo un volto è dunque sempre qualcosa che può essere osservato solo lassù e là sopra. Nell'iniziale gioco interfacciale bipolare, i volti sono ripartiti tra i partner in maniera tale che ognuno, fino a nuovo ordine, apprenda sufficientemente di se stesso osservando il viso dell'altro, colui che lo guarda. L'altro ha quindi la funzione di specchio personale; è tuttavia anche il contrario dello specchio, poiché non possiede né la tranquillità né la discrezione di un riflesso in vetro o in metallo, ma anche e soprattutto non produce una restituzione eidetica, ma un'eco dell'affetto» (*ivi*: 221 s.). Il «campo del reciproco sguardo interfacciale» (*ivi*: 222) è sempre anche «il campo di un discorso reciproco» (*ibidem*), ed è per questo che «gli uomini sono sempre posseduti dai propri simili» (*ivi*: 227), in quanto oltretutto «creature desideranti e imitanti» (*ibidem*), creature per le quali ogni apertura (cfr. *ivi*: 281) – in quanto *cavità* e *buco* – rappresenta un *richiamo a essere*, un *invito a esistere*.

⁶¹⁷ Come ricordava anche Saussure (cfr. Saussure 2002 e Benveniste 1971: 61-69) la sequenza sonora che costituisce una parola non è legata da alcun rapporto interno con l'idea che a tale parola viene associata, con il significato di quel determinato significante: il *segno* è il totale che risulta dall'associazione di un significante – di un'*immagine acustica* – a un significato – a un *concetto*.

⁶¹⁸ In modo non troppo dissimile Husserl (cfr. Husserl 1968: 291-373), seppure con intenti e con sviluppi del tutto differenti da quelli aristotelici e heideggeriani, distingueva tra segnale (*Anzeichen*) ed espressione (*Ausdruck*): se il primo ha la funzione di indicare (*zeichen*), la seconda ha la funzione di es-primere (ossia di spingere fuori, di premere fuori, *aus-drücken*) un significato, che è qualcosa che si sovrappone al mero fenomeno fisico quale è l'emissione vocale. In tal senso, per Husserl le espressioni sono ciò che fa specificamente parte del discorso umano, giacché ogni parte del discorso in quanto tale significa, ossia vuole dire qualcosa, es-prime (butta fuori, emette, espone al mondo e al dialogo) il contenuto dei pensieri di chi parla, i suoi vissuti psichici significanti.

⁶¹⁹ Lo ribadiamo, senza che questo significhi che la sintesi è una semplice attività intenzionale umana, in quanto anzi la posizione del linguaggio è com-posizione nel senso originario in cui posto il linguaggio è posto l'uomo insieme a esso. Lo Piparo sottolinea come la lettura convenzionalista (nel senso di «contrattualistica») della genesi del discorso in Aristotele sia fortemente influenzata dal commento che di essa diede Ammonio, in particolare dell'idea secondo la quale il *logos* sarebbe *semantikos* non come un *organon* ma *katà syntheken*, che vale la pena di riportare in quanto enfatizza (in modo certamente anche troppo libero rispetto al testo aristotelico) l'idea della tecnicità del discorso, collegandolo alla mancanza dell'istinto guida e alla naturale artificialità dell'uomo in possesso dell'intelletto e dunque aperto al mondo e all'oltre-naturale: «il discorso è l'organo della facoltà fonatoria, naturale, che è in noi; grazie al fatto che è strumento noi significhiamo l'uno all'altro ciò che vogliamo. Tutti gli strumenti delle facoltà naturali sono essi stessi naturali: gli occhi, essendo in noi strumenti naturali della facoltà della vista, sono opera della natura e non della tecnica, altrettanto vale per gli orecchi rispetto all'udito e così via. Conclusione: il discorso è naturale, niente ricevendo dalla nostra inventiva intellettuale [*epinoia*]. Delle due premesse assunte nel sillogismo Aristotele accetta la premessa maggiore – quella che dice che ogni strumento di facoltà naturale è naturale –, ma rifiuta la premessa minore – quella che dice che il discorso [*logos*] è lo strumento della capacità di fonazione che si trova in noi. È da stabilire adesso: 1) quale è lo strumento della facoltà fonatoria dal momento che, essendo essa naturale, ha bisogno di uno strumento come tutte le altre facoltà naturali; 2) cosa è il discorso dal momento che, essendosi sostenuto che non è strumento, non è naturale [*physei*] ma posto convenzionalmente

[*thesei*]. Gli strumenti della facoltà fonatoria sono il polmone e l'arteria chiamata trachea. Questi sono gli strumenti della voce semplice [*aplos phoné*], quelli della voce articolata [*dialektos*] sono la lingua, il palato e gli altri strumenti detti fonatori o articolatori [*phonetikà hè dialektikà*]. Il discorso sarebbe allora il prodotto generato mediante il movimento di tali strumenti. Ma questo non è un motivo necessario perché sia naturale. Nulla impedisce infatti che i prodotti delle facoltà naturali siano convenzionali [*thesei*], come per esempio accade nella danza. La danza, infatti, pur essendo un prodotto della nostra facoltà naturale di muoverci nello spazio, è convenzionale [*thesei*]: il danzatore muovendo le mani in un modo o in un altro è in grado di significare Achille e mediante figure del corpo esprime e rappresenta suoi modi di essere. Come il muoversi nello spazio è naturale ma il danzare è per posizione e convenzione [*thesei kai katà syntheken*], il legno è naturale ma la porta esiste in quanto qualcuno la pone [*thesei*] nel legno, così anche il produrre voce è naturale ma è, invece, per convenzione e non naturale [*katà syntheken kai ou physei*] il significare mediante nomi, verbi o discorsi (composti questi ultimi da nomi e verbi): nomi, verbi e discorsi ricevono per l'appunto la loro esistenza materiale dalla voce ritmicamente amorfa, ma sono formati dal nostro intelletto [*eidopoïoumenon dè hypò tes hemeteras dianoias*]. Sembra che la facoltà fonatoria che è lo strumento di facoltà psichiche come quelle conoscitive e appetitive l'uomo ce l'abbia per natura in modo simile agli animali a-linguistici [*tà aloga zoa*]; invece l'uso, ai fini della significazione, di nomi, verbi e discorsi (questi ultimi composti da nomi e verbi), che non sono naturali ma risultati di una posizione convenzionale [*thesei*], l'uomo ce l'ha in maniera esclusiva rispetto agli animali a-linguistici. È questo il motivo per cui egli è il solo degli esseri mortali ad avere un'anima semovente e la facoltà di produrre tecnicamente [*technikos energein*] tanto da manifestare la sua capacità tecnica anche nella stessa produzione della voce. Prova di ciò sono i discorsi in versi e in prosa composti in funzione della bellezza. [...] Se poi, dal momento che esiste la regola secondo la quale ogni strumento di facoltà naturale è esso stesso naturale, ci si mostri meravigliati per il fatto che il discorso possa essere convenzionale [*katà syntheken*] pur essendo strumento di una facoltà naturale, risponderemo che questa nostra facoltà discorsiva e tecnica [*logikè kai technikè dynamis*] è sopra-naturale [*hyperphyes*] avendo essa una sostanza separata da tutto il corpo. Che ciò sia sostenuto dallo stesso Aristotele è dimostrato dalle cose dette alla fine del secondo libro della *Fisica* sugli animali a-linguistici: questi, essendo senza intelletto [*dianoias*], non operano secondo tecnica [*katà technen*] ma secondo natura mentre in noi la tecnica deriva da una abilità collocata al di sopra della natura; noi diciamo che, nel regno animale, non per tecnica ma per una particolare disposizione naturale la rondine costruisce il nido e il ragno la tela. Cosa dobbiamo dire delle dimostrazioni nel *Dell'anima* sulla mente [*nous*] separata dal corpo? Non ci si deve meravigliare che la mente, che opera mediante facoltà naturali, pur servendosi di strumenti che sono necessariamente naturali, produca anche strumenti artificiali per esercitare la propria attività. Così per proteggere il proprio corpo e difendersi dai nemici l'uomo si serve degli strumenti naturali connessi alla sua capacità di muoversi nello spazio, ossia le mani e i piedi, ma usa anche strumenti artificiali come la spada e la lancia; altrettanto fa nell'agricoltura, nella costruzione delle case, nelle altre attività pratiche e costruttive. Allo stesso modo l'anima per significare si serve, oltre che degli strumenti naturali della fonazione e della facoltà linguistica [*tes lektikes dynamis*] – il polmone, la lingua, il palato, i denti e le labbra – anche del discorso e delle sue parti; questi ultimi li costituisce come strumenti artificiali e convenzionali [*technikos kai katà syntheken*] del significare e li genera lavorando sulla materia naturale [*physikè hyle*] che è la voce, così come la spada si ottiene lavorando sul ferro e il timone lavorando sul legno» (cfr. Lo Piparo 2003: 107-109, per il quale il significare verbale non è strumento non nel senso che non è naturale ma esito di una stipulazione contrattuale convenzionale, ma nel senso che è fine, che è anima specie-specifica dell'uomo e dei suoi organi – cfr. *ivi*: 116-120 e 153-160 – ossia nel senso che – cfr. *ivi*: 3-6 – gli uomini non usano il linguaggio ma *vivono* il linguaggio, perché esso non è uno strumento – come un martello, una penna, un'automobile e così via – che può essere usato e poi riposto, staccato da chi lo usa e lasciato inerte e inattivo, oggetto utilizzato da un soggetto in seguito a una scelta idiosincratca, ma è come il respirare dell'anima, non attività che si aggiunge ad altre attività che l'uomo ha in comune con altri viventi ma che, sorgendo, riorganizza e rende specifiche tutte le attività umane, comprese quelle possedute in comune con gli animali).

⁶²⁰ Vale la pena di citare un brano che in qualche modo riassume la prospettiva heideggeriana in merito a questa questione: «in tutto il ciclo istintuale del suo comportamento l'animale è *assorbito*

da ciò a cui è riferito in questo comportamento. Ciò *con cui* sta in relazione, non gli è dunque mai dato in quanto tale nel suo “che-è”, non gli è dato in quanto ciò che è, e come è, *non* gli è dato in quanto ente. Il comportamento dell’animale non è mai un apprendere qualcosa in quanto qualcosa. Se definiamo questa possibilità, considerare *qualcosa in quanto qualcosa*, come un elemento caratteristico del fenomeno del mondo, la struttura dell’*“in quanto”* è una determinazione essenziale della struttura del mondo. In tal modo l’*“in quanto”* viene dato come *una possibile impostazione del problema del mondo*. Dal punto di vista formale abbiamo ricondotto la struttura dell’*“in quanto”* alla proposizione assertoria. Questa è una forma normale del discorso umano [...]. In termini generali, per Aristotele il *logos* è la possibilità del *discorrere* e del *parlare* in generale. A partire da qui per l’antichità divenne naturale prendere il discorso in senso lato come un momento essenziale dell’uomo stesso, e definire così l’uomo *zoon logon echon*, un essere vivente che è aperto – perché può esprimersi su ciò in direzione di cui è aperto. Questo è il carattere generale del *logos*. Resta ora da chiederci dove sia da vedere l’essenza *comune* del *logos*. *Logos*, è un’emissione fonetica che in sé dà a significare, che forma una cerchia di comprensibilità. La questione ulteriore è: cosa vuol dire *semantikos*. Aristotele dice: questo accadimento non è un processo naturale, bensì qualcosa che accade in virtù di una *convenzione*. L’essenza della convenzione consiste nel fatto che accade la genesi del simbolo, genesi che noi interpretiamo come convenzione dell’uomo con ciò a cui si rapporta. In virtù della convenzione con l’ente, l’uomo può e deve portare in un’emissione fonetica la sua comprensione, formare quelle connessioni di suoni che sono creazioni di significati, e che noi chiamiamo parole. *Ogni* discorrere è determinato da questa *genesis* del simbolo. Ma *non ogni* discorso è un *logos apophantikos*, un discorso *assertorio*, un discorso tale la cui tendenza consiste nel *mostrare* il su-che-cosa del parlare *in quanto tale*» (Heidegger 1992b: 397 s.).

⁶²¹ Tanto che Heidegger giunge ad affermare che il *logos apophantikos* come asserzione è possibile soltanto dove vi è libertà, che non è solo la libertà della verità o della falsità, ma la libertà di chi si fonda il *logos apofantico* a partire da una manifestatività che *viene prima* della predicazione e dell’asserzione, ossia a partire da una manifestatività pre-logica (cfr. Heidegger 1992b: 434-436): questa dimensione è esplicitamente connessa all’essere aperto che sta a fondamento di ogni possibile *adequatio*, quell’essere aperto che è proprio solo dell’uomo non coinvolto nel cerchio ambientale come l’animale (cfr. *ivi*: 438 s.).

⁶²² Per le considerazioni che andiamo facendo terremo ben presente Brague 2009: 205-222, cui dobbiamo soprattutto l’esplicitazione del nesso tra i brani dell’*Etica Nicomachea* e del *Del cielo* commentati.

⁶²³ Traduciamo così il termine *concernement* impiegato da Brague (cfr. Brague 2009: 213 s.).

⁶²⁴ Nella fattispecie, la prima specie è quella delle realtà immateriali, la seconda dei corpi celesti.

⁶²⁵ In questo senso il dio aristotelico, com’è noto, è un dio che in quanto pensiero pensa se stesso pensante(si) e che tutto muove come causa finale, che da tutto si fa desiderare, per così dire: «il pensiero che è puramente per se stesso è pensiero di ciò che è più eminente in sé e per sé; e quanto più il pensiero è puramente per se stesso, tanto più esso è pensiero di ciò che è più eminente [*malista*]. Ora, il pensiero pensa se stesso quando accoglie il pensato. Il pensiero viene pensato quando tocca e pensa, per cui il pensiero e il pensato sono la stessa cosa. È il pensiero, infatti, ad accogliere il pensato e l’essenza. Il pensiero è attivo [*energei*] nella misura in cui possiede, per cui quella attività è più divina di ciò che la ragione pensante crede di avere di divino. La speculazione è quindi la cosa più felice e la migliore. Ora, se Dio è sempre in questa felicità, mentre noi vi siamo solo talvolta, allora egli è degno di ammirazione; e se lo è ancora di più, è ancora degno di ammirazione. E Dio è in questo stato. In Dio, però, c’è anche la vita. L’attività del pensiero, infatti, è vita. Dio è l’attività; l’attività che procede su se stessa è la vita eterna, la migliore. A Dio spetta dunque vita ed esistenza continua ed eterna. Dio, infatti, è proprio questo» (Aristotele, *Metafisica*, XII, 7, 1072b 18-30).

⁶²⁶ «Il Dio è in se stesso uguale [*isos*] e simile [*omoios*] a se stesso, non accogliendo né un decadimento verso il peggio [*mete anesin pros tò cheiron*], né un innalzamento verso il meglio [*met’epitasin pros tò beltion*]» (Aristotele, *Sulla filosofia*, B19): emerge la connessione tra chiusura nella propria perfezione, uguaglianza a se stessi e impossibilità di essere aperti al peggioramento come anche al miglioramento.

⁶²⁷ L’agire implica sempre una dualità, sottolinea Aristotele, proprio come l’essere che agisce è – lo abbiamo visto – l’essere ec-centrico, sempre duplice rispetto a se stesso in quanto separato da se

stesso (proprio perché, come vuole Aristotele, non ha in se stesso l'*in vista di cui*, ma deve porlo al di fuori da se stesso, seppure per giungere sempre a se stesso, ossia per ritornare in sé), nonché l'essere autoconsapevole di se stesso, con-sciente, che è quindi in grado di fare l'esperienza del dubbio (*Zweifel*), della *duplicità* (*Zwei*), di distanziarsi da se stesso ri-flettendosi su se stesso (per riflettere su se stesso e per riflettersi su se stesso), di specchiarsi in se stesso per avere accesso a se stesso, per conoscersi, per conoscere sé come un sé in sé duplice e articolato in ragione dell'apertura al mondo che lo caratterizza.

⁶²⁸ Piante, animali e (soprattutto) astri sono «più mondani» dell'uomo, in quanto sono maggiormente inglobati alla loro realtà, più intimi rispetto alla loro porzione di mondo, e per questo sono migliori. Ma, allo stesso tempo, l'uomo per il fatto di essere meno inglobato e più estraneo al mondo è anche aperto a esso nella sua totalità, chiamato a ritagliarsi un'intimità mediata, non permanente

⁶²⁹ È anche in questo senso che l'attività umana imita il procedere naturale, giacché Aristotele scrive: «la determinazione definitiva di ciò che passa dall'esistenza potenziale a quella attuale per opera del pensiero, si ha quando questo qualcosa viene a prodursi a opera della volontà dell'agente senza incontrare alcun impedimento esterno e senza incontrare alcun impedimento nell'oggetto stesso, per esempio in chi viene guarito; egualmente dicasi per una casa in potenza: se in una data cosa, vale a dire nella materia, non c'è nulla che impedisca a questa data cosa di diventare casa, e se non c'è nulla che debba essere aggiunto o tolto o mutato, allora quella data cosa è appunto una casa in potenza, e lo stesso dicasi anche per tutte le altre cose che hanno fuori di sé il principio della generazione» (Aristotele, *Metafisica*, IX, 7, 1049a 5-10).

⁶³⁰ Cfr. anche Aristotele, *Parti degli animali*, IV, 12, 694b 14-15: «la natura adatta gli organi alla funzione, non la funzione agli organi».

⁶³¹ Cfr. anche Aristotele, *Riproduzione degli animali*, II, 6, 744a 19-35: «fin dall'inizio il capo è a motivo del cervello la parte più grande e gli occhi appaiono grandi per il fluido che contengono. Raggiungono però per ultimi la loro compiutezza perché anche il cervello si condensa con difficoltà, dato che in tutti gli animali che ne sono dotati, ma soprattutto negli uomini, cessa tardi di essere freddo e fluido. Per questo il bregma è l'ultimo osso a formarsi, perché anche dopo la nascita quest'osso nei bambini è molle. E la causa del fatto che questo accade soprattutto negli uomini è che il loro cervello è il più fluido e il più abbondante tra gli animali; la causa di questo poi è che il calore del loro cuore è purissimo. La buona mescolanza è indicata dal pensiero: l'uomo è il più ragionevole degli animali. Che poi i bambini fino a un certo momento non sappiano controllare il loro capo è dovuto al peso del cervello. Ma non è diverso per tutte le parti che si debbono muovere, perché il principio della motilità è in grado tardi di controllare le regioni superiori e da ultimo le parti il cui movimento non fa capo a esso, come le gambe».

⁶³² Motivo per il quale (cfr. *ivi*, IV, 10, 689b 1-30) l'uomo risulta privo di coda ma dotato dei glutei, unico tra i quadrupedi, e con gli arti inferiori carnosì e non fatti di tendini, ossa e spine, giacché per sopportare agevolmente il peso delle parti superiori, la natura gli ha alleggeriti, togliendo carnosità alle parti superiori e aggiungendo peso a quelle inferiori. I glutei, inoltre, hanno una forma utile anche al riposo, in quanto è faticoso stare in posizione eretta molto a lungo, e il corpo ha bisogno di riposare sedendosi. La natura, ancora una volta, non fa nulla invano nella prospettiva aristotelica: «la natura non fa nulla di superfluo» (*ivi*, IV, 11, 691b 35).

⁶³³ Cfr. p. e. *ivi*, IV, 5, 687b 34-679a 17.

⁶³⁴ Aristotele, tra le altre cose, scrive che «nessun animale ride salvo l'uomo» (*ivi*, III, 10, 673a 28). Plessner, lo abbiamo visto, riteneva che per l'uomo il fatto che essere nel mondo volesse dire dirigere la propria vita significasse dover essere in grado di selezionare e scegliere le risposte comportamentali adeguate, creandosi un ambiente artificiale, ossia un mondo culturale dotato di complessi strumenti che gli permettano di esprimersi e di entrare in rapporto con gli altri: l'uomo, nella sua peculiarità, è inoltre dotato dell'espressività che rivela la presenza di un qualcosa di irriducibile al semplice elemento corporeo, come l'interiorità psichica e mentale. In altri termini (cfr. soprattutto Plessner 2000), l'uomo è in grado di esprimersi anche attraverso il suo corpo, espressione che manifesta ancora una volta il suo essere in rapporto con il mondo: proprio a tal proposito, Plessner evidenzia come solo l'uomo disponga del riso, come solo l'uomo possa ridere (*Lachen*, nonché piangere – *Weinen*), e ricollega ciò all'essere ec-centrico proprio dell'uomo. Infatti, scoppiare a ridere significa una frattura, una scissione all'interno dell'equilibrio psicofisico

dell'uomo, una perdita del controllo di se stesso, dell'espressione abitudinaria: è l'esperienza di un vero e proprio spossessamento, è la perdita di quella capacità di affrontare la situazione adottando un comportamento adeguato, della capacità di mantenere l'unità tra l'essere e l'avere un corpo, aspetti che si separano restando non mediati, tanto che il corpo si emancipa come strumento e come cassa di risonanza della percezione. Ma proprio questa sospensione della risposta abitudinaria al mondo rappresenta una reazione a una nuova e imprevista situazione del mondo: la sola possibile in una situazione impossibile, di modo che anche nel riso (e nel pianto) l'uomo si mostra capace di far fronte alla situazione e di venirne a capo, perché soltanto un essere che può prendere distanza dal mondo e non si lascia assorbire completamente dalla situazione è realmente in grado di giocare l'ultima carta del riso (e del pianto), solo una natura eccentrica è in grado di mostrare il proprio potere anche in una condizione di impotenza, di esercitare una forma di libertà quando ogni possibile libertà sembra perduta. In altri termini, secondo Plessner grazie alla sua posizione eccentrica, per la quale non viene mai completamente assorbito dalla situazione, l'uomo trova la sola risposta possibile a una situazione in cui è impossibile rispondere: prendere distanza da essa e liberarsi, facendo sì che il corpo si incarichi della risposta non più in qualità di strumento d'azione, di linguaggio, di gesto simbolico o di atteggiamento gestuale, ma in quanto corpo. In situazioni particolari in cui non si trova a proprio agio, l'uomo fa sì che il corpo divenga uno strumento con cui camuffare le difficoltà, è come se il corpo stesso reagisse prendendo l'iniziativa in modo autonomo, cosa che però può accadere soltanto a un essere che vive proprio nella duplicità dell'immediatezza mediata, della distanza da se stesso, dell'avere e dell'essere un corpo. Tutto ciò significa che il riso (e il pianto) non sono qualcosa di semplicemente naturale o istintuale, ma una vera e propria forma di manifestazione e di confronto dell'uomo, una modalità di condotta, un tipo di comportamento. Che, dunque, Aristotele avesse in mente in qualche modo la distinzione poi esplicitata da Plessner quando assegnava all'uomo, unico tra gli animali, la possibilità di ridere? «L'accordo tra l'essere un corpo e l'avere un corpo deve realizzarsi velocemente. Ciascuno deve rendersi capace in tale senso – e in un certo senso non lo diverrà mai. Quanto a questo l'uomo è inferiore all'animale, giacché l'animale non avverte la propria chiusura di fronte all'esistenza fisica, non si vive come interiorità e come io, e di conseguenza non deve superare alcuna frattura tra sé e sé, tra sé e la propria esistenza fisica. Il suo essere corpo non si separa dal suo avere corpo. Certo, l'animale vive in questa separazione: nessun movimento, nessun salto (preceduto dalla valutazione di una distanza) sarebbe possibile senza di essa. Anche l'animale deve mettere in gioco il proprio corpo conformemente alla situazione, o non raggiunge il suo scopo. Ma il passaggio dall'essere all'avere e dall'avere all'essere, che l'animale compie continuamente, non gli è presente e di conseguenza non rappresenta per lui un "problema". L'assenza di impedimenti, che rende l'animale superiore all'uomo in fatto di controllo, condiziona al contempo il suo legame con il ruolo biologicamente assegnatogli. Inoltre, non può venirgli l'idea (come nessuna idea in generale) di tentare con il suo corpo qualcosa che non gli sia già immediatamente prescritto dalle capacità motorie e dall'istinto. Per quanto esuberanti, nella realtà gli asini non si avventurano sul ghiaccio. Solo l'uomo è consapevole della situazione oggettiva e adeguata del proprio corpo, un impedimento costante, ma anche un continuo stimolo a superarlo. Il suo rapporto con se stesso come corporeità ha sin dall'inizio un carattere strumentale, poiché egli vive tale corporeità come un "mezzo". Costretto a trovare compromessi sempre nuovi tra il corpo che egli è, in qualche modo, e la corporeità da lui abitata e controllata, egli scopre – e non solo attraverso l'artificio dell'astrazione – il carattere mediato, il carattere strumentale della propria esistenza fisica» (ivi: 70 s.).

⁶³⁵ Si noti anche l'esplicito paragone tra l'attività naturale e quella umana, l'opera della sua intelligenza (che nella stessa opera era in precedenza già stata avanzata come segue: «proprio come gli scultori che, plasmando un animale con la creta o qualche altra sostanza fluida, si provvedono intanto di un sostegno solido e poi modellano intorno a esso, allo stesso modo la natura ha operato foggando l'animale con le carni»: *ivi*, II, 9, 654b 30-33; cfr. anche Aristotele, *Riproduzione degli animali*, I, 22, 730b 3-30; II, 4, 740b 25-35 e 6, 742a 20-742b 35).

⁶³⁶ Altrove Aristotele scrive: «l'uomo in rapporto alla sua grandezza è il meno dotato, per così dire, degli animali nella percezione a distanza, ma è il più atto tra tutti a percepire con precisione le differenze» (Aristotele, *Riproduzione degli animali*, V, 2, 781b 18-20), e l'organo di tale percezione è proprio la mano.

⁶³⁷ Cfr. anche l'intero Aristotele, *Del sonno e della veglia*, dedicato a tale questione e a tali distinzioni.

⁶³⁸ Mentre l'uomo, lo abbiamo già notato, è l'animale più sensibile (proprio grazie, appunto, al possesso del tatto: cfr. Aristotele *Parti degli animali*, II, 16, 660a 12-13; Aristotele, *Del senso e dei sensibili*, 4, 441a 1-4; Aristotele, *Storia degli animali*, I, 15, 494b 17), nonché più cosciente, più auto-cosciente, giacché la mano è in qualche modo l'organo dell'appercezione, di quel senso comune che è in grado di unificare le diverse percezioni e di renderle unitarie, di poterle riferire, kantianamente, sempre a un unico io (tema ricorrente in Aristotele, *Dell'anima*, e cfr. anche Aristotele, *Del sonno e della veglia*, 2, 455a 23-28).

⁶³⁹ Non bisogna però dimenticare, come sottolinea acutamente Brague (cfr. Brague 2009: 257 s.) per Aristotele la pelle umana, la più nuda (*psilotaton*) e la più sottile (cfr. Aristotele, *Riproduzione degli animali*, II, 6, 745b 18-20 e V, 2, 781b 20-21) è la «pelle delle pelli», perché l'animale possiede, è vero, una pelle, ma non può mai svestirsi, mentre l'uomo *compensa* la sua nudità tramite la capacità di vestirsi di una pelle intessuta grazie alla mano: la nudità espone l'uomo al mondo, ma è compensata dalla capacità di adattarsi a tale mondo, dunque Aristotele non nega nemmeno, a ben vedere, che l'uomo sia nudo ed esposto, ma che tale condizione sia da vedere essenzialmente come qualcosa di negativo, o come qualcosa di innaturale, di contro natura in senso pieno.

⁶⁴⁰ A proposito del linguaggio, è importante sottolineare (cfr. Brague 2009: 263 s.) che l'utilizzo della voce per formulare il linguaggio presuppone una certa padronanza della respirazione, perché non si può emettere la propria voce se si inspira o se si espira, ma solamente quando si trattiene l'aria (cfr. Aristotele, *Dell'anima*, II, 8, 421a 2-4): ciò presuppone che il ciclo di scambio con l'ambiente esteriore può ricevere un ritmo diverso da quello, più o meno accelerato secondo i bisogni, imposto dal raffreddamento del cuore, dunque l'uomo può padroneggiare il ritmo di scambio con ciò che lo circonda, è un privilegio che egli possiede e che sottolinea la capacità umana di prendere distanza rispetto al mondo, di assumere posizione rispetto a esso per condursi attivamente in esso.

⁶⁴¹ Per la capacità specificamente umana di camminare in seguito a un processo fatto di tentativi, ossia in seguito a un apprendimento conseguente all'esercizio cfr. anche Aristotele, *Storia degli animali*, II, 1, 500b 26-501a 3.

⁶⁴² Analogamente a come, sembrerebbe, la plasticità sinaptica che caratterizza la corteccia cerebrale e che rende l'uomo capace di apprendimento e di apertura al mondo diminuisce gradualmente con il passare degli anni, senza però mai scomparire del tutto (la curiosità peraltro, come – lo abbiamo visto – notano per esempio Lorenz e Morris, è un tratto che persiste anche in età avanzata nell'uomo).

⁶⁴³ Cfr. anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 11, 1143a 19-1143b 14, dove si osserva che facoltà di discernimento (*gnome*), intelletto (*nous*), capacità deliberativa (*proairesis*) e ragionamento (*logos*) sono qualità naturali, che però si sviluppano con l'età, che sono tanto principio quanto fine della natura umana.

⁶⁴⁴ Si pensi anche all'elenco di malattie o disturbi che per Aristotele caratterizzano l'uomo e l'uomo soltanto: cfr. p. e. *ivi*, X, 43-44 e 48-63, 895a 37-895b 22 e 896a 30-898a 37.

⁶⁴⁵ Per le considerazioni che seguono seguiamo Brague 2009: 223-271, dove l'autore, tra le altre cose, parla dell'uomo aristotelico come di un *animal non fixé* (*ivi*: 243-245) e di un *animal inachevé* (*ivi*: 247-250), ossia di un animale non fissato e non completo, nello stesso senso in cui Nietzsche parlerà dell'uomo come della fiera *noch nicht festgestellte* (passaggio che peraltro l'autore ricorda in *ivi*: 248), visione che, lo abbiamo già notato, riassume in matrice quella dell'antropologia filosofica novecentesca (in tal senso, come per Aristotele l'uomo sarebbe un animale *non fixé* e *inachevé*, così per Gehlen e per l'antropologia filosofica in generale egli sarebbe animale *unfertig* e *mangelhaft*). Inoltre, proprio come per Aristotele (cfr. *ivi*: 245-247) l'uomo è in rapporto *à ce qui n'est pas*, così per l'antropologia filosofica egli è caratterizzato dalla *Weltoffenheit*.

⁶⁴⁶ Si accoppia in qualsiasi momento dell'anno (cfr. Aristotele, *Problemi*, X, 47, 896a 21-22; Aristotele, *Storia degli animali*, V, 8, 542a 18-542b 1 e 13, 544a 25-35); la voce mascolina e quella femminile è più netta (cfr. Aristotele, *Riproduzione degli animali*, V, 7, 786b 17-19); la differenza sessuale è più manifesta nell'uomo (cfr. *ivi*, IV, 6, 775a 4-25; *Storia degli animali*, IX, 1, 608a 18-

21); l'uomo possiede il maggior numero di proprietà che variano in base all'individuo, come per esempio il colore degli occhi (o il colore dei peli, che incanutiscono, o al cambiamento della voce, la cui modulazione e intensità peraltro varia già da individuo a individuo), variazione che di per sé non rappresenta uno specifico fine della natura (cfr. *ivi*, I, 9, 492a 4-5 e Aristotele, *Riproduzione degli animali*, V, 1, 779a 34- 779b 1).

⁶⁴⁷ E le mani appaiono come ciò che permette di vedere lateralmente, quasi come una protesi della vista, giacché gli animali che non le hanno devono vedere lateralmente per avere un campo visivo sufficiente al movimento.

⁶⁴⁸ Per non dimenticare che la felicità non può mai riguardare un bambino, giacché essa è un bene completo, un fine perfettamente compiuto, mentre il bambino è un essere ancora incompiuto: cfr. Aristotele, *Grande etica*, I, 4, 1185a 1-5.

⁶⁴⁹ In Aristotele, *Storia degli animali*, VII, 4, 584b 26-29, Aristotele utilizza il verbo *epamphoterizein* per indicare quell'oscillare proprio di colui che è preso nell'intermediarietà tra i generi: notiamo come sia lo stesso verbo che Platone indica per caratterizzare il divenire come dimensione intermedia (*metaxè*) tra l'essere e il non essere, quell'ambivalenza tale per cui le cose sembrano al contempo tanto essere quanto non essere, né ambedue né l'una delle due insieme (cfr. Platone, *Repubblica*, V, 479c-d): l'uomo è proprio quell'essere intermedio tra l'essere e il non essere, quell'essere gettato nella contingenza, nell'oscillamento, costretto dal proprio non essere a essere e impossibilitato insieme a essere pienamente in ragione del non essere che lo abita (non essere però che è quella assenza di presenza – quella presenza di un'assenza – necessaria per potere giungere all'essere), dunque sempre preso in mezzo tra entrambe le dimensioni.

⁶⁵⁰ Sul quale cfr. anche Aristotele, *Politica*, II, 12, 1274b 13.

⁶⁵¹ «Lo stato è una comunità di persone uguali [*koinonia ton omoion*], il cui fine è la migliore vita possibile [*enekèn dè zoes tes endechomenes aristes*]. E poiché il bene migliore è la felicità [*eudaimonia tò ariston*] e la felicità è realizzazione e pratica perfetta di virtù [*aretès energeia kai chresis tis teleios*] e poiché succede che taluni possono partecipare di essa, altri poco o niente, risulta chiaro che è questo il motivo per cui esistono forme e varietà di stati e più tipi di costituzione. In effetti, poiché i diversi popoli vanno a caccia della felicità in modo differente e con mezzi differenti, si costruiscono modi di vita diversi e costituzioni diverse» (*ivi*, VII, 8, 1328a 35-1328b 1).

⁶⁵² Non è casuale che i passi della *Politica* sopra citati proseguano con il brano (sopra commentato) in cui si caratterizza l'uomo come aperto tanto alla giustizia quanto all'ingiustizia, in ragione del suo essere al mondo provvisto di armi per la virtù che però non sono già esse stesse il possesso della virtù, ma della possibilità di essa (e, dunque, anche della possibilità del suo opposto).

⁶⁵³ «Come quando vogliamo vedere la nostra faccia, la vediamo guardandoci nello specchio, similmente quando vogliamo conoscere noi stessi, potremo conoscerci guardando nell'amico. Infatti l'amico è un altro noi stessi. Se dunque è piacevole conoscere se stesso, e non è possibile conoscerci senza un altro che ci sia amico, l'uomo indipendente avrà bisogno dell'amicizia per conoscere se stesso». Altrove, Aristotele scrive: «è probabilmente assurdo anche il fare del beato un uomo solitario; nessuno infatti sceglierebbe di avere tutti i beni per sé solo; l'uomo infatti è un essere politico e portato naturalmente alla vita in società. E questa caratteristica v'è anche nell'uomo felice; egli infatti possiede i beni naturali. Ed è chiaro che è meglio passare il giorno con persone amiche e convenienti che con persone estranee e qualsiasi; perciò l'uomo felice ha bisogno di amici» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1169b 16-20). La felicità piena può solo essere realizzata «nella convivenza e nella comunanza di discorsi e di idee [*syzen kai koinonein logon kai dianoias*]» (*ivi*, 1170b 12-13), nella vita in comune: «il bene perfetto sembra essere autosufficiente. Noi intendiamo per autosufficienza non il bastare a sé solo di un individuo, che conduca una vita solitaria, ma anche il bastare ai suoi parenti, ai figli, alla moglie e infine agli amici e concittadini, poiché per natura l'uomo è un essere politico» (*ivi*, I, 7, 1097b 7-11).

⁶⁵⁴ Si veda anche Aristotele, *Politica*, III, 13, 1283b 42-1284a 15: «cittadino, nell'accezione comune, è chi partecipa alle funzioni di governante e di governato ed è diverso a seconda delle costituzioni, ma secondo quella migliore è chi ha capacità e intenzione di essere governato e di governare, avendo di mira una vita conforme a virtù. Se poi c'è uno così eminente per altezza di virtù, o più di uno, insufficienti comunque a costituire la popolazione d'uno stato, che la virtù di tutti gli altri e la loro capacità politica non siano paragonabili a quella di costoro, se sono più, o di

costui, se è uno solo, non bisogna considerarli, costoro, membri dello stato: riceveranno un torto se saranno ritenuti degni della stessa condizione degli altri, essendo tanto diversi per virtù e per capacità politica: come un dio tra gli uomini è naturalmente un uomo siffatto. Donde è evidente che la legislazione riguarda di necessità uomini uguali e per nascita e per capacità, mentre per quelli, data la loro natura, non c'è legge: sono essi la legge e sarebbe ridicolo chi cercasse di redigere una legislazione per loro».

⁶⁵⁵ A tal proposito si veda anche Leszl 1997: 308-315.

⁶⁵⁶ Che corrisponde a quella facoltà innata (*phynai echonta*) tramite la quale si distingue (*krinein*) rettamente (*kalos*) e si sceglie il bene secondo verità (*kat'aletheian agathon airesetai*), facoltà che rende fortunato per natura (*euphyes*, ha buona natura) chi la possiede adeguatamente (*kalos pephyken*, chi ha buona tale facoltà naturale): cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1114b 7-13.

⁶⁵⁷ Elemento che, peraltro, avvicina la prospettiva aristotelica a quella visione immunitaria della politica che Esposito ravvisa nell'antropologia filosofica e nell'età moderna in generale. De Carolis (cfr. De Carolis 2008a: 37-39) fa riferimento anche ad Aristotele nella costruzione di quello che definisce come il paradosso antropologico, ossia quella dinamica paradossale per la quale (l'autore si riallaccia proprio a Scheler, a Gehlen e a Plessner) l'uomo è aperto al mondo, privo di una nicchia geneticamente prescritta ed esposto a un profluvio di stimoli privi di significato biologico, ossia privo di *Umwelt* e dunque aperto alla *Welt* (o, anche, costretto a ritagliarsi *eine Umwelt aus der Welt*): tale apertura è essenzialmente ambivalente, rende (da un lato) l'uomo congenitamente duttile, capace di adattarsi a ogni ambiente, e (dall'altro lato) lo espone senza filtri a un'infinità caotica di contingenze percepita innanzitutto come una minaccia, che impone quindi la costruzione di un guscio protettivo, di una nicchia artificiale in assenza di quella congenita (visione che è proprio quella criticata da Esposito). L'uomo è dunque caratterizzato, nel suo stare al mondo in quanto formatore di mondo, da un'istanza di apertura e da una di protezione, ed è proprio in tal senso che va il riferimento ad Aristotele: per lo stagirita (in particolar modo nel libro I della *Politica*), infatti e a parere dell'autore, negli animali non umani il *bios* è sostanzialmente coestensivo alla specie, nel senso che c'è una forma di vita del leone e una dell'agnello, ma appunto *una* e una soltanto per ciascuna specie, e né sull'individuo, né sul gruppo sociale, ricade il compito, volta per volta, di imprimere alla vita una forma determinata, perché tale forma è (almeno nelle sue linee sostanziali) già predefinita nel patrimonio istintuale innato della specie. Il *bios* insomma, nel caso di tali animali, è vincolato indissolubilmente alla *zoé* e vi aderisce senza fratture, con il risultato che *sopravvivere* e *vivere* sono due concetti equivalenti, dei sinonimi: nel caso degli esseri umani, invece, la pluralità dei *bioi* ha un senso diametralmente opposto, tanto che la forma di vita del cacciatore, del contadino o del predone sono tutte ugualmente accessibili ai membri di una stessa specie. Infatti, nessuna di tali forme è già prefigurata nel patrimonio ereditario della specie: nel solo caso dell'animale umano, tra *zoé* e *bios* sembra vigere *per natura* uno scarto fondamentale, tale che l'uomo, non essendo guidato da istinti e da inibizioni innate verso un *ergon* specifico, è virtualmente *capace di tutto*, cosa che lo rende, a seconda dei contesti, tanto la migliore delle creature, quanto la peggiore di tutte. E a decidere di questa oscillazione, nota sempre De Carolis, è proprio l'istituzione politica, che ha il compito di plasmare questa potenzialità rischiosa e duttile nello stampo di una forma di vita condivisa, saldando così tra loro *zoé* e *bios*: la *polis* nasce avendo come fondamento naturale l'esigenza di vivere bene, ossia di imprimere alla vita una forma la cui stabilità è distinta dalla generica sopravvivenza, e a tenere cucite assieme l'una con l'altra sopravvivenza e buona vita è solo il filo sottile di un paziente affinamento culturale degli istinti, sempre precario ed esposto al rischio che uno snaturamento del *bios* ne capovolga l'equilibrio (come è il caso della schiavitù, in cui l'attaccamento alla *zoé* impone la rinuncia a ogni diritto sulla forma del *bios*, e di quello di chi, come Mida, è spinto all'accumulazione di ricchezze senza limitazioni e senza scopo, preoccupato del vivere e non del vivere bene).

⁶⁵⁸ Rimandiamo, in merito al concetto di *parresia*, alle ormai classiche ricerche di Foucault: «il parresiastes è qualcuno che corre un rischio. Naturalmente, non sempre è il rischio della vita. Quando per esempio qualcuno vede un amico che sta commettendo un errore e rischia di incorrere nelle sue ire dicendogli che sta sbagliando, costui sta agendo da parresiastes. In tal caso, certo, non rischia la vita, ma può irritare l'amico coi suoi rilievi, e conseguentemente l'amicizia può risentirne. Se, in una discussione politica, un oratore rischia di perdere la sua popolarità perché la sua opinione è contraria a quella della maggioranza, o perché può condurre a uno scandalo politico,

egli sta usando la parresia. La parresia dunque è legata al coraggio di fronte al pericolo: essa richiede propriamente il coraggio di dire la verità a dispetto di qualche pericolo. E, nella sua forma estrema, dire la verità diventa un gioco di vita o di morte. È proprio perché il parresiastes deve correre un rischio nel dire la verità che il re o il tiranno in genere non possono usare la parresia; essi non rischiano nulla. Quando si accetta il gioco parresiastico, in cui si mette a repentaglio la propria vita, si sta tenendo una specifica relazione con se stessi; si rischia la vita per dire la verità invece di riposare sulla sicurezza di una vita in cui la verità resta inespressa. Naturalmente, la minaccia di morte viene dall'altro, e dunque comporta una relazione con l'altro. Ma prima di tutto il parresiastes sceglie una specifica relazione con se stesso; egli preferisce essere uno che dice la verità, piuttosto che un essere umano falso con se stesso. [...] Nella parresia il pericolo viene sempre dal fatto che la verità è capace di urtare o irritare l'interlocutore. [...] La funzione della parresia non è di dimostrare la verità a qualcun altro, ma è quella di esercitare una critica: una critica dell'interlocutore, o anche di se stesso» (Foucault 1996: 7 s.).

⁶⁵⁹ Per il contenuto complessivo di questo paragrafo faremo costante riferimento ad alcune fondamentali riflessioni di Agamben, in particolare a Agamben 1996: 13-19; Agamben 2001a: 33-35; Agamben 2004 e Agamben 2005a: 273-287, 358-363 e 392-404. La visione di Agamben, peraltro, è certo influenzata dalla lettura heideggeriana di Aristotele, in particolare di quella del concetto di potenza, giacché per il filosofo tedesco (cfr. soprattutto Heidegger 1992a) *dynamis echein* significa che ciò che può è tale, potente, in quanto *ha* (secondo il significato del verbo *echo*) un potere, ossia significa tenersi (*halten*) in questo potere (*Vermögen*) e questo potere mantenere in sé (e mantenersi in sé) senza portare a compimento (ossia contenendosi, *an sich halten*): tale mantenere (*Ansichhalten*, mantenersi, contenersi) si manifesta come un modo dell'essere, come un mantenere in sé che è però insieme un mantenere-aperto-per (*Aufbehalten für*), ossia l'esser potente della potenza (l'aver potenza) è il trattenersi in sé, presso di sé, della potenza, un trattenersi che ha la sua propria effettività nell'essere in esercizio (*in-der-Übung-sein*), nel senso che l'effettività (*Wirklichkeit*, realtà) del potere (*Vermögen*) non consiste (*bestehen*) nella sua effettualità (*Verwirklichung*), nel suo essersi fatto efficace una volta per tutte. Tale struttura, peraltro (cosa che dà ulteriore significato alla lettura aristotelica che stiamo portando avanti e, più in generale, al paradigma antropologico cui facciamo riferimento), è la stessa che caratterizza il *Dasein* come quell'essere che è nella possibilità di aver-potere, di poter-essere, di mantenersi aperto per ogni futuro possibile: l'esistenza è quell'*aver da essere* nella forma del movimento che non si realizza mai, ossia che si realizza restando sempre movimento, ripetendo la sua relazione all'essere ma mai realizzandosi come essere in senso permanente e sostanziale; l'esistenza è dunque caratterizzata da una mancanza che è la sua unica possibilità di essere e in tal senso il potere, il *Vermögen*, non è altro che apertura al mondo, manifestazione del limite interno della potenza, intrinseca finitezza unita a intrinseca infinità di possibilità. Se *das* «*Wesen*» *des Daseins liegt in seiner Existenz* («l'«essenza» del'Esserci consiste nella sua esistenza»: Heidegger 2005: 60), se *das* «*Wesen*» *dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein* («l'«essenza» di questo ente consiste nel suo aver-da-essere»: *ibidem*), e se *höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit* («più in alto della realtà si trova la possibilità»: *ivi*: 54), lo stesso *Dasein* risulterà sempre essere la propria *Möglichkeit* (cfr. *ivi*: 61), e quel *halten* che caratterizzava la *dynamis* come *Vermögen* si esprime nell'uomo nella forma del *verhalten*, del comportarsi (che distingue lo stare al mondo umano da quello animale: cfr. Heidegger 1992b) e del *verhalten sich*, del contenersi, del darsi un contegno, del darsi un portamento, del portarsi di fronte al mondo che si apre dinnanzi all'uomo: la vita dell'uomo è all'insegna della fatticità, è vita fattizia, ossia pura possibilità, pura apertura, puro essere-in-un-mondo, e (cfr. Giusti 2000: 62) solo perché il *Dasein* è già in un mondo, esso può *verhalten sich* e *befinden sich* (sentirsi, sentirsi situato emotivamente, trovarsi, ritrovarsi in), di modo che la fatticità altro non è che quel tentativo umano di contegno del movimento (che è la vita stessa nel suo non aversi mai del tutto) in cui esso si rapporta a se stesso (*sich verhält zu*) perché sempre alla ricerca di se stesso, perché caratterizzato da una mancanza, un'incompletezza, una povertà (*Darbung*).

⁶⁶⁰ Contingenza che è il divenire, il suo oscillare (*epamphoterizein*, come ricordavamo sopra) tra essere e non-essere, divenire che è la dimensione propriamente umana così come la potenzialità lo è: non è casuale, allora, che la *dynamis* per eccellenza per Aristotele sia la *kinesis*, il movimento (la stessa potenza in sé altro non è che movimento: «potenza significa il principio di movimento o di mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra»: Aristotele,

Metafisica, V, 12, 1019a 19), giacché il divenire è movimento, la *physis* stessa è *kinesis*, principio del movimento, di quel movimento che porta alla *genesis*, alla nascita, a uno sporgersi e a un presentarsi. Il movimento è atto di ciò che è in potenza in quanto tale, un atto che è però sempre in cammino verso la pienezza del compimento, giacché il movimento è l'attuarsi del movimento stesso (cfr. Aristotele, *Fisica*, III, 1, in particolare modo 201a-201b), è, cioè, quella continua ripetizione del movimento verso la riappropriazione di sé, del proprio principio (in tal senso la natura è movimento, giacché è sempre in moto, e ogni volta che porta a compimento il proprio procedere è tornata circolarmente presso di sé, al punto iniziale, proprio come un seme di una pianta riprodurrà una pianta della medesima specie), è quindi un continuo restare in potenza, è *energeia ateles*, quell'essere in opera non ancora giunto al suo compimento e perfezionamento (al proprio fine). A proposito della *kinesis* e della sua irriducibilità tanto all'atto (perfetto) quanto al non-atto, Aristotele spiega: «la ragione per cui il movimento sembra essere indeterminato sta nel fatto che esso non si può ridurre né unicamente alla potenza né unicamente all'atto. Infatti, non si muove necessariamente né la quantità in potenza né la quantità in atto; il movimento è evidentemente un atto, ma è un atto incompleto: e appunto per questo è difficile da comprendere che cosa sia il movimento. Ridurlo a privazione o a potenza o ad atto puro, non è possibile: pertanto non resta che la spiegazione che noi abbiamo dato: il movimento è atto e non atto, e questo è difficile da comprendere, ma è possibile» (Aristotele, *Metafisica*, XI, 9, 1066a 17-26). Tanto possibile che, appunto, tutta la *physis* è il regno di questo atto/non-atto, di questo oscillare, di questo divenire e di questa contingenza: l'uomo imita proprio un tale procedere perché è completamente esposto, perché in lui e con lui la dialettica di presenza/assenza che governa l'intera natura si manifesta in modo eminente. Proprio per questo, l'esempio migliore della *dynamis* è quella *kinesis* di cui si rende protagonista l'uomo ancor più della natura, l'uomo come parte della natura che riproduce l'andamento naturale correggendolo e integrandolo: se la natura, per lo più, raggiunge sempre i suoi scopi e i suoi fini (e anche quando non lo fa, lo abbiamo notato, ciò non accade contro natura, ossia fuori natura), l'uomo raggiunge i propri fini quando può, quando riesce, quando cioè attua le sue possibilità, nel senso che il raggiungimento dei fini che si prefigge e del fine cui la natura l'ha destinato (l'apertura al mondo) sta tutto nelle sue mani (quelle mani che, lo abbiamo visto, lo rendono superiore a tutti gli altri animali, quelle mani che possiede perché è il più intelligente tra tutti gli animali). Per un approfondimento di quanto qui semplicemente accennato in merito al rapporto tra *dynamis* e *kinesis* (in chiave marcatamente heideggeriana, nella quale *kinesis* è non semplice *Bewegung*, bensì *Bewegtheit*, ossia non semplicemente movimento bensì motilità, capacità del movimento di muoversi, per così dire) cfr. Giusti 2000: 41-54 e 106-137.

⁶⁶¹ Agamben ricorda anche, a tal proposito, un passaggio del *Dell'anima* in cui Aristotele scrive: «patire [*paschein*] non è un termine semplice, ma, da una parte, è una certa distruzione a opera del contrario, dall'altra è piuttosto la conservazione [*soteria*] di ciò che è in potenza in ciò che è in atto ed è simile a esso, allo stesso modo che la potenza si conserva rispetto all'atto. Infatti colui che possiede la scienza diventa contemplante in atto [*theoroun*], e questo non è un'alterazione [*alloiousthai*], poiché vi è dono a se stesso [*eis auto epidosis*] e all'atto» (Aristotele, *Dell'anima*, II, 5, 417b 2-7).

⁶⁶² Agamben ci ricorda però che è improprio parlare di *tabula rasa*, giacché sarebbe più appropriato parlare di *rasum tabulae*, cioè dello strato di cera che riveste la tavoletta e che lo stilo scalfisce.

⁶⁶³ In tal senso, la *noeseos noesis* che Aristotele associa al dio, puro pensiero che pensa se stesso pensante, è per l'uomo quella potenza del pensiero come potenza di pensare e di non pensare che si rivolge a se stessa, *potentia potentiae*: l'atto puro diventa l'atto di un atto che è l'atto di una potenza pura, della potenza di una potenza

⁶⁶⁴ Cfr. *supra*, parte II, 4.3.

⁶⁶⁵ Seguiremo *ivi*: 37, 42 e 51-58 e De Carolis 2008a: 30-37 e 79-85, si tenga presente che De Carolis fa esplicito riferimento ad autori come Gehlen e Uexküll.

⁶⁶⁶ L'uomo, per adottare il linguaggio della scienza del caos (cfr. Smith 2008) è un vero e proprio *attrattore strano e caotico*, in quanto è quel punto-attrattivo verso cui la dinamica della vita tende rendendosi assolutamente caotica eppure al contempo assolutamente ordinata (*frattale*), cioè mostrando una regolarità di fondo figlia della non ripetizione dell'identico, un'imprevedibilità governata da leggi, una periodicità che non si ripete, una rivoluzionarietà che non stravolge (è questo il senso dell'*eterno ritorno* deleuziano, in cui a ritornare non è mai l'uguale o l'identico, ma

il semplice ritornare differenziante stesso?), nel senso che l'uomo è quella porzione di natura che è in grado come nessun'altra di fare del *rumore*, ossia di ciò che di per sé è interferenza che modifica il comportamento futuro di un sistema rispetto a quanto ci si attenderebbe, qualcosa di produttivo e di costruttivo, ossia *segnale*: l'uomo è un sistema assolutamente instabile eppure sempre di nuovo stabilizzato, è – per riprendere un'espressione di Simondon – *metastabile* e tanto *aperto al mondo* che esso «produce un inesauribile diluvio di informazioni che bombardano i nostri sensi e quando ci concentriamo sulla quantità di ciò che ci giunge o è continuamente a nostra disposizione, spesso cadiamo nell'illusione che dobbiamo utilizzare tutto, e sempre. Ma le nostre capacità di usare le informazioni, e i nostri appetiti epistemici, sono limitate» (Dennet 2009: 25), per quanto possono essere sempre riampliate e ristrutturare – *allargate attingendo alla dinamicità caotica cui siamo esposti per farne un segnale ordinato e codificabile*. L'uomo, in altre parole, è in grado di fare del disordine un principio d'ordine e non soltanto di costruire ordine a partire dal disordine a cui è sempre esposto, sotto forma di perturbazione tanto esterna quanto interna (come voleva Gehlen, l'uomo è esposto a un profluvio di stimoli esterni e di pulsioni interne rispetto ai quali, a partire dai quali e tramite i quali deve dare una forma compiuta e il più possibile stabilizzata). L'uomo è, in questo senso, costitutivamente «animale crisco» e proprio per questo *iper-complesso*: «*qu'est-ce qu'une crise? C'est un accroissement du désordre et de l'incertude au sein d'un système (individuel ou social). Ce désordre est provoqué par ou provoque le blocage de dispositifs organisationnels, notamment régulateurs (feed-back négatifs), y déterminant d'une part des rigidités, d'autre part des déblocages de virtualités jusqu'alors inhibées; celles-ci se développent de façon démesurée (hybris), tandis que les différences se transforment en oppositions et les complémentarités en antagonismes. Or, la machine hypercomplexe fonctionne "normalement" à la limite de la crise, en ce sens qu'elle fonctionne avec du désordre et à la limite du désordre, que ses dispositifs de contrôle ou ses compétences peuvent se trouver bloquées par des perturbations d'origine externe ou interne, qu'elle offre peu de résistance à l'hybris psycho-affective; enfin et surtout la machine hypercomplexe est confrontée souvent à des double-binds, c'est-à-dire à des injonctions contradictoires également puissantes ou à des alternatives dont les termes sont soit également souhaitables soit également répulsifs. La crise peut se résoudre dans le retour in statu quo ante, mais le propre de la crise est de déclencher la recherche de solutions nouvelles [...]. La crise est potentiellement génératrice d'illusions et/ou d'activités inventives. Plus largement, elle peut être source de progrès [...] ou/et source de régression [...]. L'homme, "tissue de contradictions", est donc bien un animal crisque: ce tissue de contradictions est la source à la fois de ses échecs, de ses réussites, de ses inventions, et aussi, de sa névrose fondamentale» (Morin 1973: 156 s.). L'uomo, dunque, *animale crisco*, (cfr. *ivi*: 148-164) *ansioso, nevrotico, in rodaggio e generico*, è (cfr. Gandolfi 2008: 19) un *sistema aperto, fatto di elementi che interagiscono in modo non lineare, capace di evolversi e di adattarsi all'ambiente dando vita a una entità unica, organizzata e dinamica* – è il *sistema più aperto*, che conosce il maggiore scambio con quanto lo circonda, attraverso *flussi, «materiali, energetici o di informazioni»* (*ivi*: 20) inesausti e rinnovati, che gli permettono di funzionare, di esistere e di rinnovarsi, *di esistere come quel sistema che può funzionare solo se si rinnova senza sosta, re-agendo a quanto gli accade e a quanto lo colpisce e così mutando ed evolvendosi insieme al mondo in cui e su cui re-agisce*. Il sistema-uomo non conosce mai uno *stato di riposo totale*, e proprio per questo è sommamente *non lineare*, in quanto (cfr. *ivi*: 23) a una variazione regolare degli stimoli cui è sottoposto può comportarsi in modo non regolare e non proporzionale alla variazione degli stimoli stessi (ossia può dar vita a una risposta che – cfr. *ivi*: 29 – perde la correlazione causale diretta con lo stimolo unitamente a quella temporale), essendo composto di una plurivocità di elementi in inter-relazione che si modificano a vicenda entrando in contatto e in rapporto (colpite – esempio iperbolico – un essere umano con un pugno, potete prevedere la sua reazione? Potete certo, nella maggior parte dei casi, intuire grossomodo come egli reagirà, ma nulla di più e non avete nessuna garanzia che la vostra previsione sia fedele a quanto accadrà): l'uomo è un sistema complesso, dunque (cfr. *ivi*: 51) creativo, anzi è *iper-creativo* in quanto *iper-complesso*, ed è in uno *stato di confine* (cfr. *ivi*: 56-67), sempre *in bilico* fra ordine e disordine, con un comportamento sempre difficile da definire e da decifrare in maniera compiuta, sempre a metà fra lo *stato ordinato*, caratterizzato da staticità e dall'assenza di capacità creative o evolutiva, e lo *stato caotico*, perenne e irregolare fluttuazione, mare di disordine, incapace di organizzarsi in comportamenti creativi e privo della necessaria*

stabilità per evolvere. *In bilico*, dunque, ossia in uno stato costitutivamente *ambiguo e ambivalente*, *sul crinale* (letteralmente, come notavamo prima, *sempre in crisi*, sempre costretto al *krinein*), *in transizione*, *in compromesso tra la stabilità dello stato ordinato e la flessibilità dello stato caotico*, *tra l'anarchia della zona caotica e l'inane rigidità della zona ordinata*, *in quella soglia in cui è possibile l'evoluzione, l'adattamento e il miglioramento organizzato e strutturato*, *in the edge of the chaos*, *al margine del caos*, *caosmotico* (secondo un'espressione deleuziana): ecco l'uomo, quasi un simbiote che vive in uno *stato liquido*, né troppo solidificato ma nemmeno troppo gassoso ed evanescente, né troppo statico né troppo dinamico, in una sorta di *criticità organizzata e organizzantesi*, in uno stato di *apparente equilibrio* – *equilibrio metastabile*, come notavamo – in cui ogni minimo disturbo esterno o fluttuazione interna possono avere conseguenze imprevedibili per l'equilibrio provvisorio e dunque solamente apparente (come diceva Spinoza, l'animo dell'uomo è sottoposto a innumerevoli fluttuazioni), *come un acrobata su un filo*. L'uomo, questo *funambolo della vita* (come vuole Mazzeo – cfr. Mazzeo 2003: 241-243 – l'uomo è proprio letteralmente l'unico essere, eretto ed esposto all'instabilità e alla precarietà a partire dalla postura – è il *bipede barcollante* – cfr. Tobias 1992 – che deve – cfr. Plessner 2008: 22 s. – *imparare il passaggio dallo strisciare alla posizione eretta* perché nel camminare il corpo si lancia in avanti facendo venire meno il sostegno al baricentro e spingendo la gamba protesa a catturare al volo la caduta imminente, essere dunque in grado di imparare anche a *camminare sul filo* perché *il suo cammino è in quanto tale un movimento a credito*, facendosi carico di tutti i rischi contenuti nell'esperienza liminare cercando di non perdere un equilibrio che non possiede mai d'altronde), è *disordine ordinato e ordine disordinato*, *misteriosamente coerente e coerentemente misterioso*, tremendamente e irrinunciabilmente *paradossale e ambiguo*, *indefinibile perché definientesi*, che porta all'estrema tensione la varietà, la ricchezza, la diversità, la creazione, la trasformatività, l'innovazione, la capacità di rottura e la libertà che (cfr. Gandolfi 2008: 71) caratterizza il *caos*, sorgente di novità e di cambiamento che si oppone a ogni inibizione e a ogni soffocamento, essendo sempre di fronte a una *biforcazione catastrofica*, a (cfr. *ivi*: 78-87) quella *crisi di instabilità* che rende impossibile un'*omeostasi permanente, eterna e inattaccabile*, ossia un mantenimento costante di sé e del proprio rapporto con il mondo, una condizione di assorbimento di tutte le perturbazioni senza subire mutamenti di rilievo, di neutralizzazione di tutte le fluttuazioni – *metastabilità è multi-stabilità*, è apertura a una molteplice e florida possibilità di distinti stati stabili, compreso quello della *stabilità totale*, ossia della morte e della distruzione. L'uomo, in quanto sistema complesso (cfr. *ivi*: 95-97 e 288-290) – anzi, ipercomplesso, non solo *tollera gli errori*, *ma li sfrutta*, *funziona non nonostante ma sull'aleatorio* (con un'espressione di Plessner, *nell'uomo il nonostante si fa poiché*), vale a dire che fa dell'imprecisione e dell'errore gli strumenti per permettersi una grande flessibilità e una sempre rinnovata evoluzione: l'esistenza umana è all'insegna dell'*error-friendliness*, dello *sfruttamento degli errori senza doverli eliminare*, anzi *non potendoli eliminare pena l'irrigidimento in una condizione di pericolosa stabilità e di stagnante cristallizzazione*, vale a dire che ripropone a un grado di straordinaria manifestazione il procedere naturale e vitale, che *non solo tollera gli errori*, *ma ha addirittura bisogno di essi per evolvere*, perché gli errori – in un ambiente e per un sistema intrinsecamente dinamico – *rappresentano un potenziale di adattamento*, *un serbatoio di diversità cui attingere* – *gli errori di oggi possono diventare le soluzioni di domani*, in fondo *sbagliando si impara*, e proprio per questo l'uomo è l'essere infantilmente curioso per natura anche in età avanzata, e il saggio è colui il quale ha saputo *saggiare* le potenzialità della vita in tutta la loro ampiezza e profondità. Come ricorda Stephen J. Gould, *l'uomo è diventato il depositario della continuità della vita sulla Terra*, grazie alla sua capacità pianificatrice di azioni complesse e modificatrice intenzionalmente del sistema in cui vive in modo mediato e artificiale – ma sempre imitando e anzi *copiando spudoratamente* (cfr. *ivi*: 114 e 250) la complessità generatrice di quella natura che è come un gigantesco laboratorio genetico dove ogni secondo avvengono innumerevoli mutazioni, incroci, ibridazioni incontrollate ed esperimenti. L'uomo, come scriveva Pico della Mirandola, è un *camaleonte*, è letteralmente un *mutante*, è quell'essere che fa dell'errore, della variazione e della diversità il serbatoio di soluzioni creative per rispondere all'imprevedibilità dell'ambiente che lo circonda e di sé medesimo. Per questo la *salute* è per l'uomo (come, con accenti diversi e secondo quanto abbiamo notato, Nietzsche, Canguilhem, Deleuze ed Esposito hanno sostenuto) situata (cfr. *ivi*: 139-144) in quell'ambigua e nebbiosa regione di confine fra ordine e caos, in cui egli *dà il meglio di sé: la salute è lo stato*

complesso in bilico fra ordine e caos, è il percorso su un filo dove ordine e caos sono in precario equilibrio, mentre la malattia nasce da una scivolata verso un comportamento troppo ordinato, verso quella zona congelata in cui viene persa la necessaria dinamica, oppure da una caduta nelle regioni di comportamento caotico, dove l'anarchia e il disordine annientano ogni possibilità di strutturazione – un vero e proprio caos controllato è necessario per il mantenimento della salute, situazione di equilibrio sempre instabile ma mai destabilizzante fra ordine e caos.

⁶⁶⁷ Questo perché la potenza umana – *l'uomo come potenzialità* – è generica, ossia non è come la potenza del seme, che è quercia-in-potenza e non può non diventare quercia (giacché, se anche non lo diventasse, sarebbe non-diventato-*quercia*), come sembra sottolineare anche Heller: «non ogni singolo è portatore della “essenza generica” immanente, della “natura” o della “sostanza umana”. [...] Nell'uomo non stanno due uomini – uno autentico e uno in autentico – né alle oggettivazioni spetta la funzione di sviluppare il momento autentico o di ostacolarlo. Particolarità e individualità rappresentano, nella mia concezione, dei rapporti: il rapporto dell'uomo con le oggettivazioni del mondo e con se stesso; la creazione del rapporto individuale non è sviluppo della “essenza interna”, piuttosto si costituisce attraverso l'appropriazione attiva delle oggettivazioni, attraverso la scelta tra i valori e la loro costante trasformazione. Senza tale complesso e distaccato interiorizzare e intenzionare la loro costante trasformazione, non è possibile nessun “individuo” [...]. Con l'aiuto di questo interiorizzare e intenzionare, l'individuo si appropria – in rapporto alla sua personalità – dell'essenza generica. Esso non può mai essere identico con questa essenza: l'uomo non è una quercia, e la società non è un bosco di querce» (Heller 1978: 163).

⁶⁶⁸ Per tutte le citazioni dei frammenti stoici faremo riferimento a Radice 1998, citando autore e numero del frammento; di Crisippo, in particolare, verranno citati l'opera, sezione dei frammenti con indicazione dell'iniziale dell'opera e il numero del frammento.

⁶⁶⁹ *Phantasia e hormé* vengono definiti come segue: «l'essere vivente è superiore al non vivente per due aspetti: la rappresentazione e l'impulso. La rappresentazione consiste nell'ingresso di un oggetto esterno che impressiona l'intelletto per il tramite della sensazione; l'impulso, fratello della rappresentazione, consiste nella tensione attiva dell'intelletto, che protendendosi attraverso a sensazione, giunge a contatto con l'oggetto e procede verso di esso, lo raggiunge, e, aderendovi, se ne impossessa» (ivi: B.f 844).

⁶⁷⁰ Si leggano le seguenti definizioni di *techne*: «l'arte è un'attitudine a procedere sempre con metodo [*exis odo panta anuoua*]. [...] L'arte è la capacità di formulare una regola, ossia un ordine [*potesta viam, id est ordinem efficiens*]» (Cleante di Asso: 490.1-2); «l'arte è un sistema di comprensioni finalizzate al buon uso delle vicende della vita [*techne esti systema ek katalephseon synnegumnasmenon pros ti telos euchreston ton en to bio*]. [...] L'arte è il sistema organizzato di comprensioni che tendono alla promozione di un unico fine [*techne esti systema ek katalephseon synnegumnasmenon eph'en telos ten anaphoran echonton*]» (Crisippo, *Logica*: B.1 93); «l'arte è un sistema di comprensioni coordinato all'esperienza e finalizzato al buon uso delle vicende della vita [*techne esti systema ek katalephseon empeiria synnegumnasmenon pros ti telos euchreston ton en to bio*]» (ivi: B.1 94); «ecco la definizione di arte: un sistema coordinato di comprensioni, diretto a un fine utile [*systema ek katalephseon synnegumnasmenon, pros ti telos euchreston*]» (ivi: B.1 95).

⁶⁷¹ Saussure (cfr. Virno 2005b: 26-29) scriverà: «la natura ci dà l'uomo *organizzato per il linguaggio articolato*, ma *senza linguaggio articolato*. La lingua è un fatto sociale. L'individuo, organizzato per parlare, non potrà utilizzare il suo organo se non grazie alla comunità che lo circonda – a parte il fatto che egli prova il bisogno di utilizzarlo solo nei suoi rapporti con essa. [...] Sicché, l'uomo può dirsi completo soltanto in virtù di ciò che ricava dal suo ambiente» (Saussure 2002: 178). Il che significa appunto, ed è l'aspetto che qui ci preme sottolineare (cfr. Saussure 2005 e Gambarara 2005), che il *logos* è sì una sorta di *istinto naturale*, ossia è una facoltà che l'uomo possiede per natura, è un fenomeno naturale, ma lo è (come abbiamo peraltro avuto modo di precisare parlando di Pinker) appunto come una *facoltà* che va *attivata e sviluppata*, come una *potenzialità* che ha di spontaneo e irriflesso solamente la predisposizione a, perché senza un esercizio concreto (e per Saussure *sociale*) che la attui resta – *letteralmente* – muta, sopita e latente: l'uomo, secondo un'espressione di Saussure, deve *insufflare e vivificare una materia data* (e per questo non può semplicemente disporne liberamente). L'uomo *dispone della facoltà di linguaggio*, ma deve *farla carne*, deve appropriarsene attivamente, enunciarla in modo sempre nuovo e sempre mutabile, aperto e creativo (cfr. soprattutto Virno 2003b), il che significa anche che è nella stessa

natura dell'uomo il fatto che egli debba come lavorare il materiale grezzo con cui viene al mondo (il materiale grezzo che è): tanto il *biologico* è dunque naturale, come lo è però anche lo *storico* (il *collettivo*, per Saussure, dato che il tempo storico è quello che si presenta nella continuità e nell'alterazione delle istituzioni umane). Come ricorda Mazzeo, in ultima istanza, «avere facoltà del linguaggio» (Mazzeo 2003: 198) – *logos* nel senso più ampio, nel linguaggio stoico – significa «essere potenziali e non essere potenti e, dunque, *poter disporre di una capacità senza che questa si sviluppi necessariamente*. Un animale specializzato è potente proprio perché imbocca efficacemente uno svincolo evolutivo molto stretto: o risponde a certe condizioni ecologiche oppure si estingue. Un animale potenziale ha, invece, un campo di possibilità più vasto poiché si trova in quello che potremmo chiamare “un paesaggio evolutivo”» (*ibidem*).

⁶⁷² Il che, com'è evidente, significa anche che l'uomo possiede quella *phonè semantiké* che l'animale non possiede, in quanto può pronunciare soltanto suoni inarticolati: «abbiamo discusso a sufficienza della ragione che si situa nell'intelletto, esaminiamo ora la facoltà della parola [*locutionem*]. Se pure i merli, i corvi, i pappagalli e simili, riescono a modulare la voce in modo variato [*varie vocem proferant*], tuttavia non possono mai in alcun modo pronunciare una parola articolata [*articulatum vocabulum*]. Come, mi sembra, negli strumenti musicali i fori, per quanto numerosi siano, stanno comunque fra loro in un rapporto determinato e costante – i suoni razionali, però, non sono costanti –, ma hanno forma inadeguata così da non poter esporre nulla con chiarezza, allo stesso modo anche le voci degli animali suddetti sono insignificanti e deformate, e imitano la forma del discorso non come si farebbe coi vocaboli, ma per una specie di cantilena» (*ivi*: B.f 734). L'animale (cfr. Giusti 2000: 79), come abbiamo visto con Aristotele, essendo a contatto immediato con il suo ambiente, non ha davanti a sé quello spazio di articolazione necessario per la voce: il suono è *voce della natura*; nell'uomo la voce non esprime direttamente il suo ambiente, ma rimanda ad altro, a qualcosa che non è più natura, che è *oltre natura*, e che quindi chiama anche in causa una convenzionalità, un essere *katà syntheken* e non semplicemente *katà physin*.

⁶⁷³ È degna di nota l'assonanza dell'idea centrale di questo frammento con quella del demone laplaciano: «un'intelligenza che, per un dato istante, conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se per di più fosse abbastanza profonda per sottomettere questi dati a un'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi» (Laplace 1987: 144).

⁶⁷⁴ Inevitabile rimandare anche in questo caso alla più volte ricordata visione nietzschiana dell'uomo come animale *noch nicht festgestellte*, che, come abbiamo notato, era stata ripresa anche da Gehlen (cfr. Gehlen 1983: 36).

⁶⁷⁵ Cfr. anche Crisippo, *Etica*: C.e 371, ma anche C.e 373, in cui rinunciare a sfruttare gli animali appare come non solo impossibile e insopportabile, ma addirittura come la rinuncia a vivere da esseri umani in favore di una vita animale.

⁶⁷⁶ Per riprendere una celebre tesi sartriana, l'uomo è *condannato alla libertà*, nel senso che può scegliere, ma non può scegliere di non scegliere, ossia *deve scegliere, non è libero di scegliere di non essere libero*. Sartre, in particolare, sosterrà che se «la temporalità non può che indicare il modo d'essere di un essere che è se stesso fuori di sé», se «non vi è temporalità che come infrastruttura di un essere che deve essere il suo essere», se «la temporalità è l'essere del per-sé in quanto questo deve essere ek-staticamente» (Sartre 2002: 176) – e tutto ciò è possibile solo perché il per-sé (l'uomo) è *distanza a sé*, è il nulla che separa il sé da sé, perché è l'essere *diasporico* – ebbene, se tutto ciò è vero, allora è proprio nel tempo che sorge la libertà dell'uomo, in particolare nella dimensione del futuro, quella per la quale si dà la possibilità di un avvenire, di un qualcosa che *deve ancora essere*, che *deve essere*, e solo un essere che ha da essere può dire qualcosa in merito a ciò che deve essere: «se l'avvenire si profila all'orizzonte del mondo, ciò non può accadere, se non per mezzo di un essere che è il suo avvenire, cioè che è da venire per se stesso, il cui essere è costituito da un venire-a-sé del suo essere. [...] Solo un essere che deve essere il suo essere, anziché semplicemente esserlo, può avere un avvenire. [...] Il futuro è la mancanza che strappa la presenza, in quanto mancanza, all'in-sé della presenza. Se non mancasse di niente, ricadrebbe nell'essere e perderebbe proprio la presenza all'essere, per acquistare in cambio l'isolamento della completa identità. [...] Il futuro è l'essere determinante che il per-sé deve essere

al di là dell'essere. C'è un futuro perché il per-sé deve essere il suo essere, invece di esserlo puramente e semplicemente. [...] Il futuro si rivela al per-sé come ciò che il per-sé non è ancora, in quanto il per-sé si costituisce non teticamente per sé come un non-ancora nella prospettiva di tale rivelazione e in quanto si fa essere come una proiezione di sé fuori dal presente verso ciò che non è ancora. [...] Tutto ciò che il per-sé è al di là dell'essere è il futuro. [...] Questo futuro che devo essere è semplicemente la mia possibilità di presenza all'essere al di là dell'essere. [...] Io sono il mio futuro nella continua prospettiva della possibilità di non esserlo. [...] Io sono un essere il cui senso è sempre problematico. [...] Il per-sé non può essere mai il proprio futuro, se non problematicamente, perché è separato da esso da un nulla che è lui stesso: in una parola, è libero e la libertà è limite a se stessa. Essere libero significa essere condannato a essere libero» (*ivi*: 163-168).

⁶⁷⁷ Cfr. anche *ivi*: C.e 491-494.

⁶⁷⁸ E che, proprio per questo, «ha bisogno del massimo impegno ed esercizio [*plurimae commentationis et exercitationis indigeat*]» (Diogene di Babilonia: 41).

⁶⁷⁹ Questo significa anche che la contraddizione rilevata da Alessandro di Afrodizia è in realtà solo apparente, perché la peculiarità umana è proprio quella di essere più fragile di tutti proprio in ragione della sua condizione di essere superiore e viceversa, come sembra mostrare peraltro anche un frammento di Crisippo (*Fisica*: B.f 1170), dove si osserva che la costituzione del corpo dell'uomo, che riveste un ruolo nella sua superiorità rispetto agli altri animali (si pensi alla statura eretta che libera l'uso delle mani), comporta, per la buona riuscita dell'opera della natura, anche una particolare esposizione – nella fattispecie, il capo dell'uomo sarebbe costituito da ossa minute e fragili, «sicché al vantaggio maggiore è seguito quasi in via subalterna un certo qual svantaggio, ossia che il capo risultasse mal difeso e fragile ai colpi, anche ai piccoli urti». Il passo di Alessandro in questione corrisponde al frammento C.e 658 dell'*Etica* di Crisippo: «quelli che sostengono che noi siamo e diventiamo <buoni o cattivi> di necessità, e non ci lasciano la possibilità di compiere o non compiere quelle azioni che ci farebbero essere in questo o quel modo [...] come potrebbero non riconoscere che l'uomo è stato generato da natura come il peggiore dei viventi: proprio l'uomo per il quale, a loro detta, sarebbero state fatte tutte le altre cose come contributo alla sua sopravvivenza? Come l'uomo potrebbe non essere l'animale più sciagurato di tutti, vedendosi assegnati da natura follia e vizio, se è vero che il bene e il male consistono esclusivamente nella virtù e nel vizio e nessun altro animale è in grado di accoglierli, mentre, d'altra parte, la maggioranza degli uomini è malvagia? (Raccontano infatti che tutt'al più uno o due uomini sono stati buoni: strani animali, questi, contro natura e ancor più rari della Fenice presso gli Etiopi!). e <come l'uomo potrebbe non essere l'animale più infelice> se questi malvagi nel loro complesso sono oltre tutto fra di loro ugualmente malvagi, sì che l'uno non si distingue dall'altro, mentre i non saggi sono tutti folli?». Il punto è, crediamo, che proprio perché l'uomo abbisogna del contributo di tutte le cose per la propria sopravvivenza che egli è anche il peggiore dei viventi (come vuole appunto Alessandro), è che la sua sciagura, ossia l'essere esposto al vizio e alla follia, è proprio legato alla sua fortuna, che è quella di essere aperto al mondo, dunque certo instabile e malsicuro, ma anche in grado di fare esperienza e di accogliere tutto il mondo. Ecco allora perché Crisippo (*ivi*: C.e 487) può ricordare i passi di Euripide (Euripide, *Ipsipile*, fr. 757) per che recitano «non c'è uomo mortale a cui non spetti il dolore / e la malattia. A molti tocca di seppellire i figli / e di generarne altri. Per tutti è fissata la morte / e ciò causa angoscia al genere umano, ma senza ragione: / la terra deve pur tornare alla terra, e pertanto la vita per tutti / sarà falciata, come le messi. Questo necessità comanda».

⁶⁸⁰ Si noti che la *ratio* viene qui descritta come qualcosa di unico pur se «composto» di vari ambiti, ossia come qualcosa – se ci è concesso il termine – di *plastico* pur nella sua unitarietà, nonché come qualcosa che è comunque sottoposta, come prima notavamo, a un processo di formazione e di «impressione», e proprio perché l'universalità della ragione è nella sua *facultas discendi*.

⁶⁸¹ Citeremo da Epitteto 1982.

⁶⁸² «Prendiamo l'asino: è fatto, forse, come un fine in sé? No; esiste perché avevamo bisogno di una schiena in grado di portare qualcosa. E, per Zeus, avevamo anche bisogno che camminasse; perciò ha ricevuto anche l'uso delle rappresentazioni; se no, non avrebbe potuto camminare. E lì hanno termine le sue capacità. Ma se anch'egli avesse ricevuto, oltre a ciò, la comprensione dell'uso delle rappresentazioni, chiaramente, per via della ragione, non sarebbe più subordinato a

noi, né ci fornirebbe più l'utile aiuto di ora, ma sarebbe pari a noi e a noi somigliante» (*ivi*, II, 8: 7-8).

⁶⁸³ «Non solo l'Artefice ti ha fatto, ma ti ha anche affidato e dato in consegna a te solo: neppure di ciò ti vuoi ricordare, ma, anzi, vuoi disonorare il tuo ruolo di tutore? Se Dio avesse messo nelle tue mani un orfano, lo avresti trascurato in tal modo? Egli ti ha consegnato a te stesso, dicendo: "Non avevo un altro di cui potessi maggiormente fidarmi [...]". E tu non lo custodisci?» (*ivi*, II, 8: 21-23).

⁶⁸⁴ Per l'uomo l'abitudine è qualcosa di talmente forte che occorre persino trovare *pharmakon* contro il suo irrigidirsi, ma tale farmaco è nuovamente l'abitudine stessa, un'abitudine opposta – cfr. *ivi*, I, 27: 2-6 –, e questo perché l'uomo non può che apprendere tramite l'esercizio che costituisce l'abitudine, ed è proprio così che si formano anche le tecniche – cfr. *ivi*, II, 9: 9-14; e non senza la fatica che ogni apprendimento ed esercizio comportano, ma che rivelano poi l'utilità e la bellezza di ogni opera: cfr. *ivi*, II, 14: 2-6 –, oltre a qualsiasi abito e comportamento proprio dell'uomo: «ogni abitudine e ogni facoltà perdura nel tempo e si accresce grazie alle azioni a essa conformi, quella di camminare grazie al camminare, quella di correre grazie al correre. Se vuoi essere un abile lettore, leggi; se un abile scrittore, scrivi. Se per trenta giorni consecutivi non leggi e fai qualcos'altro, vedrai quel che ti succede. Allo stesso modo, dopo che sei rimasto a letto per dieci giorni, alzati e mettiti a camminare un po' a lungo, e ti accorgerai come si sono intorpidite le tue gambe. Pertanto, in generale, se vuoi fare qualcosa, abituati a farla; se non vuoi fare una cosa, non farla, ma abituati a farne un'altra al suo posto. [...] Perché è impossibile che, attraverso le azioni corrispondenti, le abitudini e le facoltà non si generino, se prima non esistevano, o non si sviluppano e si irrobustiscono, se già esistevano» (*ivi*, II, 18: 1-7).

⁶⁸⁵ Come, per esempio, il foraggio di cui ha bisogno per nutrirsi (cfr. *ivi*, II, 14: 23-29), e la libertà per gli animali è essere «come vuole la loro natura, indipendenti e non soggetti alla costrizione!» (*ivi*, IV, 1: 27), dove la costrizione è da intendere come quel contro natura cui l'uomo costringe l'animale quanto tenta di ingabbiarlo, di addomesticarlo o di allevarlo (cfr. *ivi*, IV, 1: 24-26), perché l'animale è sempre rinchiuso nella propria natura, che in questa sua circolarità è perfetta e non bisognosa di nulla, diversamente dall'uomo: «un toro non ignora la sua natura e la sua costituzione quando appare un animale selvaggio, né aspetta chi lo scuota; e neppure un cane, quando vede qualche animale selvatico» (*ivi*, IV, 8: 42).

⁶⁸⁶ Cfr. anche *ivi*, II, 88: «supponiamo che qualcuno rechi in Scizia o in Britannia la sfera costruita dal nostro amico Posidonio che riproduce esattamente [*idem efficiunt*] il moto diurno e notturno del sole, della luna e dei cinque pianeti: chi, pur in mezzo a così oscura barbarie, esiterebbe a riconoscere in quella sfera un prodotto della ragione? Eppure costoro restano ancora perplessi di fronte a codesto mondo da cui traggono origine e sussistenza gli esseri tutti e continuano a chiedersi se esso sia il prodotto del caso e della necessità o non piuttosto della ragione e dell'intelligenza divina. Secondo loro sarebbe stato molto più abile Archimede nel riprodurre [*in imitandis*] i moti celesti con la sua sfera di quanto non lo sia stata la natura nel crearli, nonostante la maggiore perfezione di questi ultimi in più di un particolare rispetto alla loro imitazione [*simulata*]».

⁶⁸⁷ Per un approfondimento del legame tra la centralità della mano come cifra dell'agire umano e l'idea ciceroniana di società si veda anche Bilinski 1961.

⁶⁸⁸ Pur sempre all'interno di una concezione per la quale è la natura e non l'arte e improntare lo sviluppo dell'umanità e nella quale *physis* si oppone a *bia*, a *pathos*, a *synbebekos*, a *nomos*, a *ethos*, a *techne*: una nozione di inalterabilità soggiace al termine *physis*, che è ciò che è originario, congeniale e armonico all'individuo e al cosmo, alla crescita e allo sviluppo di ciò che è realmente, mentre *nomos* (la culturalità in generale) ha come suo connotato la variabilità e la plurivalenza determinata dai contesti. Per un approfondimento di tali tematiche e della visione epicurea ed epicureista della natura cfr. il documentatissimo Gigante 1998.

⁶⁸⁹ In *ivi*, III, vv. 307-308, Lucrezio osserva che l'educazione (*doctrina*) è in grado di agire sugli esseri umani rendendoli forbiti (*politos*), educati, dunque adatti alla vita in comune, buoni cittadini potremmo anche dire, «politi» e «puliti».

⁶⁹⁰ Versi che aprono la strada all'inno a Epicuro con cui si apre il libro VI, in cui emerge una sorta di gerarchia delle scoperte, da quelle utili per la sopravvivenza materiale a quelle indispensabili per raggiungere l'eccellenza morale: «per prima Atene dal glorioso nome offrì un tempo / ai mortali

dolenti il frutto delle messi, / e diede basi più salde alla vita, e istituì le leggi, / e dispensò per prima i dolci conforti della vita [*et recreaverunt vitam legesque rogarunt, / et primae dederunt solacia dulcia vitae*], / quando generò un uomo rivelatosi di così alto intelletto / da effondere poi ogni parola da labbra veridiche; / la sua gloria, anche da estinto, per le divine rivelazioni / divulgata in antico giunge fino al cielo. / Quando infatti sì avvide che quasi tutto il necessario / all'esistenza era già preparato ai mortali, / e, per quanto era possibile, la vita posava sicura [*cum vidit hic ad victum quae flagitat usus / omnia iam ferme mortalibus esse parata / et, proquam possent, vitam consistere tutam*], / e inoltre gli uomini, potenti per onore e per fama, / abbondavano di ricchezze, inorgogliiti dal buon nome dei figli, / senza tuttavia provare nell'intimo petto minore angoscia, / o cessare di affliggere continuamente la loro vita / contro ogni buona ragione e torturarsi con disperati lamenti, / comprese che lì il male proveniva dal vaso stesso, / e che proprio da quel male veniva dentro corrotta ogni cosa / che giungeva raccolta dall'esterno, anche i piaceri: / in parte, perché lo vedeva incrinato e cosparsi di fori, / così che mai in alcun modo poteva colmarsi, / e, in parte, perché s'avvedeva che il suo repellente sapore / contaminava qualsiasi sostanza avesse accolto al suo interno. / E dunque purificò i cuori con veritiere parole, / e stabilì un termine alla dupidigia e al timore, / ed espose quale fosse il sommo bene cui tutti tendiamo, / e mostrò la via per la quale con breve sentiero / possiamo giungere a esso con diretto percorso, / e quanto male sia sparso nelle cose mortali, / che si produce e in vari modi vola sia per naturale forza, / sia per caso, avendo così predisposto la natura, / e da quale sbarramento di porte si debba fronteggiare ciascuno; / e provò che il genere umano per lo più volge / vanamente nell'animo i flutti malaugurosi del travaglio. / Infatti come nelle cieche tenebre i fanciulli trepidano, / spaventati da ogni cosa, così nella luce noi talvolta / temiamo cose che non sono affatto più paurose di quelle / che i fanciulli paventano nelle tenebre, immaginandole imminenti. / Questo terrore dell'animo, dunque, e queste tenebre occorre / che siano dissipate non dai raggi del sole o dai lucenti / dardi del giorno, ma dalla visione e dalla scienza della natura» (ivi, VI, vv. 1-41).

⁶⁹¹ Crediamo valga la pena, data l'abilità poetica con cui tali versi sono costruiti, riportare anche l'originale latino: «*genus humanum multo fuit illud in arvis / durius, ut decuit, tellus quod dura creasset, / et maioribus et solidis magis ossibus intus / fundatum, validis aptum per viscera nervis, / nec facile ex aestu nec frigore quod caperetur / nec novitate cibi nec labi corporis ulla. / Multaque per caelum solis volventia lustra / volgivago vitam tractabant more ferarum. / Nec robustus erat curvi moderator aratri / quisquam, nec scibat ferro molirier arva / nec nova defodere in terram virgulta neque altis / arboribus veteres decidere falcibus ramos. / Quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat / sponte sua, satis id placabat pectora donum. / Glandiferas inter curabant corpora quercus / plerumque; et quae nunc hiberno tempore cernis / arbita puniceo fieri matura colore, / plurima tum tellus etiam maiora ferebat. / Multaque praeterea novitas tum florida mundi / pabula dura tulit, miseris mortalibus ampla. / At sedare sitim fluvii fontesque vocabant, / ut nunc montibus e magnis decursus aquai / claricitat late sitientia saecla ferarum. / Denique nota vagis silvestria templa tenebant / nympharum, quibus e scibant umore fluenta / lubrica proluvie larga lavere umida saxa, / umida saxa, super viridi stillantia musco, / et partim plano scatere atque erumpere campo. / Necdum res igni scibant tractare neque uti / pellibus et spoliis corpus vestire ferarum, / sed nemora atque cavos montis silvasque colebant / et frutices inter condebant squalida membra / verbera ventorum vitare imbrisque coacti. / nec commune bonum poterant spectare neque ullis moribus inter se scibant nec legibus uti. / Quod cuique obtulerat praedae fortuna, ferebat / sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus. / Et Venus in silvis iungebat corpora amantum; / conciliabat enim vel mutua quamque cupido / vel violenta viri vis atque impensa libido / vel pretium, glandes atque arbita vel pira lecta. / Et manuum mira freti virtute pedumque / consecrabantur silvestria saecla ferarum / missilibus saxis et magno pondere clavae. / Multaque vincebant, vitabant pauca latebris; / saetigerisque pares subus silvestria membra / nuda dabant terrae nocturno tempore capti, / circum se foliis ac frondibus involventes. / Nec plangore diem magno solemque per agros / quaerebant pavidi palantes noctis in umbris, / sed taciti respectabant somnoque sepulti, / dum rosea face sol inferret lumina caelo. / A parvis quod enim consuerant cernere semper / alterno tenebras et lucem tempore gigni, / non erat ut fieri posset mirarier umquam / nec diffidere, ne terras aeterna teneret / nox in perpetuum detracto lumine solis. / sed magis illud erat curae, quod saecla ferarum / infestam miseris faciebant saepe quietem. / Eiectique domo fugiebant saxea tecta / spumigeri suis adventu validique leonis / atque intempesta cedebant*

nocte paventes / hospitibus saevis instrata cubilia fronde. / Nec nimio tum plus quam nunc mortalia saecla / dulcia linquebant lamentis lumina vitae. / Unus enim tum quisque magis deprensus eorum / pabula viva feris praebebat, dentibus haustus, / et nemora ac montis gemitu silvasque replebat / viva videns vivo sepeliri viscera busto. / At quos effugium servarat corpore adeso, / posterius tremulas super ulcera tetra tenentes / palmas horriferis accibant vocibus Orcum, / donique eos vita privarant vermina saeva / expertis opis, ignaros quid volnera vellent. / At non multa virum sub signis milia ducta / una dies dabat exitio nec turbida ponti / aequora lidebant navis ad saxa virosque. / Nam temere in cassum frustra mare saepe coortum / saevibat leviterque minas ponebat inanis, / nec poterat quemquam placidi pellacia ponti / subdola pellicere in fraudem ridentibus undis. / Improba navigii ratio tum caeca iacebat. / Tum penuria deinde cibi languentia leto / membra dabat, contra nunc rerum copia mersat. / Illi imprudentes ipsi sibi saepe venenum / vergebant, nunc dant <aliis> sollertius ipsi».

⁶⁹² Pagine che l'autore dedica in particolare a Rousseau 1992, ma che ci sembrano valide anche nella lettura dei versi lucreziani. Rousseau scrive che uno stato naturale e non artificiale nell'uomo «forse non è affatto esistito e probabilmente non esisterà mai» (*ivi*: 29), e proprio per questo finisce con il supporre che allo stato di natura egli «sia sempre stato conformato com'è oggi, che camminasse su due piedi, si servisse delle mani come facciamo noi, dirigesse i suoi sguardi su tutta la natura e misurasse con gli occhi la vasta estensione del cielo» (*ivi*: 39): l'uomo natural-culturale rousseauiano, «quale è dovuto uscire dalle mani della natura» è «un animale meno forte di alcuni, meno agile di altri, ma, tutto sommato, quello organizzato più vantaggiosamente di tutti» (*ivi*: 40), e vive in un rapporto armonico con la natura che però è già come incrinato dalla necessità dell'attività legata all'assenza di istinti (che si estrinseca dapprincipio imitando la perfezione animale guidata dall'istinto), segno dell'impossibilità di pensare a tutti gli effetti un uomo naturale nel senso in cui si pensa naturale l'animale. Scrive infatti il filosofo francese: «lo vedo che si riposa sotto una quercia, si disseta al primo ruscello, trova il suo letto ai piedi dello stesso albero che gli ha fornito il pasto – ed ecco soddisfatti i suoi bisogni. La terra lasciata alla sua naturale fertilità e coperta di foreste che la scure non ha mai mutilato offre a ogni passo delle riserve alimentari e dei giacigli agli animali di ogni specie. Gli uomini a essi frammischiati li osservano, ne imitano l'industria e così si elevano fino all'istinto delle bestie, con questo vantaggio: che mentre ogni specie non ha che l'istinto suo proprio, l'uomo invece, che forse non ne ha nessuno, se li appropria tutti e si nutre ugualmente della maggior parte dei diversi alimenti che gli altri animali si dividono, e quindi trova il suo nutrimento più facilmente di quanto possa fare ognuno di essi» (*ibidem*). Per Rousseau, proprio come per Lucrezio, l'uomo primitivo è più robusto e più forte rispetto a quello pienamente civilizzato: «abituati fin da bambini alle intemperie dell'aria e al rigore delle stagioni, esercitati alla fatica e costretti a difendere nudi e senz'armi la vita e la preda contro le altre bestie feroci o a sfuggir loro con la corsa, gli uomini si formano un temperamento robusto e quasi inalterabile [...]. Poiché il solo strumento che l'uomo selvaggio conosca è il suo corpo, lo adopera per vari usi di cui, per mancanza di esercizio, il nostro non è capace: è la nostra industriosità che ci toglie quella forza e quell'agilità che la necessità obbliga lui ad acquistare. Se avesse avuta una scure, la sua mano sarebbe riuscita a rompere rami così grossi? Se avesse avuta una fionda, il suo braccio avrebbe lanciato pietre con tanta energia? Se avesse avuto una scala si sarebbe arrampicato sugli alberi con tanta leggerezza? Se avesse avuto un cavallo, sarebbe stato così veloce nella corsa? [...] Se la natura ci ha destinati a essere sani, oso quasi affermare che lo stato di riflessione è uno stato contro natura e che l'uomo che medita è un animale degenerato» (*ivi*: 40 s. e 44). Eppure un tale uomo è già un uomo nudo e senza armi, che può affrontare le altre fiere solamente se utilizza l'astuzia in grado di fargli scovare mezzi, si munisce di protesi (per quanto ancora legate al corpo inteso come strumento principale) e si esercita, esposto com'è alle intemperie (è al massimo *quasi* sicuro, ma mai del tutto non a repentaglio, o anzi è «solo, ozioso, sempre vicino al pericolo»: *ivi*: 46), come ribadisce Rousseau laddove scrive «mettete un orso o un lupo alle prese con un selvaggio robusto, agile, coraggioso (come sono tutti), armato di pietre e di un buon bastone, e vedrete che il pericolo sarà almeno reciproco e che dopo molte esperienze del genere le bestie feroci, che sono poco propense ad attaccarsi l'una con l'altra, attaccheranno mal volentieri l'uomo che avranno trovato feroce quanto loro» (*ivi*: 42), che «nei riguardi di quegli animali che realmente hanno forza più di quanto egli non abbia furberia, egli è nella stessa situazione delle altre specie più deboli che tuttavia non cessano di esistere, con questo vantaggio per l'uomo, che, non meno

disposto di loro alla corsa e capace di trovare sugli alberi un rifugio quasi sicuro, è in grado di accettare o rifiutare lo scontro, e di scegliere fra la fuga e il combattimento» (*ibidem*) e che «altri nemici più temibili, per difendersi dai quali l'uomo non ha mezzi, sono le infermità naturali, l'infanzia, la vecchiaia e le malattie di ogni genere – tristi segni della nostra debolezza» (*ivi*: 42 s.). E questo perché l'uomo non è come l'animale, protetto dall'istinto ma anche chiuso in esso, ma è libero, perfettibile e non vincolato nel proprio agire, costretto a ritagliarsi attivamente un mondo e a migliorarsi tramite le proprie scelte, possedendo delle mere disposizioni a, delle potenzialità che devono essere attivate e che però lo aprono – aristotelicamente – tanto alla virtù quanto al vizio: «io non scorgo in ogni animale che una macchina complicata cui la natura ha dato i sensi perché potesse ricaricarsi da sola e difendersi, fino a un certo punto, da tutto ciò che tende a guastarla. E nella macchina umana scorgo esattamente le stesse cose, con questa differenza: che la natura da sola compie tutte le operazioni della bestia, mentre l'uomo partecipa alle sue in qualità di agente libero. La prima sceglie o scarta per istinto e l'altro mediante un atto di libertà, il che fa sì che la bestia non possa deviare dalla regola che le è prescritta anche quando le sarebbe di vantaggio il farlo, mentre l'uomo ne devia spesso a suo danno. Così un piccione morirebbe di fame vicino a un vassoio pieno delle migliori carni, e un gatto vicino a dei mucchi di frutta o di grano, sebbene entrambi potrebbero benissimo nutrirsi di quell'alimento che disdegnano; e così invece gli uomini dissoluti si abbandonano a degli eccessi che causano loro la febbre e la morte perché l'intelligenza corrompe i sensi e la volontà, parla anche quando la natura tace. Ogni animale ha delle idee, poiché ha dei sensi; e, anzi, fino a un certo punto, combina le sue idee. [...] Dunque, quello che dà all'uomo un posto specifico fra gli animali non è tanto l'intelletto quanto la sua qualità di agente libero. La natura comanda a tutti gli animali, e la bestia obbedisce. L'uomo subisce la stessa pressione, ma si riconosce libero di sottostarvi o di resistervi. [...] Vi è un'altra qualità molto specifica che distingue l'uomo e l'animale, sulla quale non è possibile contestazione: la facoltà di perfezionarsi, facoltà che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre ed è propria a noi, sia alla specie che agli individui, mentre un animale dopo qualche mese è quello che sarà per tutta la vita e la sua specie dopo mille anni è ancora quella che era nel primo anno del millennio. Perché soltanto l'uomo va soggetto a divenire imbecille? Non è forse perché in tal modo egli ritorna al suo stato primitivo e perché, mentre la bestia, che nulla ha acquistato e nulla ha da perdere, resta sempre con il suo istinto, l'uomo invece, perdendo per opera della vecchiaia o di altri eventi accidentali tutto ciò che la sua *perfettibilità* gli aveva fatto acquistare, ricade anche più in basso della bestia? Sarebbe triste per noi dover riconoscere che questa facoltà distintiva e quasi illimitata è la sorgente di tutte le sventure dell'uomo, che è essa che, con la forza del tempo, lo trae da quella condizione naturale nella quale egli passerebbe giorni tranquilli e innocenti, ed è essa che, facendone di secolo in secolo sviluppare l'intelligenza e gli errori, i vizi e le virtù, a lungo andare lo rende tiranno di se stesso e della natura. [...] La *perfettibilità*, le virtù sociali e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza non si sarebbero mai potute sviluppare da sole, e avevano bisogno del concorso casuale di parecchie cause estranee che sarebbero potute non sorgere mai e senza le quali egli sarebbe eternamente rimasto nella sua condizione primitiva» (*ivi*: 47 s. e 70). L'uomo selvaggio è già più che animale, in quanto possiede un istinto che però è debole ed è «compensato di quello che gli manca da facoltà dapprima capaci di supplirvi e in seguito di elevarlo al di sopra di esso» (*ivi*: 48 s.), è, insomma, un uomo che per quanto possa essere accostato all'animale (egli «comincerà con le funzioni puramente animali: il suo primo stato consisterà nel percepire e nel sentire, che avrà in comune con tutti gli animali»: *ivi*: 49, e vive in un'armonia e in un'immediatezza che ricordano quelle in cui vive l'animale) è già più che animale perché rappresenta la fuoriuscita dall'animalità, l'esposizione al bisogno e all'insicurezza, l'apertura al mondo e alla possibilità di apprendere e di migliorare la propria condizione in modo mediato, tramite esercizio e strumenti in risposta alle molteplici sollecitazioni dell'ambiente (risposte dapprima ancora «naturali», ma via via sempre più «innaturali», nella visione rousseauiana): «il primo sentimento fu quello della sua esistenza, sua prima cura fu quella della sua conservazione. I prodotti della terra gli fornivano tutti gli aiuti necessari, l'istinto lo portò a usarne. Mentre la fame e altri appetiti gli facevano provare di volta in volta diverse maniere di esistere, ce ne fu uno che lo invitò a perpetuare la specie; e questa inclinazione cieca, scompagnata da qualsiasi sentimento del cuore, non produceva che un atto puramente animale. Soddisfatto il bisogno, i due sessi non si conoscevano più, e anche il bambino non era più niente per sua madre non appena poteva fare a

meno di lei. Questa era la condizione dell'uomo al suo nascere: questa era la vita di un animale che dapprima era limitato alle sole sensazioni e approfittava appena dei doni che la natura gli offriva. Ma presto sorsero delle difficoltà, che dovette imparare a vincere: l'altezza degli alberi che gli impediva di coglierne i frutti, la concorrenza degli animali che cercavano di nutrirsi, la ferocia di quelli che minacciavano la sua stessa vita – tutte queste cose lo costrinsero ad applicarsi agli esercizi del corpo; dovette diventare agile, veloce nella corsa, vigoroso in combattimento. Si trovò presto a portata di mano le armi naturali, che sono i rami degli alberi e le pietre. Imparò a superare gli ostacoli della natura, a combattere all'occorrenza con gli altri animali, a contendere il suo nutrimento agli stessi uomini o a trovare compenso di ciò che doveva cedere al più forte. A mano a mano che il genere umano si estendeva, con gli uomini aumentavano anche le pene. Le differenze dei terreni, dei climi, delle stagioni poterono costringerli a introdurre differenze anche nei loro modi di vivere. Annate sterili, inverni lunghi e rigidi, estati riarse richiesero una nuova industria. Sulle rive dei mari e dei fiumi inventarono la lenza e l'amo e diventarono pescatori e ittiofagi. Nelle foreste costruirono archi e frecce e divennero guerrieri. Nei paesi freddi si coprirono delle pelli delle bestie che avevano uccise. Il tuono, il vulcano o qualche caso fortunato fece loro conoscere il fuoco, altra risorsa contro il rigore dell'inverno: impararono a conservare questo elemento, poi a riprodurlo, e infine a cucinare con esso le carni che prima solevano divorare crude. Questa continua applicazione di esseri diversi a se stesso e degli uni agli altri dovette naturalmente generare nello spirito dell'uomo la percezione di certi rapporti. Quelle relazioni che esprimiamo con le parole [...] alla fine produssero in lui una specie di riflessione, o piuttosto una prudenza meccanica che gli indicava le precauzioni più necessarie per la sua sicurezza. I nuovi lumi che risultarono da questo sviluppo aumentarono la sua superiorità sugli altri animali, facendogliela conoscere. Egli si esercitò a tendere loro trappole, a dar loro la caccia in mille modi; e sebbene molti lo superassero in forza nel combattimento o in velocità nella corsa, egli con il tempo divenne il padrone di quelli che potevano servirgli e il flagello di quelli che potevano nuocergli. Il tal modo il primo sguardo che rivolse su se stesso vi produsse il primo moto di orgoglio; ed è così che quando ancora durava fatica a distinguere i ranghi e a scorgere nel primo rango la sua specie si preparava a distanza a pretendervi come individuo. [...] Istruito dall'esperienza che l'amore del benessere è il solo movente delle azioni umane, si trovò in grado di distinguere le rare occasioni in cui l'interesse comune gli permetteva di contare sull'aiuto dei suoi simili, e quelle anche più rare in cui la concorrenza doveva farlo diffidare di loro. [...] Più la mente si illuminava, più l'industria si perfezionava» (ivi: 72-75). Ci sembra importante sottolineare che a fare da sfondo alla lettura di Stiegler è l'opera di Derrida, il quale descrive il movimento «di sostituzioni infinite nella chiusura di un insieme finito» (Derrida 2002a: 372), legato all'assenza «di un centro che fissi e fondi il gioco delle sostituzioni» (ibidem): è «il movimento della *supplementarità*» (ibidem), nel quale «non è possibile determinare il centro ed esaurire la totalizzazione perché il segno che sostituisce il centro, che lo *supplisce*, che ne tiene il posto in sua assenza, questo segno si aggiunge, viene in sovrappiù, come *supplemento*» (ibidem). C'è *supplemento* laddove c'è aggiunta *fluttuante*, perché «viene a surrogare, a supplire, una mancanza» (ibidem), laddove c'è una *finitezza*, «una carenza che deve essere *supplita*» (ivi: 373): c'è *supplemento* laddove c'è uomo, se è vero che l'uomo va pensato come «sconvolgimento della natura nella natura, interruzione naturale della concatenazione naturale, scarto *dalla natura*» (ivi: 375), impossibilità di ogni *presenza piena* e di ogni *fondamento rassicurante*, laddove e-viene e av-viene quello *scandalo* (agli occhi della logica oppositiva imperniata sui principi di identità e di non-contraddizione) per il quale (cfr. ivi: 364 s.) si rende necessaria la complementarietà dei predicati di *natura* e *cultura*. Il *supplemento* è qualcosa che *sta al posto* di ma *aggiungendosi* a esso, vale a dire che *sostituisce* qualcosa che *non c'è*, senza però semplicemente stare *al suo posto* (*vuoto*) ma *sommandosi a esso* (*alla sua assenza*): la *techne*, sin dall'antichità, è *supplenza* della *physis*, è *mimetica*, ossia *aderenza che produce scarto* (*allontanamento che produce accostamento sostitutivo*). L'*enigma del supplemento* è l'*enigma dell'uomo*, e questo Derrida lo ha ben colto in alcune fondamentali pagine di *Della grammatologia*, commentando pagine altrettanto splendide proprio di Rousseau. L'*enigma dell'uomo* (ci perdoni Derrida se pratichiamo parzialmente il suo metodo ai suoi testi) è l'*enigma* di quel *prima* rispetto a «ogni determinazione di contenuto» (Derrida 2006a: 94), di quel «movimento puro che produce la differenza» (ibidem), di quella *traccia pura* che «è la *dif-ferenza*» (ibidem): l'*enigma dell'uomo* è quello della *differenza* e dell'*articolazione*, ossia – in un'unica parola – della *fenditura*, *brisure* –

vale a dire (cfr. *ivi*: 97) *breccia, rottura, frattura, faglia, spacco, frammento* e così via. È l'enigma dell'origine, perché occorre riconoscere «la dif-ferenza come l'origine obliterata dell'assenza e della presenza» (*ivi*: 200), il *supplemento* come quell'*addizione originaria e necessaria* che *sostituisce qualcosa che manca*, come quel «*supplire* la carenza e l'infermità» (*ivi*: 201) di qualcosa che *dovrebbe* bastare a se stesso, che *semberebbe* persino essere tale in quanto bastare a se stesso. È il rapporto che, nell'uomo e tramite l'uomo, lega slegandole e slega legandole *natura e tecnica*, facendo della seconda quel *supplemento esterno* che si aggiunge come un sovrappiù a ciò che *dovrebbe* non venire meno a sé ma che venendo meno a sé sembra chiamare in causa *dal di dentro* il proprio supplemento: «il supplemento si aggiunge, è un sovrappiù, una pienezza che arricchisce un'altra pienezza, il *colmo* della presenza. Cumula e accumula la presenza. È così che l'arte, la *technè*, l'immagine, la rappresentazione, la convenzione, ecc., vengono a supplemento della natura e sono ricche di tutta questa funzione di cumulo. [...] Nozione di natura in quanto *dovrebbe* bastare a se stessa. Ma il supplemento supplisce. Non si aggiunge che per sostituire. Interviene o si insinua *al-posto-di*; se riempie, è come si riempie un vuoto. Se rappresenta e fa immagine, è per la mancanza anteriore di una presenza. Supplente e vicario, il supplemento è un'aggiunta, un'istanza subalterna che *tien-luogo*. In quanto sostituto, non si aggiunge semplicemente alla positività di una presenza, non produce alcun rilievo, il suo posto è assegnato nella struttura della marca di un vuoto. Da qualche parte qualcosa non si può riempire *da sé*, non si può compiere se non lasciandosi colmare per segno e procura. [...] È proprio la cultura che deve supplire una natura deficiente, di una deficienza che non può essere, per definizione, che un accidente e uno scarto dalla natura» (*ivi*: 201-203). Scarto *dalla* natura che è al contempo scarto *della* natura: il movimento che conduce al sistema di supplenza che è la cultura è un *movimento naturale*, è il tentativo della natura di fare *mediatamente* ciò che non riesce a fare *immediatamente*, ossia essere se stessa in tutta la sua conchiusa pienezza e la sua autosufficiente presenza a sé, è il tentativo della natura di «ricostituire nel modo più naturale possibile l'edificio della natura» (*ivi*: 202), ma in quel *ri-* c'è già tutto lo spazio dello scarto, della dif-ferenza che spazia e separa, dell'*articolazione* che, aggiungendosi tramite divaricazione, *dis-loc*a la presenza per introdurvi «la dif-ferenza e la dilazione, la spaziatra tra» (*ivi*: 373) – per introdurvi il *tra*, l'*intra*, lo *spostamento attivo e dinamico*. Separa la presenza *da se stessa* proprio quando la es-pone all'altro da sé e alla propria assenza, ma è proprio per questo che si può affermare che «il supplemento della natura è nella natura come il suo gioco» (*ivi*: 344), che «la mancanza nella natura è *nella* natura» (*ibidem*) e che «la catastrofe attraverso cui la natura opera uno scarto rispetto a se stessa è ancora naturale» (*ibidem*). Tutto ciò è per l'uomo inscritto già nella nascita, nella sua infanzia, «prima manifestazione della deficienza che, nella natura, richiede la supplenza» (*ivi*: 203), di quella «debolezza naturale» (*ibidem*) che rappresenta la condizione, naturale appunto, per l'apertura della non-naturalità: «tutta l'organizzazione e tutto il tempo dell'educazione saranno regolati da questo male necessario: “supplire a ciò che manca” e sostituire la natura. [...] Senza infanzia, nessun supplemento apparirebbe mai nella natura. Ora il supplemento è qui a un tempo la possibilità dell'umanità e l'origine della perversione» (*ivi*: 204) – ed è proprio per questo, e Derrida lo ha sempre sottolineato, che la *technè* è essenzialmente *pharmakon* dell'esistenza. L'uomo, nei termini propri dell'antropologia filosofica, è quel *parto prematuro* che abbisogna di cure extrauterine ed è l'*animale neotenico per eccellenza* che non basta a se stesso ma è chiamato a ritagliarsi attivamente il proprio mondo in maniera mediata e culturale – *animale malato e non-stabilizzato* che deve escogitare rimedi ed espedienti per condurre la propria esistenza e stabilizzarsi: *questa è la sua natura, la sua innaturale natura*. Ed è proprio questo a rappresentare uno *scandalo* per la ragione, oltre che per la natura stessa («il supplemento è ciò che né la natura né la ragione possono tollerare»: *ivi*: 206), vale a dire che la ragione non può sopportare «l'irruzione del pericoloso supplemento nella natura, tra la natura e la natura» (*ivi*: 208), che «rompe con la natura» (*ivi*: 210), e non può farlo perché in fondo riconosce che la «*razione supplementare* [...] è l'origine della *ratio* stessa» (Derrida 2002a: 372): «la ragione è incapace di pensare questa duplice infrazione della natura: che ci sia *mancanza* nella natura e che *per ciò stesso* qualche cosa si *aggiunga* a essa. D'altra parte non bisogna dire che la ragione è *impotente a pensare questo*; essa è costituita da questa impotenza. Essa è il principio di identità. È il pensiero dell'identità a sé dell'essere naturale. Essa non può neppure determinare il supplemento come il proprio altro, come l'irrazionale e il non naturale, poiché il supplemento viene *naturalmente* a mettersi al posto della natura. Il supplemento

è l'immagine e la rappresentazione della natura. Ora l'immagine non è né dentro né fuori della natura. Il supplemento è dunque anche pericoloso per la ragione, per la salute naturale della ragione. [...] Il pericoloso supplemento [...] è propriamente *seducente* [...]. Distrugge la natura. Ma lo scandalo della ragione, è il fatto che nulla sembra più naturale di questa distruzione della natura. Sono io che mi adopero per staccarmi dalla forza che la natura mi ha affidato» (Derrida 2006a: 207- 209). Per l'uomo non esiste pura presenza, pura auto-afezione, non esiste piacere che non si offra nella forma della promessa che si sottrae, dell'offerta che si sposta: l'esistenza umana è minacciata, minacciata dalla necessità del ricorso al supplemento, ma «il supplemento è anche la prima e più sicura protezione: contro questa minaccia stessa. È la ragione per cui è impossibile rinunciarvi» (*ivi*: 215) – prosegue Derrida: «il supplemento non ha solamente il potere di *procurare* una presenza assente attraverso la sua immagine: procurandocela per procura di segno, la tiene a distanza e la padroneggia. Poiché questa presenza è a un tempo desiderata e temuta. Il supplemento trasgredisce e insieme rispetta l'interdetto. [...] La sua economia ci espone e ci protegge a un tempo secondo il gioco delle forze e delle differenze di forze» (*ibidem*). L'uomo è così stretto nell'annuncio di una necessità: «quella di un concatenamento infinito, che moltiplica ineluttabilmente le mediazioni supplementari che producono il senso di ciò che esse differiscono: il miraggio della cosa stessa, della presenza immediata, della percezione originaria. L'immediatezza è derivata. Tutto inizia con l'intermediario; ecco ciò che è "inconcepibile alla ragione"» (*ivi*: 218). L'uomo è tutto nella *dispersione*, nella «dispersione originale» (*ivi*: 313) che opera la spaziatura e consegna l'immediatezza naturale a ciò che per l'uomo davvero è, «al tempo stesso origine e fine, ma nel duplice significato di ciascuna di queste parole: nascita e morte, abbozzo non compiuto e perfezione finita» (*ibidem*) – l'uomo è *abbozzo non compiuto* in quanto *animale sommamente neotenco e parto prematuro* consegnato dunque alla *finitezza*. Per questo per l'uomo (cfr. anche Derrida 1989) *non c'è senso che nella disseminazione del senso*, non c'è esistenza che nella moltiplicazione disseminante delle mediazioni, nel gioco infinito delle sostituzioni che colmano e segnano la mancanza determinata approssimando alla pienezza assoluta e alla presenza totale, ma senza mai raggiungerle: «non ci sono mai stati altro che supplementi, significati sostitutivi che non hanno potuto sorgere che in una catena di rinvii differenziali, in quanto il "reale" non sopraggiunge, non si aggiunge se non prendendo senso a partire da una traccia e da un richiamo di supplemento [...]. Ciò che apre il senso [...] è [...] la sparizione della presenza naturale» (Derrida 2006a: 220). In tal senso l'auto-afezione (è la tesi di fondo di Derrida 1997) altro non è che un'*idealizzazione* figlia dell'*iterazione*, della *ripetizione* che *produce spontaneità alterando* (è il *movimento dell'abitudine*, l'unico movimento che l'uomo può conoscere nella sua necessità di muoversi nel mondo che gli si nega e per questo gli si schiude dinnanzi, è il *movimento della tecnica*, di un *sistema regolato di iterazioni*) – *iterum* è *itara*, di nuovo è *altro*, *iterazione* è *alterazione*: «l'immediatezza è il mito della coscienza» (Derrida 2006a: 228), è il tentativo di «soppressione della dif-ferenza» (*ibidem*) che costituisce la co-scienza nella sua mediatezza. In altre parole, per l'uomo ogni presenza, la presenzialità a sé della presenza, è *costruita a posteriori attraverso l'obliterazione dell'origine, della sua assenza, della sottrazione dell'origine*: «la voce la coscienza della voce – cioè puramente e semplicemente la coscienza, come presenza a sé – sono il fenomeno di una auto-afezione vissuta come soppressione della dif-ferenza. Questo *fenomeno*, questa soppressione presunta della dif-ferenza, questa riduzione vissuta dell'opacità del significante sono l'origine di ciò che chiamiamo la presenza. È *presente* ciò che non è soggetto al processo della dif-ferenza. Il presente è ciò a partire da cui si crede di poter pensare il tempo, cancellando la necessità inversa: pensare il presente a partire dal tempo come dif-ferenza. [...] L'*auto-afezione* costituisce il medesimo (*auto*) dividendolo. La privazione della presenza è la condizione dell'esperienza, cioè della presenza. [...] Il concetto di origine o di natura non è dunque che il mito dell'addizione, della supplementarità annullata per il fatto di essere puramente additiva. È il mito della cancellazione della traccia, cioè di una dif-ferenza originaria, che non è né assenza né presenza, né negativa né positiva. La dif-ferenza originaria è la supplementarità come *struttura*. Struttura vuol dire qui la complessità irriducibile all'interno della quale si può solo declinare o spostare il gioco della presenza o dell'assenza [...]. La scrittura è un rappresentante della traccia in generale, non è la traccia come tale. *La traccia come tale non esiste*» (*ivi*: 228-230) – per questo Derrida parlerà di *archi-scrittura*, di *ri-tenzione e tracciatura che apre il gioco dif-ferente*. La natura umana è dunque (cfr. *ivi*: 240-244) quella della *perversione* della natura (la possibilità della

perversione, in senso stretto, è «inscritta nella nozione di perfettibilità»: *ivi*: 252), dello *snaturamento* che *svia* la natura per condurla però a se stessa, che la *forza* per *costringerla a rivelare i suoi segreti* (come Bacone e Comenio avevano già affermato): l'uomo è naturale e non-naturale, non-naturale e naturale, ma l'«e» va letto come un «perché», è come *supplementare a se stesso*, è l'essere la cui natura non può essere pensata «che sotto la categoria irriducibile del supplemento» (*ivi*: 245). In altre parole, ciò che nell'uomo viene «a supplire la mancanza di un freno istintivo e naturale» (*ivi*: 245 s.) è, e proprio *in quanto supplemento*, «naturale» (*ivi*: 246), vale a dire che ogni «prodotto culturale ha un'origine, e una finalità naturali» (*ibidem*), a partire da quella ragione che è «al tempo stesso nella natura e in supplemento alla natura; è una ragione supplementare. Il che suppone che la ragione possa talvolta venir meno a se stessa o, e non è diverso, eccedere se stessa» (*ibidem*). L'uomo è *aperto al mondo e alle possibilità*, è *essere intermedio tra divinità e bestialità*, tra quella divinità che (cfr. *ivi*: 362) è pienezza perfetta, inarticolata e silenziosa e quell'animalità che è semplice e conchiusa istintualità che non viene mai meno a se stessa e alla propria aderenza all'ambiente naturale: «ciò che è *proprio* del soggetto è solo il movimento di [...] espropriazione» (*ivi*: 251), la domanda *interna* «di supplemento» (*ibidem*). Nell'uomo la natura (cfr. *ivi*: 252-255) è presente come in uno stato di *virtualità* che richiede *attivazione* e *attua(lizza)zione* e che apre così al *perfezionamento*, vale a dire che nell'uomo l'*inneità* e la *naturalità* sono date nella forma della *virtualità* e della *potenzialità* del *dormiveglia*: occorre così «pensare la natura non come un dato, come una presenza attuale, ma come una *riserva*. Anche questo concetto è ambiguo: lo si può determinare come attualità nascosta, deposito dissimulato, ma anche come riserva di potenza indeterminata» (*ivi*: 252). Ciò che *risveglia* la *facoltà virtuale naturale* è tanto *benefico* quanto *malefico*, è ciò che *trasgredisce* nel momento in cui *risveglia*, che *risveglia trasgredendo* e *trasgredisce risvegliando*, *mette in luce il potere in riserva mostrandogli il suo al-di-là, dis-avanzandolo, significandogli la sua impotenza animandola e potenziandola*. Proprio per questo naturale è *l'equilibrio impossibile* tra la riserva e ciò che la attiva, è *l'indifferenza impossibile*, perché «questo potere di trasgredire la natura è anch'esso nella natura. Appartiene al fondo naturale. Meglio: [...] tiene la riserva in riserva. Questo essere-nella-natura ha dunque modo di essere estraneo al supplemento. Designando al tempo stesso l'eccesso e la mancanza della natura *nella natura*» (*ivi*: 254). L'uomo è (cfr. *ivi*: 267) *traggessione, trascendenza ed estroflessione* rispetto alla semplice naturalità, all'animalità, attraverso l'*imitazione* che *crea distacco dalla natura accostandosi a essa*: l'imitazione (cfr. *ivi*: 269 e 272-279) *eccede e supera per raggiungere, fa ritorno senza però annullare la differenza (è ri-torno), è separazione quasi nulla, modificazione quasi impercettibile, è al contempo il quasi e l'altrove, è ciò che intacca l'unità e l'identità naturali originarie travagliandole e fendendole, intervallandole e spaziandole, è ciò che ri-corre insinuando nella presenza un intervallo che separa, che raddoppia la presenza aggiungendole un supplemento, facendo passare il presente nel suo di-fuori, è la fuoriuscita dalla natura che la innalza e la esalta ri-producendola e aggiungendosi a essa senza però aggiungere nulla se non la supplenza, è ciò che interrompe la semplicità naturale duplicandola in se stessa*. È la paradossale *logica della complementarità*, «che vuole che il fuori sia dentro, che l'altro e la mancanza vengano ad aggiungersi come un più che sostituisce un meno, che ciò che si aggiunge a qualcosa tenga il posto del difetto di questa cosa, che il difetto, come fuori del dentro sia già al di dentro del dentro, ecc. [...] La mancanza, aggiungendosi come un più a un più, intacca un'energia che *avrà (avrebbe)* dovuto essere e restare intatta. [...] La supplenza è cominciata già da sempre; l'imitazione, principio dell'arte ha già da sempre interrotto la pienezza naturale; dovendo essere un *discorso*, ha già da sempre intaccato la presenza nella differenza; essa è sempre nella natura, ciò che supplisce una mancanza nella natura, una voce che supplisce la voce della natura» (*ivi*: 292 s.). L'uomo, pertanto, «*si coltiva*» (*ivi*: 301), e lo fa *per natura*, può *cambiare terreno, aprirsi all'alterità*: «l'uomo può guardare lontano» (*ibidem*), fare dei progressi (e «il progresso si fa *e* verso il peggio, *e* verso il meglio. Nello stesso tempo. Il che annulla l'escatologia e la teologia, così come la differenza – o articolazione originaria – annulla l'archeologia»: *ivi*: 309), perché la sua essenza «non è, come quella degli animali, naturale» (*ibidem*). Nell'uomo, dunque, «è il *potere di sostituire un organo all'altro, di articolare lo spazio e il tempo*, la vista e la voce, la mano e lo spirito, è la *facoltà di complementarità* a essere la vera "origine", – o non-origine – [...]: l'articolazione in generale, come articolazione tra la natura e la convenzione, tra la natura e tutti i suoi altri» (*ivi*: 324): se l'animalità in generale è *fissità*,

incapacità simbolica e non-supplementarità, «vita senza dif-ferenza e senza articolazione» (ivi: 325), l'umanità è invece *articolazione e apertura*, mancanza di una presenza piena e conseguente necessità dello scarto e del supplemento. «La complementarità rende possibile tutto ciò che costituisce il proprio dell'uomo» (ivi: 327), scrive Derrida prima di domandarsi «che cosa è il proprio dell'uomo?» (*ibidem*) e di rispondere (concetto oggi sviluppato e reso centrale da Agamben) che è *l'improprietà* l'unico vero *proprium* umano: «da una parte, è ciò di cui bisogna pensare la possibilità prima dell'uomo e fuori di esso. L'uomo si lascia annunciare a se stesso a partire dalla complementarità che non è dunque un attributo, accidentale o essenziale, dell'uomo. Perché d'altra parte, la complementarità che *non è nulla*, né una presenza né un'assenza, non è né una sostanza né un'essenza dell'uomo. È precisamente il gioco della presenza e dell'assenza, l'apertura del gioco che nessun concetto della metafisica o dell'ontologia può comprendere. Perciò questa proprietà dell'uomo non è il proprio dell'uomo: è la dislocazione stessa del proprio in generale, l'impossibilità, e dunque il desiderio, della prossimità a sé, l'impossibilità e dunque il desiderio della presenza pura. Che la complementarità non sia il proprio dell'uomo, significa non soltanto e in modo così radicale che essa non è una proprietà; ma anche che il suo gioco precede ciò che si chiama uomo e si stende fuori di lui. L'uomo non *si chiama* uomo che disegnando i limiti che escludono il suo altro dal gioco della complementarità: la purezza della natura, dell'animalità, della primitività, dell'infanzia, della follia, della divinità. L'approccio di questi limiti è al tempo stesso temuto come una minaccia di morte e desiderato come un accesso alla vita senza dif-ferenza. La storia dell'uomo *che si chiama* uomo è l'articolazione di *tutti* questi limiti tra loro. Tutti i concetti determinanti una non-supplementarità (natura, animalità, primitività, infanzia, follia, divinità, ecc.) non hanno evidentemente alcun valore di verità. Appartengono – d'altronde come la stessa idea di verità – a un'epoca della complementarità. Non hanno senso che in una chiusura del gioco» (ivi: 327 s.). Ogni tentativo di cogliere l'uomo nel *passaggio* dall'origine alla genesi, in quel *quasi* a partire dal quale emerge, di afferrare «il divenir-cultura della natura» (ivi: 338), è destinato al fallimento, e d'altronde «non è possibile nessuna continuità dall'inarticolato all'articolato, dalla pura natura alla cultura, dalla pienezza al gioco della complementarità. [...] *L'uscita fuori dalla natura è al tempo stesso progressiva e brutale, istantanea e interminabile*. La cesura strutturale è netta, ma la separazione storica è lenta, faticosa, progressiva, insensibile» (ivi: 340). *Al primo barlume di apertura-diradante (Lichtung, Aletheia) l'uomo è già non-più-animale senza essere però già-umano*. Il *supplemento originario* è il «supplemento d'origine» (ivi: 413), il quale «supplisce all'origine che viene meno e che tuttavia non è derivato» (*ibidem*), il quale «non ha mai luogo: non è mai presente, qui, ora. Se lo fosse, non sarebbe ciò che è, un supplemento, che tiene il luogo e mantiene il posto dell'altro» (ivi: 414), rappresentando piuttosto *il luogo del luogo, della località, la condizione dell'apertura dello spazio, la spaziatura alla base di ogni qui e ogni ora* (analogo movimento che l'essere compie nei *Contributi alla filosofia* heideggeriani: cfr. Heidegger 2007). È solo muovendo da quanto sin qui detto che, crediamo, sia possibile comprendere il nucleo del pensiero di Derrida (come abbiamo anche in precedenza indicato) e affermazioni iperboliche e a prima vista incomprensibili come quella per la quale *non c'è fuori-testo e nulla esiste al di fuori del testo, del segno*. Dall'orizzonte tratteggiato da Derrida diventa possibile ripensare l'intera riflessione filosofica di Rousseau (ma anche, come abbiamo già notato, alcuni snodi fondamentali del poema lucreziano). Infatti, per il pensatore francese naturalità significa inarticolazione, compattezza e compiutezza, mentre artificialità significa articolazione, incrinatura e apertura: «*les voix naturelles sont inarticulées [...]. Les voix, les sons, l'accent, le nombre, qui sont de la nature, laissant peu de chose à faire aux articulations qui sont de convention [...]. Avec les premières voix se formèrent les premières articulations*» (Rousseau 1990: 71 e 114). Ma l'uomo è l'essere paradossale che ha nella propria natura il pungolo a oltrepassare la propria condizione naturale: «*la parole distingue l'homme entre les animaux*» (ivi: 59) ed essa «*étant la première institution sociale ne doit sa forme qu'à des causes naturelles*» (*ibidem*), vale a dire che l'uomo prova *le désir e le besoin* «*de communiquer ses sentiments et ses pensées*» (*ibidem*), ma non può farlo immediatamente, ossia deve «*chercher les moyens*» (*ibidem*) atti allo scopo, dando così vita all'«*institution des signes sensibles pour exprimer la pensée*» (*ibidem*). Detto altrimenti, l'uomo sviluppa il linguaggio sì spinto da bisogni naturali, ma bisogni che non sono naturali nel senso di avere in sé già le proprie possibilità di soddisfazione, perché piuttosto lo sono nel senso (peculiarmente umano) che richiedono essi stessi una ricerca attiva di mezzi per essere soddisfatti

(ricercano una mediazione non naturale, ed è proprio per questo che Rousseau tenta disperatamente di distinguerli dai bisogni strettamente naturali dichiarandoli quasi innaturali ma senza poterlo davvero fare, preferendo quasi fare del mezzo di soddisfazione di tali bisogni una sorta di *ancora-natura*, un grido spontaneo e immediato ancora non metodicamente articolato): «*l'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes; il seroit absurde que de la cause qui les écarte vint le moyen qui les unit. D'où peut donc venir cette origine? Des besoins moraux, des passions. Toutes les passions rapprochent les homes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère qui leur ont arraché les premières voix. Les fruits ne se dérobent point à nos mains, on peut s'en nourrir sans parler, on poursuit en silence la proie dont on veut se repaître; mais pour émouvoir un jeune coeur, pour repousser un aggresseur injuste la nature dicte des accens, des cris, des plaintes: voila les plus anciens mots inventés, et voila pourquoi les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques*» (ivi: 67). Che l'occasione dello sviluppo (artificiale) del linguaggio sia naturale è da Rousseau ribadito dall'affermazione secondo la quale «*si nous n'avions jamais eu que des besoins physiques, nous aurions fort bien pû ne parler jamais et nous entendre parfaitement par la seule langue du geste*» (ivi: 63), ma questa condizione di una naturalità auto-sufficiente e completamente bastanta a se stessa *non è la condizione umana*, anzi, è dalla fuoriuscita da tale condizione che qualcosa come l'uomo ha potuto avere origine, ossia qualcosa come un essere aperto alla *perfectibilité* e non rigidamente dipendente da una fissa costituzione organica e naturale: «*l'invention de l'art de communiquer nos idées dépend moins des organes qui nous servent à cette communication que d'une faculté propre à l'homme, qui lui fait employer ses organes à cet usage, et qui si ceux-là lui manquoient lui en feroit employer d'autres à la même fin. [...] Les animaux ont pour cette communication une organisation plus que suffisante, et jamais aucun d'eux n'en a fait cet usage*» (ivi: 64 s.). In altri termini, i linguaggi animali «*sont naturelles, elles ne sont pas acquises*» (ivi: 65), come quelli umani, che invece sono aperti al miglioramento e al perfezionamento, al cambiamento: «*les animaux qui les [i linguaggi naturali] parlent les ont en naissant, ils les ont tous, et partout la même: ils n'en changent point, ils n'y font pas le moindre progrès. La langue de convention n'appartient qu'à l'homme. Voila pourquoi l'homme fait des progrès soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point*» (ibidem). Senza dimenticare l'*Emilio*, dove, tra le tante pagine, possiamo qui citare: sul rapporto tra abitudine e natura: «bisognerà che l'abitudine sostituisca la natura» (Rousseau 1989: 357); sulla debolezza costitutiva del cucciolo umano che comporta la necessità del supplemento prostatico e sul ruolo decisivo dell'infanzia nell'apertura al mondo: «invece di avere forze superflue, i fanciulli non ne hanno nemmeno a sufficienza per tutto ciò che da loro domanda natura; bisogna dunque lasciar loro l'uso di tutte quelle che essa dà loro, e di cui non possono abusare. Prima massima. Bisogna aiutarli e supplire a ciò che manca loro, sia in intelligenza che in forza, in tutto quello che è bisogno fisico. Seconda massima» (ivi: 377), «si migliorano le piante con la coltivazione e gli uomini con l'educazione. Se l'uomo nascesse grande e forte, la sua statura e la sua forza gli sarebbero inutili fino a che non avesse imparato a servirsene; esse gli sarebbero dannose, impedendo agli altri di pensare ad assisterlo; e, abbandonato a se stesso, morrebbe di miseria prima di aver conosciuto i suoi bisogni. Ci si lamenta dello stato d'infanzia; non si comprende che la razza umana sarebbe perita se l'uomo non avesse cominciato dall'essere fanciullo» (ivi: 351); sulla duplicità inscritta nella condizione umana che è contraddistingue l'esistere rispetto alla vita animale protetta dalla guida istintuale: «l'Essere supremo ha voluto fare in tutto onore alla specie umana: dando all'uomo delle tendenze senza misura, gli dà nello stesso tempo la legge che le regola, affinché sia libero e comandi a se stesso: dandolo in preda a passioni smodate, aggiunge a queste passioni la ragione per governarle: esponendo la donna a desideri illimitati, aggiunge a tali desideri il pudore per contenerli. [...] Per di più, unisce ancora una ricompensa attuale al buon uso delle sue facoltà, cioè, il gusto che si prende alle cose oneste quando se ne faccia la norma delle proprie azioni. Tutto questo val bene, mi sembra, l'istinto delle bestie» (ivi: 613; brano accostabili ai frammenti sopra ricordati di Democrito e Protagora per i quali all'uomo – a differenza dell'animale – non è data la misura dalla natura, costringendolo così a essere misura delle cose e dei propri bisogni); sulla fuoriuscita eccedente dalla natura originaria come apertura alle possibilità rispetto a una condizione di pienezza e di perfetta ed equilibrata aderenza con l'ambiente grazie all'attivazione e al risveglio di potenzialità latenti nella natura umana stessa: «è così che la natura,

che fa tutto per il meglio, l'ha dapprima istituito. *Essa non gli dà immediatamente se non i desideri necessari alla sua conservazione, e le facoltà sufficienti per soddisfarli.* Essa ha messo tutte le altre come in riserva in fondo alla sua anima, perché si sviluppino quando sia necessario. È in questo stato primitivo che si incontra l'equilibrio del potere e del desiderio e che l'uomo non è infelice. Appena le sue facoltà virtuali si mettono in azione, l'immaginazione, la più attiva di tutte, si sveglia e le sorpassa. È l'immaginazione che estende per noi la misura delle cose possibili, sia in bene che in male, e che, per conseguenza, eccita ed alimenta i desideri con la speranza di soddisfarli. Ma l'oggetto che pareva prima a portata di mano fugge più presto che non si possa perseguirlo. [...] In tal modo ci si esaurisce senza raggiungere la meta; e quanto più guadagniamo sul godimento, tanto più la felicità si allontana da noi. Invece, più l'uomo è rimasto nella sua condizione naturale, e più la differenza fra le sue facoltà e i suoi desideri è piccola, e meno, per conseguenza, egli è lungi dall'essere felice. [...] Il mondo reale ha i suoi limiti, il mondo immaginario è infinito: non potendo allargare l'uno, restringiamo l'altro; poiché è dalla loro sola differenza che nascono tutte le pene che ci rendono veramente infelici» (ivi: 253, corsivi nostri) – quella stessa immaginazione che attiva le facoltà naturali altrimenti come sopite e latenti e scuote l'uomo dal torpore solitario in cui altrimenti resterebbe rinchiuso: «les affections sociales ne se dévelopent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme resteroit éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. [...] Celui qui n'imagine rien se sent que lui-même; il est seul au milieu du genre humain» (Rousseau 1990: 92); sull'apertura esposta al mondo e alla crescita come potenzialità specificamente umane: «il paese non è indifferente alla cultura degli uomini; essi sono tutto quello che possono essere soltanto nei climi temperati. Nei climi estremi lo svantaggio è visibile. Un uomo non è piantato come un albero in un paese per restarvi sempre» (Rousseau 1989: 363); sul disperato tentativo di riaffermare l'origine naturale nel suo essere precedente a ogni differenziazione e articolazione: «tutte le nostre lingue sono delle opere d'arte. Si è per lungo tempo cercato se vi fosse una lingua naturale e comune a tutti gli uomini: senza dubbio ce n'è una; ed è quella che i fanciulli parlano prima di saper parlare. Questa lingua non è articolata, ma è accentata, sonora, intelligibile. L'uso delle nostre ce l'ha fatta trascurare al punto da dimenticarla interamente. [...] Non ha che un linguaggio, poiché non ha, per così dire, che una specie di malessere: nell'imperfezione dei suoi organi egli non distingue punto le loro diverse impressioni; tutti i mali non formano per lui che una sensazione di dolore» (ivi: 374 s.). Dalla Quinta tra le *Passeggiate*, a proposito dell'acquiescenza e immanenza a sé come esperienza di felicità che cerca di ripristinare la condizione originaria mai vissuta, in un movimento senza intervalli, senza differenze e senza discontinuità, moto in se stesso, che gira come a vuoto in se stesso senza spostarsi dal proprio centro e asse – e l'esperienza del canto, della musica, come rivelano molte osservazioni rousseauiane, è assai vicina a questa condizione: «dove esso presente continui a durare, senza nondimeno far notare la sua durata e senza nessuna traccia di successione. [...] Di che cosa si gioisce in una simile situazione? Di nulla che sia esteriore a se stessi, di nulla che non sia di se stessi e della propria esistenza; sino a tanto che questo stato dura, si basta a se stessi, come Dio. [...] Non vi abbisogna né una quiete assoluta né troppa agitazione, ma un moto uniforme e moderato, che non abbia né scosse né intervalli. Senza moto, la vita diventa un letargo. Un moto ineguale o troppo forte tiene svegli. [...] Il moto che non viene dal di fuori avviene allora al di dentro di noi» (ivi: 1349 s.). Tema analogo, peraltro, lo possiamo rintracciare anche nel cap. IX dell'*Essai sur l'origine des langues*, dove la condizione originaria dell'uomo, e alla quale l'uomo vuole tendere è caratterizzata da una sorta di «indolence naturelle» (Rousseau 1990: 99) che precede l'intervento di quel dito che mosse leggermente l'asse del globo spingendo l'uomo lungo il declivio (e, per Rousseau, il declino) della civiltà: «celui qui voulut que l'homme fut sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers. A ce léger mouvement je vois changer la face de la terre et décider la vocation du genre humain» (ibidem). Se (cfr. Derrida 2006a: 342) il riposo è naturale, l'inerzia (la pigrizia) rappresenterà tanto l'origine quanto la fine e il fine, ciò verso cui l'uomo – paradossalmente – con tutte le sue forze tende, come nota il sempre acuto Rousseau in nota: «il est inconcevable à quel point l'homme est naturellement paresseux. On dirait qu'il ne vit que pour dormir, végéter, rester immobile; à peine peut-il se résoudre à se donner les mouvements nécessaires pour s'empêcher de mourir de faim. Rien ne maintient tant les sauvages dans l'amour de leur état que cette délicieuse indolence. Les passions qui rendent l'homme inquiet, prévoyant, actif, ne naissent que dans le société. Ne rien faire est la première et

la plus forte passion de l'homme après celle de se conserver. Si l'on y regardoit bien, l'on verroit que meme parmi nous c'est pour parvenir au repos que chacun travaille: c'est encore la pareses qui nous rend laborieux» (Rousseau 1990: 99). È dunque un *leggero movimento naturale a spingere l'uomo fuori dalla natura*, movimento tanto interno alla natura quanto esterno a essa, e – come ricorda Derrida – «una forza quasi nulla è una forza quasi infinita dal momento che essa è rigorosamente estranea al sistema che mette in movimento» (Derrida 2006a: 342), ma proprio perché *lo mette in movimento* risulta essere *non completamente estranea al sistema stesso* – è il *movimento di attualizzazione delle facoltà naturali sopite*.

⁶⁹³ In questo egli è in parte fedele e in parte no al maestro Epicuro, per il quale il linguaggio sorgeva in modo naturale, ma in seguito gli uomini intervennero tramite la convenzione per facilitarne l'uso e rendere più scorrevole la comprensione: «la natura dalle circostanze stesse molte cose e diversissime apprese e a esse fu costretta; in seguito poi il raziocinio ridusse a perfezione ciò che era indicato dalla natura e vi aggiunse nuove scoperte, in certe circostanze prima, in altre tardi; e in certi periodi e tempi maggiori mezzi trovò per liberarci dai timori che ci sovrastano dall'infinito che ci circonda, in altri invece minori. Perciò neppure l'origine del linguaggio derivò da convenzione, ma gli uomini stessi naturalmente, a seconda delle singole stirpi, provando proprie affezioni e ricevendo speciali percezioni, emettevano l'aria in diverso modo conformata per l'impulso delle singole affezioni e percezioni, e a tal differenza anche contribuiva quella diversità delle stirpi che è prodotta dai vari luoghi abitati da esse. Più tardi poi, di comune accordo, le singole genti determinarono per convenzione le espressioni proprie, per potersi fare intendere con minore ambiguità e più concisamente. E quando alcuno che ne era esperto introduceva la nozione di cose non note, dava loro determinati nomi, o secondo l'istinto naturale che li faceva pronunciare, oppure a ragion veduta, scegliendoli secondo il fondamento più comune di esprimersi in tal modo» (Epicuro, *Epistola a Erodoto*, 75-76).

⁶⁹⁴ La centralità dell'imitazione volontaria dell'azione casuale della natura in merito allo sviluppo dell'uomo, delle arti e della vita in comune, verrà sottolineata anche da Vitruvio nella sua ricostruzione della genesi della civiltà umana, guidata, nuovamente, dalla duttilità della mano: «gli uomini anticamente nascevano come le fiere nelle selve e nelle caverne e nei boschi e nutrendosi di cibo agreste trascorrevano la vita [*homines vetere more ut ferae in silvis et speluncis et nemoribus nascebantur ciboque agresti vescendo vitam exigebant*]. Intanto in qualche luogo dove gli alberi erano più densi, sotto l'azione delle tempeste e dei venti, dallo sfregamento dei rami coi rami nacque il fuoco; e gli uomini che si trovavano vicini, spaventati, fuggirono. Riaccostatisi poi a cose calme, constatando qual grande comodità per il corpo fosse starsene al calor del fuoco, gettando su nuove legna e così alimentando e conservando quella cosa, condussero altri uomini e mostravano coi cenni l'utilità che dal fuoco poteva trarsi [*postea re quieta propius accedentes cum animadvertissent commoditatem esse magnam corporibus ad ignis teporem, ligna adicientes ed id conservantes alios adducebant et nutu monstrantes ostendebant, quas haberent ex eo utilitates*]. Intanto in quelle riunioni si emettevano vari suoni dalla bocca; e così, giorno per giorno ripetendoli secondo il bisogno, giunsero a costituire i vocaboli; in un secondo tempo poi, significando più spesso le varie cose via via che si verificavano, cominciarono per avventura a parlare e intrecciarono discorsi fra di loro [*in eo hominum congressu cum profundebantur aliter e spiritu voces, cotidiana consuetudine vocabula, ut optigerant, constituerunt, deinde significando res saepius in usu ex eventu fari fortuito coeperunt et ita sermones inter se procreaverunt*]. La scoperta del fuoco è stata quindi la causa onde nacque la convivenza umana; e così si radunarono più uomini in un sol luogo, avendo da natura come privilegio sugli altri animali di camminar eretti e non a testa in giù, di contemplare la magnificenza del mondo e del cielo, di maneggiar facilmente ogni oggetto che volessero colle articolazioni delle mani [*ergo cum propter ignis inventionem conventus initio apud homines et concilium et convictus esset natus, et in unum locum plures convenirent habentes ab natura praemium praeter reliqua animalia, ut non proni sed erecti ambularent mundique et astrorum magnificentiam aspicerent, item manibus et articulis quam vellent rem faciliter tractarent*]. Così, in quella società gli uni cominciarono a fare il tetto di frondi, altri a scavar caverne sotto i monti, altri, imitando [*imitantes*] la costruzione dei nidi di rondini, a costruir con fango e stecchi ripari per rifugiarsi. Osservando poi le capanne altrui e utilizzandone i perfezionamenti o creandone col proprio spirito inventivo, fabbricavano abitazioni via via migliori [*tunc observantes aliena tecta et adicientes suis cogitationibus res novas, efficiebant in dies*].

meliora genera casarum]. Ed essendo gli uomini atti per natura a imitare e imparare, gloriandosi ogni dì delle proprie invenzioni, mostravano l'uno all'altro le loro costruzioni, e così, esercitando l'intelligenza coll'emulazione, di giorno in giorno miglioravano nei loro criteri [*cum essent autem homines imitabili docilique natura, cotidie inventionibus gloriantes alios alii ostendebant aedificiorum effectus, et ita exercentes ingenia certationibus in dies melioribus iudiciis efficiebantur*]. E per prima cosa, alzate delle forche e interposti dei rami, fabbricarono le pareti col fango. Altri, facendo seccare l'argilla, costruivano muri che legavano con legname e ricoprivano con canne e frondi contro le piogge e i calori. Avendo poi constatato che nelle tempeste invernali i tetti non potevano reggere alla pioggia, costruiti dei tetti a punta, spalmati di fango, coll'inclinazione del tetto determinarono lo scolo delle acque. [...] Così, accrescendo di giorno in giorno l'abilità manuale alla costruzione, ed esercitando il naturale ingegno, attraverso la pratica giunsero alle arti, e allora l'operosità aggiungendosi all'ingegno fece sì che i più attivi si proclamassero artefici [*cum autem cotidie faciendo tritiores manus ad aedificandum perfecissent et sollertia ingenia exercendo per consuetudinem ad artes pervenissent, tum etiam industria in animis eorum adiecta perfecit, ut, qui fuerunt in his studiosiores, fabros esse se profiterentur*]. Stando così le cose agli inizi della civiltà, e la natura non solo avendo ornato gli uomini di senso come gli altri animali, ma armato le loro menti di pensieri e di consiglio, subordinando ad essi tutti gli altri animali; allora, dalla costruzione degli edifici essendo gradatamente passati alle altre arti e discipline, dalla vita animalesca e agreste condussero gli uomini al viver civile [*cum ergo haec ita fuerint primo constituta et natura non solum sensibus ornavisset gentes quemadmodum reliquia animalia, sed etiam cogitationibus et consiliis armavisset mentes et subiecisset cetera animalia sub potestate, tunc vero et fabricationibus aedificiorum gradatim progressi ad ceteras artes et disciplinas, e fera agrestique vita ad mansuetam perduxerunt humanitatem*]. Quindi, armati di maggior animo e guardando a progetti e idee sempre più grandi, nate dalla varietà delle arti, non più capanne, ma case fondate e con muri di mattoni o di pietra cominciarono a costruire, coperte di legname e di tegole; in seguito poi, assommandosi le osservazioni e le indagini, dai criteri vaghi ed incerti si arrivò a stabilire i rapporti stabili delle simmetrie. E quando si avvidero che copiosi erano i prodotti naturali di legname, e che c'era abbondanza di materiali per costruzione, col lavoro resero più comoda e piacevole la vita, abbellendola poi colle arti [*tractando nutrierunt et auctam per artes ornaverunt voluptatibus elegantiam vitae*]» (Vitruvio, *Architettura*, II, I: 1-3 e 6-7). In particolare, per Vitruvio l'arte più elevata (l'architettura) deve prendere spunto dalla natura in tutta la sua perfezione, quale quella che si manifesta nell'uomo, essere più perfetto e collocato al centro dell'universo: «la composizione del tempio è una simmetria; il cui calcolo gli architetti debbono scrupolosamente conoscere e applicare. La simmetria nasce dalla proporzione, in greco *analogia*. E la proporzione è la commensurabilità di ogni singolo membro dell'opera e di tutti i membri nell'insieme dell'opera, per mezzo di una determinata unità di misura o modulo; questa commensurabilità costituisce il calcolo o sistema delle simmetrie. È infatti chiaro che nessun tempio potrebbe presentare un sistema di costruzione senza simmetria e senza proporzione; se cioè non abbia avuto un esatto calcolo delle sue membra, come nel caso di un uomo ben formato. Il corpo dell'uomo infatti così la natura compose [...] [secondo] quote di misura proporzionale, rispettando le quali gli antichi pittori e statuari famosi ottennero grandi elogi. Con un criterio simile le membra dei templi debbono avere nelle singole parti e segmenti una stretta corrispondenza di misure con tutta la somma della grandezza totale. [...] Dunque se così la natura compose il corpo dell'uomo, che singole membra corrispondano proporzionalmente alla somma totale figurata, sembra che gli antichi abbiano a ragion veduta stabilito che nell'opera compiuta e perfetta vi sia, in fatto di proporzioni, una precisa corrispondenza dei singoli membri colla visione totale dell'opera. [...] Dunque, se si ammette che il numero è stato trovato dalle articolazioni del corpo umano, e che c'è corrispondenza di misura modulare tra le singole membra e il totale del corpo; ne consegue che dobbiamo ammirare coloro i quali, dettando le leggi strutturali dei templi, coordinarono i membri degli edifici, in modo che la loro distribuzione, nel singolo e nel totale, fosse armonica per proporzione e simmetria» (*ivi*, III, I: 1-4 e 9). Il legame tra imitazione e sviluppo delle tecniche, unitamente alla celebrazione dell'importanza delle arti per il genere umano, appare anche in altri passaggi dell'opera vitruviana, insieme a una interessante distinzione tra macchina e strumento, che sottolinea anche la dimensione sociale delle tecniche in merito alla loro gestione e al loro utilizzo, il loro essere espressione dell'uomo nel suo vivere in comune, per così dire: «per macchina

[*machina*] s'intende una combinazione [*coniunctio*] formata di legni, o simili, che serva principalmente a muover agevolmente dei pesi. Essa poi si muove con un artificio per via di ruote, chiamato dai greci *kyklikè kinesis*. Vi sono tre specie di macchine: la prima è la salitoria, che in greco si dice *akrobatikon*; la seconda è la spiritale, detta *pneumatikon* dai greci; la terza è la trattoria, detta dai greci *baroullkon*. [...] Di codeste macchine alcune si adoprano meccanicamente [*mechanicos*] ed altre strumentalmente [*organicos*]. Sembra che tra macchina e strumento vi sia questa differenza: cioè che le macchine ottengono il loro effetto per mezzo di molti operai e con una forza grande, siccome avviene nelle baliste e nei torchi per premere; gli strumenti invece possono muoversi coll'opera di uno solo, che a dovere agisca per ottenere l'intento [...]. Tanto gli strumenti adunque quanto le macchine sono necessari per i bisogni comuni, e senza di essi troverebbesi impaccio in moltissime operazioni [*inter machinas et organa id videtur esse discrimen, quod machinae pluribus operis ut vi maiore coguntur effectus habenti, uti ballistae torculariorumque prela; organa autem unius operae prudenti tactu perficiunt quod est propositum, [...]. Ergo et organa et machinarum ratio ad usum sunt necessaria, sine quibus nulla res potest esse non impedita*]. Imperocché la meccanica tutta è nata dalla natura medesima che ne è la maestra e la regolatrice, ed è già indicata nella rotazione dei Cieli [*omnis autem est machinatio rerum natura procreata ac praeceptrice et magistra mundi versatione instituta*]. Che se in primo luogo osserviamo e consideriamo ciò che riguarda il sole, la luna e gli altri cinque pianeti, giusta la loro natura, se codesti non girassero meccanicamente, non vi sarebbe mutevole luce sulla terra, né si maturerebbero i frutti. Avendo pertanto i nostri maggiori considerate queste cose, presero esempio dalla natura, persuasi d'imitarla come cosa divina, ed inventarono opere utili alla vita umana; e, per renderle più facili e pronte, si valsero chi delle macchine, e dei loro movimenti, e chi degli strumenti [*cum ergo maiores haec ita esse animadvertissent, e rerum natura sumpserunt exempla et ea imitantes inducti rebus divinis commodas vitae perfecerunt explicationes*]. E così tutto ciò che scoprirono essere comodo ad adoperarsi, procurarono di migliorarlo con gli studi, con le arti, colle proporzioni e con la scienza [*itaque comparaverunt ut essent expeditiora, alia machinis et earum versationibus, nonnulla organis, et ita quae animadverterunt ad usum utilia esse studiis artibus, institutis, gradatim augenda doctrinis curaverunt*]. Consideriamo il primo ritrovato della necessità, qual è il vestire, ed in che maniera, mediante l'uso di strumenti per tessere, e l'inserzione dei fili nella trama, non solo si ricoprono e si difendono i corpi, ma anche vi si aggiunge venustà d'ornamento. Non avremmo poi abbondanza di cibo, se non si fossero inventati i gioghi e gli aratri, da usarsi con buoi ed altri animali da tiro; e se non vi fosse il frantoio con il torchio, gli argani, le leve ed ogni altro siffatto artificio, non potremmo aver l'olio così buono, né il frutto delle viti per il nostro piacere. Il trasporto poi di codeste cose non si effettuerebbe con prontezza per terra, ove non vi fossero i carri e le carrette; e per acqua se non vi fossero le navi. L'invenzione delle stadere e delle bilance per l'esame di pesi ci assicura il vivere dandoci l'intero, difendendoci dall'ingiusto. In egual modo vi sono in così gran numero meccanismi, che sono al presente ben noti; come le ruote, i mantici dei fabbri, i cocchi, i calessi, i torni e tutte le altre macchine che nelle varie occasioni sono ordinariamente in uso» (*ivi*, X, 1: 1-6).

⁶⁹⁵ Le citazioni verranno tratte da Tommaso 1984 (per la *Somma teologica*), Tommaso 1995 (per il *Compendio di teologia*), Tommaso 1996 (per *L'alchimia*), Tommaso 1999 (per *Il male*) e Tommaso 2005 (per *Sulla verità*).

⁶⁹⁶ Ma si leggano anche: «vi sono degli esseri che non agiscono di proprio arbitrio, ma solo perché mossi e sospinti da altri, come per esempio la freccia, che viene lanciata sul bersaglio dall'arciere. Altri esseri invece agiscono con un certo arbitrio, che però non è libero; e sono gli animali irrazionali: la pecora infatti fugge il lupo in forza di una specie di giudizio, per cui stima che il lupo è dannoso. Ma tale giudizio non è libero per essa, poiché le è imposto dalla natura [*sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum*]. Soltanto chi possiede l'intelligenza può invece agire in forza di un giudizio liberamente concepito poiché, conoscendo la ragione universale di bene, può giudicare se questa o quella cosa siano un bene. Quindi dovunque abbiamo l'intelligenza troviamo pure il libero arbitrio. È dunque evidente che negli angeli vi è un libero arbitrio più perfetto ancora che negli uomini, come si verifica anche per l'intelligenza» (Tommaso, *Somma teologica*, I, q. 59, a. 3); «appartiene alla nozione di libero arbitrio che possa portarsi su oggetti diversi [*in diversa possit*]. Per conseguenza, gli esseri privi di conoscenza e le cui azioni sono determinate da un unico oggetto, non fanno nulla di proprio arbitrio, mentre gli animali irrazionali

agiscono di proprio arbitrio, ma non libero, poiché il giudizio per mezzo del quale ricercano o fuggono qualcosa è determinato in loro dalla natura in tal modo da non poter sfuggire a esso [*iudicium quo aliquid prosequuntur vel fugiunt est in eis determinatum a natura, ita ut ipsum preterire non possint*], come la pecora non può non fuggire alla vista del lupo. Ma ogni essere che possiede l'intelletto e la ragione, agisce per libero arbitrio, in quanto cioè il suo arbitrio, per cui agisce, è conseguente a una conoscenza dell'intelletto o della ragione, la quale è in rapporto con molti oggetti [*quae se habet ad multa*]» (Tommaso, *Il male*, q. 16, a. 5).

⁶⁹⁷ Negazione che, nota efficacemente l'autore, rende l'uomo un essere ambivalente, capace di (cfr. *ivi*: 60) vedere le cose come entità diverse da ciò che esse sono nel loro contesto naturale, e di sfruttarle per i propri fini, tramite l'astrazione, l'imitazione e la rinuncia alla soddisfazione immediata del bisogno, differentemente dall'animale caratterizzato da «limitate potenzialità» (le quali «fanno sì che esso non distrugga completamente le rispettive controparti nell'ambito delle interazioni che determinano l'ecosistema in cui essi vivono»: *ivi*: 77). La duplicità dell'uomo è dal filosofo tedesco evidenziata come segue: «l'uomo, da un lato, è prodotto dalla natura e pertanto è parte della natura stessa; dall'altro, in quanto unico essere in grado di comprendere il principio della natura e di se medesimo, è qualcosa che trascende la natura, anzi è l'altro dalla natura. Proprio questa ambivalenza dell'uomo è l'enigma fondamentale insito in ogni teoria del rapporto tra natura e uomo» (*ivi*: 46 s.).

⁶⁹⁸ Cfr. anche: «*est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. Amplius: aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio*» (Tommaso, *De regimine principum*, I, c. 1).

⁶⁹⁹ Proprio commentando il passo che andiamo a citare, Agamben (cfr. Agamben 2002: 28 s.) osserva che la relazione fra l'uomo e l'animale, la determinazione della frontiera fra l'umano e l'animale, delimita un ambito essenziale, essendo un'operazione metafisico-politica fondamentale, in cui soltanto qualcosa come un «uomo» può venire deciso e prodotto: se la vita animale e quella umana si sovrapponevano perfettamente, né l'uno né l'altro sarebbero più pensabili. La *cognitio experimentalis* di cui parla Tommaso, dunque concernerebbe la natura dell'uomo, la produzione e la definizione di una tale natura, ossia sarebbe un esperimento *de hominis natura*: quando la differenza uomo-animale si cancella e i due termini collassano l'uno sull'altro, anche la differenza fra l'essere e il nulla, il lecito e l'illecito, il divino e il demonico – nota Agamben – viene meno e, in suo luogo, appare qualcosa per cui sembrano perfino mancarci i nomi.

⁷⁰⁰ L'essere artefice viene assunto, secondo una tradizione che risale già al *Timeo* platonico, come modello dell'agire divino: cfr. p. e. Tommaso, *Sulla verità*, q. 2, aa. 5 e 8 e q. 3.

⁷⁰¹ Proprio attraverso quell'*ars* che gli permette di trascendere la propria natura, l'uomo *violenta le cose ad andare* – anch'esse – *oltre la loro natura*, a oltrepassare la loro *propensione naturale*, la loro *spontaneità*, il loro essere *qui sponte fit*: «ciò che viene impresso dall'uomo alle cose naturali è una violenza che va al di là della loro natura» (Tommaso, *Somma teologica*, I, q. 103, a. 1, ad. 3).

⁷⁰² «Per quanto riguarda quegli esseri che si muovono da soli, i movimenti di alcuni provengono dal giudizio della ragione [*ex iudicio rationis*], quelli di altri, invece, dal giudizio naturale [*ex iudicio naturali*]. Gli uomini agiscono e si muovono in base al giudizio della ragione: infatti, fanno dei raffronti sulle cose da fare; invece, tutti gli animali bruti agiscono e si muovono in base al giudizio naturale. E ciò è evidente precisamente dal fatto che tutti quegli [animali], che fanno parte della stessa specie, operano nello stesso modo [*quae sunt eiusdem speciei similiter operantur*] – per esempio, tutte le rondini fanno il nido in modo simile –, sia anche dal fatto che hanno il giudizio determinato a una certa operazione e non a tutte [*habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia*] – per esempio le api non si industriano a fare nessun'altra cosa se non i favi di miele e lo stesso dicasi degli altri animali. Per conseguenza, a chi ben riflette, è evidente che si attribuisce agli animali bruti il giudizio riguardante le cose da fare, nello stesso modo in cui si attribuiscono il movimento e l'azione ai corpi naturali inanimati. Come i corpi pesanti e leggeri non muovono se stessi in modo da essere, con ciò, causa del proprio movimento, così neppure gli animali bruti giudicano il proprio giudizio, ma seguono il giudizio messo dentro di loro da un altro [*nec bruta iudicant de suo iudicio sed sequuntur iudicium sibi ab alio inditum*]; e quindi non sono causa del proprio arbitrio né hanno la libertà dell'arbitrio. Invece, l'uomo, giudicando per mezzo della facoltà della ragione riguardo alle cose da fare, può anche giudicare riguardo al proprio arbitrio, in quanto conosce la natura del fine e di ciò che è per il fine nonché il rapporto e l'ordine di una cosa nei riguardi di un'altra; e quindi non è soltanto causa di se stesso nel muoversi, ma anche nel giudicare [*homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis potest etiam de suo arbitrio iudicare in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo sed etiam in iudicando*]. E quindi è dotato di libero arbitrio, come se si dicesse che è dotato di libero giudizio riguardo all'agire e al non agire» (Tommaso, *Sulla verità*, q. 24, a. 1). Cfr. anche: «in tutte le cose mosse dalla ragione traspare l'ordine della ragione che muove, sebbene esse non abbiano la ragione: la freccia infatti tende direttamente al bersaglio sotto la mozione dell'arciere come se essa medesima avesse la ragione che la guida. E la stessa cosa si riscontra nel moto degli orologi e di tutte le altre macchine umane escogitate dall'arte. Ora, gli esseri naturali stanno all'arte di Dio come le macchine stanno all'arte dell'uomo. Quindi nelle cose mosse dalla natura si riscontra l'ordine come in quelle mosse dalla ragione, secondo Aristotele. E così si spiega perché le opere degli animali irrazionali rivelino particolari accorgimenti, dovuti al fatto che gli animali hanno un'inclinazione naturale a certi processi ordinatissimi, predisposti da un'arte sovrana. Ed è per questo che alcuni animali sono detti prudenti o accorti, non già perché in essi si trovi la ragione o la scelta. E lo dimostra il fatto che gli animali di una data natura operano tutti allo stesso modo [*in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant, sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur per rationem, ut dicitur Aristoteles. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatorum. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet, quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur*]» (Tommaso, *Somma teologica*, I–II, q. 13, a. 2).

⁷⁰³ Cfr. anche: «le cose materiali, nelle quali qualsiasi cosa in esse esista, esiste per così dire legato e in composizione [con la materia], non hanno una libera ordinazione alle altre cose, ma [hanno un'ordinazione] conseguente alla necessità della [loro] disposizione naturale. Per conseguenza, le cose materiali non sono cause a se stesse di questa ordinazione, come se si ordinassero esse stesse a ciò cui sono ordinate, ma sono ordinate da altre, dalle quali, cioè, ricevono, la disposizione naturale [*naturalem dispositionem accipiunt*]. Quindi a esse compete avere soltanto un appetito naturale [*competit eis habere tantum modo appetitum naturalem*]. Invece, nelle sostanze immateriali e conoscibili esiste qualcosa in modo assoluto, non in composizione e neppure legato alla materia ed esiste secondo il grado della loro immaterialità. Quindi per questo stesso fatto esse sono ordinate alle cose con un'ordinazione libera, della quale esse stesse sono causa, come se si ordinassero da sole a ciò cui sono ordinate. Quindi a esse compete fare o desiderare qualcosa in modo volontario e

spontaneo [*ordinantur ad res ordinatione libera, cuius ipsae sunt causae, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur, et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere*]. Infatti, se la cassa che è nella mente dell'artigiano fosse una forma materiale avente un determinato essere, essa non inclinerebbe se non secondo quel modo determinato di cui fosse in possesso. Per conseguenza, l'artefice non sarebbe libero di fare o di non fare una casa o di farla in un modo e non in un altro. Ma poiché la forma della casa [esistente] nella mente dell'architetto è la nozione assoluta della casa, la quale non si rapporta, per quanto dipenda da essa, più all'essere che al non essere, né a essere in questo modo piuttosto che in quest'altro relativamente alle configurazioni accidentali della casa, l'inclinazione dell'artefice resta libera relativamente alla casa da costruire o da non costruire. In verità, poiché nella sostanza sensitiva, benché le forme delle cose siano ricevute senza la materia, tuttavia non [sono ricevute] in modo completamente immateriale e senza le condizioni della materia per il fatto che sono ricevute in un organo corporeo. È per questo che nelle sostanze sensitive l'inclinazione non è del tutto libera, pur esistendo in esse una certa imitazione o somiglianza della libertà [*quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo*]. Infatti, esse, mediante l'appetito, sono inclini verso qualcosa per se stesse, in quanto desiderano qualcosa per mezzo dell'apprensione; però essere o non essere inclini verso ciò che desiderano non dipende dalla loro disposizione. Invece, nella natura intellettuale, nella quale una cosa è ricevuta perfettamente in modo immateriale, si trova la perfetta natura della libera inclinazione; e questa libera inclinazione costituisce precisamente la natura della volontà» (Tommaso, *Sulla verità*, q. 23, a. 1).

⁷⁰⁴ «Gli animali bruti non hanno affatto il libero arbitrio. Perché ciò sia chiaro, bisogna sapere che, giacché concorrono tre cose per la nostra operazione, vale a dire la conoscenza [*cognitio*], l'appetito e la stessa operazione, tutta l'essenza della libertà dipende dal modo [di essere] della conoscenza. Infatti, l'appetito consegue alla conoscenza, dato che l'appetito ha per oggetto solo un bene, che a esso viene presentato per mezzo della facoltà conoscitiva. E se in qualche caso sembra che l'appetito non consegua alla conoscenza, ciò accade appunto perché l'appetito e il giudizio della conoscenza non sono considerati in rapporto alla stessa cosa. Infatti, l'appetito riguarda una cosa particolare da fare; invece, il giudizio della ragione talvolta riguarda qualcosa di universale, che in qualche caso è contrario all'appetito. Però il giudizio riguardo a una particolare cosa da fare in un particolare momento non potrà mai essere contrario all'appetito. [...] All'appetito, poi, se non c'è nessun impedimento, conseguono il movimento e l'operazione [*sequitur motus vel operatio*]. Quindi, se uno non ha in suo potere il giudizio della [facoltà] conoscitiva, ma esso gli è determinato dall'esterno, egli non avrà neppure in suo potere l'appetito e, per conseguenza, neppure, in assoluto, né il movimento né l'operazione. Ora, il giudizio è nel potere di chi giudica, nella misura in cui questi può giudicare del suo giudizio: infatti, possiamo giudicare intorno a ciò che è in nostro potere. Ora, giudicare intorno al proprio giudizio appartiene alla sola ragione, la quale riflette sul proprio atto e conosce pure i rapporti delle cose intorno alle quali e per mezzo delle quali giudica. Perciò la radice di tutta la libertà risiede nella sola ragione. Per conseguenza, una cosa si rapporta al libero arbitrio nello stesso modo in cui si rapporta alla ragione. Ora, la ragione si trova in maniera piena e perfetta soltanto nell'uomo; perciò, solo in lui si trova pienamente il libero arbitrio. Invece, gli animali bruti hanno qualcosa di simile alla ragione, in quanto partecipano di una certa prudenza naturale [*bruta autem habent aliquam similitudinem rationis in quantum participant quandam prudentiam naturalem*], limitatamente al modo in cui una natura inferiore raggiunge in qualche modo ciò che appartiene a una natura superiore. E [in essi] c'è questo qualcosa di simile, nella misura in cui hanno un giudizio ordinato nei confronti di alcune cose [*secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus*]. Ma questo giudizio esiste in essi per una stima naturale [*hoc iudicium est eis ex naturali aestimatione*], non per un certo confronto [*non ex aliqua collatione*], giacché ignorano la ragione del proprio giudizio; per questo un simile giudizio non si estende a tutte le cose [*non se extendi ad omnia*] come [si estende] il giudizio della ragione, ma [si estende] solo ad alcune determinate cose [*sed ad quaedam determinata*]. E similmente, essi possiedono qualcosa di simile al libero arbitrio, in quanto possono fare o non fare un'unica e medesima cosa secondo il giudizio che hanno, di modo che, così, ci sia in essi come una specie di libertà condizionata [*ut sic sit in eis quasi quaedam condicionata libertas*]; infatti, possono agire, se giudicano che devono agire oppure non agire se giudicano che non devono agire [*possunt enim agere si iudicant esse agendum vel non agere si non iudicant*]. Ma poiché il loro giudizio è

determinato a un unico oggetto, per conseguenza anche l'appetito e l'atto sono determinati a un unico oggetto [*sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur*]. Perciò [...] “essi sono mossi dalle cose che vedono” e [...] sono spinti ad agire dalle passioni, poiché, cioè, giudicano naturalmente [*naturaliter*] nel modo suddetto intorno a tale cosa vista e a tale passione. Per conseguenza, la stessa visione di un determinato oggetto o la passione insorgente li muovono necessariamente [*nesesse*] o a fuggire o ad aggredire. Per esempio, la pecora ha paura e si mette necessariamente a fuggire non appena vede il lupo; il cane, insorgendo la passione dell'ira, è costretto ad abbaiare e a correre per mordere. Ma l'uomo non è mosso necessariamente dalle cose che gli si presentano o dalle passioni che insorgono, poiché può accettarle o rifiutarle; e quindi è l'uomo a essere dotato di libero arbitrio, non gli animali bruti [*sed homo non necessario movetur ab his quae sibi occurrunt vel a passionibus insurgentibus quia potest ea accipere vel refutare; et ideo homo est liberi arbitrii non autem bruta*]» (Tommaso, *Sulla verità*, q. 24, a. 2).

⁷⁰⁵ Più in generale, anche per Tommaso la vita dell'anima umana è una vita all'insegna della selezione dei contenuti percettivi e degli stimoli, in quanto egli nota (cfr. Tommaso, *Sulla verità*, q. 13, a. 3) come quando l'attenzione di una potenza (di una facoltà, di uno dei sensi) è rivolta intensamente al proprio oggetto, accade allora che le altre non percepiscono il loro oggetto: se la vista è fortemente impegnata a vedere un oggetto, l'orecchio non ode ciò che altri dicono, perché l'attenzione di una potenza non si può portare contemporaneamente su molti oggetti, deve quindi in tal senso *esonerare*, rinunciare a una serie di prestazioni che riguardano determinati oggetti o ambiti per potere prestare attenzione a qualcos'altro.

⁷⁰⁶ Nota infatti Tommaso che «è utile aiutare la natura con l'arte [*utilis natura per artificium adiuvatur*]» (Tommaso, *L'alchimia*, I, 4).

⁷⁰⁷ Le citazioni che seguono sono tratte da Agostino di Ippona 2001 (per *La città di Dio*) e Agostino di Ippona 2006 (per *Il libero arbitrio*, *La grandezza dell'anima*, *La musica* e *L'ordine*).

⁷⁰⁸ Per non dimenticare il fatto che Leroi-Gourhan apre il secondo capitolo della sua opera capitale *Il gesto e la parola* (che, nei fatti, rappresenta l'inizio vero e proprio della sua ricerca, dopo il primo capitolo introduttivo), proprio citando in esergo un brano di Gregorio, quel brano in cui – è riportato poco oltre – viene esplicitamente tematizzata la connessione tra la liberazione della mano dalle funzioni del nutrimento e lo sviluppo del linguaggio, per commentare subito: «c'è assai poco da aggiungere a questa citazione, se non un commento, nella lingua del secolo XX, a ciò che era evidente già milleseicento anni fa. La mano che rende libera la parola: esattamente a questo giunge la paleontologia. Se la paleontologia vi giunge seguendo una vita molto diversa da quella di Gregorio di Nizza, essa parla tuttavia come lui di “liberazione” per indicare l'evoluzione verso il vertice della coscienza umana» (Leroi-Gourhan 1977: 32). Insomma, l'autore francese coglie nelle parole di Gregorio il nucleo fondamentale della sua tesi e dei risultati delle sue ricerche, ossia il legame tra nutrizione, locomozione e organi di relazione, nella mobilità e nella vivacità, che mostrano come sia il cervello ad avvantaggiarsi dei processi dell'adattamento locomotore anziché provarli. Gregorio viene nuovamente citato quando si afferma che l'uomo è «l'unica specie vivente nella quale si operi un ampio collegamento tra il polo facciale e il polo manuale senza l'intervento dell'arto anteriore nella locomozione» (*ivi*: 43), perché le sue parole sulla differente conformazione delle parti del viso in relazione all'assenza della mano negli altri animali troverebbero riscontro nelle ricerche paleontologiche e zoologiche, tanto che l'autore può concludere: «evidentemente, non si possono prendere alla lettera le spiegazioni anatomiche di Gregorio di Nizza, ma è importante osservare che alla fine del secolo IV della nostra era un filosofo ha avvertito così chiaramente la relazione esistente tra il linguaggio e la mano. Bisogna notare che questa relazione non viene presentata come una banale partecipazione della mano (attraverso il gesto) al linguaggio, ma come un rapporto organico, in quanto il tecnicismo manuale corrisponde alla emancipazione tecnica degli organi facciali, rendendoli disponibili per la parola» (*ivi*: 44 s.).

⁷⁰⁹ Che Mondin riassume nei seguenti punti: elaborazione dall'alto, nel senso che il punto di partenza è l'anima e lo spirito, non il corpo e l'animale; l'attenzione alla dimensione culturale e linguistica; la somiglianza con Dio dell'uomo puro e la somiglianza con la bestia dell'uomo decaduto; la distinzione tra l'uomo universale e i singoli uomini; l'importanza della libertà come distintivo primario dell'uomo.

⁷¹⁰ Le citazioni della sua opera *Sulla creazione dell'uomo* saranno tratte da Gregorio di Nizza 1992.

⁷¹¹ Che, più nel dettaglio, Gregorio descrive come una mistura di musica di flauto e di lira risuonanti insieme l'uno e l'altra in armonia: «il soffio [*pneuma*] è spinto attraverso la trachea dai vasi nei quali è contenuto. Allorché lo stimolo del suono abbia teso la parte verso la voce urtando nelle connessioni che stanno intorno a questo condotto come un flauto, in qualche modo imita il suono che proviene dal flauto attraverso vibrazioni prodotte da membrane prominenti. Il palato riceve il suono proveniente dal basso con la sua cavità nella quale si diffonde in due canali nelle narici e dividendo la voce con queste cartilagini prominenti simili a scaglie intorno all'osso etmoide rende il suono più chiaro. La mascella e la lingua e le parti che circondano la faringe presso la quale cala il mento in forma incavata e si distende, poi, acuto, tutta questa situazione corrisponde al moto vario e molteplice delle corde del plectro, che cambia rapidamente i toni secondo la necessità. Il rilassamento e la compressione delle labbra compiono la stessa opera di chi regola con le dita il soffio del flauto e l'armonia del canto» (*ivi*, 9).

⁷¹² Gregorio ribadisce anche altrove la considerazione della compresenza di sensibile e intelligibile nell'uomo, per considerare l'uomo come vero e proprio tramite tra i due mondi e come colui per il quale il sensibile è a disposizione «benché la sfera propria della natura spirituale sia l'essenza sottile e mobile che, occupando le regioni sovraterrene, mostra per le proprietà della sua natura una stretta relazione con il mondo intelligibile, grazie a una sublime provvidenza ha luogo tuttavia un certo legame fra la natura intelligibile e quella sensibile, acciocché nessuna cosa della natura sia da disprezzare, come dice l'Apostolo, o resti esclusa dalla partecipazione in Dio. A questo fine l'uomo fu creato dalla divina natura mescolando l'intelligibile con il sensibile, come c'insegna la storia della creazione. Poiché sta scritto che Dio prese della polvere dalla terra e formò l'uomo, e con il suo alito pose in quel simulacro lo spirito della vita, affinché la natura terrena venisse sublimata dalla divinità ed un'unica grazia potesse ugualmente permeare l'intera creazione con l'unione della natura soprannaturale a quella inferiore. E quindi, poiché il mondo intelligibile preesisteva all'altro ed a ciascuna delle angeliche potestà era stata attribuita dalla Maestà che su tutto domina una certa attività per l'organizzazione dell'universo, una di queste potestà era stata incaricata dalla forza che ordina tutto l'universo, di mantenere e governare la sfera terrestre; e come fu pronto il simulacro terreno a somiglianza della potenza suprema (questo essere vivente essendo l'uomo), e fu in lui infusa insieme a una inesprimibile facoltà la divina bellezza della natura intelligibile, colui al quale era stato attribuito il dominio sulla terra tenne per ignominioso ed intollerabile che dalla natura a lui sottoposta fosse prodotto un essere fatto ad immagine della suprema altezza» (Gregorio, *Catechesi grande*, VI).

⁷¹³ Per i passi citati si veda Filone 1978.

⁷¹⁴ Per le citazioni seguenti cfr. Origene 2000.

⁷¹⁵ In particolare faremo riferimento ad Avicenna 2007, traduzione italiana del capitolo primo del quinto trattato del libro sesto del *Kitâb al-Shifâ* (libro che in Europa fu conosciuto come *Liber de Anima seu sextu de naturali bus*), e al commento di tali pagine Francesco Piro 2007.

⁷¹⁶ L'uomo, scrive, come abbiamo già ricordato, il filosofo inglese nel § 3 del capitolo X del suo *De homine*, «è affamato anche dalla fame futura [*etiam famis futurae famelicus*]» (Hobbes 1972: 588). Per la ripresa gehleniana dell'espressione si veda Gehlen 1983: 77 s.

⁷¹⁷ O, come altrove (nel 1979), parlando della sua come di un'«antropologia negativa» scriveva: «da mezzo secolo a questa parte, ho visto nell'uomo l'essere che fondamentalmente non può essere sano e non vuole essere sano, insomma l'essere che non può essere determinato, l'essere indefinito, che sarebbe un paradosso voler definire. [...] Anni prima di Sartre, trattai la libertà dell'uomo come affermazione in positivo del suo non potersi stabilire in alcun luogo» (Anders 2007: 117 s.).

⁷¹⁸ Su questa opera si possono vedere Meccariello 2006, Latini 2008 e Portinaro 2003: 33-35.

⁷¹⁹ «Il mondo dovuto all'uomo non è solo sempre assente, sempre da creare e da amministrare, ma per l'uomo non può nemmeno prevedere un mondo determinato. Infatti, l'uomo non soltanto trasforma il mondo dato in un mondo determinato e in un mondo fatto a sua misura, ma egli trasforma il mondo che ha appena finito di costruire in un altro ancora. L'uomo non è 'tagliato' per un mondo dato, ma per nessun mondo. Gli importa soltanto vivere in un mondo fatto a sua misura, da lui creato. Questo suo non essere vincolato è la *conditio sine qua non* della sua libertà per una storia: privo com'è di ogni legame con il mondo, egli, a differenza dell'animale, non è chiamato a giocare un ruolo predeterminato. Sempre diverso da ciò che è stato, egli può e deve prendere in

prestato gli stili più vari. Nella storia e in quanto storia, l'uomo non cambia solo la maschera, ma si trasforma. [...] Il fatto stesso della storia deve entrare in via preliminare nella considerazione del concetto e della situazione specifica dell'uomo nel mondo. Non perché essa sviluppi le sue possibilità *a priori* positive e determinate, ma piuttosto perché all'uomo manca l'*a priori* e l'uomo non ha anticipato nessuna decisione, né ha previsto nulla. Insomma, pur rinunciando a determinare il destino dell'uomo nel mondo, noi scorgiamo la differenza specifica della sua essenza proprio in questa rinuncia forzata, cioè nel fatto che l'uomo non ha un'essenza invariabile, non occupa una situazione fissa nel mondo e non è destinato in anticipo a giocare questo o quel ruolo, è libero di imparare cose sempre nuove, di avere e di essere sempre un mondo nuovo. Quando nel concetto di uomo si metterà in evidenza che abbiamo a che fare con un'esistenza non predeterminata (non predeterminato ha un significato nient'affatto negativo, come pure il termine "libero"), allora la storia nella sua pienezza di esperienza di mondi e di stili umani non si contrapporrà più all'antropologia filosofica: *la storia farà tutt'uno con l'uomo stesso nella sua costitutiva mancanza di fissità*» (ivi: 43 s.).

⁷²⁰ «La teoria e la pratica sono i rami stessi dell'albero della libertà: l'una e l'altra sono propriamente umane, giacché l'animale non ha né teoria né pratica. L'animale non ha la pratica. Infatti, a differenza della pratica umana, che crea incessantemente cose nuove, l'opera dell'animale (per esempio, quella delle formiche e dei ragni) è prescritta *a priori* dalla stessa stregua della materia. Ciò che l'animale fa o ciò che trova, è immutabile e non ammette scelta. La sua opera si attua come una funzione organica. Le sue creazioni non hanno una fisionomia meno nitida, né una morfologia meno costante dei risultati della sua funzione riproduttiva. Le sue produzioni restano vincolate allo stadio della riproduzione e non attingono il livello della costruzione libera. I diversi elementi della costruzione – ammesso che sia lecito parlare di elementi – vengono sperimentati esclusivamente nella loro reciproca e primordiale appartenenza, governata dalla totalità che sono chiamati a costruire: in una parola, non vengono sperimentati mai come materia. Si potrebbe obiettare che l'esistenza stessa dell'animale è una causa costante di modificazioni nel mondo: mangiando e respirando, trasforma una cosa in un'altra. Ma questa modificazione è, anch'essa, di ordine vitale e nient'affatto pratico. È un semplice processo di assimilazione: l'animale incorpora qualcosa alla sua sostanza e questa incorporazione è solo un altro nome dell'integrazione, vale a dire del modo stesso in cui il mondo si dà per l'animale» (ivi: 45).

⁷²¹ «Il fatto del *pseudes logos* non va inteso come *mixis* tra il genere *mè on* con il genere *logos o doxa*, ma come sintomo del non-essere specifico dell'uomo, vale a dire del suo "non essere questo mondo qui" o, in positivo, della sua libertà nei confronti del mondo, che si realizza qui come libertà della *phasis* e dell'*apophasis*: il potere pratico di trasformare il mondo viene, per così dire, risospinto nel dominio teoretico, in cui si realizza assumendo la forma della menzogna. In ultima analisi, la smentita che il *pseudes logos* o la *pseudes doxa* implica, non si fonda, dunque, sul *pseudes einai* nettamente formulato, ma sulla libertà del *logos* stesso, sulla libertà di affermare o di negare, quindi sul fatto che l'uomo è estraneo al mondo e che si pone così – ed è obbligato a porsi – la domanda dell'essere. Infatti, solo il domandare suscita il duplice gioco della *phasis* e dell'*apophasis*. In fin dei conti, il potere di infliggere una smentita all'essere e la libertà di conferirgli questa o quella determinazione non si fondano sul fatto che il *pseudos* è positivamente possibile, ma semplicemente sul fatto che l'uomo non possiede un mondo e che, in via generale, egli professa sul mondo un *logos* o una *doxa*, sicché questo *logos* s'impone al mondo (anche quando è vero) poiché il mondo, per così dire, non può rifiutarsi di essere invocato ora come questo ora come quello. Proprio in questo "come" prende corpo il potere della negazione, e con esso la libertà dell'uomo nei confronti dei contenuti del mondo. L'errore o la menzogna ne è solo la forma estrema e la conseguente messa a profitto. Le carte della libertà vengono allora a scoprirsi in modo sconcertante. [...] Il potere di modificare, distruggere e creare implica già la smentita che l'uomo libero da ogni legame con un essere di natura determinata infligge alla realtà. La possibilità di trasformare l'*on* in *mè on* e il *mè on* in *on* non è che la conseguenza di questa libertà» (ivi: 50 s.).

⁷²² Questo significa anche, nota acutamente Anders, che non ha senso parlare di una morale naturale contrapposta a una morale artificiale, e che il rifiuto dell'artificiale è esso stesso artificiale, frutto di consuetudini che creano convinzioni: «la morale *vuole* essere artificiale; e *deve* essere artificiale; artificiale come la sua automobile, che non ha raccolto certo dall'albero, o della sua macchina da scrivere, o della sua teoria. *L'artificialità non è lo scandalo, ma il punto d'onore della*

morale. Poiché noi uomini non siamo creati in modo compiuto: certo, siamo generati come esseri sociali, ma senza che per noi sia prevista una determinata forma sociale, dobbiamo costruire autonomamente la forma e le sue regole; il che significa “artificialmente”. *Forse, se noi uomini abbiamo una “natura”, questa artificialità fa addirittura parte della nostra “natura”*» (Anders 2004: 103).

⁷²³ La connessione tra mano e libertà, che abbiamo più volte incontrato nel nostro percorso e che fa della mano la cifra forse più significativa della libertà, nonché suo organo di costituzione, è tematizzata esplicitamente da Anders all’interno di alcune note sul senso dell’ominazione: «nulla dimostra in modo più convincente la forza dell’essere umano del fatto che può innalzare nella sfera dello specifico ciò che condivide con gli animali. [...] *Non c’è nulla di umano che non getti la sua luce o la sua ombra su quelle radici che condividiamo con l’esistenza preumana.* [...] Noi stessi non siamo consapevoli di quale straordinaria artificialità ci sia nello spingere il corpo verso l’alto e, restando “impennati”, fare del basso l’anteriore, dell’anteriore l’alto, del posteriore il basso. [...] La stazione eretta è qualcosa di così fondamentale che da essa può semplicemente essere colto l’umano nella sua interesse. [...] È la spiegazione di tutto. Innanzi tutto è affrancamento dal suolo. Quindi: affrancamento di un organo (dell’arto anteriore) da una funzione specifica; ma non affrancamento per una nuova funzione specifica (che corrisponda alla trasformazione della funzione-pinna in funzione-specie); bensì affrancamento *per tutto il possibile*; per il tutto e per il possibile. *La mano* è ora sospesa “in libertà”, libera per la manipolazione del mondo; ossia: libera per la *com-prensione* degli oggetti; dunque: libera per la *presa*; libera di *trattenere* gli oggetti, di identificarli nel tempo, dunque di *custodirli*, dunque di *possederli*, di *utilizzarli*; senza *esaurirli* immediatamente in modo bestiale; libera di *fabbricare*; dunque: libera per l’*idea*. Perché cos’altro è “l’idea” se non l’immagine ideale di ciò che si fabbrica? – Quindi: in un solo colpo d’occhio la stazione eretta si propone come l’essere-*homo faber* e come spirito. I tratti distintivi umani che insensatamente furono considerati in modo separato, si disvelano essere un tratto distintivo unico. La conseguenza più importante della stazione eretta è dunque *la libertà della mano*. *Senza questa libertà*, che determina l’intera umanità dell’essere umano (cioè il suo rapportarsi al mondo, che consiste nel “manipolare”), *anche l’amore dell’uomo*, non importa se pensiamo alla mano che conforta o a quella che seduce, *non sarebbe mai umano*. [...] La mano ci rende “liberi” per le tenerezze del *faire l’amour*, per le tenerezze che fanno dello stare insieme qualcosa di perfettamente non animalesco, qualcosa che si distingue dalla “copula” come, per così dire, la poesia si differenzia dal frinire amoroso dei grilli. Che questo privilegio umano della tenerezza sia possibile, dipende, oltre che dalla libera manualità, da un *factum brutum*, il quale si presenta come un capriccio della natura che si sottrae a ogni tentativo di spiegazione filosofica: siamo cioè privi del *manto pilifero*. Noi probabilmente ripugniamo agli animali. “*Calvi in tutto il corpo*” (Aristofane?). Questo difetto è davvero notevole, se si pensa che quasi tutti gli esseri viventi (per lo meno tutti i più evoluti) hanno una barriera esterna squamosa, piumata o pelosa, che si impone in quanto “se stessa” contro il mondo e a protezione dal mondo. Se in noi anche questa zona è “lasciata libera”, ciò significa, che *non solo* abbiamo *ricosciuto la nostra nudità* come Adamo ed Eva, ma che *siamo realmente più nudi degli animali*. questa nudità ci espone e fa di noi le creature più sensibili e “delicate”: e questa “delicatezza”, insieme con la nostra autonomia manuale, ci offre la possibilità della reciproca disponibilità e delicatezza che, di nuovo, è un monopolio umano. Il bene che possono farsi l’un l’altro delle persone che si amano, quanto a piacere, turbamento e serenità, si differenzia così radicalmente da tutte le potenzialità animali che possiamo solo ribadire: l’uomo sovrasta il mondo animale tanto come *animal amans*, quanto come *animal rationale*. A ciò si aggiunge qualcos’altro, e, precisamente, qualcosa che di nuovo ha a che fare sia con la libertà manuale sia con la nudità: e cioè che l’uomo si fabbrica i vestiti. Gli animali non sono né nudi né vestiti; sono neutri. A loro non sono concessi abiti speciali per l’amore... mentre *l’uomo ha la possibilità di essere per l’amore “totalmente diverso” dal consueto, cioè nudo*» (Anders 2004: 106-110).

⁷²⁴ «*L’uomo è generale in un senso particolare*; egli non si realizza secondo una sola forma prevista in anticipo e valida in generale, ma, come mostrano la vita quotidiana e la storia, secondo numerosi tipi differenti. L’uomo è al plurale “uomini” in un senso diverso da come l’animale è al plurale “animali”. Nell’ultimo caso il plurale significa precisamente la generalità del particolare, nel primo l’insieme di molteplici specificazioni del generale. Un simile plurale rappresenta molto

più di semplici varianti empiriche di una “umanità” *a priori* in se stessa. [...] Il fatto di non essere fissato ad alcun mondo materiale *a priori*, di non essere regolato su alcun mondo, di non avere nessuna determinazione prestabilita, dunque di essere *indeterminato*, questo definisce l’uomo nella sua essenza. La determinabilità generale dell’uomo è possibile, dunque, solamente sino all’indeterminazione specifica» (*ivi*: 65). Altrove, Anders annota (avendo in mente, crediamo, l’idea feuerbachiana-marxiana dell’uomo come *Gattungswesen*): «vivere significa (per lo meno per l’essere umano) essere ritagliato non su “questo”, bensì sul “genere”. La nostra fame è volta al mangiare “in generale”, non alla zuppa di cipolle; siamo fatti per la lingua in generale, non per il botocudo; per la socievolezza in generale, non per lo Stato militare spartano. In questo essere aperto alla generalità consiste appunto l’“essenza” dell’essere umano; mentre istinto significa che un essere (A) è ritagliato sull’esistenza e sull’essenza di un essere (B) definito, e che è a lui preordinato e addestrato per non altri che lui; e che non può esistere se questo (B) manca. Essere preordinato a un (B) definito, essere dunque determinato da (B) è evidentemente mancanza di libertà; al contrario, l’essere ritagliato sul genere è evidentemente “libertà”: perché a partire dal “genere” è possibile operare una scelta o (attraverso l’elaborazione) fare “questo”. Insomma, *essere aperti al generale e “libertà” sono la stessa cosa*» (Anders 2004: 86 s.).

⁷²⁵ A partire dalla lancia che esonera il braccio dal dover colpire direttamente per giungere a (cfr. *ivi*: 89 s.) quel mondo sociale ed economico, con i suoi costumi e le sue leggi che è a tutti gli effetti un *mondo artificiale* che se si stabilizza si incarica di identificare l’io prima che sia necessaria l’auto-identificazione (basti pensare al nome proprio, forma di identificazione sociale e artificiale), ma senza esonerare del tutto da quest’ultima, pena la rinuncia a ogni forma di responsabilità e dunque di vera e compiuta identità: «si potrebbe credere che nella situazione stabile in cui l’uomo è identificato dal mondo, egli è sgravato da tutto e dispensato da ogni collaborazione al processo di identificazione. In realtà non è così. Anche nelle situazioni stabili, l’uomo deve conformarsi e rispondere al bisogno d’identità che il mondo pone in lui» (*ivi*: 91).

⁷²⁶ In tal senso Anders può affermare che «*la cultura consiste di vie traverse*» (Anders 2004: 123).

⁷²⁷ *Tramite* il mondo e *a partire dal* mondo, potremmo anche dire, ossia *durch der Welt* e *aus der Welt*, nel senso che il mondo è tanto il «materiale» tramite cui l’uomo raggiunge i propri scopi (*attraverso* la pietra, una volta scolpita, si ottiene la figura progettata e desiderata) quanto ciò che offrendosi come punto di appoggio all’azione umana rivela se stesso e le sue possibilità (la pietra scolpita *mostra, rivela, facendole venire fuori*, delle possibilità che erano pur sempre sopite in essa). Il «tramite» e l’«a partire da» sono, al contempo, un «con», un *mit der Welt*, nel senso che l’uomo e il mondo sono un insieme, un qualcosa che co-emerge, che si co-determina (scolpendo, l’uomo fa della pietra il tramite per i propri scopi, ed essa si manifesta nelle sue possibilità latenti: *insieme*, l’uno *con* l’altra, vengono all’essere l’uomo come formatore di mondo e il mondo come rivelazione di possibilità; l’uomo-senza(*ohne*)-mondo non può che vivere-con(*mit*)-il-mondo, il mondo senza uomo non può che venire all’essere insieme all’uomo).

⁷²⁸ Anche il filosofo francese fa una tale affermazione osservando che l’uomo non è protetto e chiuso dall’istinto come accade invece per l’animale: «l’uomo è, per eccellenza, l’essere d’antinatura. È proprio questa la sua differenza specifica dagli altri esseri, compresi quelli che sembrano più vicini a lui: gli animali. Per questo egli sfugge ai cicli naturali, accede alla cultura, e perfino alla sfera della moralità, che presuppone un essere-per-la-legge e non solo per la natura. È per il fatto che l’umanità non è inchiodata all’istinto, ai puri processi biologici, che possiede una storia, che le sue generazioni si susseguono, ma non necessariamente si assomigliano – là dove il regno animale manifesta invece una perfetta continuità» (*ivi*: 28 s.). Nel dipingere l’uomo come l’*antinatura*, Ferry fa riferimento in particolare alle posizioni di Rousseau (cfr. Rousseau 1992), a partire dalle quali osserva: «la contrapposizione fra natura e libertà significa prima di tutto che l’animale è programmato da un codice chiamato “istinto”. Erbivoro o carnivoro, non può emanciparsi dalla legge naturale che regola i suoi comportamenti. Il determinismo è in esso così schiacciante che può portarlo alla morte, là dove un infinitesimo margine di libertà nei confronti della sua propria norma gli consentirebbe facilmente di sopravvivere. La condizione dell’essere umano è il contrario della sua. Egli è essenzialmente indeterminazione: la natura gli serve così poco da guida, che talvolta egli se ne allontana al punto di rimetterci la vita. L’uomo è abbastanza libero per morire a causa della sua libertà, e la sua libertà, diversamente da ciò che ne pensavano gli antichi, racchiude la possibilità del male. *Optima video, deteriora sequor* [...]: tale è la formula che

definisce questo essere antinaturale. La sua *humanitas* risiede nella sua libertà, nel fatto che egli non ha alcuna definizione, che la sua natura consiste nel non avere alcuna natura, ma nel possedere la capacità di sottrarsi a qualunque codice in cui lo si voglia imprigionare. O, se vogliamo, la sua essenza è il non avere alcuna essenza» (Ferry 1994: 35 s.). Si potrebbe avvicinare il comportamento animale a quello umano, e allora «si citerà, per esempio, il fenomeno del suicidio delle balene, segno che anch'esse potrebbero sottrarsi alla propria naturalità, oppure il linguaggio delle scimmie o dei delfini, la capacità che certi animali hanno di servirsi di strumenti per raggiungere i loro obiettivi, per non parlare della devozione dei cani o dello spirito d'indipendenza del gatto, che va solitario per la sua strada... Il guaio naturalmente è che siffatte distanze, prese nei confronti dei comandamenti della natura, non si trasmettono *da una generazione all'altra*, così da dar vita a una *storia*. Il distacco dalle norme naturali è solo apparente se non dà luogo a un mondo della cultura, e le società animali, ognuno dovrà pur convenirne, sono prive di storia» (*ivi*: 37). Insomma, l'uomo è *perfettibile*, e «proprio perché è originariamente “nulla”, perché, a differenza dell'animale, non è *niente* di determinato *per natura*, è destinato a una storia che è la storia della libertà» (*ivi*: 39). La presa di distanza, lo scarto, la capacità di allontanamento, l'apertura all'universale (cfr. *ivi*: 47), manifestano la «capacità di sottrarsi alla sfera della naturalità» che «è il segno di ciò che è propriamente umano – la sua differenza specifica» (*ivi*: 49), ossia «quel sottrarsi ai codici storico-naturali, con cui l'uomo manifesta la sua differenza dall'animale» che «è sempre anche rifiuto di lasciarsi rinchiudere entro una determinata particolarità» (*ivi*: 47). Questa è la libertà umana, la sua capacità di trascendere il dato in funzione del possibile: «è lo sradicamento, la libertà intesa come trascendenza, a costituire lo spazio proprio dell'uomo. Se non disponessimo della facoltà di strapparci a quella cultura tradizionale che ci viene imposta come una seconda natura, noi rimarremmo, proprio come le bestie, *governati da codici naturali*. Se non potessimo metterla “in prospettiva” e adottare al suo riguardo il punto di vista della critica, il solo che consente di modificarla e di iscrivere in una vera storicità, la nostra cultura originaria sarebbe simile ai costumi degli animali, e le società umane non avrebbero più storia di quelle delle formiche o delle termiti. La tradizione, ridotta alla pura e semplice trasmissione del passato, potrebbe essere allora definita come l'*istinto* tipico di una specie umana altrettanto programmata nei suoi comportamenti quanto le altre specie animali» (*ivi*: 42). Insomma, è solo perché l'uomo non è protetto e chiuso dall'istinto che può aprirsi alla storia, alla libertà, alla storia come libertà e alla libertà come storia, facendo della critica di ciò che è in funzione di ciò che deve essere la ragione della sua esistenza, la cifra della sua apertura verso l'ulteriorità e la trascendenza. A tal proposito si veda anche Ferry-Vincent 2005, dove Ferry ribadisce che la libertà intesa come scarto e trascendenza rispetto ai condizionamenti e all'incatenamento a essi è il proprio dell'essere umano (cfr. *ivi*: 23), che si apre alla storia e alla cultura, perfettibile com'è e non perfetto sin dall'inizio, «in un colpo solo» perché guidato in modo sicuro dalla natura, come accade all'animale, «guidato da un istinto infallibile, comune alla sua specie, come da una norma intangibile, una sorta di logica, da cui non può mai veramente deviare» (*ivi*: 33), perché per lui la natura è un codice programmato che non concede nessun margine. L'animale (cfr. *ivi*: 36) fa *uno* con la natura, l'uomo fa *due*, prendendo distanza rispetto a essa, non essendo sempre ciò che è e potendo scostarsi da sé e dal mondo in cui è preso, in quanto privo di una destinazione iscritta *a priori* in un'essenza.

⁷²⁹ Per i passi citati del *Didascalicon* cfr. Ugo di San Vittore 1986.

⁷³⁰ Ugo ricorda il verso della *Genesi* (3, 7) «intrecciarono delle foglie e si fecero degli abiti».

⁷³¹ Citeremo da Girlanda-Gironi-Pasquero-Ravasi-Rossano-Virgulin 2007.

⁷³² Nell'edizione cui stiamo facendo riferimento.

⁷³³ «Certo: la radice del male sta in un certo uso della libertà. Ma chi determina la libertà? A determinare la libertà non puoi essere tu, Signore: se tu lo facessi non saremmo più liberi. E tu, di fatto, non lo fai, perché sei la stessa Libertà. Proprio della libertà è determinare se stessa, diversamente non sarebbe più libertà. Tutto questo tu lo sapevi, e tuttavia non potevi permetterlo, se lo volevi appunto libero. In altro modo non sarebbe stato un uomo: una coscienza capace di scegliere, capace di decidere di se stessa. E Tu saresti stato condizionato dalla possibilità del Male, da questo spettro che è la stessa negazione di te» (Turoldo 1996: 85 s.). Ma l'uomo ha scelto davvero? È stato, in fondo, Dio a tentarlo, a stimolare il suo desiderio di libertà tramite la sua proibizione. Qui occorre rimandare alle analisi lacaniane (cfr. Lacan 1974), che hanno offerto alla riflessione contemporanea il problema del rapporto tra proibizione e desiderio: conosco il mio

desiderio solamente tramite ciò che la legge mi impone di non fare («non fare A», così penso che sia proprio A ciò che volevo e vado alla sua ricerca)? Oppure è possibile pensare un desiderio assolutamente positivo, senza necessità di appoggi esterni, non più, dunque, reattivo? Si torna, come'è evidente, ad alcune delle tematiche sollevate nella descrizione delle linee fondamentali dell'antropologia deleuziana (il problema posto da Lacan, peraltro ed evidentemente non casualmente, è stato accolto e approfondito proprio soprattutto da Deleuze stesso): cfr. *supra*, parte I, 2.7.3.

⁷³⁴ Sul rapporto tra libertà, innocenza, colpevolezza, peccato e umanità ha scritto pagine penetranti Michele Gardini, analizzando in particolare il pensiero di Kierkegaard. L'uomo kierkegaardiano (cfr. Gardini 2002: 354 e 360) non è un qualcosa di pre-dato, non può essere preliminarmente deificato, è un puro rapporto, è *pura possibilità*, è la *libertà della transizione dall'innocenza alla colpevolezza*: l'uomo innocente è l'uomo ignorante, l'uomo determinato «nell'unione immediata con la sua naturalità» (Kierkegaard 1991: 50), eppure questa immediatezza, unione immediata di anima e corpo, è illusoria, nel senso che essa «può bensì caratterizzare l'animale, mai l'uomo» (Gardini 2002: 361). Infatti, l'uomo è trino (anima, corpo e spirito come elemento differenziale-differenziante che distingue i primi due precedendoli e seguendoli allo stesso tempo), per così dire, e solo per questo può essere doppio, scisso, anima e corpo, mentre l'animale è uno, è compatto e non composto: «nell'animale, psichico e somatico sono legati in una sintesi tanto omogenea da produrre un'unica dimensione di naturalità, così come acqua e sale si fondono nell'indifferenza dell'acqua salata; se l'uomo fosse stato – anche solo per un istante della sua esistenza – animale, non sarebbe mai potuto diventare uomo. Nell'animale non vi è dunque *alcun rapporto* tra anima e corpo, vi è solo una fusione in un elemento indifferente: dunque, a considerare le cose propriamente, non vi sono *né anima né corpo* in quanto tali. Solo l'uomo può essere detto “sintesi” di anima e corpo, perché è determinato dallo *spirito* come principio di questa unità sintetica, e di conseguenza come terzo necessario» (*ibidem*). Come a dire che l'uomo è già *più che animale (altro dall'animale)* proprio nel momento in cui è più vicino a esso e si determina rispetto a esso: «nello stato d'innocenza inconsapevole l'uomo è dunque unione immediata di psichico e somatico che esclude lo spirito, *ma non* nel senso dell'animale; allora lo spirito dev'essere già in qualche modo presente anche qui, *ma non* nel senso in cui è posto con la caduta nel peccato» (*ivi*: 361 s.). Questa è la condizione paradossale e ambigua dell'uomo, consegnato al nulla e all'angoscia conseguente, già aperto alla colpevolezza e al peccato nello stato di innocenza, il quale però allo stesso tempo non è già il peccato stesso, non è già stato di colpevolezza: «in questo stato c'è pace e quiete; ma c'è, nello stesso tempo, qualcos'altro che non è né inquietudine né lotta, perché non c'è niente contro cui lottare. Allora, che cos'è? Il nulla. Ma quale effetto ha il nulla? Esso genera l'angoscia. Questo è il profondo mistero dell'innocenza: essa nello stesso tempo è angoscia. Sognando lo spirito proietta la sua propria realtà; ma questa realtà è il nulla, questo nulla l'innocenza lo vede continuamente fuori di sé» (Kierkegaard 1991: 50). *L'animale non può peccare*, dunque *non è mai nemmeno davvero innocente* (è a-nocente, potremmo dire), è impossibile «che un'unità animale immediata possa evolvere nella conformazione spirituale di un uomo» (Gardini 2002: 362): il passaggio dall'animale all'uomo è qualcosa, al contempo, che *viene dopo* e che *viene prima*, la colpevolezza è al contempo qualcosa che *suc-cede* e che *pre-cede* lo stato d'innocenza, proprio come un predecessore è qualcuno che conduce il cammino stando davanti e percorrendolo così per primo, mentre un successore è qualcuno che solca il cammino solo in seconda battuta e stando dietro. In tal senso, «la libertà, per essere *conseguenza* del peccato, dev'esserne allo stesso tempo il *presupposto*, e la stessa condizione paradossale deve valere per lo spirito, che può fungere da sintesi di corpo e anima solo se in qualche modo tale sintesi *precede* i suoi stessi elementi: in caso contrario una semplice unità di corpo e anima non potrebbe mai trapassare in una sintesi spirituale. Lo stato d'innocenza dell'uomo è dunque *già* qualcosa d'instabile, d'incompiuto, *senza che* questo squilibrio possa portare di per sé alla caduta» (*ivi*: 362 s.). In altri termini, «la condizione naturale dell'uomo non è libera, è pura ignoranza del bene e del male, e tuttavia ha già un rapporto accennato con la libertà: non è libera, ma non può essere integralmente deprivata della libertà; se dunque non ha ancora la libertà in sé, non può che intravederla *fuori di sé*. [...] Non vi è esemplificazione schematica della libertà se non nella negazione della stessa possibilità di rappresentare: l'unica esibizione possibile della libertà è, di conseguenza, il nulla» (*ivi*: 363), un nulla che non è semplice vuoto, ma il nulla del *sogno*, in posizione mediana tra il *sonno*, «momento

del puro *in-sé*, di un'immediatezza indistinta non ancora mediata da alcuna differenza; [...] sonno *senza sogni* dell'innocenza animale» (*ibidem*) e la *veglia*, «momento dell'*in-sé per-sé* nel quale le differenze sono poste; ciò presuppone che sia già avvenuta la caduta nel peccato, e di conseguenza l'interiorizzazione della libertà, la riflessione compiuta, la mediazione tra identità e differenza» (*ibidem*). Il *sogno*, pertanto, come emblema dell'ambigua posizione dello spirito e della libertà – dell'uomo – nello stato d'innocenza e come posizione intermedia tra l'animalità dormiente e la spiritualità sviluppata, «è il momento del *per-sé*, nel quale la differenza è il “nulla accennato” dell'innocenza umana; l'uomo non ha ancora interiorizzato la libertà, e la può quindi scorgere unicamente fuori di sé, come un possibile oggetto che peraltro manca del tutto di statuto oggettuale» (*ibidem*), dato che «appena egli cerca di afferrarla, essa si dilegua; essa è un nulla che può soltanto angosciare» (Kierkegaard 1991: 51). L'uomo, emergendo a partire dalla differenza, dall'apertura di un'animalità che proprio in quanto consegnata all'apertura è già qualcosa di diverso da se stessa, non può essere caratterizzato come spirituale nel senso di una *dotazione connaturata e statica*, ma in quello di un *principio dinamico che abita l'uomo lacerandolo*, ed è proprio per questo che *l'uomo è rapporto*: «l'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma che cos'è il sé? Il sé è un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso; il sé non è il rapporto, ma che il rapporto si rapporta a se stesso. L'uomo è una sintesi di infinito e finito, di temporale ed eterno, di libertà e necessità, in breve una sintesi» (Kierkegaard 2007: 25). Lo spirito è quanto permette ad anima e corpo si relazionarsi e, così, di porsi come differenti l'uno rispetto all'altro e come identici rispetto a se stessi – in tal senso tanto la differenza quanto l'identità esibiscono un *rispetto a –*, ossia di porsi *in quanto tali*, e «nell'animale non può mai essere dato questo “in quanto”, anima e corpo non possono mai esistere in quanto tali» (Gardini 2002: 365): che il sé, l'uomo, sia un rapporto (tra anima e corpo mediato dallo spirito) significa anche che non è *autosufficiente*, ossia che non è mai *chiusura, compimento, stasi*, ma qualcosa di *infinitamente dinamico, in perenne espansione, in costante autosuperamento, distensione incondizionata* che però al contempo abbisogna di *limitazione, contrazione, stasi, quiete, posa* – in un eteroriferimento obbligatorio per ogni autoriferimento, eteroriferimento che per Kierkegaard culmina nel rapporto con Dio, ma che, dal nostro punto di vista, è prima di tutto quello con il mondo in quanto tale, con il mondo verso il quale l'uomo si protende per farsi naturalmente artificiale. Se «l'immediatezza animale è in sé un'unità indipendente e non suscettibile di evoluzione ulteriore» (*ivi*: 368), ossia è «unità perfetta» (*ivi*: 369), quella umana è *imperfetta* in quanto caratterizzata dall'*angoscia* come *determinazione intermedia*, ossia non è nemmeno immediatezza, in quanto l'angoscia è presente tanto nello stato di innocenza («perché l'unità naturale di corpo e anima è già attraversata dall'ombra dello spirito, da un nulla che, come pegno comune della libertà e della colpa, contemporaneamente attrae e respinge: l'uomo teme ma insieme vuole essere un “sé”»: *ivi*: 370) quanto in quello di colpevolezza («perché l'uomo è sprofondata nel peccato e ha interiorizzato il nulla: è un sé soltanto nella coercizione perpetua a *divenire* se stesso»: *ibidem*). L'angoscia come situazione duplicemente intermedia è emblema dell'ambiguità ed enigmaticità del *salto* dall'animalità all'umanità, dall'innocenza alla colpa, di quel paradosso – il paradosso umano, l'uomo come paradosso – nel quale «il prima *presuppone* il dopo e il dopo *pone* il prima» (*ivi*: 376) e per il quale «ciò che viene prima già contiene, eppure non contiene, ciò che viene dopo; ciò che segue diviene l'unico specchio sul quale *riflettere* su ciò che precede, cosicché proprio la naturalità della condizione d'innocenza diviene il peccato, pur non essendolo» (*ivi*: 370). Ciò è possibile perché l'innocenza umana non è quella animale, perché l'animale vive in un'immediatezza istintuale che l'uomo abita solo venendo espulso da essa, come mostra il caso della sessualità: «la sessualità dell'animale non può mai diventare colpevole; l'animale, interamente calato nel suo istinto sessuale, non può mai porre la sessualità come tale» (*ivi*: 375), vale a dire che già nello stato di innocenza l'uomo «non è un animale, ma non è neanche veramente uomo; soltanto nel momento in cui diventa uomo, lo diventa anche per il fatto che, nello stesso tempo, egli è animale» (Kierkegaard 1991: 59). In altre parole, «l'animalità non è il presupposto dell'umanità, ma solo dopo essere diventato tale l'uomo può porsi anche, propriamente, come animale» (Gardini 2002: 375), scoprendo però al contempo di non essere animale ancora prima di essere diventato pienamente uomo. Emblematico è il fenomeno del *pudore*, il quale «si colloca ancora nello stadio dell'innocenza, laddove è posta la differenza animale, ma non nel rapporto con l'altro individuo» (*ivi*: 380), vale a dire che il pudore non è certo

ancora peccaminosità, ma in qualche misura essa è già presente in esso, «come elemento concomitante rispetto alla sessualità» (*ibidem*), senza però essere in grado di scoprire la differenza sessuale come tale, senza entrare davvero in rapporto con essa, ma senza nemmeno che questa si presenti o si possa mostrare come un istinto: «l'istinto, come tale, non esiste» (Kierkegaard 1991: 84). Chiarisce Gardini: «un istinto sessuale non può mai operare, tanto più in modo primario, in forma inconscia, e cioè completamente svincolata dallo spirito, perché al contrario può essere quello che è solo *in virtù e per mezzo* dello spirito stesso. Un istinto sessuale di tipo animale non può mai stare a fondamento della sessualità umana, né può mai trapassare in essa per via di un'auto-evoluzione. L'animale, completamente calato nell'istinto, non può mai provare pudore. Il pudore coglie viceversa una dinamica della sessualità già *da sempre* non istintuale, un'animalità fin dall'inizio compenetrata di umanità: *l'istinto, come tale, non esiste. Solo* all'interno di questo schema *nel pudore è posta la differenza animale*. Questo sentimento coincide allora con la drammatica scoperta della propria sessualità che l'individuo compie ancora calato nello stadio dell'innocenza. Nell'apparire di questa prima *determinazione* è anche la prima presa di contatto con la propria *finitezza*: per questo si genera qui angoscia» (Gardini 2002: 380 s.). L'uomo è un *mistero inesplicabile*, la sua origine è impossibile da cogliere in quanto è sottrazione di un'immediatezza originaria che possa fungere da punto di partenza; l'uomo è tale nel *momento abissale* in cui è posto come ek-sistente, in quell'attimo che *separa* innocenza e colpevolezza; l'uomo è finito, ma di una finitudine che non è semplicemente contrapposta all'infinito, perché è *duplice finitezza*: la condizione finita dell'innocenza, da un lato, in cui la libertà si mostra come quel fuori di sé necessario per accedere a sé, e quella del peccato, dall'altro lato, in cui il nulla della libertà viene interiorizzato e continuamente ribadito come abisso a fondamento di ogni possibile scelta.

⁷³⁵ Si veda Manetti 1952.

⁷³⁶ L'età dell'oro è quella (cfr. Bruno 2000: 596-601) in cui gli animi sono *quieti e tranquilli*, in cui vige la *legge dell'Ocio*, «la legge della natura» (*ivi*: 596), la *sola guida dell'istinto naturale*, in cui si vive all'insegna dell'inoperosità di chi *non può potere-non*, prima che *l'ambiziosa Sollecitudine* e la *curiosa Fatica* facciano il loro ingresso sulla scena, portando con sé la preoccupazione e l'affanno, ma anche la capacità di penetrare nei misteri della natura e di andare al di là della propria condizione, sotto la guida dell'*amor di novità*. L'*Ocio* viene infranto dalla *curiosa Industria, Lavoro, Diligenza, Studio*, che impediscono che ai corpi basti il *condimento* naturale che «la benigna natura amministrava» (*ivi*: 597), rendendo necessari così «tanti altri artificiosi condimenti ch'ha ritrovati l'Industria et il Studio ministri di costei» (*ibidem*): l'uomo espulso dall'armonia è un uomo che si protende verso ciò che lo circonda, verso la terra, il mare «e forse l'aria ancora» (*ibidem*), che oltrepassa e varca i confini naturali «per violare quelle leggi della natura» (*ibidem*), e per istituire il principio della *differenza*, se è vero che si fa «occupatore di que' doni e membri de la terra, che la natura e per conseguenza Dio indifferentemente donano a tutti» (*ivi*: 598). Se l'età dell'oro è età di uguaglianza e di felicità, in quanto si vive in una condizione simile a quella degli dèi, che sono tali «perché son felicissimi; li felici son felici, perché son senza sollecitudine e fatica: fatica e sollecitudine non han color che non si muovono et alterano; questi son massime quei ch'han seco l'ocio: dunque gli Dei son Dei perché han seco l'Ocio» (*ivi*: 601), ossia è un'età di *totale uniformità*, di *assoluta compattezza armonia*, la fatica, il lavoro, ecc., segnano l'istituzione della *differenza* e, per questo, anche della disuguaglianza e dell'ingiustizia. Solo così, d'altro canto, è possibile l'*originalità*, la *complessità*, in una parola l'*attività*, che contraddistinguono la vita umana, in grado di *strappare* l'uomo stesso dall'*uniformità naturale*, istituendo *differenze tramite l'operare*. Per questo, la presunta età aurea dell'uomo, la *presunta perfezione prima del peccato*, altro non è se non *l'ottusità inerte di esseri bestiali*, che vivono sotto la guida dell'istinto e oziosi come coloro che non conoscono dunque il riposo in senso stretto, non conoscendo attività – per questo, peraltro, anche per Bruno (cfr. *ivi*: 603) *vizio e virtù germinano da quell'unica radice che è l'opera dell'uomo*, vale a dire che *la massima virtù può esistere solo dove esiste la possibilità del massimo vizio*, ossia la *possibilità di agire* in quanto tale.

⁷³⁷ Bruno dunque (come rimarca efficacemente Nicoletta Tirinnanzi nelle sue note di commento – cfr. *ivi*: 1264 s.) ritiene che l'eccellenza umana, la *dignitas hominis*, non sia determinata tanto dalla ricezione di un dono – casuale – della grazia, ma nemmeno da una presunta superiorità ontologica della specie umana in quanto tale, perché piuttosto essa *scaturisce dallo sforzo dell'uomo che si protende con tutte le sue energie fisiche e spirituali oltre il circuito della vicissitudine naturale per*

farsi creatore di nuovi cicli – protensione che avviene sotto la guida congiunta della mano e dell'intelletto, dell'*operosità* umana (un operare con *discorso* e *intelletto* – ossia secondo proporzione e misura – che è in grado di «fengere con certo ordine et imitazione ne la superficie della materia»: *ivi*: 211 s., e che – più in generale e più radicalmente – è in grado di correggersi e di plasmare altri corsi e altri destini rispetto a quelli naturali, appunto proprio imitando il plasmare corsi della natura). Nella visione di Bruno (cfr. *ivi*: 535 s. e 1243) all'unica e immutabile provvidenza divina corrispondono gli effetti infiniti della prudenza umana, la quale però non è né può essere acquisita una volta per tutte, nel senso che è il frutto della *tensione perenne* con la quale l'uomo cerca di intrecciare di volta in volta i fili spezzati del dialogo con la verità, esplicandosi così in forme sempre diverse, aprendosi persino a esiti imprevisi e opposti rispetto alla verità, la quale appare così intimamente connessa con la prassi umana, la quale è in grado di mantenere aperta la comunicazione tra piani opposti della realtà escogitando arti, linguaggi, alfabeti, e così via. Nell'uomo è *il bisogno* ad accendere lo studio, e lo studio a sua volta *accende le arti*, che ampliano l'orizzonte di possibilità umano, ma allargando così nuovamente lo spettro di difficoltà: in questo senso, per l'uomo (cfr. *ivi*: 556, 1252 e 1265) è *la povertà (nuda e scalza*, come diceva Platone, *nuda e scalza come quell'uomo che ha bisogno di coprirsi, di vestirsi e di calzarsi* – per questo la povertà è intimamente connessa alla capacità di escogitare rimedi ed è – come vuole Bruno – *veloce*) la vera e propria peculiarità della condizione umana, è quello *sprone* che fa *sorgere lo studio industrioso*, che *stimola e pungola* attraverso la fatica e la difficoltà che *acuiscono l'ingegno* – è cifra di quel bisogno che caratterizza l'esistenza limitata e strutturalmente effimera dell'uomo, e che però accende e muove il *tentativo di sottrarsi all'indifferenza naturale per creare altri corsi e altri destini*, aprendo quel ciclo vicissitudinale tra contrari che riforma l'incedere naturale introducendovi la differenza.

⁷³⁸ In passaggi sui quali insiste parecchio, come vedremo, Esposito e che dunque vale la pena di avere ben presenti. Bruno (facendo dialogare Onorio e Sebasto) scrive: «S. Dumque costantemente vuoi che non sia altro in sustanza l'anima de l'uomo e quella de le bestie? E non differiscano se non in figurazione? O. quella de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima: come non è corpo che non abbia o più o meno vivace e perfettamente comunicazione di spirito in se stesso. Or cotal spirito secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giungersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra: e secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezzioni d'ingegno et operazioni. Là onde quel spirito o anima che era nell'aragna e vi avea quell'industria e quelli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo gionto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudini et atti. Giongo a questo che, se fusse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, ed il busto crescesse in tanta quantità quanta può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampiassero le spalli, se gli ramificassero le braccia e mani, ed al luogo dove è terminata coda, andassero ad ingeminarsi le gambe; intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlerebbe, oprarebbe e caminarebbe non altrimenti che l'uomo; perché non sarebbe altro che uomo. Come, per il contrario, l'uomo non sarebbe altro che serpente, se venisse a contraere, come dentro un ceppo, le braccia e gambe, e l'ossa tutte concorressero alla formazion d'una spina, s'incolubrasse e prendesse tutte quelle figure de membri ed abiti de complessioni. Allora arrebbe più o men vivace ingegno; in luogo di parlar, sibilarebbe; in luogo di camminare, serperebbe; in luogo d'edificarsi palaggio, si cavarebbe un pertuggio; e non gli converrebbe la stanza, ma la buca; e come già era sotto quelle, ora è sotto queste membra, instrumenti, potenze ed atti: come dal medesimo artefice diversamente inebriato dalla contrazion di materia e da diversi organi armato, appaiono exercizii de diverso ingegno e pendeno executioni diverse. Quindi possete capire esser possibile che molti animali possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'uomo (come non è burla quel che proferì Mosè del serpe, che nominò sapientissimo tra tutte l'altre bestie de la terra); ma per penuria d'instrumenti gli viene ad essere inferiore, come quello per ricchezza e dono de medesimi gli è tanto superiore. E che ciò sia la verità, considera un poco al sottile, ed essamina entro a te stesso quel che sarrebbe, se, posto che l'uomo avesse al doppio d'ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser transformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero; dimmi, dove potrebbe impune esser la

conversazion de gli uomini? Come potrebero instituirsi e durar le fameglie ed unioni di costoro parimente, o piú, che de cavalli, cervii, porci, senza esserno devorati da innumerabili specie de bestie, per essere in tal maniera soggetti a maggiore e piú certa ruina? E per conseguenza dove sarrebbono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edificii ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi. S. Che dirai de le scimie et orsi che se non vuoi dir ch'hanno mano, non hanno peggior strumento che la mano? norio. Non hanno tal complessione che possa esser capace di tale ingegno; perché l'universale intelligenza in simili e molti altri animali per la grossezza o lubricità della material complessione non può imprimere tal forza di sentimento in cotali spiriti. Però la comparazion fatta si deve intendere nel geno de' piú ingegnosi animali. S. Il papagallo non ha egli l'organo attissimo a proferir qualsivoglia voce articolata? O perché è tanto duro e con tanta fatica può parlar sí poco, senza oltre intendere quel che dice? O. Perché non ha apprensiva, retentiva adeguabile e congenea a quella de l'uomo, ma tal quale conviene alla sua specie; in raggion della quale non ha bisogno ch'altri gl'insegne di volare, cercare il vitto, distinguere il nutrimento dal veleno, generare, nidificare, mutar abitazioni, e riparar alle ingiurie del tempo, e provvedere alle necessitadi della vita non men bene, e tal volta miglior- e piú facilmente che l'uomo. S. Questo dicono li dotti non esser per intelletto o per discorso, ma per istinto naturale. O. Fatevi dire da cotesti dotti: cotal istinto naturale è senso o intelletto? Se è senso, è interno o esterno? Or non essendo esterno, come è manifesto, dicano secondo qual senso interno hanno le providenze, tecne, arti, precauzioni ed ispedizioni circa l'occasioni non solamente presenti, ma ancora future, migliormente che l'uomo. S. Son mossi da l'intelligenza non errante. O. Questa, se è principio naturale e prossimo applicabile all'operazione prossima ed individuale, non può essere universale ed estrinseco, ma particolare ed intrinseco, e per conseguenza potenza dell'anima e presidente nella poppa di quella» (*ivi*: 717-720). Molto penetranti sono le osservazioni di commento che Tirinnanzi riserva a tali passaggi, in quanto – in un parallelismo con alcune pagine apologetiche di Arnobio: cfr. *ivi*: 1327-1330 – evidenzia che in questi passaggi Bruno osserva che il fatto che l'uomo sia in grado di trasformare la fortuna in provvidenza germina dalla differente (specifica e non speciale, come abbiamo notato) struttura del corpo umano rispetto a quello degli altri animali, cui si congiunge lo spirito: corporeità, ingegno e destino sono strettamente connessi, nel senso che se l'uomo è un essere aperto al mondo e capace di trascendere la propria natura è perché ciò è inscritto nella sua stessa natura, nella natura materiale prima di tutto, nel suo corpo. Il «primato» dell'uomo si fonda solo ed esclusivamente sulla specifica corporeità umana, e in questo senso *la civiltà umana dipende solamente dalla mano*, in quello *strumento specifico la cui specificità consiste nell'essere a-specifico*: l'uomo non ha un valore ontologico in quanto tale, uomo e animale appaiono *sostanzialmente* identici, ma proprio per questo non lo sono *esistenzialmente*, perché la struttura corporea umana si è rivelata particolarmente favorevole in ragione della sua duttilità e proteiformità. L'uomo non ha un ingegno strutturalmente superiore a quelli degli altri viventi, perché anzi molti animali sembrano possedere un ingegno superiore all'uomo, e anzi lo possiedono a tutti gli effetti, anche se talvolta il loro corpo, goffo e tardo perché troppo specifico e «determinato», li rende impacciati e incapaci di tradurre in atto il loro acume: è la mano e non la mente a determinate *in atto* la differenza tra uomo e animale, a fare dell'uomo quell'essere in grado di imitare l'agire animale stesso, facendo leva su uno strumento abile ed esperto nel fare ogni sorta di prodotto perfetto, abile cioè a fare qualsiasi cosa perché non rigidamente vocato a un compito specifico. Allo stesso tempo, però, *la mano da sola non basta* nella prospettiva di Bruno, e questo perché non v'è nulla di pre-determinato e di rigidamente prefissato nell'uomo, nemmeno la mano è, appunto, un organo così rigidamente conformato da condurre inevitabilmente allo sviluppo delle potenzialità umane: infatti, vi sono altre specie dotate della mano o di un organo simile e parimenti efficace, ma la materia crassa od ottusa, o troppo fluida e instabile, ne limita l'azione, ne impedisce l'esplicazione spirituale. Insomma, la *dignitas hominis* riposa sulla fortuità che ha attribuito alla specie umana uno strumento *flessibile* unitamente a una struttura corporea *facilmente permeabile* alla commistione con la sostanza spirituale: vi sono specie nelle quali l'*intelletto universale* risplende con simile o maggiore vigore rispetto all'uomo, ma allo stesso tempo vi sono creature che non riescono a sviluppare capacità simili agli uomini in

ragione di una struttura corporea non adatta, non sufficientemente duttile (come è appunto il caso del pappagallo e del linguaggio articolato). In tal senso, per Bruno va ribaltata la gerarchia tradizionale tra istinto e intelletto, nel senso che è errato credere il primo materiale e inferiore e il secondo spirituale e superiore, perché anzi il secondo (e, più in generale, tutte le facoltà più elevate dell'uomo) dipende dalla necessità dell'*apprendimento*, mentre il primo è un'abilità *spontanea* che permette di provvedere alle proprie necessità in maniera naturale, segnalando la presenza di un ingegno non inferiore a quello dell'uomo, anzi persino superiore se si considera che l'uomo riesce ad apprendere le tecniche perfette solamente in seguito a un lento apprendistato. Gli animali sono migliori dell'uomo, dunque, sono guidati in maniera più infallibile e certa dall'intelligenza non errante, dall'intelligenza universale e provvidenziale, ma l'uomo si «riscatta» dalla sua inferiorità perché la sua inferiorità lo apre alla possibilità di perfezionarsi, ossia perché la sua conformazione e configurazione corporea lo rende abile all'abilità e capace di essere-capace, per così dire. Nella visione di Bruno, com'è noto, la materia è *energia inesauribile dalla quale germinano mondi e individui infiniti*, è *appetito inesauribile che ricerca l'assunzione di forme sempre nuove*, e non *privazione* e, dunque, *limite e imperfezione che va alla ricerca continuamente di sostegno e di perfezione fuori di sé*: per Bruno la materia è *desiderio affermativo*, non *sostrato bisognoso e indeterminato, non-finito e senza qualità, senza forma e senza idea*, ma *sorgente inesauribile di vita e di movimento, ap-petito insaziabile perché mai pago, mai accontentatosi di una forma specifica e determinata ma sempre alla ricerca – nella sua aspirazione a essere tutte le cose – di ulteriorità, diventando il seno da cui pullulano mondi e individui infiniti*. In quest'ottica («deleuziana», si potrebbe dire, e non è certo un caso se Deleuze ha sempre tenuto in grande considerazione il pensiero bruniano), si può ben capire in che senso (come Esposito, nel suo «deleuzianesimo» di fondo, per così dire, rimarca) nella visione di Bruno scompaia ogni frattura netta tra animalità e umanità, essendo entrambi espressioni della forza materiale che anima l'intero universo, essendo *con-formazioni e con-figurazioni* di una tale energia auto-plasmatrice. Al contempo, però, è proprio per il suo essere essere sommamente aperto al mondo, duttile e plastico che l'uomo – dotato della mano, organo meraviglioso *proprio in quanto* organo a-specifico, capace di protendersi verso tutto e di assumere in maniera mediata tutte quelle forme che non ha in maniera immediata, ossia naturale – può (imitando quella natura di cui è il più degno latore, imitandola proprio nella sua azione trasformatrice e conformatrice) agire e modificare la propria condizione, di modo che dell'uomo può essere facilmente detto ciò che si è detto della materia, ossia che è energia inesauribile che va alla ricerca di determinazione e di forma per superarle sempre e continuamente, e così via. *L'uomo è l'essere più naturale*, e proprio per questo la sua natura si rivela una *natura artificiale*, e se si distingue dagli altri animali solamente per il tipo di forma che l'energia naturale in lui assume, cionondimeno tale forma è assolutamente peculiare, in quanto è una forma *naturalmente innaturale, naturalmente votata all'innaturalità*, all'operosità.

⁷³⁹ Si fa riferimento a Pico della Mirandola 1994.

⁷⁴⁰ Visione che, com'è noto, è propria anche Marsilio Ficino, il quale considera (cfr. Ficino 1965) l'anima nodo, copula del mondo, intermediaria tra tutte le cose e protesa tanto verso le cose superiori che verso le inferiori (cfr. Ficino *Teologia platonica*, III); inoltre, per Ficino l'uomo ha come desiderio naturale quello di conoscere (Dio, su tutto), a differenza dell'animale che è chiuso nel mero impulso fisiologico ed è adatto semplicemente a compiere le azioni in grado di soddisfare tali impulsi: la natura «diede agli animali bruti appetito di cibo e di coito e li dotò di membra adatta alla masticazione e all'unione sessuale [*cibi set coitus appetitum, addidit membra ad esum et coitum preparata*]. Colui che è guida della natura diede all'animo una fame di tutto ciò che è vero e che è buono [*universalis et totius veri bonique votum*]» (ivi, XIV, 2). In tal senso, quella stessa natura che fa sì che l'animale raggiunga perfettamente il proprio fine («le più piccole bestie in ciò che fanno scelgono sempre il meglio»: ivi, XIV, 8), fa anche sì che l'uomo possa raggiungere il proprio fine, svolgere il proprio compito, ossia aprirsi compiutamente al mondo: «il desiderio di verità e di bene è più naturale di ogni altro desiderio proprio in quanto è meglio degli altri dotato dei mezzi per il raggiungimento del fine. E non c'è dubbio che se la proprietà tipica di ogni specie è necessaria e disposta dal suo autore con previdenza [*speciei cuiusque proprietas necessaria est prudenterque ab auctore disposita*], ne segue che l'istinto della specie naturale, per cui essa tende al possesso del bene totale come al raggiungimento del suo fine, è sicuramente in grado di conseguirlo [*rationalis speciei conatus, qui ad totius boni possessionem dirigitur quasi finem*,

assequi valeat quod contendit» (ivi, XIV, 2). L'*istinto naturale* dell'uomo è quello di aprirsi al mondo, di *tentare di divenire tutto*, di tentare ogni strada proprio perché privo di una strada propria, di tentare di farsi Dio: «l'animo nostro in tutti i suoi atti si procura, in proporzione alle sue forze, la prima dote di Dio, e cioè il possesso del bene e del vero nella loro totalità. [...] La vita delle piante in quanto spargendo i suoi semi indulge al corpo; la vita dell'animale bruto in quanto accarezza i sensi; la vita dell'uomo nell'atto in cui si occupa razionalmente delle faccende umane; la vita degli eroi in quanto investiga la natura; la vita dei demoni in relazione al fatto che specula nelle matematiche; la vita degli angeli relativamente alle sue indagini sui divini misteri; e la vita di Dio infine, in quanto tutto opera per grazia di Dio: tutte queste vite ogni anima umana tenta in certo qual modo entro se stessa, pur sperimentandone una in un modo, un'altra in un altro. E così il genere umano tende a identificarsi con il tutto nell'atto in cui tenta di realizzare in sé ogni tipo di vita. [...] L'uomo è un grande miracolo» (ivi, XIV, 3). L'uomo è libero, e la tecnica è proprio uno dei maggiori segni di una tale libertà, nel senso che (cfr. ivi, XIII, 3) l'attività delle varie arti è completamente improntata alla libertà, rendendo non schiavi della natura ma anzi emulando il suo operato («*humanae artis fabricant per seipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servisimus naturae, sed emuli*»): nelle arti umane spiccano quattro doti mirabili, ossia la *prontezza nel percepire*, la *memoria saldissima*, la *sagace predizione del futuro* e l'*uso ricchissimo dei vocaboli*, tanto che l'uomo che domina la terra grazie alle sue mirabile doti è comparabile a Dio («*denique qualiscumque terra sit, huius homo est Dominus. Est utique Deus in terris*»: ivi, XVI, 6). Con tutto ciò, resta sempre il fatto che l'arte umana possiede un valore inferiore rispetto alla natura, in quanto quest'ultima è una sorta di «arte interna», ossia di arte auto-produttiva, secondo un motivo tipicamente aristotelico (che però fa riemergere come in realtà sia la natura ad apparire pensata a partire dal modello dell'arte): «se l'arte degli uomini null'altro è se non una imitazione della natura [*naturae imitatio*], e quest'arte realizza le sue opere tramite certi ben determinati mezzi tecnici di esecuzione, similmente opera la natura, e con arte tanto più viva e sapiente quanto più efficace è la sua esecuzione e quanto più belle sono le sue opere. E se possiede principi vitali l'arte, che pur plasma opere prive di vita e non si serve nell'atto creativo di forme né principali né integre, quanto a maggior ragione si deve supporre che siano presenti principi vitali di creazione nella natura, la quale crea esseri viventi e produce forme principali e integre! Cos'è infatti l'arte dell'uomo? È una natura che tratta dall'esterno la materia. Cos'è invece la natura? È l'arte che modella dall'interno la materia proprio come se il falegname fosse dentro il legno [*quid est ars humana? Natura quaedam materiam tractans extrinsecus. Quid natura? Ars intrinsecus materiam temperans, ac si faber lignarius esset in ligno*]. Perché se l'arte umana, pur trovandosi esterna alla materia, tuttavia a tal punto armonizza e si accosta all'opera che deve eseguire da riuscire a realizzare determinate opere secondo determinate idee, quanto più un simile risultato sarà in grado di ottenere l'arte della natura, la quale non si limita a toccare la superficie della materia tramite le mani o altri strumenti esterni a lei – come l'anima del geometra tocca dall'esterno la superficie della sabbia quando vi disegna le figure – ma agisce piuttosto come la mente geometrica nell'atto in cui formula e definisce dentro di sé la sua materia fantastica. [...] Che cos'è mai un'opera d'arte? La mente dell'artista realizzata in una materia a lei esterna. E che cosa è un'opera della natura? La mente della natura realizzata in una materia a lei intimamente congiunta [*quid artificium? Mens artificis in materia separata. Quid naturae opus? Naturae mens in coniuncta materia*]» (ivi, IV, 1). Si tenga presente, peraltro, che proprio Ficino aveva condotto un commento esegetico del *Protagora* platonico, e che dunque era ben a conoscenza della «questione Prometeo», dunque riteneva che l'uomo fosse inferiore alle specie animali per quanto concerne le funzioni naturali, biologico-organiche, ma che fosse dotato dell'*artis industria* che lo dotava dei mezzi tecnici necessari alla sussistenza, abilità sviluppata grazie all'esercizio e al perfezionamento della ragione, di quella scintilla divina che è in lui (cfr. Trousson 2001: 145-147).

⁷⁴¹ A tal proposito cfr. anche Fleig 2009: 9-11, dove si evidenzia come «*verantwortungsvolle Verfassung des Menschen grenzt Pico von den determinierten Natur der Tiere ab, die schon bei ihrer Geburt alles zum Überleben Nötige mit auf die Welt brächten*» (ivi: 10).

⁷⁴² È stato piuttosto Leon Battista Alberti a focalizzare maggiormente l'attenzione sulla debolezza umana, sulla forza che l'onnipotente natura esercita nei confronti della sempre vacillante e insicura arte, in un'opera, il *Momus* (cfr. Alberti 1992 e la lettura che di tale dialogo viene data in Marassi 2004), che rovescia alcuni temi stoici recuperando anche tematiche penetrate, dall'antichità, nella

tradizione ermetica, in cui la figura di Momo appare nel contesto della creazione dell'uomo, che avviene per punire le anime collettive che, dopo aver creato gli animali, si sono superbamente allontanate dal luogo assegnato (per *vana curiositas*, per irrequieta audacia conoscitiva iscritta nella natura stessa dell'anima, che è per definizione movimento), assegnando loro un corpo umano ma promettendo una possibile risalita verso il cielo. L'episodio mostra nuovamente che l'origine dell'uomo è posta nell'infrazione di un ordine e nel superamento di un qualcosa di staticamente dato nella sua perfetta armonia, nell'oltrepassamento della sfera animale nella sua compiutezza, infrazione che dà il via a un'esistenza fatta di attività e di progetti, ma anche di difficoltà e di stenti, una vita all'insegna di quel paradossale e ambivalente legame tra *il-lusione* e *de-lusione* che può caratterizzare l'esistenza solamente di quell'essere che deve *giocarsi* attivamente le proprie *chance* (deve *ludere*), nel cui agire è *in gioco* (in modo *in-e-ludibile*) il proprio destino: «dopo questi avvenimenti, Horus, figlio mio, un potentissimo pneuma sorge dalla terra, inafferrabile per la grandezza e per la forza del pensiero. Anche se conosceva già ciò che chiedeva – aveva forma umana ed era bello e di maestoso aspetto ma selvaggio all'eccesso e terrificante – nel momento in cui vide le anime che entravano nei corpi, egli dunque disse: “Come si chiamano, Ermete, archivista degli dei?”. Ermete rispose: “Uomini” e l'altro disse: “Ermete, tu l'hai detto, è un'azione coraggiosa aver fatto l'uomo, dagli occhi curiosi e dalla lingua ciarliera, che è destinato a udire anche quello che non lo riguarda, che è spinto ad annusare dalla curiosità e che abuserà fino all'eccesso del senso del tatto. Hai deciso di lasciarlo senza preoccupazioni, creatore, quest'uomo che è destinato a guardare audacemente i bei misteri della natura? Vuoi permetter di vivere senza dolore a lui che si spingerà con i suoi progetti perfino ai confini della terra? Gli uomini estirperanno le radici delle piante e catalogheranno le diverse qualità dei succhi. Esamineranno la natura delle pietre e taglieranno a metà non solo gli animali ma anche se stessi, volendo verificare come sono fatti. Stenderanno le mani ardite fino al mare e, tagliando le foreste, che crescono spontaneamente, si tragheranno l'un l'altro fino alle terre situate dall'altra parte. Indagheranno quale natura si nasconda all'interno dei templi impenetrabili. Inseguiranno la realtà fin lassù, volendo investigare qual è l'ordine stabilito del movimento celeste. E questo è ancora poco: non resta che l'ultimo luogo della terra; ma gli uomini esploreranno anche l'estrema notte di questo luogo, spinti dalla loro volontà. Non abbiano dunque nessun ostacolo, ma siano iniziati al beneficio di un'esistenza senza dolore e conducano una vita priva di affanni, senza essere oppressi dall'aspro pungolo della paura! E allora essi non saranno pronti a spingere il loro audace coraggio fino al cielo? Non tenderanno le loro anime, prive di preoccupazioni, fino agli elementi dell'universo? Insegna loro pertanto a innamorarsi di qualche progetto perché abbiano l'aspro timore dell'insuccesso, perché siano domati dal morso del dolore se le loro speranze restano deluse! La curiosità delle loro anime sia vanificata dai desideri, dalle paure e dalle speranze ingannatrici! Una sequela inarrestabile di amori, speranze attraenti, desideri talvolta realizzati, talvolta delusi, si spartiscano le loro anime, perché anche la dolce esca del successo li trascini alla prova di sciagure più dolorose! La febbre li opprime, perché nell'avvilimento si moderi il loro desiderio!”. [...] Ermete ascoltava con piacere le parole di Momo, perché gli parlava con familiarità» (Ermete Trismegisto 1994: 59-61). La condizione ambigua umana è particolarmente evidente nel libro I dell'opera di Alberti, dove si narra proprio dell'origine dell'uomo, essere intermedio tra la divinità, perché possiede l'aria, l'acqua, la casa, i fiori, il vino, il bue e tutte le altre fonti di piacere, e la bestialità, perché nel suo animo sono infusi affanni, paure, malattie, dolore e morte; anzi, l'uomo è più della divinità (si determina – o crede di poterlo fare – da sé), tanto che Giove intende punirlo e meno della bestialità, perché conosce in certa misura la propria condizione, perché è esposto come nessun altro essere.

⁷⁴³ Scrive Agamben nel delineare i tratti della politica *a venire*: «non il lavoro, ma inoperosità e decreazione sono il paradigma della politica che viene (*che viene* non significa *futura*). [...] Per questo, la domanda decisiva non è “che fare?”, ma “come fare?”, e l'*essere* è meno importante del *così*. Inoperosità non significa inerzia, ma *katargesis* – cioè un'operazione in cui il *come* si sostituisce integralmente al *che*, in cui la vita senza forma e le forme senza vita coincidono in una *forma di vita*» (Agamben 2001a: 92 s.).

⁷⁴⁴ Dove, vale la pena di ricordarlo, sostiene che a partire da alcuni luoghi della *Metafisica* aristotelica (che in precedenza abbiamo commentato) si può definire «l'ambivalenza specifica di ogni potenza umana, che, nella sua struttura originaria, si mantiene in rapporto con la propria

privazione, è sempre – e rispetto alla stessa cosa – potenza di essere e di non essere, di fare e di non fare. È questa relazione che costruisce, per Aristotele, l'essenza della potenza. Il vivente, che esiste nel modo della potenza, può la propria impotenza, e solo in questo modo possiede la propria potenza. Egli può essere e fare, perché si tiene in relazione col proprio non-essere e non-fare. Nella potenza, la sensazione è costitutivamente anestesia, il pensiero non-pensiero, l'opera inoperosità. [...] L'uomo è il vivente che esiste in modo eminente nella dimensione della potenza, del potere e del poter non. Ogni potenza umana è, cooriginariamente, impotenza; ogni poter-essere o fare è, per l'uomo, costitutivamente in rapporto alla propria privazione. E questa è l'origine della smisuratezza della potenza umana, tanto più violenta e efficace rispetto a quella degli altri esseri viventi. Gli altri viventi possono soltanto la loro potenza specifica, possono solo questo o quel comportamento iscritto nella loro vocazione biologica; l'uomo è l'animale che *può la propria impotenza*. La grandezza della sua potenza è misurata dall'abisso della sua impotenza» (ivi: 281 s.).

⁷⁴⁵ «L'uomo è l'essere che, imbattendosi nelle cose e unicamente in questo imbattersi, si apre al non-cosale. E inversamente: colui che, essendo aperto al non-cosale, è, unicamente per questo, consegnato irrimediabilmente alle cose. Non-cosalità (spiritualità) significa: perdersi nelle cose, perdersi fino a non poter concepire altro che cose. E solo allora, nell'esperienza dell'irrimediabile cosalità del mondo, urtarsi a un limite, toccarlo. (Questo è il senso della parola: esposizione)» (Agamben 2001a: 86).

⁷⁴⁶ «Non l'essere assolutamente non posto e irrelato (*attesi*), né l'essere posto, relativo e fattizio, ma una esposizione e una fatticità eterne: *aeisthesis*, una sensazione eterna. Un essere che non è mai esso stesso, ma è solo l'esistente. Non è mai esistente, ma è l'esistente, integralmente e senza riparo. Esso non fonda né destina né nullifica l'esistente: è solo il suo essere esposto, il suo nimbo, il suo limite. L'esistente non rimanda più all'essere: è nel medio dell'essere e l'essere è interamente abbandonato nell'esistente. Senza riparo e, tuttavia, salvo – salvo nel suo essere irrimediabile. L'essere, che è l'esistente, è per sempre salvo dal rischio di esistere esso stesso come cosa o di essere nulla. L'esistente, abbandonato nel medio dell'essere, è perfettamente esposto» (Agamben 2001a: 82 s.).

⁷⁴⁷ In tal senso «esistere significa: qualificarsi, sottoporsi al tormento dell'essere quale (*inqualieren*). Per questo la qualità, l'esser-così di ciascuna cosa è il suo supplizio e la sua sorgente – il suo limite. Come tu sei – il tuo viso – è il tuo supplizio e la tua sorgente. E ciascun essere è e ha da essere il suo modo di essere, la sua maniera sorgiva: essere *tale* qual è. Il *tale* non presuppone il *quale*: lo espone, è il suo aver-luogo. [...] Il *quale* non suppone il *tale*: è la sua esposizione, il suo essere pura exteriorità» (ivi: 81).

⁷⁴⁸ «Così. Il senso di questa paroletta è il più difficile da afferrare. “Dunque le cose stanno così”. Ma diremmo che per un animale il mondo stia così-e-così? Quand'anche potessimo descrivere esattamente il mondo dell'animale, rappresentarcelo veramente come esso lo vede [...] – tuttavia certamente quel mondo non conterrebbe il *così*, non sarebbe *così* per l'animale: non sarebbe irrimediabile. L'esser-così non è una sostanza, di cui *così* esprimerebbe una determinazione o una qualificazione. L'essere non è un presupposto, che stia prima o dietro le sue qualità. L'essere, che è così, irrimediabilmente, è il suo *così*, è soltanto il suo modo di essere. (Il *così* non è un'essenza che determina un'esistenza, ma questa trova la sua essenza nel suo stesso *esser-così*, nel suo essere la propria determinazione). *Così* significa: non altrimenti» (ivi: 77). «Così sia. In ogni cosa affermare semplicemente il *così*, *sic*, al di là del bene e del male. Ma *così* non significa semplicemente: in questo o quel modo, con quelle certe proprietà. “Così sia” significa: sia il *così*. Cioè: *sì*. (Questo è il senso del *sì* di Nietzsche: il *sì* è detto non semplicemente a uno stato di cose, ma al suo *esser-così*. Solo per questo esso può tornare in eterno. Il *così* è eterno). L'esser-così di ciascuna cosa è, in questo senso, incorruttibile.» (ivi: 86).

⁷⁴⁹ Ossia è, con Feuerbach prima e con Marx poi, *Gattungswesen*, come abbiamo peraltro già avuto modo di ricordare.

⁷⁵⁰ Agamben – cfr. Agamben 2005b – assegna al corpo un fondamentale *Ausstellungswert*, un «valore di esposizione». Cfr. a tal proposito Sciacchitano 2006: 73.

⁷⁵¹ Anzi, si può addirittura affermare che è il linguaggio in quanto dispositivo originario, scisso tra *asserzione* (valore denotativo della parola, parola che resta aderente al reale) e *veridizione* (valore performativo della parola, parola che costituisce il reale distaccandosene, che oscilla tra la verità e l'errore, tra la fedeltà alla parola data e la possibilità della menzogna), a richiedere l'intervento di

altri dispositivi (che *arginano, legano, vincolano, garantiscono, stabilizzano, assicurano*): «è nel tentativo di arginare la scissione dell'esperienza del linguaggio che nascono il diritto e la religione, che cercano di legare la parola alla cosa e di vincolare, attraverso maledizioni e anatemi, il soggetto parlante al potere veritativo della sua parola, al suo "giuramento" e alla sua dichiarazione di fede. [...] Religione e diritto non preesistono all'esperienza performativa del linguaggio che è in questione nel giuramento, piuttosto essi sono stati inventati per garantire la verità e l'affidabilità del *logos* attraverso una serie di dispositivi, fra i quali la tecnicizzazione del giuramento in un "sacramento" specifico – il "sacramento del potere" – occupa un posto centrale» (Agamben 2008c: 79 s.). Non si tratta di nien'altro che del «tentativo di fissare l'originaria forza performativa dell'esperienza antropogenetica» (*ivi*: 96): solo la fiera *noch nicht fest-gestellte*, e per questa aperta all'attività e al dinamismo, ha bisogno anche di una mirata *Fest-stellung – fermare per af-fermare* (solo l'uomo può *de-siderare*, ossia aspirare al *firmamentum* in ragione della sua lontananza: se il *bisogno* – cfr. Agamben 2001b: 21 – è semplicemente legato alla realtà corporea, è misurabile e in linea di principio soddisfacibile, il *desiderio* è legato alla *fantasia*, all'*immaginazione*, alla *non-aderenza all'immediato*, ed è dunque *insaziabile e incommensurabile*)

⁷⁵² Una tale forma di vita, figura della vita che si congeda dalla distinzione animalità/umanità, avrà, potrà avere, per Agamben (che recupera alcune considerazioni dello gnostico egiziano della metà del II secolo d.C. Basilide) la forma dell'*agnoia*: «non è più umana, perché ha perfettamente dimenticato ogni elemento razionale, ogni progetto di dominare la sua vita animale; ma nemmeno può essere detta animale, se l'animalità era definita dalla sua povertà di mondo e dalla sua oscura attesa di una rivelazione e di una salvezza. Essa certamente "non vede l'aperto", nel senso che non se ne appropria come strumento di dominio e di conoscenza; ma nemmeno rimane semplicemente chiusa nel proprio stordimento. L'*agnoia*, la non-conoscenza che è scesa su di essa, non implica la perdita di ogni rapporto con il proprio velamento. Piuttosto questa vita rimane serenamente in relazione con la propria natura come con una zona di non-conoscenza» (*ivi*: 92 s.), e non desidera nulla che è contro la propria natura. Ma cosa significa *agnoia, ignoscere*? Non tanto «ignorare», spiega Agamben, quanto «perdonare», di modo che «articolare una zona di in conoscenza – o, meglio, di ignoscenza – significa non semplicemente lasciar essere, ma lasciar fuori dall'essere, rendere insalvabile» (*ivi*: 93). Precisa il filosofo italiano: «l'animale non può riferirsi al suo disinibitore né come a un essente né come a un non essente, perché soltanto con l'uomo il disinibitore è per la prima volta lasciato essere come tale, soltanto con l'uomo qualcosa come l'essere può darsi e un ente diventa accessibile e manifesto» (*ibidem*). Proprio per questo la categoria ontologica fondamentale diviene quella del *lasciar essere*: «nel progetto, l'uomo si rende libero per il possibile e, consegnandosi a esso, lascia essere il mondo e gli enti come tali» (*ibidem*). Tuttavia, si domanda Agamben, «se l'uomo può aprire un mondo e liberare un possibile solo perché, nell'esperienza della noia, riesce a sospendere e a disattivare il rapporto animale con il disinibitore, se, al centro dell'aperto, sta l'indisvelatezza dell'animale [...], che ne è di questo rapporto, in che modo l'uomo può lasciar essere l'animale sulla cui sospensione il mondo si tiene aperto?» (*ibidem*). La risposta è dal sapore messianico, dunque anche problematicamente vago e semplicemente profetizzante: «in quanto l'animale non conosce né essente né non essente, né aperto né chiuso, esso è fuori dall'essere, fuori in un'esteriorità più esterna di ogni aperto e dentro in un'intimità più interna di ogni chiusura. Lasciar essere l'animale significherà allora: lasciarlo essere *fuori dall'essere*. La zona di non-conoscenza – o di ignoscenza – che è qui in questione è al di là tanto del conoscere che del non conoscere, tanto dello svelare che del velare, tanto dell'essere che del nulla. Ma ciò che è così lasciato esser fuori dall'essere non è, per questo, negato o rimosso, non è, per questo, inesistente. Esso è un esistente, un reale, che è andato al di là della differenza fra essere ed ente. Non si tratta qui tuttavia di provarsi a tracciare i contorni non più umani e non più animali di una nuova creazione che rischierebbe di essere altrettanto mitologica dell'altra. Nella nostra cultura l'uomo è stato sempre il risultato di una divisione, e, insieme di una articolazione dell'animale e dell'umano, in cui uno dei due termini dell'operazione era anche la posta in gioco. Rendere inoperosa la macchina che governa la nostra concezione dell'uomo significherà pertanto non già cercare nuove – più efficaci o più autentiche – articolazioni, quanto esibire il vuoto centrale, lo iato che separa – nell'uomo – l'uomo e l'animale, rischiarsi in questo vuoto: sospensione della sospensione, *shabbat* tanto dell'animale che dell'uomo» (*ivi*: 93 s.). Che sia una

sorta di creatura caratterizzata dalla *dotta ignoranza*? Per una disamina storico-critica di tale nozione si veda Velotti 2003 e Velotti 2005.

⁷⁵³ Come lo stesso Agamben ricorda, con Basilio il Grande e Giovanni Damasceno (cfr. Agamben 2009a: 108 s.), conoscere la nudità significa la perdita dell'innocenza, della condizione di estasi e di felice ignoranza di sé che definivano la condizione edenica, e significa dunque l'emergere nell'uomo della sciagurata bramosia di colmare le mancanze: prima del peccato, l'uomo viveva in una condizione di ozio e di pienezza, in una condizione in cui l'azione non era necessaria, in cui nemmeno la conoscenza lo era, ma non appena apre gli occhi percepisce il precedente stato di pienezza e di beatitudine come uno stato di debolezza e di *atechnia*, di mancanza di sapere, di *techne*. Secondo Agamben, il peccato non rivela una mancanza o un difetto nella natura umana, che la veste colma, ma anzi consiste nel percepire come mancanza la pienezza che definiva la condizione edenica: se l'uomo fosse, infatti, rimasto in Paradiso, non avrebbe avuto le sue vesti né dalla natura (come accade per gli animali), né dalla tecnica, ma solo dalla grazia divina, in risposta all'amore che egli portava a Dio. Ma una volta abbandonata la beata contemplazione edenica, ecco l'uomo precipitare nella vana ricerca delle tecniche e delle scienze, che distraggono dalla contemplazione di Dio. Nella stessa opera incontriamo affermazioni decisamente esplicite rispetto al nostro tema, laddove Agamben evidenzia che la potenza specificamente umana è *potenza di non fare*, di *poter non esercitare la propria potenza*, «ed è proprio questa ambivalenza specifica di ogni potenza, che è sempre potenza di essere e di non essere, di fare e di non fare, che definisce anzi la potenza umana. L'uomo è, cioè, il vivente che, esistendo sul modo della potenza, può tanto una cosa che il suo contrario, sia fare che non fare. Questo lo espone, più di ogni altro vivente, al rischio dell'errore ma, insieme, gli permette di accumulare e padroneggiare liberamente le proprie capacità, di trasformarle in "facoltà". Poiché non soltanto la misura di ciò che qualcuno può fare, ma anche e innanzitutto la capacità di mantenersi in relazione con la propria possibilità di non farlo definisce il rango della sua azione. Mentre il fuoco può soltanto bruciare e gli altri viventi possono soltanto la propria potenza specifica, possono solo questo o quel comportamento iscritto nella loro vocazione biologica, l'uomo è l'animale che può la propria impotenza» (*ivi*: 68).

⁷⁵⁴ Il che per Agamben significa che «l'ontologia, o filosofia prima, non è una innocua disciplina accademica, ma l'operazione in ogni senso fondamentale in cui si attua l'antropogenesi, il diventar umano del vivente. La metafisica è presa fin dall'inizio in questa strategia: essa concerne precisamente quel *meta* che compie e custodisce il superamento della *physis* animale in direzione della storia umana. Questo superamento non è un evento che si è compiuto una volta per tutte, ma un accadimento sempre in corso, che decide ogni volta e in ogni individuo dell'umano e dell'animale, della natura e della storia, della vita e della morte» (*ivi*: 81).

⁷⁵⁵ «L'uomo in quanto uomo è formatore di mondo, ciò non vuol dire: l'uomo così come se ne va in giro per la strada, bensì: l'esser-ci nell'uomo è formatore di mondo. Usiamo con intenzione l'espressione "formazione di mondo" in una pluralità di significati. L'esser-ci nell'uomo *forma* il mondo: 1. lo produce; 2. dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; 3. lo costituisce, è ciò che lo circonda, che lo abbraccia» (*ivi*: 365).

⁷⁵⁶ «I singoli animali e specie animali sono limitati a una molteplicità ben determinata di stimoli possibili, cioè il loro cerchio di possibile disinibizione è ripartito in direzioni ben determinate di ricettività o non ricettività. Per quanto uno stimolo possa essere in termini oggettivi intenso ed esteso, un determinato animale a determinati stimoli resta semplicemente inaccessibile. Non è che vengano innalzate delle barriere dinanzi all'animale, bensì è l'animale che, nell'unità del suo stordimento non porta con sé alcun istinto in questa direzione. Non è istintualmente aperto per quella determinata possibilità di disinibizione. Vediamo così che il raggio di possibile disinibizione o, come diciamo, il cerchio disinibente, è portato con sé dall'animale stesso, e che l'animale stesso si ritaglia, attraverso la sua vita effettiva all'interno dell'ente, un ben determinato accerchiamento di possibile stimolabilità, cioè di possibile disinibizione. Ogni animale circonda se stesso con un tale cerchio ambientale, non in un secondo momento, come se l'animale vivesse e potesse vivere in un primo tempo senza questo accerchiamento, e in un certo modo solo a posteriori gli crescesse intorno questo cerchio ambientale, bensì ogni essere vivente, per quanto possa apparire semplice, in ogni momento della sua vita è circondato da tale cerchio ambientale di possibile disinibizione. In termini più precisi dobbiamo dire: la vita non è altro che il lottare dell'animale con il suo cerchio ambientale, dal quale è coinvolto senza essere mai in senso peculiare presso se stesso» (*ivi*: 328 s.).

⁷⁵⁷ «L'animale ha sì un accesso a..., e a qualcosa che realmente è – ma che *soltanto noi* siamo in grado di sperimentare e di manifestare *in quanto ente*. [...] Mondo non significa accessibilità dell'ente, bensì mondo vuol dire *tra l'altro* accessibilità dell'ente *in quanto tale*. [...] Proprio perché nel suo stordimento l'animale ha relazione con tutto ciò che incontra nel cerchio disinibente, proprio per questo *non* si trova dalla parte dell'uomo, proprio per questo *non* ha mondo. Tuttavia, questo non-avere mondo non riconduce neppure – e non lo fa in senso sostanziale – l'animale dalla parte della pietra. Infatti l'istintuale esser-capace dell'esser-stordito che è assorbito, cioè il venir-assorbito dal disinibente, è un esser-aperto per..., seppur con il carattere del non-entrare-in-relazione con... La pietra di contro non ha nemmeno questa possibilità. Infatti il non-entrare-in-relazione con... presuppone un esser-aperto. Tutto ciò implica che nell'assenza di mondo della pietra manca persino la condizione di possibilità della povertà di mondo. Questa possibilità interna della povertà di mondo – un momento costitutivo di questa possibilità è l'istintuale esser-aperto dell'esser-assorbito comportamentale. L'animale nella sua essenza possiede questo esser-aperto. L'esser-aperto nello stordimento è un *avere essenziale* dell'animale. In virtù di questo avere esso può fare a meno, può essere povero, esser determinato nel suo essere dalla povertà. Questo avere, certo, *non è un avere mondo*, bensì l'esser-assorbito nel cerchio disinibente – un avere ciò che disinibisce. Ma poiché questo avere è l'esser-aperto per il disinibente, e tuttavia a questo esser-aperto-per è sottratta proprio la possibilità di aver-manifesto il disinibente in quanto ente, per questo, questo avere dell'essere aperto è un non-avere, e precisamente un non-avere mondo, se è vero che al mondo appartiene la manifestatività dell'ente in quanto tale. Di conseguenza, nell'animale non c'è affatto al tempo stesso un avere mondo e un *non-avere mondo*, bensì un *non-avere mondo nell'avere l'apertura del disinibente*. Perciò il non-avere mondo non è un mero avere-meno-mondo nei confronti dell'uomo, bensì un non-avere-affatto – e tuttavia nel senso di un non-avere, vale a dire sulla base di un avere» (*ivi*: 343 s.).

⁷⁵⁸ In questo senso, l'apertura non è mai semplicemente «qualcosa come una finestra aperta o come un corridoio di attraversamento» (Heidegger-Fink 2010: 171), un «foro attraverso il quale l'uomo intravede» (*ibidem*), ma un «essere riguardati dalle cose» (*ivi*: 171 s.) che richiedono di avere riguardo per esse.

⁷⁵⁹ Tra i tanti esempi possibili, ci limitiamo a riportarne uno in cui quest'aspetto è sottolineato in rapporto alla natura nel suo essere essenzialmente il luogo dello svelamento-velamento, in riferimento al celebre frammento 123 di Eraclito: «l'essenza dell'essere è di svelarsi, di schiudersi e venir fuori nello svelato – *physis*. Solo ciò che per essenza si *s-vela* [*ent-birgt*] e deve svelarsi può amare velarsi. Solo ciò che è svelamento può essere velamento. Perciò non si tratta di superare il *kryptesthai* della *physis* e di strapparglielo, ma qualcosa di ben più arduo ci è assegnato: lasciare alla *physis*, in tutta la purezza della sua essenza, il *kryptesthai* come appartenente a essa [...]. *Physis* è *aletheia*, svelamento, e perciò *kryptesthai philei*» (Heidegger 1987: 255).

⁷⁶⁰ Si ricordi anche quanto osserva Hegel laddove (cfr. Hegel 2000: 293-303) parla della «coscienza stoica» come della coscienza che si ritira «costantemente nell'essenzialità semplice del pensiero», che si rifugia in se stessa e in una libertà astratta, data dal sorgere del pensiero che coglie in se stesso il concetto, ossia che coglie la propria unità con l'oggetto del pensiero. Ebbene, a un certo punto, nota Hegel, questa coscienza prova la *noia* per il proprio essere priva di un contenuto, per essere razionalità tutta rinchiusa in se stessa e priva di determinazione, per quanto libera: «si è solo *ritirata* entro sé uscendo dall'esistenza, e non si è compiuta in sé come negazione assoluta dell'esistenz», prende così forma quella «coscienza scettica» che è movimento dialettico, inquietudine e confusione, ricerca della determinazione di un contenuto, *vertigine*. Tanto in Hegel quanto in Heidegger, ci sembra, la *noia* rappresenta il momento dello scuotimento, del richiamo dell'alterità (che per Hegel è l'esistenza determinata, mentre per Heidegger è l'Essere, il mondo che si offre nella sua apertura sconfinata e indeterminata), rappresenta così l'atto di inizio dell'attività negatrice dell'uomo, la fuoriuscita della coscienza da sé e la scoperta dello sconfinato che si dà di fronte (certo, non c'è una coscienza che poi si apre al mondo, ma la coscienza è solo nella sua apertura al mondo): il tratto che si sembra accomunare tanto la lettura hegeliana quanto quella heideggeriana della *noia* è che essi la vedono come una delle disposizioni fondamentali nell'apertura alla storia da parte dell'uomo e del suo rapporto allo Spirito o all'Essere, all'alterità in quanto tale nel suo essere teatro dell'etero-identificazione dell'uomo, oltre al fatto che proprio la *noia* viene a rappresentare il motore dell'impulso ad appropriarsi del reale e di determinarlo

secondo categorie rappresentative e trasformative, o, più in generale e in maniera più «neutra», ad aprirsi al mondo per aprirsi a se stessi.

⁷⁶¹ Proviamo a fare un esempio, a prima vista banale, ma che crediamo sia in grado di precisare meglio: immaginiamo una gara di motociclismo, nella quale, com'è evidente, è necessaria una notevole dose di destrezza, di attenzione, di concentrazione, di abilità, *di tecnica*; un pilota (A) è «in testa» con parecchi secondi di vantaggio sugli inseguitori, perché è riuscito a compiere una serie di «giri veloci» in modo *quasi meccanico*, data l'insistenza, la precisione e la ripetitività dei «tempi sul giro». Possiamo ben dire che il pilota in questa situazione è tanto umano quanto animale, nel senso che sta agendo liberamente e consapevolmente, con una grande abilità tecnica, ma allo stesso tempo appare come tutto-preso e assorbito, con-centrato, dal proprio continuo guidare e ripetere (stiamo ovviamente semplificando di molto) di volta in volta gli stessi gesti reagendo agli stessi stimoli. Immaginiamo ora che questo pilota, a un certo punto, «si rilassi», ma in modo inconsapevole, ossia inizi ad «alzare» i suoi «tempi sul giro», ormai sicuro del vantaggio accumulato sugli inseguitori: in questa fase il pilota può apparire stordito nel proprio «cerchio ambientale» in modo ancora più prossimo a quanto accade all'animale, dato che l'attenzione e la consapevolezza sembrano aver lasciato spazio soprattutto alla meccanicità dell'atto (è evidente che l'attività del pilota, e quella umana in generale, non sarà mai davvero riducibile a quella animale, in quanto la prima non è mai compiuta davvero in modo istintuale e del tutto inconsapevole). Il pilota è tenuto-in-sospeso in ciò che fa, è assorbito in esso senza più rendersene pienamente conto, la sua attenzione è calata. A questo punto, un altro pilota (B), il primo degli inseguitori, riesce a raggiungerlo, cosa accade? Accade che A viene come *scosso* dall'arrivo di B, viene come *risvegliato dal torpore* in cui era caduto, in cui era tenuto-in-sospeso, *si accorge* di essersi, per così dire, addormentato per un po', e riprende a girare con attenzione e destrezza come aveva fatto nei primi giri della gara, per così vincere per distacco su B. L'uomo viene chiamato dal mondo, viene attivato dal mondo: se lo scuotimento animale non permette mai che l'assorbimento si riveli come tale, lo scuotimento a cui viene sottoposto l'uomo è in grado di chiamare dal di fuori per mostrare così che si era dentro e per aprire tanto al fuori quanto al dentro, alla distinzione tra dentro e fuori, alla possibilità di rivolgersi dentro e di essere esposti al fuori.

⁷⁶² Schopenhauer aveva colto qualcosa di simile laddove affermava che l'animale non conosce che rappresentazione intuitiva, la quale – guidata dall'istinto – lo rende praticamente infallibile, ignaro della distinzione stessa tra errore e verità. Per esempio, nel capitolo 6 dei *Supplementi* leggiamo che «la ragione, che dà all'uomo tanti privilegi sull'animale, porta anche con sé i suoi svantaggi e gli apre deviazioni, nei quali l'animale non può mai cadere. Mediante essa tutta una nuova specie di motivi, a cui l'animale non può accedere, acquista potere sulla sua volontà; vale a dire i motivi *astratti*, i puri pensieri, che non sono sempre tratti dalla propria esperienza, ma gli vengono spesso attraverso il discorso e l'esempio di altri, con la tradizione e la scrittura. Divenuto accessibile al *pensiero* egli si è tosto aperto anche all'*errore*. [...] L'animale non può mai deviare molto dal cammino della natura: giacché i suoi motivi stanno solo nel mondo *intuitivo*, dove solo il possibile, anzi solo il reale ha luogo: invece nei concetti astratti, nei pensieri e nelle parole, entra tutto l'immaginabile, quindi anche il falso, l'impossibile, l'assurdo, l'insensato» (Schopenhauer 1986: 72 s.). La natura schopenhaueriana, più in generale, è «una piramide al cui vertice sta l'uomo» (Schopenhauer 1991: 192), un uomo che «per mantenersi in vita, ha bisogno degli animali [...] e delle piante» (*ibidem*) e di tutto ciò che il mondo è in grado di offrire, tanto che «considera la natura come una creazione istituita per suo uso e consumo» (*ivi*: 185): la piramide della natura, tuttavia, per così dire, è *una piramide al rovescio*, nel senso che chi occupa il vertice *non è l'essere più perfetto, ma quello più imperfetto, insicuro, esposto e bisognoso*. Se, infatti, la pianta è condotta dallo stimolo e per far giungere la volontà di cui è oggettivazione al proprio scopo non ha nemmeno bisogno di muoversi, salendo di grado in grado, la volontà conduce al punto in cui l'individuo «non potrebbe più procurarsi, con il semplice movimento per via di stimolo, il nutrimento che deve assimilare; poiché lo stimolo è causale, bisogna attendere l'occasione che si presenti, mentre la nutrizione è cosa ben distinta e determinata» (*ivi*: 188). L'animale è un essere che, a differenza della pianta, ha bisogni, o, perlomeno, ha maggiori bisogni, bisogni più vivi, e ha bisogno di un aiuto, ha bisogno di essere protetto, di una *mechané*, che è quella dell'istinto, che però è ancora a tutti gli effetti un mezzo di conduzione dell'esistenza e di sopravvivenza *naturale*, che lo rende movente ed esposto a moventi, a motivi, ma insieme gli permette di agire in maniera

cieca e irriflessa. La pianta è indubbiamente più sicura e stabilizzata dell'animale, ma quest'ultimo non conosce ancora l'instabilità e l'insicurezza che caratterizzano l'uomo, perché la natura provvede a proteggerlo e a «rivestirlo» con l'istinto e con la conoscenza intuitiva, guida e orientamento degli impulsi secondo i contenuti dell'ambiente circostante presente, privandolo di quella nudità che invece è propria dell'uomo. In tal senso, come anche sopra notavamo, è solo l'uomo a essere esposto davvero all'errore, all'apparenza e all'illusione, *dovendo agire e prendere posizione può sbagliare, dovendo guardarsi attorno per condurre la propria esistenza può non riuscire a condurla in porto*; eppure, proprio per questo solo l'uomo è aperto alla verità essenziale, solo l'uomo può persino sottrarsi del tutto al giogo della volontà per negarla, solo nell'uomo la vita è talmente intensa da poter essere negata. Questo è quanto emerge dall'intensissimo § 27 del *Mondo come volontà e rappresentazione*: «la molteplicità sempre crescente dei fenomeni dà luogo a un tale tumulto e a una tale confusione, che i fenomeni s'impediscono a vicenda; e il caso, da cui deve aspettare il cibo l'individuo che fosse in balia di semplici stimoli, non è più abbastanza favorevole. Perciò l'animale, fin dall'istante in cui si è distaccato dall'uovo o dal seno materno in cui vegetava inconsciamente, dev'essere in grado di cercare e di scegliere il suo cibo. Di qui la necessità del movimento determinato da motivi, e perciò della conoscenza, che interviene a questo grado di oggettivazione della volontà come un aiuto, una *mechané* indispensabile alla conservazione dell'individuo e alla propagazione della specie. [...] La volontà, che sino a questo punto perseguiva le sue tendenze nella tenebra in modo sicuro e infallibile, ora, giunta a questo grado, si è munita di una fiaccola divenutale mezzo necessario per rimuovere lo svantaggio risultante dal numero stragrande e dalla natura complicata dei suoi fenomeni, specie di quelli di grado più elevato. La sicurezza, la regolarità infallibile con cui procedeva nella natura puramente inorganica e vegetativa, risultava dal fatto che qui operava da sola, nella sua essenza primitiva, come cieco impulso, come volontà, senza l'aiuto, ma anche senza il disturbo recatole da un mondo nuovo e diverso, dal mondo della rappresentazione; il quale, benché sia un'immagine della volontà, possiede un'altra natura affatto diversa, e ora interviene nella connessione dei suoi fenomeni. Cessa con questo fatto l'infalibile sicurezza della volontà. L'animale è già esposto all'apparenza, all'illusione. Ma non ha che rappresentazioni intuitive; privo di concetti, privo di riflessione, è impigliato nel presente e non volge l'occhio all'avvenire. [...] Gli istinti di produzione i quali, benché non guidati né da un motivo né da una conoscenza, pure han tutta l'apparenza di compiere le loro opere in virtù di motivi astratti e razionali, e vengono compiuti con la necessità di una volontà cieca. [...] Dove la volontà sia pervenuta al sommo grado della sua oggettivazione, la conoscenza di cui gli animali sono suscettibili – conoscenza di cui sono debitori all'intelletto assimilante il dato del senso, e da cui non si ottengono che semplici intuizioni legate all'attualità presente – non è più in modo alcuno bastante; l'uomo, questa creatura complicata, multilaterale, plasmabile, sovraccarica di bisogni ed esposta a innumerevoli lesioni, doveva, per poter sussistere, essere illuminato da una doppia conoscenza; alla semplice intuizione doveva aggiungersi, per così dire, una potenza più elevata di conoscenza intuitiva, una riflessione di questa; in una parola, la ragione, con tutto il suo patrimonio di concetti astratti. Con la ragione si affaccia la riflessione che abbraccia la vista del passato e dell'avvenire, in seguito la meditazione, la preoccupazione, la facoltà di agire con previdenza e indipendentemente dall'attualità presente, e infine la coscienza piena e intera della decisione della volontà come tale. Con la conoscenza intuitiva era già nata la possibilità dell'apparenza e dell'illusione, che portava seco la soppressione dell'infalibilità primitiva nell'agire incosciente della volontà, e le rendeva così necessario l'aiuto dell'istinto e della tendenza al produrre, come manifestazioni incoscienti del volere fra quelle accompagnate da conoscenza. Con l'intervento della ragione, questa sicurezza, questa infalibilità (che, all'altro estremo, nella natura inorganica, si manifesta con rigorosa regolarità) è quasi del tutto perduta, l'istinto scompare completamente; la circospezione che ora deve rimediare a tutto, produce l'esitazione e l'incertezza; la possibilità dell'errore sorge e impedisce in molti casi l'adeguata oggettivazione della volontà per mezzo di atti. [...] La conoscenza in generale, sia razionale, sia puramente intuitiva, scaturisce dalla volontà e costituisce l'essenza dei gradi più alti della sua oggettivazione, come una pura *mechané*, come un puro mezzo di conservazione dell'individuo e della specie, al pari di ogni altro organo del corpo. Destinata in origine al servizio della volontà e alla realizzazione dei suoi disegni, le si conserva quasi continuamente subordinata; così in tutti gli animali e in quasi tutti gli uomini. Tuttavia in alcuni uomini la conoscenza arriva ad affrancarsi da

questa servitù, scuote da sé ogni giogo e, libera da tutti gli interessi della volontà, potrà sussistere puramente in sé, come terso specchio del mondo [...]. Questa specie di conoscenza, quando reagisca alla volontà, può spingerla alla propria soppressione, ovvero alla rassegnazione, che è lo scopo finale, anzi l'interiore essenza di ogni virtù e di ogni santità, e la vera liberazione dal mondo» (ivi: 188-191).

⁷⁶³ «L'animale infatti è in rapporto con l'ambiente in cui trova nutrimento, con il suo territorio di caccia e con il gruppo dei suoi simili, e lo è in modo essenzialmente diverso da quello della pietra rispetto al terreno su cui giace. Nella cerchia del vivente propria della pianta e dell'animale, troviamo il caratteristico muoversi di una motilità conformemente alla quale il vivente è stimolato, vale a dire eccitato a dischiudersi in un ambito di eccitabilità [*Erregbarkeit*], in base alla quale esso include qualcos'altro nell'ambito del suo muoversi. Ma nessuna motilità e nessuna eccitabilità della pianta o dell'animale possono mai portare il vivente nel libero in modo tale che l'eccitato possa lasciar essere l'eccitante anche solo ciò che esso è in quanto eccitante, per non parlare di ciò che esso è prima dell'eccitare e senza l'eccitare. Piante e animali dipendono da qualcosa che è loro esterno, senza mai "vedere" né il fuori né il dentro, cioè senza mai vedere di fatto il loro essere svelati nel libero dell'essere. Una pietra (così come un aeroplano) non può mai innalzarsi esultando verso il sole e muoversi come l'allodola, eppure nemmeno l'allodola vede l'aperto» (ivi: 282 s.). L'animale è dunque escluso dall'*Offenbarkeit*, dall'ambito della manifestatività.

⁷⁶⁴ «L'uomo, se deve divenire ciò che è, deve caricarsi sulle spalle l'esser-ci [...]; l'esser-ci è [...] qualcosa che l'uomo deve espressamente prendere su di sé. [...] Liberare nell'uomo l'esser-uomo, liberare l'esser-uomo dell'uomo [...] significa caricare l'uomo dell'esser-ci come del peso da portare che gli è più proprio. Solo chi sa veramente dare a se stesso un peso da portare, è libero» (Heidegger 1992b: 218 e 220).

⁷⁶⁵ A tal proposito Elettra Stimilli ha efficacemente scritto: «l'uomo, per riconoscersi tale, deve poter prendere le distanze da ciò che non è umano. Ma la saper azione con quanto gli è estraneo può avvenire solo al suo interno. L'esteriorità a cui – allo stesso tempo e nello stesso spazio – si apre, pur rompendo la contiguità interiore e pur creando uno stacco, ne fa essenzialmente parte, tanto da produrre una tensione. Esterno e interno vengono così a trovarsi in una zona di indistinzione, che non è identità» (Stimilli 2006: 121).

⁷⁶⁶ «La capacità stessa di cominciamento ha le sue radici nella natalità e non certo nella creatività, non in un dato o in un dono, ma nel fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita» (ivi: 234). Peraltro, come abbiamo notato, una prospettiva non dissimile è avanzata anche da Esposito, in una forma che tiene vive sia l'istanza arendtiana della nascita (con una particolare attenzione alla corporeità femminile, che si fa due in se stessa) che quella agambeniana della singolarità della potenza rinnovatrice vitale: «*ce n'est pas la vie qui peut être sauvée par la politique, du moins par cette politique. C'est plutôt la politique qui peut, et doit, être repensée à partir de la vie par laquelle elle a toujours été impliquée, même quand elle a voulu se l'approprier et la diriger en fonction de ses fins propres. Toutefois, pour que la vie puisse indiquer à la politique un horizon de sens différent, il s'agit de la considérer dans toute sa complexité, c'est-à-dire qu'il faut la soustraire à cette réduction à la vie nue [...]. Il s'agit de penser le rapport naissance/nation en contraste avec tout nationalisme ethnique ou de sang [...]. et de reposer la question de l'altérité et de l'altération [...]. Mais la question de la naissance peut aussi être pensée en rapport avec le paradigme d'immunisation, auquel elle est biologiquement liée. Comme on sait, le système immunitaire de la femme ne rejette pas l'enfant qu'elle porte, malgré les différentes caractérisations génétiques. On dirait au contraire qu'elle le garde et le protège d'autant plus qu'il est génétiquement différent. Comment interpréter cet événement qui semble défier les lois normales de l'immunisation ? Le système immunitaire de la femme, au lieu de rejeter l'élément étranger, le protège en raison même de son être étranger. [...]. Une conception affirmative, non pas négative, de l'immunité se profile : elle y est comprise plus que comme une barrière défensive ou offensive par rapport à l'étranger, comme un filtre ou une caisse de résonance à travers lequel cet étranger est mis en contact avec le soi, tout comme cela se passe dans les greffes à travers le mécanisme biologique défini comme "tolérance immunologique". L'expérience de la naissance – et donc le corps féminin – est le lieu qui restitue plus que tout autre cet aspect le moins évident du paradigme immunitaire. Dans le cas de la grossesse c'est justement la diversité des deux organismes entrés en contact qui protège le produit*

de leur union. La mère est différente de l'enfant et l'enfant de la mère. Et pourtant le fruit de cette diversité est l'étincelle de la vie. [...] Ce qu'il faut relever c'est que l'expérience de naître brise, de l'intérieur même de la procédure immunitaire dont pourtant il dépend, le lien apparemment nécessaire entre protection et négation de la vie. Car dans ce cas, dans le cas de la naissance, la négation exprime une affirmation absolue : la vie, pour une fois, mais aussi chaque fois que quelqu'un vient au monde, s'affirme en tant que telle, est protégée par l'acte même de s'affirmer. Il en est ainsi dans la naissance parce qu'ici conservation et innovation ne sont qu'une seule et même chose: on conserve la possibilité d'innover la vie et la vie même comme puissance innovatrice. [...] La naissance est le lieu originaire où l'immunité est tout un avec la communauté – où la première ne contraste pas mais développe et amplifie la seconde. [...] La norme non pas comme l'ordre imposé à l'extérieur sur la vie, mais comme le caractère toujours innovateur de la vie même dans sa dimension à la fois singulière et plurielle. Pour l'instant il n'est pas possible d'en dire plus» (Esposito 2008b: 28-30).

⁷⁶⁷ Peraltro, l'essere generico dell'uomo significava per Marx che l'essere umano è *naturalmente sociale, immediatamente comunitario*. L'animale per Marx, come abbiamo peraltro già ricordato, «è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È quella stessa» (Marx 2004: 74), vale a dire che nell'esplicare la sua attività vitale «si basa su abilità innate, abilità che non deve imparare, che *non* sono fuori di lui» (Cimatti 2007: 1): l'essenza dell'animale è *dentro* l'animale, vale a dire che ogni individuo coincide con il proprio essere individuale, con il suo essere dentro se stesso e «questo non significa che non sia importante anche l'esperienza né che tutto il comportamento animale sia innato; il punto è che ciò che l'animale può imparare è vincolato in modo più o meno rigido dalla sua costituzione biologica innata» (*ibidem*). Invece, «l'uomo fa della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza. Ha un'attività vitale cosciente. Non c'è una sfera determinata in cui l'uomo immediatamente si confonda. L'attività vitale cosciente dell'uomo distingue l'uomo immediatamente dall'attività vitale dell'animale. Proprio soltanto per questo egli è un essere appartenente a una specie» (Marx 2004: 74), ossia è *Gattungswesen*: per l'animale umano ogni attività presuppone una presa di coscienza, ossia «fin dall'inizio si trova nella situazione di doversi chiedere che fare, dove farlo e perché farlo» (Cimatti 2007: 1), *può perché non-può, perché può non-potere* (come proprio Agamben sottolinea), e «soltanto per ciò la sua attività è un'attività libera» (Marx 2004: 74), di modo che «l'essenza della specie umana è nell'*insieme* delle attività di questa specie, sia di quelle effettivamente esistenti che di quelle ancora soltanto possibili» (Cimatti 2007: 1). L'uomo, soprattutto, per poter eseguire la propria libera attività, non può, come l'animale, «seguire il programma innato che è già *dentro* di sé» (*ibidem*), ma deve *imparare*, e «questo significa che l'essenza umana si trova *al di fuori* del singolo individuo umano, nell'*insieme* delle relazioni sociali umane» (*ibidem*). Ma attenzione: «non è soltanto che l'animale umano è un animale fortemente sociale, perché molte altre specie animali sono fortemente se non più sociale: il punto è che l'umano diventa umano soltanto al di fuori di sé, nelle relazioni sociali con gli altri umani» (*ibidem*). Ciò viene da Marx espresso come segue: «la *società* è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura. [...] Anche quando io esplico soltanto un'attività *scientifica*, attività che io raramente posso esplicare in comunità immediata con altri, io esplico un'attività *sociale*, perché agisco come *uomo*. [...] È un'attività sociale la mia *stessa* esistenza, onde quel che io faccio da me, lo faccio da me per la società e con la coscienza di essere un essere sociale. [...] L'individuo è *l'essere sociale*. Le sue manifestazioni di vita – anche se non appaiano nella forma immediata di manifestazioni di vita *in comune*, cioè compiute a un tempo con altri – sono quindi una espressione e una conferma della *vita sociale*. La vita individuale dell'uomo e la sua vita come essere appartenente a una specie non *differiscono* tra loro, nonostante che il modo di esistere della vita individuale sia – e sia necessariamente – un modo più *particolare* o più *universale* della vita nella specie, e per quanto, e ancor più, la vita nella specie sia una vita individuale più *particolare* o più *universale*» (Marx 2004: 109 s.). Esempio emblematico è la coscienza in quanto auto-coscienza, mediata e resa possibile dal linguaggio – e viceversa: «la produzione della vita, tanto della propria nel lavoro quanto dell'altrui nella procreazione, appare già in pari tempo come un duplice rapporto: naturale da una parte, sociale dall'altra, sociale nel senso che si attribuisce a una cooperazione di più individui [...]. Solo a questo punto [...] troviamo

che l'uomo ha anche una "coscienza". Ma anche questa non esiste fin dall'inizio, come "pura" coscienza. Fin dall'inizio lo "spirito" porta in sé la maledizione di essere "infetto" dalla materia, che si presenta qui sotto forma di strati d'aria agitati, di suoni, e insomma di linguaggio. Il linguaggio è antico quanto la coscienza, il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini. Là dove un rapporto esiste, esso esiste per me [...]. La coscienza è dunque fin dall'inizio un rapporto sociale e tale resta in tanto che in genere esistono uomini» (Marx-Engels 1975: 20 s.). A partire da un tale scenario occorre rileggere una delle più celebri e apparentemente problematiche asserzioni marxiane: «nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza» (Marx 2009: 16 s.). Per la costruzione di un'antropologia marxiana che connette la visione dell'uomo di Marx ai grandi temi dell'antropologia filosofica tedesca contemporanea (l'apertura al mondo, l'assenza di istinti, la libertà, e così via) si veda lo splendido Heller 1978, dove l'autrice cerca di opporsi alla concezione sostanzialistica di una natura umana fissa ed eguale a se stessa, data una volta per tutte, sostenendo – in particolare – che l'aggressività non può essere considerata semplicemente un istinto, e questo perché ogni comportamento umano è da leggere tutto in chiave sociale, culturale, vale a dire che l'uomo può spiegare e modificare le proprie pratiche: l'uomo è un essere privo di controlli istintuali («considero istinto i meccanismi di comportamento o coordinazioni di movimento compulsori, ereditati con il codice genetico, provocati da stimoli interni ed esterni tipici della specie e dotati di azione specifica, che svolgono un ruolo preminente per la conservazione della specie in una determinata fase di sviluppo dell'organismo vivente, e prescindono, per quanto riguarda il loro valore positivo di selezione, dall'intelligenza della specie in questione. [...] L'uomo è un essere *privo* di controllo istintuale, meglio, l'uomo non ha in generale istinti, bensì solo "residui di istinti". E questi ultimi si limitano proprio alle poche coordinazioni di movimento che richiedono una scarsa intelligenza e, secondo alcuni scienziati, sono a loro volta già in via di sparizione (molti neonati devono imparare a succhiare il latte)»: *ivi*: 92-94), tanto che parlare di natura umana significa parlare di quella *seconda natura* frutto dell'apertura, della plasticità e della costruibilità che contraddistinguono l'essere al mondo in comune proprio – pluralisticamente – degli esseri umani («la "natura umana" non è ciò che si sviluppa dall'interno, bensì ciò che si costruisce. [...] Le *possibilità* della "natura umana" sono illimitate e quindi l'uomo del futuro non si può estrapolare da quello del presente, o almeno non è obbligatorio compiere tale estrapolazione. [...] Il mondo creato dall'uomo e l'uomo modellato dal mondo in un auspicato futuro si differenzieranno radicalmente dall'uomo dell'oggi e dal suo mondo. [...] *La libertà non è mai possibile, è impossibile senza la libertà degli individui*. [...] L'uomo non viene al mondo con istinti immutabili, dal momento che non ha istinti innati. D'altra parte, non è una "tabula rasa", non è condizionabile in tutto e per tutto. Né egli è l'incarnazione dell'essenza umana (innata), della sostanza umana. L'uomo ha una "*seconda natura*". La quale ha origine storica, e si incarna nell'interazione tra le oggettivazioni e i singoli che vivono nel mondo attuale. A questa "natura" appartengono anche le *possibilità concrete* immanenti al presente, possibilità rivolte in egual misura ad alternative positive e negative. La costruzione dell'essenza generica nella seconda natura ci sembra possibile e desiderabile; non perché siamo ottimisti, ma in virtù della nostra scelta»: *ivi*: 86 s., 92 e 175). Sull'antropologia helleriana si vedano anche le lezioni raccolte in Heller 2009.

⁷⁶⁸ La singolarità non è «estrema determinazione dell'essere, ma uno sfrangiarsi o un indeterminarsi dei suoi limiti: un paradossale *individuarsi per indeterminazione*» (Agamben 2001a: 47). Come sottolinea Moroncini proprio commentando le tesi di Agamben, *singolare* è ciò che *esiste* fuori dell'essenza, ciò che, in quanto desiderante, «ha dovuto istituirsi come un ammanco nell'essere (Lacan), come un vuoto d'essere che allo stesso tempo è anche un vuoto d'esistenza, un desiderio appunto» (Moroncini 2001: 73). Singolare è, allora, ciò «cui manca la proprietà e/o il

predicato di essere un qualcosa di stabile, unico e riconoscibile, qualcosa cioè cui manca l'essenza e che manca all'essenza» (ivi: 74), vale a dire l'uomo in quanto tale, secondo quanto abbiamo sin qui visto e secondo quanto anche Moroncini non manca di evidenziare, laddove fa del luogo proprio dell'umano il distacco dalla natura, la negazione della sua naturalità.

⁷⁶⁹ «L'essere che viene è l'essere qualunque. [...] *Quodlibet ens* non è "l'essere, non importa quale", ma "l'essere tale che comunque importa"; esso contiene, cioè, già da sempre un rimando al desiderare (*libet*), l'essere qual-si-voglia è in relazione originale con il desiderio. Il Qualunque che è qui in questione, infatti, [...] prende la singolarità solo nel suo essere *tale qual è*. [...] Qualunque è la cosa *con tutte le sue proprietà*, nessuna delle quali costituisce, però, differenza. L'in-differenza rispetto alle proprietà è ciò che individua e dissemina le singolarità, le rende amabili (quodlibetali). [...] Qualunque è la figura della singolarità pura. La singolarità qualunque non ha identità, non è determinata rispetto a un concetto, ma neppure è semplicemente indeterminata; piuttosto essa è determinata solo attraverso la sua relazione a un'*idea*, cioè alla totalità delle sue possibilità. [...] Essa appartiene a un tutto, ma senza che questa appartenenza possa essere rappresentata da una condizione reale: l'appartenenza, l'esser-*tale*, è qui solo relazione a una totalità vuota e indeterminata. [...] Ciò significa che [...] è in questione non un limite (*Schranke*), che non conosce esteriorità, ma una soglia (*Grenze*), cioè un punto di contatto con uno spazio esterno, che deve restare vuoto. Ciò che il qualunque aggiunge alla singolarità è soltanto un vuoto, soltanto una soglia; qualunque è una singolarità, più uno spazio vuoto, una singolarità *finita* e, tuttavia, indeterminabile secondo un concetto. Ma una singolarità più uno spazio vuoto non può essere altro che una esteriorità pura, una pura esposizione. *Qualunque è, in questo senso, l'evento di un fuori*. [...] L'esperienza, assolutamente non-cosale, di una pura esteriorità. [...] Il *fueri* non è un altro spazio che giace al di là di uno spazio determinato, ma è il varco, l'esteriorità che gli dà accesso – in una parola: il suo volto, il suo *eidós*» (Agamben 2001a: 9, 20 s. e 55 s.).

⁷⁷⁰ «Il multiplo luogo comune [...] non è che l'avvenire a se stessa di ogni singolarità, il suo essere qualunque – cioè tale quale. Agio è il nome proprio di questo spazio irrepresentabile. Il termine *agio* indica infatti, secondo il suo etimo, lo spazio accanto (*ad-jacens, adjacentia*), il luogo vuoto in cui è possibile per ciascuno muoversi liberamente, in una costellazione semantica in cui la prossimità spaziale confina con il tempo opportuno (ad-agio, aver agio) e la comodità con la giusta relazione. [...] Agio nomina perfettamente quel "libero uso del proprio" che, secondo un'espressione di Hölderlin, è il "compito più difficile"» (Agamben 2001a: 24 s.).

⁷⁷¹ «La maniera [...] è una singolarità qualunque. [...] Non è, secondo la scissione che domina l'ontologia occidentale, né un'essenza, né un'esistenza, ma una *maniera sorgiva*; non un essere che è *in* questo o quel modo, ma un essere che è *il* suo modo di essere [...]. L'essere che non resta sotto se stesso, che non si *presuppone* a sé come un'essenza nascosta, che il caso o il destino sospingerebbero poi nel supplizio delle qualificazioni, ma si *espone* in esse, è senza residui il suo *così*, un tale essere non è accidentale né necessario, ma è, per così dire, *continuamente generato dalla propria maniera*. [...] Essere generati dalla propria maniera di essere è la definizione dell'abitudine, dell'abito, dell'*ethos* (per questo i greci parlavano di una seconda natura): *etica è la maniera che non ci accade né ci fonda, ma ci genera*. E questo essere generati dalla propria maniera è la sola felicità veramente possibile per gli uomini. [...] Per l'essere, che è la propria maniera, questa non è, una proprietà, che lo determini e identifichi come un'essenza, quanto, piuttosto, un'improprietà; ma ciò che lo rende esemplare è che questa improprietà è assunta e appropriata come il suo unico essere. [...] L'improprietà, che esponiamo come il nostro essere proprio, la maniera, che *usiamo*, ci genera, è la nostra seconda, più felice natura» (Agamben 2001a: 27-29).

⁷⁷² Il nesso tra *eticità, iato, distanza, linguaggio, potenza, apertura e umanità* è stato altrove dall'autore sottolineato con parole molto enfatiche, evidenziando come la questione del linguaggio sia il vero e proprio *motivum* del suo pensiero: «esiste una voce umana, una voce che sia voce dell'uomo come il frinito è la voce della cicale o il raglio è la voce dell'asino? E, se esiste, è questa voce il linguaggio? Qual è il rapporto fra voce e linguaggio, fra *phoné* e *logos*? E se qualcosa come una voce umana non c'è, in che senso l'uomo può ancora essere definito come il vivente che ha il linguaggio? [...] L'ineffabile, l'irrelato sono infatti categorie che appartengono unicamente al linguaggio umano: lungi dal segnare un limite del linguaggio, essi ne esprimono l'invincibile potere presupponente, per cui l'indicibile è precisamente ciò che il linguaggio deve presupporre per

poter significare. [...] La doppia articolazione in lingua e discorso sembra costituire la struttura specifica del linguaggio umano e solo a partire da essa acquista il suo senso proprio quella opposizione di *dynamis* ed *energeia*, di potenza e di atto che il pensiero di Aristotele ha lasciato in eredità alla filosofia e alla scienza occidentale. La potenza – o il sapere – è la facoltà specificamente umana di mantenersi in relazione con una privazione, e il linguaggio, in quanto è scisso in lingua e discorso, contiene strutturalmente questa relazione, non è nient'altro che questa relazione. L'uomo non *sa* semplicemente né semplicemente *parla*, non è *homo sapiens* o *homo loquens*, ma *homo sapiens loquendi*, uomo che sa e può parlare (e quindi anche non parlare), e questo intreccio costituisce il modo in cui l'Occidente ha compreso se stesso e che ha posto a fondamento del suo sapere e delle sue tecniche. La violenza senza precedenti del potere umano ha la sua radice ultima in questa struttura del linguaggio. In questo senso, ciò di cui nell'*experimentum linguae* si fa esperienza, non è semplicemente una impossibilità di dire: si tratta, piuttosto, di una impossibilità di parlare *a partire da una lingua*, cioè di una esperienza – attraverso la dimora infantile nella differenza fra lingua e discorso – della stessa facoltà o potenza di parlare. Porre il problema del trascendente vuol dire in ultima analisi chiedere che cosa significa “avere una facoltà”, qual è la grammatica del verbo “potere”. E la sola risposta possibile è un'esperienza del linguaggio. [...] La differenza fra voce e linguaggio, fra *phoné* e *logos* apre lo spazio proprio dell'etica. [...] I grammatici antichi opponevano la voce confusa (*phoné synkechymene*) degli animali alla voce umana, che è invece, *enarthros*, articolata. [...] *Phoné enarthros* significa per essi semplicemente *phoné engrammatos*, *vox quae scribi potest*, voce scrivibile, anzi sempre già scritta. [...] La lettera è ciò che occupa già sempre lo iato fra *phoné* e *logos*, la struttura originale della significazione. [...] Lo iato fra voce e linguaggio (come quella fra lingua e discorso, potenza e atto) può aprire lo spazio dell'etica e della *polis* precisamente perché non vi è un *arthros*, un'articolazione fra *phoné* e *logos*. La voce non si è mai scritta nel linguaggio e il gramma [...] non è che la forma stessa della presupposizione di sé e della potenza. Lo spazio fra voce e *logos* è uno spazio vuoto, un limite in senso kantiano. Solo perché l'uomo si trova gettato nel linguaggio senza esservi portato da una voce, solo perché, nell'*experimentum linguae*, egli si rischia, senza una “grammatica”, in questo vuoto e in questa afonia, qualcosa come un *ethos* e una comunità diventano per lui possibili. Per questo la comunità che nasce nell'*experimentum linguae* non può avere la forma di un presupposto, nemmeno nella forma, puramente “grammaticale”, di una presupposizione di sé. L'esser-parlante e l'esser-detto con cui ci misuriamo nell'*experimentum* non sono né una voce né un gramma; come arcitrascendentali, essi non sono anzi neppure pensabili come un qualcosa, come un *quid* di cui noi potremmo, secondo la bella immagine di Plotino, prender mai delle *moirai*, delle parti. La prima conseguenza dell'*experimentum linguae* è, dunque, una revisione radicale dell'idea stessa di un Comune. Il solo contenuto dell'*experimentum* è *che vi è linguaggio* e questo noi non possiamo rappresentarcelo, secondo il modello che ha dominato la nostra cultura, come una lingua, uno stato o un patrimonio di nomi e di regole che ciascun popolo si trasmette di generazione in generazione; esso è piuttosto l'illatenza impresupponibile che gli uomini già sempre abitano e in cui, parlando, respirano e si muovono. Malgrado i quaranta millenni dell'*homo sapiens*, l'uomo non si è ancora veramente provato ad assumere questa illatenza, a fare l'esperienza del suo essere parlante. [...] “Se l'espressione più adeguata per la meraviglia dell'esistenza del mondo è l'esistenza del linguaggio, qual è allora l'espressione giusta per l'esistenza del linguaggio?”. La sola risposta possibile a questa domanda è: la vita umana, in quanto *ethos*, in quanto vita etica. Cercare una *polis* e una *oikia* che siano all'altezza di questa comunità vuota e impresupponibile, è il compito infantile dell'umanità che viene» (Agamben 2001b: VII-XV).

⁷⁷³ Sulla dimensione ereditaria della cultura ha particolarmente insistito, sulla scia della cosiddetta *memetica*, Morin, si veda in particolare Morin 2008.

⁷⁷⁴ «Se l'uomo si scopre “umano” nella prassi, ciò non è perché, oltre a compiere in primo luogo un'attività produttiva, in più egli traspone e sviluppa questa attività in una sovrastruttura e, cioè, pensa, scrive poesie ecc.; se l'uomo è umano, se egli è un *Gattungswesen*, un essere la cui essenza è il genere, la sua umanità e il suo essere generico devono essere integralmente presenti nel modo in cui egli produce la sua vita materiale, cioè nella prassi. Marx abolisce la distinzione metafisica di *animal* e *ratio*, di natura e cultura, di materia e forma per affermare che, nella prassi, l'animalità è l'umanità, la natura è la cultura, la materia è la forma. Se questo è vero, il rapporto fra struttura e

sovrastruttura non può essere né di determinazione causale né di mediazione dialettica, ma di *identità immediata*. [...] Vero materialismo è solo quello che sopprime radicalmente questa separazione e nella realtà storica concreta non vede mai la somma di una struttura e di una sovrastruttura, ma l'unità immediata dei due termini della prassi» (*ivi*: 127).

⁷⁷⁵ L'uomo è l'essere caratterizzato dall'«infondatezza della prassi» (*ivi*: 71), che non ha nel proprio essere «alcun fondamento per l'agire» (*ibidem*), e le cui azioni hanno carattere *contingente*, ossia «aperto alla possibilità di non prodursi» (*ivi*: 140), in quanto (cfr. *ibidem*) *si è padroni soltanto di ciò rispetto a cui si ha il potere di non farlo*, e nel riconoscere questo carattere essenziale di sé, l'uomo si scopre (nel momento in cui, cioè, l'uomo si pensa come *prassi*, e questa – a sua volta – come «*autoproduzione dell'uomo*»: *ivi*: 106) come una sorta di *Dio secolarizzato*: «una volta concepito l'essere come prassi, se si toglie Dio e si mette al suo posto l'uomo, si avrà come conseguenza che l'essenza dell'uomo non è che la prassi attraverso la quale egli produce incessantemente se stesso» (*ibidem*). Dopo il Giudizio universale e finale, per l'uomo «la gloria coincide con la cessazione di ogni attività e di ogni opera» (*ivi*: 262): la beatitudine umana coincide con l'inoperosità, né azione né ozio ma stato che (cfr. *ivi*: 264) non conosce *desidia* o *indigentia*, in una sorta di vita animale che però non può coincidere allo stesso tempo con la vita meramente animale, in quanto rappresenta l'ingresso nella potenzialità in quanto tale, un ingresso che entra nella potenzialità *suspendendola* per rivelarla in tutta la sua essenza, per rivelare così l'inoperosità come essenza umana e sostanza del politico: la vita eterna è vita eternamente inoperosa, è il paradiso come trasformazione della vita umana, come disattivazione di ogni dimensione biologica e istintuale ma anche artificiale e mediata, *di ogni forma di vita specifica* (naturale o culturale che sia) *in favore di ciò che rende la vita vivibile e che le dà senso e forma*, che altro non è che «l'impossibilità della vita di coincidere con una forma predeterminata, la revocazione di ogni *bios* per aprirlo alla *zoe tou Iesou*. [...] La vita, che rendeva inoperosa ogni forma, diventa ora essa stessa nella gloria una forma. Impassibilità, agilità, sottigliezza e chiarezza diventano così i caratteri che definiscono, secondo i teologi, la vita del corpo glorioso» (*ivi*: 272). Il paradiso come unione con Dio (cfr. *ivi*: 272 s. e Spinoza 2007: 505) è l'*acquiescenza in se stessi*, la *contemplazione di se stessi nella propria potenza di agire*, non una semplice *inerzia* o *aprassia*, ma *forma dell'agire che non implica sofferenza o fatica in quanto perenne immersione nella capacità di agire in quanto tale* (*godimento della propria potenza in quanto potenza*), che viene sospesa e resa inoperosa attraverso una disattivazione delle sue funzioni specifiche che però la fa riposare in se stessa per mostrare la sua dimensione potenziale, di apertura al possibile e al nuovo: «Spinoza chiama “contemplazione della potenza” un'inoperosità interna, per così dire, alla stessa operazione, una “prassi” *sui generis* che consiste nel rendere inoperosa ogni specifica potenza di agire e di fare. La vita, che contempla la (propria) potenza di agire, si rende inoperosa in tutte le sue operazioni, vive soltanto la (sua) vivibilità. Scriviamo “propria” e “sua” fra parentesi, perché solo attraverso la contemplazione della potenza, che rende inoperosa ogni specifica *energeia*, qualcosa come l'esperienza di un “proprio” e di un “sé” diventa possibile. Il sé, la soggettività, è ciò che si apre come un'inoperosità centrale in ogni operazione, come la *viv-ibilità* di ogni vita. In questa inoperosità, la vita che viviamo è soltanto la vita attraverso cui viviamo, soltanto la nostra potenza di agire e di vivere, la nostra *ag-ibilità* e la nostra *viv-ibilità*. Il *bios* coincide qui senza residui con la *zoe*. Si comprende allora la funzione essenziale che la tradizione della filosofia occidentale ha assegnato alla vita contemplativa e all'inoperosità: la prassi propriamente umana è un *sabatismo*, che, rendendo inoperose le funzioni specifiche del vivente, le apre in possibilità. Contemplazione e inoperosità sono, in questo senso, gli operatori metafisici dell'antropogenesi, che, liberando il vivente uomo dal suo destino biologico o sociale, lo assegnano a quella indefinibile dimensione che siamo abituati a chiamare politica. [...] Il politico non è né un *bios*, né una *zoe*, ma la dimensione che l'inoperosità della contemplazione, disattivando le prassi linguistiche e corporee, materiali e immateriali, incessantemente apre e assegna al vivente. [...] *Zoe aionios*, vita eterna, è il nome di questo centro inoperoso dell'umano, di questa “sostanza” politica dell'Occidente che la macchina dell'economia e della gloria cerca incessantemente di catturare al proprio interno» (Agamben 2009b: 274). Circa la dimensione futura dell'uomo, in una cornice messianica (cornice in cui, anzi, si cerca di restituire piena e consapevole dignità a un messianesimo troppo spesso confuso con l'escatologismo, a giudizio dell'autore), da tenere presente è l'erudito e illuminante Agamben 2000, dove si cerca di mostrare che «*la vocazione messianica è la revocazione di ogni vocazione*»

(ivi: 29), nel senso che la tensione messianica non va verso un altrove o si esaurisce nell'indifferenza fra qualcosa e il suo opposto, perché anzi mette una determinata condizione fattizia in relazione con se stessa, la revoca mettendola in questione conservandone però la forma, situandola in una zona di indiscernibilità (tra immanenza e trascendenza, tra mondo presente e mondo futuro, ecc.). In tal senso, «la vocazione messianica non è un diritto né costituisce un'identità: è una potenza generica di cui si usa senza mai esserne titolari. Essere messianici, vivere nel messia significa la depropriazione, nella forma del *come non*, di ogni proprietà giuridico-fattizia [...] – ma questa depropriazione non fonda una nuova identità, la “nuova creatura” non è che l'uso e la vocazione messianica della vecchia» (ivi: 31). La tensione messianica, dunque, è il *luogo di una pura prassi che rende inoperante la prassi specifica per aprirla così davvero al suo vero uso, alla sua utilizzabilità*, ma ciò significa che è ciò che *cerca di mettere l'uomo in relazione con la sua più profonda essenza*. Un'essenza, come abbiamo già notato e come l'autore sottolinea nuovamente, fatta di *non-essenza*, di un'inesenzialità che proprio per questo suo *non-essere-determinato* può assumere qualsiasi forma specifica: «la “facoltà di credersi diversi da ciò che si è” costituisce l'essenza dell'uomo – cioè l'essenza dell'animale che non ha essenza. Non essendo di per se stesso nulla, l'uomo può essere solo agendo come se fosse diverso da ciò che è (o, meglio, non è)» (ivi: 40). L'uomo è l'essere che si declina (cfr. ivi: 41-43) all'*impotenziale*, affetto da una sorta di *ineffettività teleologica* che gli permette però di dirigersi verso qualsivoglia fine, di *esigere la propria possibilità*, di *diventare possibile* (persino, ed è qui che l'uomo può trovare il suo *incompiuto compimento*, di *permanere nello stato di possibilità in quanto tale*). L'uomo (cfr. ivi: 54 s.) è l'essere che resta, nel senso che ha il proprio essere nel resto, nello scarto che impedisce ogni coincidenza con se stessi, ogni identità con se stessi: «l'uomo è l'indistruttibile che può essere infinitamente distrutto. [...] Se l'uomo è l'indistruttibile che può essere infinitamente distrutto, ciò significa che non c'è un'essenza umana da distruggere o da ritrovare, che l'uomo è un essere che manca infinitamente a se stesso, che è sempre già diviso da se stesso. Ma se l'uomo è ciò che può essere *infinitamente* distrutto, ciò significa anche che resta sempre qualcosa oltre questa distruzione e in questa distruzione, che l'uomo è questo resto» (ivi: 55). L'uomo è l'essere operoso che dunque può trovare se stesso e la propria essenza, il proprio paradiso e la propria quiete, solamente (cfr. ivi: 91-98) nella sospensione dell'operosità che però non è mai semplice inattività o immobilità, quanto *non-attività*, *in-operosità*, un *essere-in-sospensione-rispetto-all'attività* che la mantiene sempre aperta proprio quando la indebolisce – che *restituisce la potenza a se stessa dis-attivandola, ossia rendendola in-operosa e così sempre-pronta-per-l'opera-ma-mai-in-opera*, per così dire (*tenendola ferma, trat-tenendola/man-tenendola senza però mai con-tenerla*), e in tal senso *il rendere in-operante non è mai distruzione dell'essere, dell'essenza umana, ma addirittura progresso verso uno stato migliore, compimento e tensione al meglio, ossia conservazione che porta a compimento, Aufhebung*. La potenzialità in quanto tale, raggiungibile solo (forse?) nello stato paradisiaco e alla fine dei nostri giorni, è nient'altro che l'*Aufhebung* di ogni potenza specifica, sta alla vita umana come la dimensione performativa del linguaggio sta al linguaggio stesso, vale a dire che (cfr. ivi: 123-127) *ne sospende il normale funzionamento e i normali caratteri per mostrarne la funzionalità e la normalità in quanto normatività, ne mette in discussione il fondamento per rivelarne la fondatività*, si lega a ogni cosa senza valere come cosa, presentandosi come *pura e comune potenza di (nella forma della potenza-di-non)*, *resto di potenza che non si esaurisce in nessun atto, ma si conserva ogni volta e permane, né passivo né inerte ma pura capacità di uso libero e gratuito del tempo e del mondo*.

⁷⁷⁶ «Vi sono messaggi che servono essenzialmente a stabilire, prolungare o interrompere la comunicazione, a verificare se il canale funziona (“Pronto, mi senti?”), ad attirare l'attenzione dell'interlocutore o ad assicurarsi la sua continuità (“Allora, mi ascolti?” o, in stile shakespeariano, “Prestatemi orecchio!” – e, all'altro capo del filo, “Ehm, ehm!”). Questa accentuazione del contatto (la funzione fática, secondo la terminologia di Malinowski) può dare luogo ad uno scambio sovrabbondante di formule stereotipate, a interi dialoghi, il cui unico scopo è prolungare la comunicazione. [...] Lo sforzo mirante a stabilire e a mantenere la comunicazione [...] è anche la prima funzione verbale che viene acquisita dai bambini, nei quali la tendenza a comunicare precede la capacità di ricevere e trasmettere un messaggio comunicativo» (Jakobson 2002: 188 s.). Tuppini sottolinea come la *parola fática* sia la *parola primitiva, voce dell'origine*: «nell'ambito etimologico della *vox* latina, il primo significato di *vocare* è chiamare, invocare. Prima ancora di farsi parola, la

voce è un'invocazione rivolta all'altro e fiduciosa in un orecchio che la accoglie. La sua scena inaugurale coincide con la nascita. Qui l'*infante*, con il suo respiro iniziale, invoca una voce in risposta, chiama un orecchio ad accoglierne il grido, convoca un'altra voce. [...] Questo legame instaura la comunicazione primaria di ogni comunicabile e perciò ne costituisce il prerequisito. Non c'è ancora niente da comunicare, se non la comunicazione stessa nella sua pura vocalità. La voce significa anzitutto se stessa, nient'altro che la relazionalità del vocalico che è già implicita nel vagito inaugurale come invocazione» (Cavarero 2003: 185 s.). Di Ronchi si vedano soprattutto Ronchi 2003 e Ronchi 2008.

⁷⁷⁷ Cfr. anche Agamben 2008a: 11-34, dove vengono analizzati in maniera più specifica i tratti fondamentali del paradigma: «1) Il paradigma è una forma di conoscenza né induttiva, né deduttiva, ma analogica, che si muove dalla singolarità alla singolarità. 2) Neutralizzando la dicotomia fra il generale e il particolare, esso sostituisce alla logica dicotomica un modello analogico bipolare. 3) Il caso paradigmatico diventa tale sospendendo e, insieme, esponendo la sua appartenenza all'insieme, in modo che non è mai possibile separare in esso esemplarità e singolarità. 4) L'insieme paradigmatico non è mai presupposto ai paradigmi, ma resta immanente a essi. 5) Non vi è, nel paradigma, un'origine o una *arché*: ogni fenomeno è l'origine, ogni immagine è arcaica. 6) La storicità del paradigma non sta né nella diacronia, né nella sincronia, ma in un incrocio fra esse» (*ivi*: 32 s.). Interessanti sono le riflessioni che Alessandro Ferrara propone intorno al concetto di esempio in rapporto alla pratica (sottolineando in particolare la *forza normativa e innovativa* insita nell'esempio – accanto a quella che incorpora e riflette una norma già vigente e conosciuta – ossia, per restare alla terminologia di Agamben, la *singolarità insita in ogni esempio*), cercando di definire un *universalismo esemplare* in grado di orientare il giudizio pratico e di aprire la strada alla *phronesis*: cfr. Ferrara 2008.

⁷⁷⁸ Così come sospendendo e interrompendo la parola si esibisce la parola in quanto tale, la funzione della parola in quanto parola.

⁷⁷⁹ «La sovranità è quella macchina che interviene a pervertire, o comunque a modificare radicalmente, il nesso primitivo tra il poter essere e i suoi modi dominato dall'eventualità del poter non-essere» (*ivi*: 21). Con le parole di Agamben: «la *puissance absolue et perpetuelle*, che definisce il potere statale, non si fonda, in ultima istanza, su una volontà politica, ma sulla nuda vita, che viene conservata e protetta soltanto nella misura in cui si sottopone al diritto di vita e di morte del sovrano (o della legge). [...] Lo stato di eccezione, su cui il sovrano ogni volta decide, è appunto quello in cui la nuda vita, che, nella situazione normale, appare ricongiunta alle molteplici forme di vita sociale, è revocata esplicitamente in questione in quanto fondamento ultimo del potere politico. Il soggetto ultimo, che si tratta di eccepire e, insieme, di includere nella città, è sempre la nuda vita» (Agamben 1996: 15).

⁷⁸⁰ «La prestazione più propria della sovranità, sotto tutte le spoglie e le forme in cui essa s'incarna, è quella di de-cidere, separare, tagliare chirurgicamente, la complessità della forma-di-vita per produrne gli elementi componenti in quanto separati: nuda vita + forme. Questa decisione, quest'operazione chirurgica, non è tale da lasciare inalterati i termini che essa così produce. Il poter vivere scisso dai suoi modi, infatti, non è più poter vivere, ma diventa nuda vita, così come i modi del nostro fondamentale poter-essere da scelte, eventualità non vincolanti che precedentemente erano, diventano rigide caselle sociali» (*ivi*: 22). Scrive Agamben a tal proposito: «la nuda vita, che era il fondamento nascosto della sovranità, è diventata ovunque la forma di vita dominante. La vita, nello stato d'eccezione divenuto normale, è la nuda vita che separa in tutti gli ambiti le forme di vita dalla loro coesione in una forma-di-vita. Alla scissione marxiana fra l'uomo e il cittadino subentra così quella fra la nuda vita, portatrice ultima e opaca della sovranità, e le molteplici forme di vita astrattamente ricodificate in identità giuridico-sociali (l'elettore, il lavoratore dipendente, il giornalista, lo studente, ma anche il sieropositivo, il travestito, la porno-star, l'anziano, il genitore, la donna), che riposano tutte su quella» (Agamben 1996: 15 s.).

⁷⁸¹ Tuppini, nel tratteggiare le differenze fondamentali tra la gestione della potenza-impotente della vita nella forma-di-vita e nello stato d'eccezione, con particolare attenzione alla figura della morte, scrive: «la differenza sostanziale è la seguente: nella forma-di-vita la potenza di vita si confonde colla possibilità dell'impotenza, si scambia continuamente con essa. È infatti proprio come possibilità integrale e irriducibile ai modi particolari che il poter vivere può anche non essere, può ritirarsi dalla presenza nei modi nel mentre in essi anche si dà. Il poter morire fonda la discrasia tra

il poter vivere e i modi della sua attuazione, perché il poter morire circoscrive la possibilità della vita, la tocca nella sua integrità. Al contrario, la morte esperita nello stato d'eccezione è sempre una morte che avversa la vita, una morte che non si confonde con la vita, ma che intrattiene con essa un rapporto frontale, di reciproca esclusione. L'una, quella che riguarda la vita della potenza, è una morte diffusa, l'altra, quella dello stato d'eccezione, è il semplice contrario della conservazione, è una morte episodica, nel senso di puntuale, accidentale. La morte come impotenza è la morte esistenziale che sostiene tutte le scelte della vita. La nuda vita va invece incontro a una morte biologica, puntuale, che non la riguarda se non alle estreme propaggini. La morte biologica comincia là dove finisce la vita, è semplicemente un altro "stato" della vita, la vita al suo grado zero, mentre la morte della forma-di-vita è la potentia potentiae della vita, ciò che produce la vita come (anche) latente, notturna, cioè ulteriore alle forme diurne che la attuano. Per questo non c'è parallelismo tra la conservazione o la cessazione della vita nello stato di eccezione e la confusione tra vita e morte nella forma-di-vita: quest'ultima definisce un'esperienza d'indecisione e ambivalenza fra i propri termini, la prima, invece, un'alternativa binaria (vita/morte, 1/0)» (Tuppi 2009b: 23 s.). O, ancora: «la vita nello stato d'eccezione non può che essere autonoma, è obbligata a essere autonoma. Vale a dire: deve continuarsi tale quale è oppure cessare. Non ci sono altre scelte possibili. O ripetersi o morire» (ivi: 28 s.).

⁷⁸² Ciò significa anche che, come notava Arendt, *la pluralità è la legge della terra, della vita in quanto tale*: «il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, vive e morte, caduche ed eterne, che hanno tutte in comune il fatto di *apparire*, e sono quindi destinate a essere viste, udite, toccate, gustate e odorate, ad essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso. Nulla potrebbe apparire, la parola "apparenza" non avrebbe alcun senso, se non esistessero organi ricettivi – creature capaci di conoscere, riconoscere e reagire – con la fuga o il desiderio, l'approvazione o la disapprovazione, il biasimo o la lode – a ciò che non semplicemente c'è, ma appare loro ed è destinato alla loro percezione. In questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompriamo verso nessun luogo, *Essere e Apparire coincidono*. La materia inanimata, naturale e artificiale, immutabile e mutevole, dipende nel suo stesso essere, cioè, nel suo stesso apparire dalla presenza di creature viventi. Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra» (Arendt 1987: 99).

⁷⁸³ Tarremmo le citazioni delle sue opere da Cartesio 1966 e Cartesio 1967 e delle sue lettere da Cartesio 2005.

⁷⁸⁴ Che si apre con la seguente, celeberrima, descrizione del corpo umano: «suppongo che il corpo non sia altro che una statua o un congegno di terra, formato appositamente da Dio per renderlo il più possibile simile a noi: di modo che non solo gli ha dato esternamente il colore e la forma di tutte le nostre membra, ma gli ha messo anche dentro tutte le parti necessarie a far sì che cammini, mangi, respiri, e infine che imiti tutte quelle nostre funzioni che si può pensare provengano dalla materia, e non dipendano che dalla disposizione degli organi. Noi vediamo orologi, fontane artificiali, mulini, e altre macchine simili, che, non essendo fatte che da uomini, non mancano però d'aver la forza per muoversi autonomamente nelle più varie maniere; e mi pare che in quella che suppongo fabbricata dalle mani di Dio possano ben esservi più movimenti di quanto io possa immaginare, e le si possano attribuire tanti artifizii, che noi neanche pensereste». La chiusura dello stesso trattato ribadisce la visione meccanicistica del corpo: «desidero che voi consideriate tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina, come la digestione dei cibi, il battito del cuore e delle arterie, la nutrizione e la crescita delle membra, la respirazione, la veglia e il sonno; la percezione della luce, dei suoni, degli odori, dei sapori, del calore, e di altre qualità del genere da parte degli organi di senso esterni; l'impressione delle loro idee nell'organo del senso comune e dell'immaginazione, il ricordo o l'impronta di queste idee nella memoria; i moti interni degli appetiti e delle passioni; e infine i movimenti esterni di tutte le membra, che seguono così a proposito sia l'azione degli oggetti che si presentano ai sensi, sia le passioni e i ricordi che si trovano nella memoria, tanto da imitare il meglio possibile quelli di un uomo vero: desidero, ripeto, che voi consideriate tutte queste funzioni, in questa macchina, come derivanti naturalmente solo dalla disposizione dei suoi organi, né più né meno come i movimenti di un orologio, o di un altro

meccanismo automatico, derivano da quella dei suoi contrappesi e delle sue ruote; in modo che, nel caso di tali funzioni, non occorre pensare in essa nessun'altra anima vegetativa o sensitiva, né alcun altro principio vitale e di movimento, oltre al suo sangue e ai suoi spiriti, agitati dal calore del fuoco che brucia incessantemente nel suo cuore, che è della stessa natura di tutti i fuochi contenuti nei corpi privi di anima» (Cartesio, *L'uomo*).

⁷⁸⁵ Sull'antropologia cartesiana cfr. Vanni Rovighi 1996: 76-90. Che l'idea dell'animalità come essenzialmente coincidente con l'istintualità fosse largamente diffusa, in ambito scientifico oltre che filosofico, nel passaggio tra il XVI e il XVII secolo lo testimoniano molti dei testi raccolti in Ferry-Germé 1994 (cfr., in particolare, *ivi*: 7-58 e 165-205). Per esempio, il medico francese Marin Cureau de La Chambre (1594-1669), pur rifiutando inizialmente l'idea che l'animale non possieda minimamente sensi e immaginazione (nonché alcuna forma di ragionamento), finisce con il concludere che tutto ciò che l'animale ha e fa è una dotazione naturale ineludibile e intrascendibile, tanto che al più i sensi servono ad attivare la dotazione innata che l'animale possiede, mentre l'uomo si apre alla deliberazione (il che significa anche alla possibilità dell'innovazione, della trasmissione delle innovazioni, dunque del progresso, secondo un motivo che troverà piena considerazione soprattutto in epoca illuministica). Nel suo *Traité de la connaissance des animaux, où tout ce qui a été pour et contre le raisonnement des bêtes est examiné*, infatti, possiamo leggere: «[des actions des bêtes] il y en a de deux sortes, les unes qui se font en suite de la connaissance que l'imagination s'est acquise par les sens; les autres qui se font sans cette connaissance. Les premières n'appartiennent point à l'instinct; car quand un animal qui a faim cherche à manger, quand il fuit celui qui le frappe, c'est l'imagination qui a connu par les sens que ces choses lui sont utiles ou dommageables: autrement il faudrait dire que les hommes qui font souvent les mêmes actions par la même connaissance, fussent pousseés à les faire par l'instinct. Il n'y a donc que celles qui dépendent d'une plus haute connaissance que celle des sens, lesquelles se puissent rapporter à cette cause occulte, qui pousse secrètement les animaux à faire leurs actions les plus naturelles sans être instruits d'aucune connaissance sensible. La difficulté est de savoir quelle est cette cause qui pousse ainsi les animaux. [...] Mais quand on aura considéré que la nature leur a donné tant de soin de leur conservation, et qu'elle ne leur a dénié aucune des choses qui étaient nécessaires; on sera contraint d'avouer que la connaissance des sens ne pouvant satisfaire toute seule à cette nécessité, ils avaient besoin d'en avoir une autre qui suppléât à celle-là, et qui même la leur rendît utile. Car que porrai servir au Poussin de voir le milan, s'il n'était instruit d'ailleurs, que c'est un oiseau qui est né pour sa perte, et un ennemi qui attend à sa vie? Et que servirait à l'abeille quand elle sort la première fois de la ruche, de voir et de goûter les fleurs, si elle ne jugeait qu'elle y doit trouver la matière de quoi faire le miel et la cire, et si elle ne savait déjà tout l'art qu'elle doit employer en un si merveilleux ouvrage? De sorte qu'en ces rencontres les sens ne servent à ces animaux que pour réveiller de plus anciennes et de plus nobles connaissances que la nature leur a donne, et sans lesquelles les présentes leur seraient toujours inutiles et souvent dommageables. [...] La connaissance de ces choses est nécessaire à l'animal dès le premier moment de sa vie, et ne se doit point acquérir avec le temps ni par l'exercice»; «il n'y a point de nécessité que les bêtes délibèrent, parce qu'outre qu'elles n'ont le plus souvent qu'une voie pour parvenir à leur but, comme est celle que l'instinct enseigne; il est certain que lorsqu'elles rencontrent plusieurs moyens, elles se déterminent d'abord à celui que se présente ou le premier ou le plus efficace, et qu'elles n'ont point la liberté du choix, n'ayant point de faculté indifférente et universelle, mais tout à fait limitée et déterminée» (*ivi*: 18-20 e 184).

⁷⁸⁶ Uno dei saggi più importanti di Chomsky si intitola proprio *Cartesian Linguistic* (cfr. Chomsky 1969: 41-128), in quanto per Chomsky nel pensiero cartesiano si ritroverebbero i primi chiari sintomi di una concezione della creatività (linguistica in particolare) come *rule-governed creativity*, per quanto ancora non tecnicamente specificata, cioè i germi di una visione per la quale la creatività avviene all'interno comunque di un ambito di regole circoscritto, ossia è sottoposta a un complesso di regole ben definite in quanto possesso comune di tutti gli esseri umani: «il linguaggio fornisce mezzi finiti, ma possibilità infinite di espressione, vincolate soltanto dalle regole di formazione dei concetti e delle frasi, che in parte sono particolari e idiosincratiche e in parte sono universali, cioè sono una comune dote umana» (*ivi*: 69).

⁷⁸⁷ La dimensione creativa del linguaggio ha, com'è noto, avuto un ruolo centrale nel prosieguo della riflessione moderna, e ha avuto in Humboldt uno dei suoi momenti culminanti: egli, infatti

(cfr. soprattutto Humboldt 1934 e Humboldt 1983) connota il linguaggio non come *ergon* (*Werk*, opera, prodotto) ma come *energeia* (*Tätigkeit*, attività, produzione), e nota come esso sia il lavoro continuamente ripetuto dello spirito che gli permette di esprimere il pensiero attraverso il suono (*Laut*) articolato, essendo regno intermedio (*Zwischenwelt*) tra essere e rappresentazione che si situa tra universo e uomo per fare da tramite (*Vermittlerin*) tra essi (rappresentando il primo ma secondo il modo del secondo), ossia essendo al contempo riproduzione e segno, né del tutto prodotto dall'impressione degli oggetti né del tutto prodotto dall'arbitrio dei parlanti, sino a sostenere che il linguaggio è il vero e proprio organo formativo del pensiero (*das bildende Organ des Gedankens*), dunque dell'uomo nella sua specificità rispetto all'animale. È importante sottolineare, nel contesto del nostro discorso, che per Humboldt caratterizzare il linguaggio (cfr. Giacomoni 1988: 76, 87 e 181-198) come *Tätigkeit*, *Arbeit*, *Streben*, *Energeia*, *Bewegung* e *etwas Vorübergehendes*, significa che l'uomo è in grado di articolare i suoni in modo sempre innovativo e produttivo per potere compiutamente esprimere se stesso, sganciandosi definitivamente e nettamente dal piano dell'istinto e dell'immediatezza, perché il suono articolato consente di differenziare e di moltiplicare i suoni per adeguarli alle diverse idee da esprimere, consente di determinare con esattezza differenti concetti e differenti oggetti e consente un uso generico del pensiero. A differenza del verso predeterminato e univoco dell'animale, infatti, per Humboldt l'articolazione rende possibile l'esprimersi di un'attività spirituale come quella umana non legata a un ambito determinato, ma molteplice e differenziata, fungibile e universale, perché applicabile a tutti i possibili ambiti e anche a quelli solamente ipotetici. Se, per Humboldt, l'animale non può seguire che un certo, limitato, numero di possibilità, l'uomo è invece libero e autonomo, e non mira a nulla di predeterminato, anzi proprio per l'assenza di possibilità predeterminate può *attivamente mirare*, lasciare spazio all'impulso formativo (*bildende Kraft*) naturale, che in lui si esprime nella forma più elevata, facendosi impulso alla libertà.

⁷⁸⁸ A tal proposito di veda lo splendido Garroni 2010 (con un'acuta prefazione di Virno), una vera e propria «storia naturale» della creatività, dove si sostiene la tesi che si possa comprendere appieno la creatività solamente se la si correla al modo in cui l'uomo si adatta all'ambiente adattando l'ambiente a sé, ossia al modo in cui egli esegue l'insieme di compiti operativi e cognitivi che ne garantiscono la sopravvivenza: per un animale che pensa con le parole sussiste una certa disaderenza nei confronti del proprio contesto vitale, perché la risposta agli stimoli ambientali non è prefissata, ma deve essere precisata volta per volta, implicando sovente l'adozione di un comportamento innovativo, e perché l'uomo non può contare su una informazione univoca da parte dei segni, dato che proprio la relazione tra segno e oggetto, dovendo essere sempre di nuovo determinata mediante il ricorso ad altri segni, è passibile di successive rielaborazioni e alterazioni. In altre parole, la distanza rappresentativa e riflessiva rispetto agli oggetti, che l'uomo sperimenta, porta con sé un grado elevato di disorientamento e di incertezza: venire a capo di tale disorientamento e contenere tale incertezza, rappresentano le funzioni biologiche della creatività.

⁷⁸⁹ Sartre giunge ad affermare che in Cartesio si trova già formulata l'idea fondamentale secondo la quale «l'uomo è l'essere la cui comparsa fa sì che esista un mondo» (*ivi*: 113), e che il pensatore francese, aprendo la strada della modernità, avrebbe colto da subito, «ben prima dello Heidegger di *Vom Wesen des Grundes*, che l'unico fondamento dell'essere è la libertà» (*ibidem*).

⁷⁹⁰ In altre parole, crediamo che la lettura cartesiana di Plessner non sia sostanzialmente diversa da quella di Nancy, il che ci permette di accostare, forse con un salto a prima vista eccessivo ma che il seguito del percorso crediamo giustificherà ulteriormente, la prospettiva di quest'ultimo a quella dell'antropologia filosofica novecentesca.

⁷⁹¹ Pagine alle quali siamo debitori per questa possibile lettura «triadica» del pensiero cartesiano, lettura che certo non può giungere ad affermare l'esistenza di una terza sostanza, la *res sentiens*, oltre alle due «canoniche».

⁷⁹² Sarà, peraltro, proprio lo stesso Plessner a descrivere come la sensazione umana sia diversa da quella animale in ragione della forma eccentrica della vita dell'uomo: se nell'animale i sensi «informano l'organismo sul suo ambiente e su se stesso, mettendolo in condizione di recepire la situazione in cui si trova» (Plessner 2008: 7), nell'uomo i sensi sono la percezione dell'oggettualità, di ciò che sta di fronte, e non hanno solo funzione informativa ma rappresentano il canale del significato, nel senso che nel dato sensibile l'uomo «vede qualcosa, un senso, e se non lo trova gliene dà uno, ne fa qualcosa» (*ivi*: 21). Nell'animale il senso non è altro che il punto di incontro

tra stimolo e reazione, che «si corrispondono reciprocamente» (*ivi*: 12), nel senso che «all'ampiezza e alla tipologia dello stimolo corrispondono ampiezza e tipologia della risposta» (*ibidem*)⁷⁹² e che «dimensione sensoriale e dimensione motoria si accordano a vicenda» (*ivi*: 13): «il significato dei sensi per gli animali si esaurisce nelle informazioni da essi fornite. Per l'organismo, a seconda delle esigenze ambientali, sono sufficienti dei segnali a struttura più o meno connotata» (*ivi*: 15). Per l'uomo, invece, il senso è un vero e proprio *vissuto*, e certo il senso informa e investe la sfera della motricità, ma questa «è molto più esposta a disturbi di quella animale in virtù della capacità dell'uomo di riflettere sulle proprie membra e su se stesso» (*ibidem*), e dunque la sensazione può essere oggetto di riflessione, può essere distaccata da sé: l'uomo non è percezione, ma può «“avere” percezione, non lasciarsi assorbire da esse, dalla loro specificità» (*ivi*: 17 s.). Questo è possibile perché nell'uomo senso e motricità non sono immediatamente in naturale e armonico accordo, non esiste immediata corrispondenza tra percezione e movimento, tra sensazione e atto. La motricità umana, a differenza di quella animale, è caratterizzata infatti da un «dissidio originario e mai appianato con la sensorialità, in una sorta di irrelata relazione» (*ivi*: 86), e se l'uomo non fosse quell'essere *eccentrico* che è, se fosse semplicemente «un nudo *factum brutum*» (*ivi*: 88), non sarebbe necessaria «alcuna ermeneutica dei sensi» (*ibidem*), ossia quel rapporto interpretativo con il mondo che ha inizio proprio da quella percezione che è il primo momento dell'azione, a cui l'uomo è costretto, per costruire un mondo artificiale, realizzando così la sua *innaturalità naturale*. La connessione tra tali elementi è espressa in delle belle pagine plessneriane: «c'è una certa concordanza tra sensorialità, ossia tra articolazione del mondo fenomenico, e motricità. Ma essa è limitata; vi sono infatti anche delle specifiche discordanze tra i due campi, che fanno un po' la grandezza e la miseria dell'uomo; agli animali sono estranee, e proprio in ciò egli si distingue da loro. Sistema sensoriale e sistema motorio sono caratterizzati da un'apertura al mondo, essendo privi, seppure non del tutto, di una guida istintuale. L'individuo è a lungo esposto all'incompiutezza e al bisogno di cure, è nato, per così dire, prematuramente, ed è perciò rimesso a un apprendimento socialmente mediato delle prestazioni senso-motorie. Tutto il suo sviluppo sta nel segno dell'antagonismo tra guida istintiva e guida cosciente, allo scopo di adattarsi alle più diverse situazioni. Un uomo, nel suo rapporto percettivo con esse, si trova costretto in permanenza a doversele cavare in un profluvio di impressioni; deve farsi un quadro, cioè deve selezionare, decidere, progettare, muovendosi in un numero sterminato di possibilità su cui intervenire efficacemente. È in questa condizione di onorevole condanna alla libertà razionale che si sviluppano le discordanze tra sistema sensoriale e sistema motorio; l'uomo le appiana di continuo attraverso sforzi sempre nuovi, per scoprire, ogni volta, a equilibrio raggiunto, che l'equilibrio è andato oltre, gli sfugge di mano. Agire, parlare, formare – i modi in cui la motricità umana si realizza – sono resi possibili dalla discordanza stessa che cercano di appianare, assumendo appunto determinati comportamenti rispetto alla discrepanza con il mondo, con ciò che trascende il dato di volta in volta attuale. Facoltà e impulsi innati per l'azione, per il linguaggio e per i differenti modi di dare forma non sono autosufficienti, bensì profilano solo una disposizione, quasi uno stato di emergenza infantile, il cui superamento è opera del contatto sociale con gli adulti. In tutte le sue possibilità e direzioni, il comportamento va appreso, dai più elementari espedienti per la soddisfazione dei bisogni vitali alle modalità di orientamento sensibile (il camminare, la stazione eretta, le innumerevoli forme di controllo del proprio corpo), sino alla superiore articolazione motoria del linguaggio e della figurazione a scopi di rappresentazione, espressione e comunicazione. Assegnato alla cultura e da essa dipendente per natura, l'essere umano si sviluppa in un ambiente modellato dalla tradizione, e tuttavia aperto a possibili azioni di trasformazione da parte degli individui in esso cresciuti e formati. Anche per le culture primitive, all'apparenza più vicine alla natura, vale questa legge dell'esistenza non animale. Se una cultura diventa più complessa, arriva a rendere problematica la trama stessa della tradizione, la quale, proiettata sul cammino della storia, mette in luce l'artificiosità e la fragilità di tutti i tentativi di bilanciamento: la stessa luce che innesca il cammino della storia. [...] Quella umana è una *naturale artificiosità*: una naturalezza derivata, insegnata e appresa, accuratamente custodita, talora caparbiamente difesa, talaltra imperiosamente lanciata verso l'innovazione. Le sue radici sono da ricercarsi fin negli eventi fisiologici della riproduzione, del nutrimento e del sostentamento, e forse perfino nei processi circolatori, metabolici, respiratori, dalle cui funzioni dipende il processo animale dei sensi e degli organi motori. La vita umana, tenuta in piedi da se stessa in questo modo

ambiguo, si svolge in ambienti relativamente chiusi, i quali, [...] sono reciprocamente trasparenti senza mai coincidere e risultare del tutto traducibili tra di loro. Per questi “mondi ambientali” non vale in assoluto il principio di relatività dei sensi dell’azione, ovvero di bilanciamento senso-motorio, con cui spieghiamo il mondo dei segnali e il mondo delle risposte motorie animali. Pur nella sua chiusura, all’ambiente umano è propria un’apertura al mondo: una limitatezza che si costituisce e snoda in orizzonti indefiniti, rendendoli così capaci di comunicazione tra loro, comunque si dispongono gli uni rispetto agli altri. Quando all’interno del mondo ambientale di una cultura si costituiscono rapporti di reciproca concordanza tra sfera percettiva e sfera dell’azione, si viene generando una sorta di naturalezza, di ovvietà, con il loro tipico restringimento, la tipica scorciatoia prospettica guidata da interessi e vantaggi dominanti. E però, questo il punto da non travisare, per quanto importante, si tratta di un fenomeno derivato, secondario. Primaria è invece la discordanza introdotta dall’apertura mondana; è infatti essa a rendere possibile la *costruzione* dello spazio in cui sorgono protezione, ovvietà e naturalezza, in cui sorge insomma quella che chiamerei una forma di esistenza con i paraocchi. [...] Il mondo circostante viene adattato alle nostre particolari modalità comportamentali senza che tuttavia venga meno una certa apertura; perciò esse infrangono ogni schema di azione animale e non sono misurabili secondo il semplice principio biologico di relatività dei sensi all’azione, così come non si esauriscono nel contribuire al sostentamento dell’organismo, mettendolo anzi in questione sotto ogni aspetto. Tutto ciò è solo una conferma della peculiare posizione dell’uomo. La sua *eccentricità* [...] risiede nell’insanabile conflitto con i tratti animali della sua natura, quella corporea innanzitutto. Ma è d’altra parte proprio questo a rendere possibile una comprensione della senso-motricità che vada oltre il “senso dei sensi” biologico» (*ivi*: 78-81 e 88 s.).

⁷⁹³ D’altronde Nancy è anche esplicitamente e a tutto tondo un «heideggeriano» (cfr. p. e. Beritelli 2008).

⁷⁹⁴ In modo tale che essere-insieme significa pensare l’«insieme» non come (cfr. Nancy 2001: 84) un sostantivo, come una collezione, un raggruppamento di oggetti, esteriori e indifferenti l’uno rispetto all’altro, bensì come un avverbio, come l’avverbio del verbo *essere*, avverbio che modifica e modalizza in maniera essenziale e originaria il verbo. Scrive altrove Nancy: «se dico che la libertà *anima* l’essere, non invoco un soffio di anima dall’essenza superiore (nominatamente, “spirituale”) che fluttuerebbe sopra l’essere o nelle sue più intime pieghe. Indico proprio il movimento o l’agitazione di un’“anima” che sarebbe come l’“anima del mondo” di cui parlava Anassagora (*psiche* o *nous*, “spirito” o “pensiero”), dal quale Platone riprende a questo proposito il verbo *diakosmeo*, che trascriverò nell’espressione “attraversare [*dia*] l’ente per formarlo [*kosmeo*]” [cfr. Platone, *Cratilo*, 400a]: ma questa *psiche diakosmoussa* non è altra cosa rispetto alla cosa stessa del mondo in quanto è l’essere che ek-siste l’ente in totalità, se diamo a ex-sistere il valore di un verbo transitivo. Questa transitività dell’ek-sistere – cioè il fatto che l’essere ek-cita ed ek-pone all’esistenza l’ente del quale è l’essere –, ecco cos’è l’animazione di quest’anima del mondo, o addirittura la sua animalità in quanto vita» (Nancy 2003c: 150). O, ancora: «l’essere non è nell’esistenza né sostanza né causa della cosa, ma è un essere-la-cosa, in cui il verbo ‘essere’ ha il valore transitivo di un ‘porre’, ma dove il ‘porre’ non poggia su nient’altro (e in virtù di nient’altro) che sull’(e in virtù dell’)esserci, sull’esser-gettato, consegnato, abbandonato, offerto all’esistenza» (Nancy 2003a: 169); «l’essenza dell’essenza è l’esistenza. Ma, per impedire che questa nuova essenza si trasformi in una sovra-essenza, in un fondamento o in una sostanza, bisognerà precisare che ‘è’, in questo enunciato, deve prendere un valore transitivo, [...] senso transitivo che transita tutto il ‘senso’. *Tutta* l’ontologia si riduce alla transitività dell’essere» (*ivi*: 171); «l’*essere senza dato* non può essere inteso che dando un valore attivo a questo verbo “essere”, addirittura un valore transitivo: “essere” non come sostanza né come sostrato, ancor meno come risultato o come prodotto, né come stato, né come proprietà; ancor meno, se possibile, con una semplice funzione di copula, poiché “il mondo è” è una proposizione compiuta senza predicato per il suo soggetto: ma come atto, e quindi come equivalente di “fare”, benché non risponda a nessuno dei modi conosciuti del “fare” (né produrre, né generare, né modellare, né fondare, insomma un “fare” né fatto né da fare...). “Essere” transitivo, del quale i valori storici dei termini impiegati per l’idea di “creazione” non danno, naturalmente, che approssimazioni vaghe (*bara* ebraico, usato solo per l’atto divino, *ktizo* greco = piantare, trarre dallo stato selvaggio, installare, *creo* latino, forma transitiva di *creo*, *crecere* = far crescere, coltivare, curare). Questo *essere* è incommensurabile con ogni dato come

con ogni operazione che presupponga un dato messo in opera (e un agente che opera). La sua sostanza è uguale alla sua operazione, la ma sua operazione non opera più di quanto non lasci anche essere o far(si)... *niente*, come è noto, *res*, la cosa stessa. Questo essere non è un niente: esso è (transitivamente) *niente*. Esso transita niente in qualcosa o niente vi si transita in qualcosa» (Nancy 2003b: 58 s.).

⁷⁹⁵ Secondo il biologo Jean-Didier Vincent, come anche sopra ricordavamo, l'uomo è sì un «prodotto naturale» (Ferry-Vincent 2005: 270), ma anche «un produttore di natura» (*ibidem*), è quel prodotto naturale che produce natura, che si produce, è quell'essere la cui libertà risiede nella *transitività*: «non parlo soltanto di cultura, di utensili e del linguaggio [...], ma di quella capacità propria dell'uomo di prendere le sue distanze di fronte all'oggetto, di trasformarlo, di spostarlo e di appropriarsene. Quest'oggetto comprende il vasto mondo al quale i suoi mezzi di comunicazione gli danno accesso, e l'*altro* nel quale si riconosce egli stesso come oggetto. È in questa "transitività" dell'uomo che risiede, credo, la sua libertà» (*ibidem*). Inoltre, egli lega in qualche modo lo specifico dell'uomo alla possibilità della condivisione (a quel *partage* che per Nancy è tanto s-partizione quanto con-divisione), laddove scrive che le emozioni animali e le condotte loro associate sono «costrette dall'ambiente, dal corpo e dalla storia del soggetto» (*ivi*: 215), mentre l'uomo soltanto «conosce l'odio e l'amore» (*ibidem*), possedendo un'apprensione del tempo «grazie a categorizzazioni e rappresentazioni di cui l'animale è incapace» (*ibidem*), di modo che è proprio la capacità umana di «condividere le loro esperienze del piacere (e della sofferenza), grazie allo sviluppo del linguaggio» (*ivi*: 216), a essere «alla base dell'*humanitas* e dei fondamenti della cultura e dell'arte: vivere come uomo ovvero il piacere condiviso» (*ibidem*). Vincent parla di *antropotrofia* per evidenziare l'idea che l'uomo è «un essere che ricava la sua sostanza dall'umano» (*ivi*: 144), a partire dalla creazione dell'utensile, con cui «l'uomo ha acquisito la capacità di modificare il mondo e gli oggetti fisici che lo costituiscono» (*ivi*: 152), in relazione allo sviluppo di capacità cognitive «come la facoltà di anticipare lo scopo da raggiungere, per lo più non visibile, o distante dal luogo in cui lo strumento è disponibile» (*ibidem*): l'uomo può ricavare da sé la propria sostanza in quanto dotato (cfr. *ivi*: 158 s. e 161), come abbiamo visto, di una straordinaria plasticità della corteccia cerebrale (che possiede un numero più elevato di cellule nervose e una maggiore ricchezza di interconnessioni), per la ricchezza e l'abbondanza delle rappresentazioni che possono iscriversi, cancellarsi, riapparire, rafforzarsi o attenuarsi nel suo cervello, rappresentazioni che sono vere e proprie rappresentazioni (*représentation*), esito delle azioni sul e nel mondo e del tracciarsi sul cervello di tali esiti – «l'uomo, un essere di memoria» (*ivi*: 160. Il cervello nell'uomo, animale neotenico perché «si distingue dalla scimmia per la durata prolungata della sua infanzia» (*ibidem*), è massimamente complesso ed è fino in fondo «un cantiere permanente che si sviluppa dal periodo embrionale e infantile lungo tutta la vita del soggetto» (*ibidem*): l'uomo «si distingue dallo scimpanzé per un rallentamento del suo sviluppo. Alla nascita il piccolo scimpanzé somiglia a un piccolo di uomo. Tutto avviene in seguito come se l'uomo adulto avesse conservato i tratti dello scimpanzé neonato. Questa neotenia non riguarda a volte che certe parti del corpo (la testa, i piedi, la pelle) per le quali essa offre l'occasione di una nuova partenza e dell'acquisizione di proprietà differenti. Con la sua pelle glabra, le sue arcate sopracciliari strette e il suo alluce parallelo alle dita del piede, l'uomo somiglia a un feto di scimpanzé. La prolungata immaturità dell'uomo farebbe dunque di lui una scimmia appena nata neotenuca che avrebbe impiegato tutto il suo tempo per imparare a parlare. Insomma, l'uomo non sarebbe che una vecchia scimmia rimasta allo stato infantile» (*ivi*: 177).

⁷⁹⁶ Pagine peraltro dedicate a Heidegger.

⁷⁹⁷ Anzi, nei suoi scritti spesso il filosofo francese sembra incline (ma in modo problematizzante e non ancora del tutto convinto) a equiparare essere vivente a essere esistente, facendo così saltare ogni possibile distinzione tra animalità e umanità in favore del semplice sporgersi del vivente fuori da sé. Ma non è un tema che Nancy ha trattato, a nostro giudizio, in maniera abbastanza diffusa da rendere possibile una presa di posizione diversa da quella che qui stiamo assumendo. Ci limitiamo a riportare alcuni passaggi a nostro avviso esemplificativi: «la differenza tra l'uomo e il resto dell'essente (che non si tratta di negare, ma di cui non si può precisare comunque la natura), essa stessa inseparabile dalle altre differenze nell'essente (dato che l'uomo è "anche" animale, "anche" vivente, "anche" fisico-chimico, ecc.), non distingue l'esistenza autentica da una specie di sub-esistenza. Questa differenza costituisce al contrario la condizione concreta della singolarità. Noi

non saremmo “degli uomini” se non ci fossero “dei cani” e “delle pietre”. La pietra è l’esteriorità della singolarità in quella che si dovrebbe definire la sua letteralità minerale, o meccanica, ma io non sarei neppure “uomo” se non avessi “in me” questa esteriorità come quasi-mineralità dell’osso – se non *fossi* cioè un “corpo”, una spaziatrice di tutti gli altri corpi e una spaziatrice di “me” in “me”. Una singolarità è sempre un corpo e tutti i corpi sono della singolarità (i corpi e i loro stati, movimenti, trasformazioni)» (*ivi*: 28); «in un certo senso ogni ente è assolutamente singolare: una pietra non occupa mai il posto di un’altra. Ma la singolarità dell’essere [...] è singolare a partire dal limite che l’espone: l’uomo, l’animale o il dio sono stati finora i vari nomi di questo limite, esso stesso vario. Esservi esposti consacra per definizione al rischio – o alla fortuna – di cambiare identità. Né gli dei, né gli uomini, né gli animali sono certi della loro identità. È per questo che condividono un limite comune, sul quale sono sempre esposti alla loro fine, come testimonia per esempio la fine degli dei» (Nancy 2003a: 158); «non è certo che la logica del limite [ciò che è tra due o più, che appartiene a tutti e a nessuno e che non appartiene neppure a sé] sia limitata all’uomo o agli esseri viventi. Pietre, montagne, corpi di una galassia non sono forse ‘insieme’ da un certo punto di vista, che non è quello del nostro sguardo su di loro?» (*ivi*: 182); «l’opera nella comunità e l’opera nella comunità [...] non hanno la loro verità nel compimento della loro operazione né nella sostanza e nell’unità del loro *opus*. Ma, ciò che si espone nell’opera o attraverso le opere comincia e finisce infinitamente al di qua o al di là dell’opera, al di qua e al di là della concentrazione operativa dell’opera: proprio dove quelli che finora si sono chiamati uomini, dei, animali sono *essi stessi esposti* gli uni agli altri, attraverso quest’esposizione che è nel cuore dell’opera e ci dona l’opera dissolvendone contemporaneamente la concentrazione, e attraverso la quale l’opera è offerta alla comunicazione infinita della comunità» (*ivi*: 149 s.). La problematicità della prospettiva di Nancy in merito a questo fondamentale punto emerge in modo netto in alcuni passaggi di Nancy 2000c: egli afferma che vi sono «la libertà del “Dasein” e la libertà dell’essente in generale, l’una nell’altra e l’una per l’altra. Ma in ultima analisi è sempre l’esistenza come tale a mettere in gioco la libertà e l’apertura in cui l’essente si presenta. Tuttavia, in questo avvento all’esistenza, anche l’essente in generale a suo modo *esiste*, ed esiste singolarmente. Si potrebbe dire: poiché l’esistenza è *nel mondo*, anche il mondo come tale esiste, ed esiste di un’esistenza, la propria, che è fuori di sé: *questo* albero esiste nella sua singolarità, nello spazio libero in cui si ingrandisce o si contorce, singolarmente. Non si tratta di soggettivismo, l’albero non mi appare così, si tratta della realtà materiale dell’essere-nel-mondo dell’esistente finito, la cui finitezza implica l’esistenza effettiva del mondo come singolarità dell’esistenza stessa» (*ivi*: 72). Commentando, più oltre, queste righe, si rende conto di essere davanti a «uno degli snodi più difficili, ma di sicuro, a conti fatti, uno dei più importanti» (*ivi*: 166), e giunge ad avvicinare la fatticità della libertà umana a quella «della pietra, del minerale, come pure quella del vegetale, dell’animale, del cosmico e del razionale» (*ibidem*) e afferma che «presenza, impenetrabilità, *ci* senza “ek-stasi” costituiscono *anche* la condizione materiale-trascendentale del *Dasein*» (*ibidem*), sino a concludere – in modo problematico ma anche problematizzante: «mi spingerò fino a dire che in quest’unica (il che non significa “identica in tutte le sue modalizzazioni”) fatticità deve risiedere un’unica (e non identica) libertà? Mi spingerò fino a dire che ogni cosa è libera? Sì, se sapessi in che modo intendere tutto questo» (*ibidem*). Dunque, ci sarebbe un’unica fatticità ma con modalizzazioni differenti, unica ma non identica, che fa sì che ogni cosa è libera, ma in un senso imprecisato, e forse imprecisabile: Nancy scrive che l’animale e il vegetale sono modi anch’essi «innegabilmente, di “ek-sistenza”» (*ibidem*), ma non è «chiaro come» (*ivi*: 167), e si limita a ricordare che «il mondo non è dato, immobile e sostanziale, *affinché* noi veniamo *al* mondo. Il *ci* del “c’è” non è un ricettacolo, un luogo predisposto affinché *vi* si produca una venuta. Il *ci* è esso stesso la spaziatrice (dello spazio-tempo) della venuta, giacché *tutto c’è*» (*ibidem*) e che «il mondo non è affatto “per me”: *esso è la co-appartenenza essenziale dell’ek-istenza e dell’esistere di ogni cosa*» (*ibidem*). Pertanto, «in tal senso, la pietra è libera» (*ivi*: 168), ossia «c’è in essa – o meglio, *come* essa – la libertà dell’essere che l’essere stesso è e che la libertà, come “fatto della ragione”, mette in gioco secondo il regime della co-appartenenza» (*ibidem*), e in tal modo – riconosce Nancy – «sto aprendo una questione enorme» (*ibidem*). Eppure, è proprio nel sottolineare la libertà di ogni essente che Nancy finisce con il rivedenziare, in modo da differenziarla, quella dell’uomo (in quanto essere responsabile della libertà dell’intero mondo), legandola proprio alla dimensione tecnica che caratterizza l’essere umano: «la libertà dell’essere si mette in gioco come libera

esistenza del mondo e come nostra ex-istenza *in* questa libertà. – Il che significa altresì che noi siamo responsabili della libertà del mondo. [...] Non che si debba preservare la natura lottando *contro* lo sfruttamento tecnico (là dove bisogna fare qualcosa del genere, è di nuovo affare della tecnica). Ma nella tecnica noi liberiamo e ci liberiamo alla libertà del mondo. Non sorprende che tutto ciò sia angosciante e profondamente ambivalente» (*ibidem*).

⁷⁹⁸ «La mondializzazione – l'*oiko*-logizzazione generale della *polis* – fa emergere sempre più, e con violenza sempre più acuta, la non-naturalità del suo stesso processo (e anche, a lungo termine, la non-naturalità della supposta “natura”: mai ci siamo trovati immersi a tal punto nella sfera di una *meta-physis*)» (Nancy 2001: XVII).

⁷⁹⁹ Già Heidegger (cfr. Heidegger 2005) e, sulla sua scia, Sartre (cfr. Sartre 2002), avevano legato la dimensione sociale e comunitaria dell'uomo, il riconoscimento di tale dimensione, alla tecnica intesa come sistema di rimandi e di mezzi che in modo condiviso l'uomo appronta per costruire il proprio mondo-in-comune. A tal proposito, andrebbero rimate alcune straordinarie pagine fichtiane. La natura, per Fichte, certamente agisce anche nell'uomo perché l'uomo è anche naturale, ma non agisce *unmittelbar*, bensì *mittelbar*, e proprio nello spazio del *durch*, del «tra», del «tramite» e del «mediante» (del mezzo) si situa lo spazio della libertà (*Freiheit*), del concetto (*Begriff*) e del progettare (*entwerfen*): «nel caso della pianta, la natura della pianta agisce immediatamente su se stessa [...]; nel mio caso, invece, la natura agisce solo passando attraverso un concetto progettato liberamente» (Fichte 2008: 483). La condizione umana, dunque, è tale per cui l'uomo non può che vivere nella mediatezza, e il suo mondo è un mondo artificiale, mediato tecnicamente, *il suo mondo è la tecnica*, tanto che per Fichte la «prova» dell'esistenza dell'alterità, di altri *Ich*, di altri esseri umani, può essere data proprio dal *Kunstprodukt*, da quel prodotto artificiale che si differenzia dal *Naturprodukt* e testimonia che al mondo non c'è solo natura, ma anche quell'essere (naturalmente) innaturale e oltre-naturale che è l'uomo (prova che a sua volta riposa sul riconoscimento che il mio proprio io è in grado di produrre artificialmente, ossia che io sono in grado di trasformare attivamente e liberamente la materia che trovo nel mondo): «io posso inferire l'esistenza di un essere nazionale, *una volta che io posseda il concetto di reali esseri razionali fuori di me*. Originariamente, non sarebbe invece possibile giungere a tale conclusione. Il modo di agire sulla mera natura al quale facciamo qui riferimento è quello che dà origine a un prodotto artificiale. Un tale prodotto artificiale rivela quel concetto del concetto, criterio per affermare l'esistenza di una ragione fuori di me. Questo perché il fine di un prodotto artificiale, a differenza di quello di un prodotto della natura, non si trova nel prodotto stesso, ma sta al di fuori di esso [*der Zweck des Kunstprodukts liegt nicht, wie der des Naturprodukts, in ihm selbst, sondern außer ihm*]. Il prodotto artificiale è sempre uno strumento, un mezzo per qualcos'altro. Il suo concetto è qualcosa che non si trova nella mera intuizione, ma è qualcosa che può essere invece solamente pensato, ed è quindi un *mero* concetto. Tuttavia, colui che ha fabbricato il prodotto artificiale è stato costretto a pensare questo concetto che egli voleva rappresentare, per cui egli aveva necessariamente un concetto di questo concetto. Allorché io riconosco qualche cosa come un prodotto artificiale, devo necessariamente porre come suo autore un essere razionale realmente esistente. Non avviene altrettanto con un prodotto della natura: anche in questo caso vi è, è vero, un concetto, ma non è possibile dimostrare la presenza di un concetto del concetto, a meno che non lo si presupponga già in un creatore del mondo» (*ivi*: 505).

⁸⁰⁰ La stessa annotazione è, peraltro, ricordata anche da Gehlen (cfr. Gehlen 1983: 305 s.) nella sua descrizione di come un essere esposto e aperto al mondo si apre lo *spazio dell'interiorità* a partire dalla *riflessione dell'azione*.

⁸⁰¹ Anche a tal proposito, vogliamo ricordare alcune fondamentali pagine fichtiane. Per Fichte, l'io è mai domo, mai sazio, è anelante, brama sempre un'ulteriore porzione di non-io da comprendere e ricomprendere (*begreifen und ergreifen*) in sé, ma (cfr. Fichte 2008: 207-225) non può né *hervorbringen* né *vernichten*, né produrre né annientare, semplicemente *trennen* e *verbinden*, dividere e comporre, e sempre e soltanto in modo vincolato, perché non può mai realizzare in modo immediato (*unmittelbar*) il proprio fine, ma è sempre costretto a impiegare diversi mezzi per pervenirvi («io voglio il fine e nient'altro che il fine; i mezzi corrispondenti li voglio solo per il fatto che il fine non può essere conseguito senza di essi» (*ivi*: 217). In questo senso, scriverà Fichte, «come io voglio il fine, così voglio anche l'unico mezzo che mi consente di raggiungerlo» (*ivi*: 551). *L'io non può nulla immediatamente, può solo mediatamente*, per giungere ad attuare il fine

voluto è vincolato all'ordine dei mezzi, è come disperso in una catena di mezzi, *eppure* è proprio per questo che gli è aperto lo spazio per volere anche ciò che gli è immediatamente precluso, ma gli è concesso mediamente, facendo – cioè – ricorso a quell'insieme di mezzi che gli permette di espandersi e di dilatare i propri confini: «dire “io ho causalità [*ich habe Kausalität*]” significa sempre dire “io allargo i miei confini [*ich erweitere meine Schranken*]”» (ivi: 211). L'esempio che fa Fichte a questo proposito è illuminante, in quanto esplicita proprio come la vita umana sia una vita a cui la via dell'immediatezza è preclusa, ma proprio tale chiusura è la condizione dell'apertura della via della mediatezza, del «trasversale», dell'artificio, *della tecnica*: «l'uomo non può volare, si dice. È soltanto immediatamente che egli non può farlo [*nur unmittelbar kann er es nicht*], come può invece, se è sano, immediatamente camminare. Per mezzo [*vermittelt*] di un aerostato, tuttavia, egli può certamente [*kann er allerdings*] elevarsi in aria e qui muoversi con un certo grado di libertà e in conformità a un fine. E ciò che la nostra epoca non può ancora fare, in quanto non ha ancora scoperto i mezzi per farlo, chi dice che è *l'uomo* a non poterlo fare? Voglio sperare che un'epoca come la nostra non ritenga di essere tuta quanta l'umanità!» (ivi: 209-211). L'uomo dilata i propri confini, non è compatto in sé e chiuso in se stesso, ed è proprio per questo che (cfr. *ivi*: 211-217) agisce nel tempo, in una serie, in una successione, che certo sussume sotto un'unità, ma è un'unità composta, che ha una pluralità (*Mehrheit*) di punti di partenza, che coincidono con l'articolazione del proprio corpo, vero e proprio luogo di uscita dell'io nel suo protendersi verso il mondo, qualcosa di fluido, di esteso, che si apre e si slancia, sorta di corrispettivo di quell'agilità che Fichte attribuisce al pensiero come pura attività: l'uomo, tramite il corpo, si «fluidifica» in una serie di punti, di rimandi, di contatti con il mondo, che fanno aprire il mondo per sé, che fanno sì che l'identità si possa strutturare nella successione delle diverse azioni, sentite come un tutto seppure distinte nella realtà e anche in seguito nella riflessione. Non c'è, per il filosofo tedesco, libertà senza che il corpo possieda *Articulation*: «dev'essere in potere della mia volontà unire a me delle cose della natura o metterle in rapporto con me. Ora, questa unificazione e questo rapporto si riferiscono a delle parti del mio corpo organizzato, e questo mio corpo è lo strumento immediato della mia volontà. È necessario, pertanto, che queste parti stiano sotto il dominio della mia volontà, e dal momento che qui stiamo parlando di un rapporto spaziale, è necessario che esse, come parti, ossia in relazione alla totalità del mio corpo, siano mobili, e che il mio stesso corpo sia mobile in relazione alla totalità della natura. Inoltre, dal momento che questo movimento deve dipendere da un concetto liberamente progettato e indefinitamente modificabile, è necessario che il mio corpo sia in grado di muoversi in molti modi diversi. – Una siffatta conformazione del corpo si chiama *articolazione*. Se io devo essere libero, è necessario che il mio corpo sia articolato» (ivi: 285).

⁸⁰² L'unico modo di rendere in italiano il lemma nanciano potrebbe essere qualcosa come «ek-s-pellazione», una sorta di incrocio tra *es-posizione* e *s-pellamento*, per riunire l'idea di un andare verso un fuori che ha un farsi diverso da parte di se stessa della pelle. Ma, com'è evidente, è una scelta comunque assai infelice e incapace di ritradurre il gioco di parole e di concetti del termine francese coniato da Nancy.

⁸⁰³ Già Deleuze (cfr. Deleuze 1975: 97), ricordava come *il più profondo è la pelle*, membrana densa di energia potenziale che genera le polarità, mettendo in contatto lo spazio interno e lo spazio esterno, il profondo e l'alto. Mazzeo osserva che esiste «un piano originario sia per ogni modalità sensoriale che per l'attività semiotica e verbale» (Mazzeo 2002: 205), un *tessuto primitivo* costituito da «una forma di contatto tra tessuti e corpi» (*ibidem*) che rappresenta «il primo rapporto con il mondo, in senso sia filogenetico che ontogenetico» (*ibidem*): «una progressiva differenziazione evolutiva ha portato la generazione di organi percettivi dedicati (occhi, orecchie, nasi) che moralizzano questa prima forma di contatto con il mondo e che articolano il tatto stesso, soprattutto nell'uomo grazie a mani e postura eretta, in forme cognitivamente più efficaci ed emotivamente più coinvolgenti. *Sensi e codici comunicativi rappresentano, in primo luogo, forme di contatto con il mondo*: in questo senso costituiscono articolazioni a distanza del tatto» (*ibidem*). Ciò significa che «le modalità sensoriali costituiscono un tessuto sinestetico caratteristico della nostra forma di vita che trova suo fondamento in una comune origine filo e ontogenetica, in un tessuto vero e proprio: la pelle» (*ibidem*). Per un ulteriore approfondimento di queste tematiche si veda Mazzeo 2003, opera sulla quale torneremo. Curioso, a proposito dell'esposizione della pelle umana, che alcune recenti ricerche del dipartimento di antropologia della Pennsylvania State University, si siano riconcentrate proprio sulla nudità dell'uomo, unico tra tutti i primati ad avere la

pelle quasi del tutto spoglia, per concludere che la nudità della pelle ha avuto un ruolo cruciale nell'evoluzione di tratti tipicamente umani come il cervello nella sua specificità e la dipendenza dal linguaggio: l'uomo ha uno stile di vita molto più attivo (si muove di più per procurarsi cibo e riparo), e questo lo porta a un rischio più alto di surriscaldamento, causando la perdita del pelo e una più intensa e sofisticata sudorazione, che però ha reso possibile (o, meglio, ha contribuito a rendere possibile) la grande espansione del cervello umano, l'organo più sensibile alla temperatura che l'uomo possiede, e ha costretto l'uomo a elaborare caratteri quali il rossore sociale e le complesse espressioni facciali come *compensazione* (è quanto osserva Nina G. Jablonski, cfr. Cattaneo 2010: 68-75) per la perduta capacità di comunicare tramite il pelo, come facevano gli animali (rizzando e abbassando i peli, o grazie alla visibilità o al mimetismo naturale), a dovere nel tempo ricorrere a innovazioni quali pitture sul corpo, trucco cosmetico, tatuaggi e decorazioni sulla pelle, come veicolo dell'appartenenza a un gruppo, a uno *status* o di altre informazioni sociali fondamentali, prima codificate dalla pelliccia, e a utilizzare anche la postura, la gestualità per trasmettere stati emotivi e intenzioni, e da ultimo il linguaggio per spiegare i pensieri. Insomma, la nudità della pelle, la nudità come condizione umana, non sarebbe solamente ciò che ha permesso il raffreddamento dell'organismo, ma ciò che ha reso l'uomo un essere umano. Sulla pelle come centro di esposizione/introffessione contaminante (contenitore e barriera di protezione che però mette in contatto e rende possibile lo scambio) che dà vita all'io e al pensiero, da un punto di vista più strettamente psicologico (che mette in luce l'*origine epidermica e propriocettiva dell'io*), straordinarie sono le riflessioni e le ricerche di Didier Anzieu, si vedano in particolare Anzieu 1987; Anzieu 1992 e Anzieu 1996.

⁸⁰⁴ «Il corpo ha la struttura della libertà e viceversa: *ma nessuno dei due si presuppone, né in sé né nell'altro, come ragione o come espressione della struttura.* [...] Non c'è nessun "corpo libero", non c'è nessuna "libertà incarnata". Ma tra l'uno e l'altra si apre un *mondo*, la cui possibilità più propria deriva dal fatto che "corpo" e "libertà" *non sono né omogenei né eterogenei l'uno all'altra*» (ivi: 84)

⁸⁰⁵ «L'infinito superamento supera infinitamente anche se stesso. Non è né dato né da dare. Non va presentato né in un significato né in un'identità. Il che non gli impedisce tuttavia di essere infinito in atto, infinito attuale e non potenziale: non già inseguimento indefinito di una fine continuamente rinviata, ma presenza attuale, effettiva e consistente» (ivi: 39 s.).

⁸⁰⁶ Qui Nancy ha come riferimento Stiegler 1994 e Stiegler 1996, opere in cui – come abbiamo già ricordato – si sostiene che tecnica e umanità siano indissociabili, in quanto l'essere umano è un essere protesico, senza qualità, per il quale spazialità e – soprattutto – temporalità sono sorta di emanazioni dalla mancanza-colpa della e alla origine, della e alla originaria disorientazione: la tecnica, in quanto tale, non è un aiuto alla memoria, ma è la memoria, è la *finitudine ritenzionale originariamente assistita*.

⁸⁰⁷ In un passo a tal proposito davvero esemplificativo (e che evidenzia bene come tutta la riflessione nanciana sulla comunità sia strettamente legata alla domanda su che cos'è l'uomo e alla risposta che l'uomo è l'essere privo di una determinata essenza) Nancy scrive: «è assolutamente tempo di riaffermare e far lavorare quest'affermazione, il cui tenore e la cui portata sono tuttavia, tecnicamente, ben definiti: non solo non esiste alcuna "natura umana", ma l'"uomo" (di un ordine autonomo e auto finalizzato) offre solamente i caratteri di un soggetto che manca di "natura" o è in eccesso su ogni specie di "naturale"; il soggetto, in un certo senso, di una *denaturazione*, il peggiore o il migliore, a seconda di come si voglia considerare questa parola. La democrazia in quanto politica, non potendo essere fondata su un principio trascendentale, è necessariamente fondata, o infondata, sull'assenza di una natura umana» (in Agamben-Badiou-Bensaïd-Brown-Nancy-Rancièr-Ross-Zižek 2010: 105 s.).

⁸⁰⁸ Come ha insegnato Deleuze (cfr. Deleuze 1999), im-manenza rimanda non tanto a *manere*, che consegnerebbe l'immanenza a una statica e chiusa per-manenza, quanto a *manare*, allo «sgorgare»: essere immanenti è *immanarsi*, ossia *e-manarsi* e *pro-manarsi*, fluire, zampillare non semplicemente fuori di sé, quanto riversarsi incessantemente e vertiginosamente in se stessi. Immanenza è immanazione, im-man-azione, è tale solo rispetto a se stessa ma lo è in maniera dinamica, e in questo senso, ma solo in questo senso, è sempre immediatamente trascendente.

⁸⁰⁹ In un'intervista con Benoît Goetz, Nancy e il suo interlocutore hanno esplicitamente collegato la non-fissità, nietzschianamente, dell'uomo con la sua *naturale tecnicità*: «[Nancy:] *l'on pense très*

mal la technique quand on la voit comme quelque chose d'extérieur à l'homme, qui lui tomberait dessus de l'extérieur, alors qu'elle est son prolongement, l'extériorisation de son squelette, de ses muscles, de son système nerveux et de son imaginaire. [Goetz:] Je crois même qu'il faudrait dire encore un peu plus qu' "extériorisation" ou "prolongement"..., il faudrait dire que c'est l'homme lui-même qui est l'animal technique. L'homme n'est pas autre chose que l'animal technique, c'est-à-dire, tout simplement, l'animal non-naturel. La grande opposition de "technique" et de "nature" est légitime si c'est l'opposition de ce qui a sa fin programmée en soi – comme la nature qui va de soi même jusqu'à un certain épanouissement – et de ce qui n'a pas sa fin en soi. Et en ce sens-là, on peut dire non seulement que l'homme est technicien, ou le produit des techniques, mais qu'il est bel et bien l'animal technique, parce qu'il n'a pas, justement, sa fin en soi. Il est l'animal non-déterminé, comme disait Nietzsche. [...] [Nancy:] La technique ne réside pas dans l'extériorité d'un instrument, mais qu'elle est une composante essentielle, un moment essentiel, de l'humanité» (Nancy-Goetz 1999: 2). Ed è proprio per questo motivo, sottolinea il filosofo francese, che la tecnica, in quanto «*sorte de déplacement perpétuel des fins*» (*ibidem*), resta ancora l'impensato, il da pensare. Sui possibili rapporti tra antropologia filosofica e pensiero nietzschiano, con particolare attenzione alla questione – tanto cara a Nancy – della *trascendenza immanente* come quell'*andar oltre interno all'essere umano stesso* che fa sì che si cresca aprendosi alla realtà e apprendendo qualcosa di buono, si veda Tugendhat 2002, dove si giunge ad affermare (tesi che trovano una più ampia discussione in Tugendhat 2007) che «tutta la filosofia da Platone in poi ha come nucleo la domanda circa il modo in cui intendere noi stessi, cioè: che cos'è l'essere umano?» (Tugendhat 2002: 94), di modo che «si potrebbe dire che l'antropologia filosofica è l'erede della metafisica e dovrebbe essere considerata come la *philosophia prima* di oggi» (*ibidem*).

⁸¹⁰ Nancy scrive: «la libertà incarna la logica dell'accesso a sé fuori di sé, in una spaziatura ogni volta singolare dell'essere. Ne incarna il *logos*: la "ragione", la "parola", la "spartizione". La libertà incarna il *logos*, non alogico, bensì schiuso nel cuore stesso del *logos*, dell'essere spartito» (*ivi*: 73). La libertà è «*logos della spartizione*» (*ivi*: 74).

⁸¹¹ Potremmo persino dire che il modo migliore per comprendere il significato dell'*aufheben* e, dunque, di tutta la dialettica hegeliana, sia tenere presente proprio il modo in cui un bisogno viene soddisfatto dall'essere umano: l'uomo, per esempio, ha fame, ma può dirigersi, diversamente dall'animale, verso qualsiasi forma di nutrimento, vale a dire che, da un lato, soddisfa il bisogno, lo eleva e lo porta a compimento, mentre, dall'altro lato, lo mette a tacere e lo cancella perché nel suo soddisfacimento ha introdotto qualcosa che non era immediatamente presente nel bisogno stesso, mettendolo definitivamente da parte nella sua immediata indeterminatezza. L'uomo che soddisfa il suo bisogno si è *sollevato* da esso, e insieme si è *elevato* rispetto a esso, ma non semplicemente annullandolo, bensì assumendolo per ritrasformarlo, ossia negandolo come si nega la *forma ancora grezza* di un blocco di marmo per farne una statua di *quello stesso marmo*. Kojève esprime considerazioni non troppo dissimili, anzi ancora più radicali, laddove (cfr. Kojève 1996: 592-594) nota che la negatività della dialettica non è nulla, visto che non porta alla distruzione pura e semplice di ciò che nega, ma a una sua nuova determinazione positiva, e il modello di una tale negazione non sarebbe altro che quello dell'azione: «se si vuole, la tesi descrive il materiale *dato* a cui si applicherà l'azione; l'antitesi rivela tanto quest'*azione* stessa quanto il pensiero cui si ispira (il "progetto"), mentre la sintesi mostra il risultato di tale azione, cioè l'*opera* (*Werk*) compiuta e oggettivamente reale. Questa opera è, proprio come il dato iniziale; solo che esiste non come *data*, bensì come *creata* dall'azione negatrice del dato. Ma la trasformazione dell'essere *dato* in opera *creata* dall'azione negatrice non si attua d'un sol colpo. Certo aspetti o elementi del materiale dato sono conservati tali e quali nell'opera, cioè senza trasformazione negatrice o creatrice attiva. Per certi suoi aspetti, in certi suoi elementi, l'opera è anch'essa un *dato* puro e semplice, suscettibile di essere negato attivamente e di servire da materiale per una nuova opera. Per questo la sintesi deve descrivere l'essere non soltanto come *opera* o risultato dell'azione, ma anche come *dato* capace di provocare altre azioni negatrici, cioè come un essere da rivelare in una (nuova) tesi. A meno che l'essere descritto nella sintesi (che sarà allora la sintesi finale) non sia tale da non implicare più *dati* trasformabili in *opere* mediante l'*azione* negatrice» (*ivi*: 597). A giudizio di Kojève (cfr. *ivi*: 597 s.), sono le categorie fondamentali dell'*immediatezza* e della *mediatezza* (*Unmittelbarkeit und Vermittlung*) a riassumere l'intera dialettica reale, l'intero reale nel suo procedere dialettico, il passaggio dall'essere statico dato (*Sein*), necessità (*Notwendigkeit*) nel suo mantenersi fissa e

stabile (*Bestehen*) alla realizzazione, alla messa in opera discorsiva e graduale: tale dialettica si può appunto riassumere nella categoria fondamentale dell'*Aufheben*, mediante la quale viene *soppresso* l'immediato, soppressione che è appunto essa stessa a essere mediatrice che crea negando l'immediato il mediato, che non è altro che l'immediato assunto o posto come soppresso dialetticamente. Questo processo di negazione mediata dell'immediato è, nota acutamente Kojève, il processo di realizzazione di sé che è caratteristico dell'uomo come essere agente, che lavora trasformando ciò che incontra nella sua datità, negandola attivamente per conservarla come negata nell'opera compiuta, in cui la datità compare in una forma sublimata, mediata, ma proprio per questo anche ri-compresa e non semplicemente eliminata, tanto che l'intera filosofia hegeliana va pensata come il tentativo di rendere conto dello statuto particolare dell'essere umano: «in ultima analisi, si può dire che la filosofia di Hegel ha un carattere dialettico perché cerca di render conto del fenomeno della libertà o, che è lo stesso, dell'azione nel senso proprio del termine, cioè dell'azione umana cosciente e volontaria; oppure, che è ancora lo stesso, perché vuole rendere conto della storia. Insomma, questa filosofia è “dialettica”, perché vuole rendere conto del fatto dell'esistenza dell'uomo nel mondo, rivelando o descrivendo l'uomo com'è realmente, e cioè nella sua specificità irriducibile o in quanto *essenzialmente* differente da tutto ciò che è soltanto natura. Se la libertà non è un sogno o un'illusione soggettiva, essa si deve inscrivere nella realtà oggettiva (*Wirklichkeit*) e può farlo solo realizzandosi come *azione* operante nel reale e sul reale. Ma, se l'azione è *libera*, essa non dev'essere un risultato per così dire automatico del dato reale quale che sia; dev'essere dunque *indipendente* da questo dato, pur agendo su di esso e amalgamandosi a esso nella misura in cui si attua e diventa essa stessa un dato. Hegel ha avuto il merito di comprendere che questa solidarietà nell'indipendenza e questa indipendenza nella solidarietà hanno luogo solo là dove c'è *negazione* del dato: libertà = azione = negatività. Ma, se l'azione è indipendente dal reale dato perché lo *nega*, realizzandosi, essa *crea* qualcosa di *essenzialmente* nuovo rispetto a questo dato. La libertà non si *mantiene* nel reale, non *dura* realmente, se non creando perpetuamente qualcosa di nuovo a partire dal dato. Ora, l'evoluzione veramente creatrice, cioè la materializzazione di un avvenire che non è un semplice prolungamento del passato da parte del presente, si chiama storia: libertà = azione = negatività = storia. Ma ciò che caratterizza veramente l'uomo, ciò che lo distingue essenzialmente dall'animale, è precisamente la sua *storicità*. Render conto della storia significa dunque render conto dell'uomo inteso come un essere libero e storico. E non si può render conto dell'uomo così inteso se non tenendo conto della negatività che egli implica o realizza, cioè descrivendo il “movimento dialettico” della sua esistenza reale, quella di un essere che rimane se stesso pur non restando lo stesso» (*ivi*: 598 s.). L'azione (*Tun*) negatrice è «la base dell'esistenza specificamente umana o storica» (*ivi*: 603), e «l'uomo non è altro che la negazione attiva *della natura*» (*ivi*: 604): tutta la dialettica hegeliana altro non sarebbe, dunque, che la «filosofizzazione», per così dire, di questa realtà fondamentale.

⁸¹² Non dimentichiamo che per Hegel, lavorando la natura, l'uomo (*der Knecht*, nella fattispecie della figura hegeliana) «la trasforma e l'elimina [*hinwegarbeitet*]» (Hegel 2000: 289), ed è dunque solo (cfr. *ibidem*) *durch die Arbeit* che la coscienza *kommt zu sich selbst*, che il *Bewußtsein* giunge a se stesso per farsi sino in fondo *Selbstbewußtsein*, e questo perché è proprio lavorando che si acquistano la vera indipendenza e la vera autonomia dalla natura, (negando la sua forma immediata estranea per darle la forma desiderata grazie alla propria azione negatrice, sfruttando la sua indipendenza per creare delle forme permanenti ma umane e non più naturali e per liberarsi così del tutto da ogni *Furcht*, da ogni paura) e che si crea quello spazio che permette il distacco da sé e dal desiderio nella sua semplice immediatezza (l'animale non lavora perché non può *differire* la soddisfazione dell'impulso, mentre l'uomo sì, ed è proprio in questo *trat-tenere* che si può *man-tenere* in sé stesso come colui che si protende verso ciò che non è in lui stesso): «il lavoro è desiderio *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*, e ciò significa: il lavoro *forma, coltiva* [*die Arbeit ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet*]. Il rapporto negativo verso l'oggetto diviene adesso *forma* dell'oggetto stesso, e diviene *qualcosa di permanente*, proprio perché l'oggetto ha autonomia agli occhi di chi lo elabora [*die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem bleibenden; weil eben dem arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat*]. Questo termine medio *negativo* [negative *Mitte*], cioè l'*attività* formatrice [*formierende Tun*], costituisce nello stesso tempo *la singolarità*, il puro essere-per-sé della coscienza: con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della

permanenza [*in der Arbeit außer das Bewußtsein in das Element des Bleibens tritt*]. In tal modo, dunque, la coscienza che lavora giunge a intuire l'essere autonomo *come se stessa*. L'attività formatrice, comunque, non ha soltanto questo significato positivo per la coscienza servile, in quanto puro *essere-per-sé*, diviene qui a se stessa l'*essente*. Il formare ha anche un significato negativo rispetto al primo momento, il momento della paura. In effetti, formando la cosa, la coscienza vede divenire suo oggetto la propria negatività, il proprio essere-per-sé, solo perché essa rimuove la *forma* essente opposta [*in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichsein, nur dadurch zum Gegenstande, daß es die entgegengesetzte seiende Form aufhebt*]. Ora, questo *negativo* oggettivo è proprio quell'essenza estranea dinanzi a cui la coscienza servile ha tremato; adesso, invece, la coscienza distrugge tale negativo estraneo, pone *se stessa* come negativo permanente e diviene quindi, *per se stessa*, un *essente-per-sé*» (*ibidem*). L'uomo può *hemmen* il proprio desiderare, inibirlo, può dargli forma perché dà forma alla propria esistenza dando forma alle cose che sono certo autonome e indipendenti, ma non per questo assolutamente intangibili o estranee, tutt'anzi: è nel *bilden*, nell'*arbeiten* e nel *tun* che l'uomo giunge pienamente «alla consapevolezza di essere in sé e per sé» (*ivi*: 291), si rispecchia nel mondo che ha trasformato, di modo che «agli occhi della coscienza, la forma *posta nell'esteriorità* non diviene affatto un altro da essa; questa forma, infatti, è appunto il puro essere-per-sé in cui la coscienza vede divenire la propria verità» (*ibidem*). La verità della coscienza è il lavoro, e solo lavorando la coscienza giunge davvero a scoprirsi autocoscienza, perché è nell'*Arbeit*, «in cui essa sembrava essere solo un *sensu estraneo*, che la coscienza ritrova sé mediante se stessa e diviene *sensu proprio*» (*ibidem*), dopo aver sperimentato la paura assoluta che è quella della dipendenza assoluta, del restare legati alla determinatezza, al mero esserci brutale: l'uomo che fa esperienza della negatività capisce che è lui stesso l'essere negatore-creatore, che è lui a negare la natura per affermare se stesso, che il suo desiderio non può ridursi all'immediatezza e alla semplice dimensione organico-naturale perché non è mai semplicemente un simile desiderio, perché è sempre un desiderio più-che-vitale in quanto più-che-naturale (che per questo può incontrare un altro desiderio, il desiderio altro).

⁸¹³ Sulla centralità della noia come *Stimmung* fondamentale dell'apertura al mondo umana rimandiamo alle osservazioni precedentemente fatte con Agamben e Heidegger e al relativo riferimento in nota a Hegel.

⁸¹⁴ Pagine che terremo presenti in conclusione del paragrafo.

⁸¹⁵ Emblematico l'esempio della soddisfazione sessuale, che può essere differita ma non soppressa, che dunque viene *aufgehoben*: se l'animale consuma quanto gli è destinato dalla natura esterna, e si mantiene tramite questo consumo, anche il sesso è vissuto come semplice esigenza immediata di riproduzione, in cui certo l'animale ha come oggetto del proprio consumo un esponente di sesso diverso appartenente allo stesso genere, ma senza che questo possa dar vita a una relazione mediata con la pulsione, vale a dire che con il rapporto tra i sessi si raggiunge sì il culmine della natura vivente, ma non si la si è ancora per questo trascesa.

⁸¹⁶ Ma siamo davvero sicuri che nell'uomo *la natura non esista*? È davvero la stessa cosa affermare che essa non esiste o che esiste come mancanza, che è presente come un'assenza, che – come abbiamo visto con Eraclito – *la natura ama nascondersi all'uomo*? Crediamo di no, e in questo senso dobbiamo sottolineare (molto puntuale anche Marte in questo) che Kojève ha forse troppo accentuato la contrapposizione tra natura e cultura, tra necessità e libertà, tra animalità e umanità persino, nel senso che se è vero che l'uomo è cultura, libertà e artificialità, è altresì vero, come abbiamo visto, che lo è in ragione della sua natura, che lo necessita a ciò: dunque il desiderio non è tanto *semplicemente* trascendenza del biologico, come Kojève sostanzialmente considera, quanto il biologico che in se stesso si trascende facendo dell'uomo il tramite e il protagonista di questo processo, il suo soggetto – se vogliamo – nel duplice senso di colui che è sottoposto a esso e di colui che effettivamente agisce esso e in esso. Anche l'animale ha bisogni, nota Hegel, dunque non si può semplicemente considerare l'uomo come essere bisognoso, come se il desiderio in quanto tale fosse ciò che è umano, o, meglio, occorre distinguere tra diverse forme di bisogni e di desideri, perché il bisogno umano è *naturalmente mediato*, dunque a tutti gli effetti *immediato*, quello umano all'opposto, costringendo all'azione negatrice, al superamento del dato e alla mediazione artificiale, che lo rende a tutti gli effetti *mediato*. Kojève (cfr. p. e. Kojève 1986: 604-622) oppone in modo netto natura e storia, affermando (in riferimento ad alcuni passi hegeliani che anche sopra

abbiamo ricordato) come la prima non sia dialettica, mentre la seconda sì, salvo poi affermare che tutta la filosofia dialettica della natura è un unico errore e che, anzi, non gli è nemmeno molto chiara: è proprio qui che Kojève non coglie come è certo vero che l'essere umano è propriamente dialettico, ossia coscientemente e liberamente negatore, differenziatore, differitore, e così via, ma che lo è solo perché è parte del processo naturale, che lo chiama a essere ciò che è, ossia un essere naturalmente innaturale, ecc. Come a dire che è la stessa natura a farsi dialettica nell'uomo e tramite l'uomo, e che dunque è essa a sollecitare e a spingere l'uomo ad agire, a mettere in opera il processo di *Aufhebung* della natura, che non è una soppressione di essa proprio perché è essa a offrire le condizioni della sua negazione e a farsi teatro della negazione (aspetto, quest'ultimo, che Kojève a onor del vero riconosce) di fronte all'uomo, «questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni e immagini» (Hegel 2008: 70 s.).

⁸¹⁷ Sulla connessione tra l'antropologia hegeliana e la dialettica del riconoscimento si veda utilmente Bazzocchi 2010, dove – anche commentando alcuni appunti hegeliani – si mostra l'intima connessione tra la visione dell'uomo come *animale morente* (nel senso che per Hegel *la morte dell'animale è il divenire della coscienza*) che, consapevole di sé in quanto consapevole della propria morte, giunge ad alterare il rapporto immediato e funzionalmente biologico con il mondo, e la possibilità-necessità di aprirsi al mondo comune e consapevolmente condiviso dell'intersoggettività.

⁸¹⁸ Tema peraltro caro anche a Deleuze (cfr. Deleuze 1975), sulla cui antropologia ci siamo soffermati.

⁸¹⁹ Sul corpo come luogo della responsabilità originaria dell'esistenza esposta alle sollecitazioni del mondo cfr. anche Waldenfels 2003b (e la relativa introduzione di Gabriella Baptist per una prima bibliografia generale delle opere del filosofo tedesco).

⁸²⁰ Waldenfels afferma infatti (cfr. Menga 2008: 172) che *in principio è la risposta*. A proposito della relazione tra la distinzione animale-uomo, la cor-responsività originaria dell'uomo nella sua relazione all'alterità e la conseguente comunicatività essenziale dell'esperienza umana, ricche di notevoli spunti sono le ricerche di Alberto Gualandi. Per Gualandi, infatti, la visione gehleniana apre le porte, come anche noi crediamo, alla visione dell'uomo come essere aperto al mondo e all'ulteriorità: «la “natura umana” comporta ovviamente delle costanti antropobiologiche che, come notano microbiologi e paleoantropologi, sono rimaste in parte invariate fin da quando esiste l'*Homo sapiens*. Ma tali costanti sono caratterizzate da particolari proprietà neoteniche, che fanno della plasticità, dell'apertura, dell'exattamento linguistico, metaforico e culturale, le sue caratteristiche più salienti. Oltre a essere un animale intimamente sociale, in cui il rapporto interumano è inscritto nel più profondo del suo corpo neotenco, *Homo sapiens* è un essere immaginativo e temporale, storico e progettuale; un essere in divenire, i cui potenziali comunicativi, politici e istituzionali, utopici ed emancipativi, non si sono ancora completamente dispiegati» (Gualandi 2010a: 34). Più in particolare, per l'autore (cfr. Gualandi 2002b) l'esperienza umana nel suo complesso possiede un carattere *essenzialmente comunicativo*, ossia l'esperienza è umana *se e solo se* si struttura in modo comunicativo, vale a dire «*se entra a far parte di una dinamica dialogica e intersoggettiva che giunge a maturazione nel fenomeno del linguaggio grammaticalmente e socialmente organizzato, ma che è già posta in atto fin dai primi gesti coordinati dell'occhio e della mano, fin dalle prime azioni e percezioni fonico-uditivo del bambino*» (ivi: 256), e questo significa appunto – deleuzianamente – che «*essere uomo* non significa unicamente possedere “per natura” una o più proprietà essenziali che distinguerebbero l'uomo dalle altre specie animali. Essere uomo significa certamente possedere fin dalla nascita una struttura fisiologico-anatomica, biologico-genetica singolare: una stazione eretta, una “faccia corta”, una mano libera, un cervello sviluppato in modo eccezionale. Ma significa anche essere afflitti da una sorta di “nudità costitutiva”, di debolezza anatomica e di mancanza di specializzazione organica, da una profonda carenza istintuale a cui l'uomo può sfuggire solo grazie a un lungo processo di compensazione, a un lungo processo di costruzione del proprio sé, della realtà e del mondo. Essere uomo significa anche, in senso forte e ampio, *divenire uomo*, e questo divenire [...] segue una di manica (al tempo stesso logica, psicologica e pragmatica) essenzialmente dialogica e comunicativa» (ivi: 256 s.). *Divenire uomo*, dunque, in ragione di un'incompletezza originaria e di una mancanza costitutiva, e poterlo divenire solamente *in modo comunicativo*, in un senso ancora

precedente a quello della comunicazione linguistica («la tesi fondamentale, senza la quale l'esperienza umana in generale rimane incomprensibile, è la tesi del *carattere comunicativo* di questa esperienza»: Gehlen 1983: 200), perché se è vero che l'uomo (cfr. Gualandi 2002b: 259, 265-269) manca di *coordinazioni istintive interspecifiche* (coordinazioni genetiche che permettono agli altri animali di porsi in relazione nutrizionale e vitale con un ambiente naturale e con le altre specie animali), è però dotato di *coordinazioni (quasi)istintive intraspecifiche, strutture comportamentali che permettono di relazionarsi fin dai primi mesi di vita con i propri simili* (come la suzione, il grido di fame che si trasforma in richiamo anticipante la soddisfazione del bisogno da parte del genitore, la lallazione, l'imitazione del gesto, l'indicazione-nominazione) – *germi innati di comportamento che però hanno bisogno della mediazione della comunicazione e del linguaggio per consolidarsi e stabilizzarsi*: l'uomo, in *stato critico originario* e incapace di avere un *accesso immediato e diretto* (intuitivo o comportamentale) *al mondo*, specie di *aborto cronico* e di *animale mancato* che vive in un ambiente aperto e indeterminato fattosi mondo (*Welt*) e composto da una quantità pressoché infinita di stimoli sensoriali, da un profluvio di sensazioni cui corrisponde l'incapacità di reagire se non in maniera inizialmente caotica e angosciata e di assegnare fin dall'inizio un senso a tali stimoli per reagirvi tramite un comportamento adeguato e funzionale ai propri bisogni, sostituisce alla *dinamica stimolo-reazione-azione consumatoria*, propria di quell'animale che possiede comportamenti istintivi inscritti nel corpo dal codice genetico che gli permettono una pronta reazione agli stimoli dell'*Umwelt* specifica predeterminata, la *dinamica appello-risposta-gratificazione*, che prende le mosse dai circuiti comportamentali intraspecifici che lo legano ai membri della sua stessa specie e che lo mettono fin dalla nascita in *relazione comunicativa* con il suo ambiente familiare aprendolo a quel *circuito comunicativo e attivo* con sé, con il mondo che lo circonda e con gli altri. Ciò avviene a partire dai primi mesi di vita, nel rapporto che si instaura da subito, ma non per questo in maniera istintiva, tra la voce del bambino e il volto della madre, tra la voce della madre e il sorriso del bambino: «è soltanto nel momento in cui il bambino inizia a vivere il suo “commercio” con il mondo, i suoi scambi esperienziali: visivi, tattili, fono-uditivi, secondo una modalità comunicativa – modalità attiva tramite cui il bambino chiama, interpella, si rivolge alle cose che lo circondano come si rivolge ai propri simili, attendendo da esse una risposta come l'attende dalla propria madre; modalità attiva attraverso cui il bambino anticipa la risposta positiva del mondo così come anticipa, nel suo appello vocale, la soddisfazione che la madre ha apportato in passato al suo grido di fame; modalità attiva attraverso cui il bambino, in uno stadio più avanzato del suo sviluppo comunicativo “fa parlare” gli oggetti del proprio mondo animandoli antropomorficamente per poterli percepire e oggettivare – che una realtà stabile, strutturata in centri oggettuali, connessi tra loro in rapporti di causalità e di dipendenza reciproci, inizia a costruirsi; così come, in un secondo tempo, inizia a costituirsi un centro di attività unitario (“sogettivo”) attorno a cui si dispone e si struttura quel mondo che si rivela gradualmente sempre più a portata del proprio corpo. In altri termini, l'uomo può sfuggire a quel circuito comportamentale che “serra” gli altri esseri viventi in una morsa di relazioni stimolo-risposta, in una rete di rapporti causali più o meno ferrei – morsa causale aggravata dal fatto che essa agisce sull'uomo in modo indeterminato e angosciante, in quanto nessun stimolo è di per sé in grado di attivare in lui un programma motore ripristinante l'equilibrio tra i suoi bisogni e l'ambiente circostante – soltanto prendendo in mano il proprio destino, soltanto acquisendo il sentimento della propria autonomia e indipendenza, soltanto acquisendo il sentimento del proprio ruolo di agente e partner comunicativo di un dialogo umano che è il principio stesso della vita» (*ivi*: 268 s.). Il grido, che in sede introduttiva abbiamo caratterizzato addirittura come ciò che sta all'origine dell'uomo, è (cfr. *ivi*: 274-283) ciò che da principio si carica delle attese di soddisfazione per poi liberarsene a soddisfazione avvenuta, aprendosi all'attività liberamente e giocosamente sperimentatrice: il grido, emblema di quell'apparato fono-uditivo che integra quello visivo e quello tattile (componendo i dati visivi – esonerati dal contatto diretto con la realtà e che raccoglie i caratteri rivelati dalle sensazioni tattili in modo simbolico, unitario e controllabile a distanza – con quelli tattili – che, da un lato, mostrano al corpo la possibilità di protendersi intenzionalmente verso il mondo per agire e, dall'altro lato, retro-flettono il mondo e l'oggetto nella loro a-seità, nella loro indipendenza, mostrando a sua volta al corpo la sua passività e recettività – in una struttura sensomotrice che unisce i vantaggi del tatto a quelli della vista stabilizzando in senso comunicativo l'intero campo percettivo umano), è il primo passo verso quell'autocontrollo

che permette il coordinamento del proprio apparato ricettore a quello motore, senza dover ricorrere all'intervento di conferma o di smentita dalla realtà esterna, in quanto esonera gradualmente il bambino dal ricorrere a un qualsiasi tipo di realtà esterna che non sia prodotta a piacimento dalla sua stessa azione vocale, che può essere ripetuta a volontà, controllata e anticipata nei suoi effetti dall'udito. In altre parole, l'apparato fono-uditivo – che espone l'uomo alla relazione comunicativa con l'alterità in senso ampio – offre al bambino (cfr. *ivi*: 284 s.) uno straordinario ed estremamente interessante meccanismo fisiologico da azionare e da perfezionare, come un giocattolo da esplorare, che permette di impegnarsi in un'azione fonica che può essere ripetuta liberamente, controllata e perfezionata, mettendo a confronto gli effetti ottenuti con il risultato che ci si era proposti di ottenere: «le attività di anticipazione del suono, di emissione e di ricezione, comportano una complessa attività di coordinazione tra organi sensoriali e motori, un'attività di memorizzazione, di riproduzione e modificazione delle azioni foniche passate, di anticipazione di quelle a venire e di verifica della corrispondenza tra il suono anticipato e quello realizzato. Nell'utilizzo di questo “giocattolo” si concentrano quindi tutte le fondamentali attività cognitive umane: l'immaginazione, la sensibilità attiva e ricettiva, la volontà attiva e intenzionale – facoltà allo stesso tempo cognitive e intrinsecamente temporalizzanti, che confluiscono tutte nella *facoltà di giudicare*. Nel dilettersi con questo giocattolo si riassumono insomma tutte quelle facoltà che fanno la differenza essenziale tra l'uomo e l'animale [...]. È probabilmente nella coscienza uditiva, che anticipa e verifica, che dirige e controlla, che va ricercata quella struttura temporalizzante che caratterizza così intimamente l'esistenza umana» (*ivi*: 284 e 287). Insomma, con Alfred Tomatis, emettere un suono significa prima di tutto auto-controllarlo, elaborare un suono o un grido significa immaginarlo tale quale lo si vorrebbe per poi lanciarlo nello spazio e ascoltarlo, per infine giudicare se esso risponde proprio a ciò che noi pensavamo di creare, e tutto ciò è possibile perché originariamente il primo suono emesso ha incontrato un viso, un orecchio, una bocca pronti ad accoglierlo, per cor-rispondervi, perché – anzi – ancor prima di emettere qualsivoglia suono ci si è messi all'ascolto del mondo, ci si è protesi all'ascolto nella placenta, nell'utero (si ricordi, il primo organo a formarsi nell'embrione umano è proprio l'orecchio, ed è attorno a esso che si costituisce tutto il sistema cerebrale e nervoso, permettendo la verticalizzazione e la lateralizzazione del corpo umano): senza un *ascolto originario*, non può esservi quel *dialogo silenzioso che* (come già Platone aveva indicato) *sono il pensiero e la coscienza umani*. Muovendo da quest'orizzonte concettuale e richiamando le fondamentali pagine di Gehlen 1983: 229-278, Gualandi (cfr. Gualandi 2003b) giunge alle conclusioni che *l'uomo possiede un carattere essenzialmente audio vocale, che la voce è l'uomo, il canto è l'anima o il veicolo dell'anima, che l'uomo è nato dal suono, e la sua essenza è e rimarrà sempre sonora, facendo della musica – essenza dell'universo e sostanza dei rapporti armonici del cosmo – la vera e propria ontologia fondamentale, ossia quell'«ambito fondamentale di esperienza e di realtà in cui essere e pensiero entrano in un rapporto di comunicazione e di verità prelogico e prediscorsivo»* (*ivi*: 156): insomma, «ancor prima di acquisire una struttura sintattico-concettuale, ancor prima di manifestarsi come evidenza percettiva tattile-oculare, la verità si offre all'uomo nella forma di un “accordo”, o di un “disaccordo”, musicale. L'udito e la voce forniscono all'uomo la prima esperienza dell'essere del mondo e il dominio ontologico della musica è il primo dominio in cui l'uomo ha accesso a una verità originaria e trascendentale di cui l'arte e la poesia, non meno della scienza e della filosofia, continueranno sempre a portare testimonianza» (*ibidem*). Vale la pena citare alcuni passaggi dell'argomentazione dell'autore: «poiché ogni enunciatore è il primo ascoltatore di se stesso, ogni enunciatore può e deve trovarsi in accordo con le sue parole e intenzioni comunicative per tutto il tempo necessario a pensare una proposizione come vera e per tutto il tempo necessario a sottomettere la stessa proposizione al giudizio di un interlocutore o a confrontarla con quel severo partner comunicativo con cui, fin dai primi giorni di vita, ci siamo messi in accordo attraverso il nostro apparato fonetico-uditivo: la realtà del mondo. [...] Questa facoltà di giudizio è già in atto a livello prelinguistico nella coordinazione comunicativa del nostro campo percettivo, e in modo ancor più fondamentale nell'attività fonetico-uditiva della vita del suono. Poiché la vita del suono è intrinsecamente comunicativa, essa non necessita di un'istanza esterna che legittimi la sua correttezza, ed è piuttosto l'accordo da lei stessa prodotto tra le dimensioni passiva e attiva, interiore ed esteriore, soggettiva e intersoggettiva, passata, presente e futura dell'esperienza umana che costituisce la prima e più fondamentale *norma del vero*. Nella vita prelinguistica del suono è implicita una logica *a priori* – trascendentale e, al contempo,

corporale e fisica – della verità. [...] Poiché la prima azione di coordinazione auto controllata e comunicativa della propria esperienza è quella in cui l'uomo si impegna a produrre un accordo tra i valori sonori – intensità, altezza, timbro, ritmo – prodotti dalla propria voce (o da quella di un Altro) e intenzionalmente anticipati e giudicati ricognitivamente dall'udito, possiamo affermare che *il primo dominio di esperienza in cui si esercita l'azione di verità dell'uomo, in cui si esercita il giudizio umano, è quello musicale del suono ancor prima di essere quello semantico del linguaggio*» (ivi: 155 s.). Gli uomini possono così *andare d'amore e d'accordo, essere d'accordo e accordarsi con il mondo*, in una *Übereinstimmung* in cui la *Stimme* interiore si accorda con la *Stimme* del mondo: ecco che la *Stimmung* (con Heidegger e Uexküll) può essere la modalità umana di apertura al mondo, vale a dire che *Stimme* e *Stimmung* si co-appartengono in maniera essenziale. Plessner ha colto benissimo questo aspetto: «la musica non è più vicina alla sollecitazione affettiva che alla lingua. Somiglia a entrambe però mantiene da entrambe distanza poiché la voce è, in uno, sostrato del parlare e corpo sonoro che riflette ogni emozione. Voce [*Stimme*] e stato d'animo [*Stimmung*] si appartengono dunque reciprocamente non solo come parole. Noi produciamo suoni e, se fossimo capaci di produrre suoni di noi luci e colori (alcuni animali possono farlo), probabilmente anche le qualità ottiche avrebbero valore d'impulso e si potrebbero usare a scopi artistici come materiale di carattere impulsivo simile ai suoni. [...] Non è un caso che c'è un modo acustico-motorio e non invece uno ottico-motorio» (Plessner 2008: 60). Inoltre, dobbiamo sottolineare (questione che vedremo in maniera ulteriormente più esplicita nelle pagine in cui ci occuperemo di Mazzeo) come Gualandi colleghi *l'eterocronia neotenica* e la *struttura comunicativa dell'esperienza* umane: «mentre il primo concetto ci suggerisce che l'uomo è un primate che “nasce un anno troppo presto” e che sovresponde il proprio cervello plastico e prematuro a un ambiente sociale e naturale per un periodo di sviluppo estremamente lungo, il secondo concetto ci indica che l'essere umano può compensare gli svantaggi procuratigli da tale condizione “ultraneotenica” soltanto stabilendo una relazione comunicativa con se stesso e con il mondo. [...] Poiché il corpo umano è un corpo neotenico – organicamente non specializzato e cognitivamente non “precablato” per un ambiente specie-specifico determinato – l'esperienza umana si coordina e struttura nel rapporto comunicativo con l'Altro, compensando la propria “riduzione istintiva (extraspecifica)” grazie a circuiti comunicativi intraspecifici, che hanno “fin dalle sue origini” (filogenetiche e ontogenetiche) favorito in modo determinante la sopravvivenza della specie *Sapiens*. In altri termini l'alterità verso cui è intenzionata originariamente la coscienza esperiente non è quella dell'oggetto o del mondo esterno (l'*Allon*), bensì quella dell'altro essere umano (l'*Heteros*). O, in altre parole ancora, il rapporto con l'oggetto è *intenzionato, mediato, metaforizzato, dal rapporto con l'Altro*. [...] Mettendo gradatamente in atto questa dinamica comunicativa, provandola e riprovandola, affinandola e confermandola con l'ausilio di un affidabile partner comunicativo, l'organismo neotenico e, in particolare, il plastico e incompiuto cervello umano, può lentamente compensare la carenza di quelle specializzazioni e preadattamenti istintivi che in breve tempo permettono ai cuccioli degli altri animali di orientarsi sensorialmente e muoversi corporalmente in un ambiente naturale, valorizzato corporalmente, per il quale risultano geneticamente preadattati in quanto specie. Tale compensazione, tuttavia, non significa soltanto che la carenza di istinti extra-specifici propria dell'uomo può e deve essere rimpiazzata da una serie di esperienze e conoscenze veicolate oralmente dalle generazioni precedenti – da cui l'importanza della famiglia e in particolare dei “nonni” per l'affermazione evolutiva della specie *Sapiens*. Ma significa soprattutto che, essendo riccamente dotato di circuiti intraspecifici quasi-istintivi e, in particolare, di una forte predisposizione per la comunicazione, nell'esperienza umana il rapporto con l'alterità naturale (l'*Allon*) è subordinato al rapporto con l'alterità interumana (l'*Heteros*): il rapporto con il mondo naturale è mediato dal rapporto comunicativo con il mondo umano. [...] In altre parole, nel corso dello sviluppo filogenetico e ontogenetico umano, l'esperienza comunicativa con l'Altro interumano viene ad assumere una funzione di modello esperienziale quasi-trascendentale che permette all'uomo di relazionarsi con l'alterità in generale, incluso il mondo naturale esterno» (Gualandi 2010a: 2-4 e 15). Per un approfondimento di questa posizione (che chiarisce bene in che senso abbiamo potuto affermare in queste pagine che la questione della tecnica è essenzialmente connessa con la questione dell'alterità, essendo l'uomo l'essere *aperto responsabilmente al mondo*) cfr. Gualandi 2010b, dove viene esplicitato quel *paradosso antropologico* che più volte abbiamo avuto modo di evidenziare: «l'essere umano vive del

paradosso di essere “estremamente individuato” e di essere, al contempo, un “individuo estremamente sociale”, un “individuo estremo” che può costituirsi in quanto tale, nel corso di un processo fortemente dilazionato di individuazione. Poiché il cervello umano viene al mondo un anno troppo presto, carente di quelle coordinazioni extraspecifiche che permettono agli altri animali di adattarsi “istintivamente”, in base a una sorta di “memoria genetica della specie”, ad ambienti specie-specifici predeterminati, l’essere umano può infatti compensare la sua condizione “ultraneotetica” di sovraesposizione e prematurazione, soltanto per mezzo di una sorta di *exattamento* o *metapherein* cognitivo primario. Esso può compensare tale condizione soltanto *trasferendo* sull’ambiente esterno, quelle coordinazioni intraspecifiche, e quelle strutture di “senso” mediate – intersensoriali e cognitive, simboliche e affettive – che lo uniscono ai suoi simili, fin dalla prima infanzia. Bisogna ora notare che questo *transfert comunicativo primario* ha una conseguenza duplice. Se, da un lato, esso permette un grande vantaggio adattativo, poiché fornisce all’essere umano un’*apertura* al mondo, ovvero una flessibilità e plasticità che nessun’altra specie conosce, e che gli ha permesso di popolare l’intero globo terracqueo, mantenendo in se stesso, nel proprio clan, linguaggio e cultura il proprio «centro» (nomadico), d’altro lato esso è all’origine di una *chiusura* su di sé, di un ripiegamento sulle proprie “coordinazioni intraspecifiche”, che è alla base di ogni antropocentrismo e antropomorfismo, etnocentrismo e trascendentalismo cognitivo, linguistico, culturale, politico» (*ivi*: 10). Potremmo anche affermare, sempre seguendo alcune suggestive considerazioni dell’autore, che il vortice del *cum* è il vortice dell’*apertura*, che risucchia l’esistenza esponendola e dischiudendola, il *partage* (con Nancy e Irigaray) del mondo è la spartizione/con-divisione che è quella della partitura, dello spartito, della partizione dello spazio e del tempo da parte delle note singolari-plurali che danno forma alla melodia, dei toni che si intonano e ac-cordano per dar vita al coro poli/sin-fonico del mondo. Le esistenze abitano il mondo come i suoni abitano la melodia, quei suoni che (cfr. Gualandi 2010c: xxx s.) non hanno né contorno né confine, penetrando l’uno nell’altro, fondendosi e compenetrandosi in maniera consonante, ma anche urtando e battendo in modo dis-sonante. D’altronde, è proprio il *sentire uditivo* – con il tatto, senso della vicinanza e della reciprocità, ma anche del possesso e del controllo (sedere è pos-sedere e la mano è manipolatrice), senso che elimina la distanza rivelandola e che insieme con-fonde i limiti esponendo ai rischi dell’invasione, dello sconfinamento e della contaminazione, senso del toccare toccandosi e del toccarsi toccando, di un toccare che è sempre insieme un essere toccati, materialmente ed emotivamente, con il tatto, dicevamo, *senso della mediazione e della reciprocità*, a stare a metà strada tra esso e la vista, senso del distacco e della distanza, dell’analisi e del prescindere per dominare – che mette davvero in contatto con l’altro (con il mondo e con l’altro umano, con l’*allon* e con l’*heteros*) nella sua alterità, registrando l’e-venire e l’ac-cadere nella loro estensione temporale e nella loro processualità per sin-tetizzare la loro intensività: l’udito (cfr. *ivi*: xxviii-xliii) è l’organo della trascendenza, in quanto è quel dirigersi verso che è un essere diretti da, un essere ricettori e ricettivi (*hören* è *gehören* e *gehörchen*, ascoltare è appartenere e obbedire, *udire* è *obbedire* – *audire* è *ob-oedire*, *ob-audire*). Il suono è ciò che ha *potere sovrachiantante*, perché nell’ascolto è come se l’altro prendesse possesso dell’ascoltatore, il quale viene abbracciato dal suono e letteralmente impressionato da esso: nell’ascolto si registra sinteticamente l’alterità che viene incontro, che avvolge e che preme, che condiziona e domina, perché il suono è pura intensione senza estensione (eppure parliamo di *estensione sonora*, quasi per tentare di padroneggiare anche il suono), dunque non è maneggiabile o padroneggiabile, elude la presa ed espone senza possibilità di sottrazione (ecco perché quella della coscienza morale è *una voce intimante*). Ma l’udito presto collabora con la voce, la quale cerca l’accordo con la vita pulsante del mondo, tentando di reagire al potere coercitivo e sovrachiantante del suono attraverso una sovrapposizione e una cor-rispondenza alle sue sollecitazioni, persino tramite l’incitamento o l’esigenza delle sue contro-risposte: la voce, innestandosi sull’udito (collaborando con la gestualità manuale e corporea e con la percezione visiva, in una vera e propria sin-estesia/fonia, una sinestesofonia, se ci è concesso il termine), dà vita gradualmente al linguaggio, vera e propria – come si legge in Merleau-Ponty 2003: 460 – *operazione comune di cui nessuno è creatore, mediazione attiva-passiva, soggettiva-intersoggettiva, emotiva-cognitiva e metafora rivelatrice del mondo*. Da tener presenti in merito a quella che potremmo quasi chiamare la dimensione antropogonica dell’udito sono anche le riflessioni di Sloterdijk, il quale intende quasi riscrivere *Essere e tempo* di Heidegger nella forma dell’*Essere e spazio*, o, meglio ancora, dell’*Uomo e sfera*

(uomo è sfera) – cfr. Sloterdijk 2009: 325-331 –, e in questo contesto dedica parecchia attenzione al tema della *risonanza*, muovendo dalla convinzione che il ciclo della vita «non inizi solo con la nascita, ma già con il concepimento» (*ivi*: 310), ossia che l'anno trascorso all'interno della «caverna uterina» è l'inizio di ogni biografia e di ogni esistenza. Se «grazie alla nascita, ciò che è più vicino e ciò che è più interno vengono condotti a una brutale e ineluttabile apertura a opera di ciò che è lontano» (*ivi*: 322) e gli uomini sono come produttori di «discendenti immaturi e dipendenti dal proprio nido» (*ivi*: 323), in modo tale che necessitano di maturazione e sono costretti ad abitare il mondo *internamente in senso verbale transitivo* («abitarelo dentro, nel godimento della sua apertura grazie a un preliminare accordarsi e uscire da sé»: *ivi*: 326, strutturandolo tramite l'*in*, perché «il soggetto, o l'esser-ci, può esser-ci solo in quanto contenuto, cinto, afferrato, coperto, sfiorato da un soffio, attraversato dal suono, accordato, interpellato»: *ivi*: 493), *ebbene*, se tutto ciò è vero, secondo Sloterdijk occorre tenere ben presente che gli uomini maturano e abitano il mondo in quanto «animali accompagnati» (*ivi*: 443): «esistere significa fluttuare in coppia con un secondo, la cui vicinanza preserva la tensione della microsfera. La mia esistenza implica il fatto che nel mio fluttuare io sia circondato da un qualcosa di preoggettivo, che è fatto per lasciarmi essere e per promuovermi. Perciò io non sono [...] un essere vivente nel suo ambiente; sono un essere fluttuante che costruisce spazi con i *genii*» (*ivi*: 444). Tutto ciò avviene già, come notavamo, all'interno dell'utero, nel senso che la vita uterina, profonda relazione (simbiotica) del feto con la madre, è caratterizzata da tre stadi e forme di stato preorali (che precedono, dunque, la «classica» distinzione tra fase orale, anale e genitale), tre «regimi di medialità radicale» (*ivi*: 296) caratterizzati a loro volta dalla relazione con i *noggetti*, ossia «quel tipo di oggetti cui non sta di fronte in modo corrispondente qualcosa che abbia una natura soggettiva: si tratta di co-realtà che, con una modalità che non prevede confronto, aleggiano come creature della vicinanza, nel senso letterale del termine, davanti a un sé che non sta loro di fronte: trattasi precisamente del pre-soggetto fetale» (*ivi*: 297). Si tratta, in altre parole, di una dimensione di coabitazione fetale (è il primo regime mediale) in cui il bambino inizia a fare esperienze sensoriali, attraverso prima di tutto i liquidi, i corpi molli e i limiti della «caverna uterina» (sangue placentare, liquido amniotico, placenta, cordone ombelicale, sacca delle acque), per giungere a una sorta di prima vaga idea iniziale di frontiere spaziali (la resistenza della parete addominale e dell'ambiente elastico): «quale precursore di ciò che verrà ulteriormente chiamato realtà, vediamo qui apparire un regno fluido intermedio, integrato in un'entità spaziale sferica scura e mollemente attutita da frontiere più solide» (*ivi*: 296 s.). Già nei primi stadi di vita fetale avvengono le prime esperienze tattili, le prime percezioni di uno stare di fronte, della presenza di qualcosa, della vicinanza e della trasmissione, dunque ben prima di quella (cfr. *ivi*: 302) *corsa contro il muro per superarlo* che è la *nascita*, nel suo impatto – in senso letterale – con il mondo che fornisce il modello di ogni ostacolo che si frappone tra sé e un obiettivo solo per essere superato (l'uomo viene al mondo come fosse il *proiettile dell'io vengo*, raccogliendosi nel tunnel che lo conduce verso un muro impenetrabile che è però anche la porta dell'apertura, dell'ingresso nel mondo) – esiste un vero e proprio «espansionismo intra-uterino» (*ivi*: 315), non c'è mai un vuoto assoluto, un nirvana originario, uno spazio che non tende a riempirsi e ad affermarsi, ma già sempre nella fluttuazione uterina avvengono i barlumi di tensioni e di coscienza, attraverso quella sfera mediale che permette la distinzione tra un proto-io e un proto-noi collegandoli in una sorta di trinità bi-unitaria, per così dire. La cosa più importante che intendiamo ora sottolineare (ed è il secondo regime mediale, prima del terzo rappresentato dalla respirazione, in quanto l'aria respirata rappresenta «il primo partner extramondano del nascituro»: *ivi*: 300, prendendo il posto del perduto liquido amniotico) è che nel liquido amniotico il feto abita «uno spazio di esperienza acustica nel quale l'udito è esposto a una costante stimolazione» (*ivi*: 316), vale a dire che si è di fronte all'«iniziazione psico-acustica del feto all'interno del mondo sonoro uterino» (*ivi*: 299): il feto è sempre in ascolto perché è protagonista di un essere-posto-in-vibrazione-comune, o, meglio, non è tanto semplicemente in ascolto – non ancora –, essendo piuttosto come posseduto dal suono in maniera attuale. Il liquido amniotico rivela (Sloterdijk si riferisce qui, come Gualandi peraltro, alle ricerche di Tomatis) il suo *carattere mediale* nel trasformare le onde sonore in vibrazioni pertinenti per l'insieme del corpo e per l'ascolto in particolare, unitamente alla capacità di trasmettere suoni delle ossa della madre, mettendo così le basi per quel *bonding fetale* che la voce della madre opera, sino a rendere possibile il fatto che la prima esperienza di sé che fa il neonato dopo la nascita è quella del ricorso alla propria voce in cor-

rispondenza con quella della madre, come fosse una sorta di medium vocale magico che garantisce il legame con la madre anche al di fuori della caverna uterina (una sorta di *cordone ombelicale acustico* che fa da succedaneo a quello intra-uterino). In altri termini (cfr. sempre *ivi*: 299 s.), l'ascolto comune di sé nella diade extrauterina, reso possibile dall'ascolto primigenio intrauterino, è il germe mediale di qualsiasi costituzione successiva di comunità, e il legame con gli altri attraverso il cordone ombelicale acustico rappresenta il principio centrale di ogni sintesi psicosociale. Per non dimenticare il fatto che è proprio quando (proprio come Gualandi, attraverso Gehlen, evidenza) il bambino percepisce la propria voce che inizia a riconoscere il primo nucleo di egoità («l'io si forma nella promessa di divenire oggetto di un canto: alla propria esistenza si invia in anticipo un futuro fatto di note»: *ivi*: 454; «è nell'intonazione che il soggetto arriva più vicino a se stesso»: *ivi*: 456; «il mondo risuona con me quando mi mostro per come mi sono promesso»: *ivi*: 457), nel senso che strillando, chiacchierando, formando parole, ecc., prende avvio la storia delle comunicazioni del soggetto in divenire con se stesso e con le proprie estensioni vocali, la storia della vita – con la voce non si ha rapporto ma relazione, ossia non si può avere un comportamento oggettivo perché i suoni non sono qualcosa che sta di fronte e di maneggiabile, ma sono come dei produttori di campane acustiche di estensione sferica presente che rendono possibile ogni rapporto oggettivo. Alla luce di tutto ciò, si evidenzia nell'uomo una sorta di *facoltà di risonanza* che lo rende esposto e aperto, ricettivo e contaminato, che rende possibile la fascinazione del canto delle sirene e l'emozione suscitata dal suono (quell'*effetto-sirena* concepito come «l'intima facoltà, propria degli individui, di essere rapiti da messaggi sonori che trasmettono una sorta di ipnosi della fortuna, il sentimento di aver raggiunto l'istante compiuto»: *ivi*: 462, che sfrutta l'*alleanza tra il suono e l'attesa del soggetto*, la selezione da parte dell'orecchio che attende il suono più proprio), facoltà che ha appunto origine nell'utero, nel quale la selettività dell'orecchio umano si sviluppa precocemente (all'interno di un processo di vera e propria *Entlastung* che ha da subito il compito di ridurre il profluvio di stimoli indistinti, e se l'orecchio appare come l'organo più incapace a chiudersi è solo perché in realtà, suggerisce Sloterdijk sempre sulla scia di Tomatis, è quello più aperto, mentre in realtà proprio per essere in grado di ridurre una tale esposizione si palesa come l'originaria chiusura protettiva, la nascita di ogni *capacità* in quanto tale): «impressionanti osservazioni giocano in favore dell'idea che questa precoce capacità uditiva non sfoci in una situazione in cui il feto sarebbe lasciato, passivo, alla vita sonora interna della madre, alle voci filtrate dall'acqua e alle fonti di rumore del mondo esterno. Nell'udito fetale si sviluppa, al contrario, una facoltà di orientarsi attivamente nel proprio sviluppo sonoro invasivo e sempre presente, lasciandosi andare a un ascolto e a un rifiuto dello stesso, attivi e autonomi. [...] La permanenza del bambino nell'utero risulterebbe insopportabile senza una facoltà che permette in modo specifico di interrompere l'ascolto e di bloccare i grandi spettri sonori che gli arrivano, perché i battiti del cuore e i rumori della digestione della madre, percepiti il più direttamente possibile, corrispondono al rumore di un cantiere che lavora giorno e notte, o al baccano di un grande dibattito al bar durante la campagna elettorale. Se l'udito non imparasse presto a non ascoltare, la vita in divenire sarebbe distrutta dalla tortura di un rumore permanente. [...] Se i cuccioli dell'uomo vengono al mondo senza essere rovinati dal rumore intimo, è proprio perché uno dei primi impulsi del loro "Io-posso" è la padronanza del non-sentire. Ciò contraddice la mitologia corrente che vuole che l'udito soffra di una faticosa incapacità a chiudersi. Stare e non stare a sentire sono le modalità originarie della capacità presoggettiva – nella misura in cui la capacità è sempre legata al fatto di disporre di alternative. Con l'aiuto di questa precocissima competenza sensoriale si introduce nella notte intra-uterina una distinzione di prim'ordine: essa separa le note che raggiungono l'ascoltatore od oltre le quali va, e quelle che gli sono indifferenti o spiacevoli, e che neutralizza. Con la scelta originaria tra accettazione e rifiuto, entra in vigore la prima distinzione caratteristica del comportamento comunicativo. Entro certi limiti l'orecchio decide se gli stimoli acustici siano bene o male accetti. Questa distinzione precede quella esistente tra ciò che è significativo e ciò che non lo è» (*ivi*: 463 s.). Questo, tuttavia, non significa che l'orecchio di trova «di fronte» a un magma insignificante dal quale fa scaturire il significante, come un'indistinta offerta di suoni a partire dai quali fare arbitrariamente emergere dei dati sensati, vale a dire che il campo dell'insignificante emerge nel momento in cui l'orecchio di distoglie da pesanti presenze sonore, ponendole come non informative o indifferenti per escluderle dalla percezione. Pertanto, la distinzione (sulla quale avremo modo di tornare) tra *segnale* e *rumore* è *successiva*

all'operazione di filtro, non c'è un rumore già dato dal quale fare emergere il segnale: «non c'è prima un campo composto da rumori e poi un'operazione di filtraggio di un'informazione da esso, piuttosto il rumore si affianca come correlato dell'operazione di non prestare ascolto a ciò che non è bene accetto. L'udito si rivolge in modo singolare verso le note che percepisce e che lo animeranno in modo singolare. Nell'ascolto attento, l'udito compie l'atto primitivo del Sé: tutti i futuri Posso, Voglio, Arrivo sono necessariamente connessi a questo primo impulso di vivacità spontanea. Ascoltando attentamente, il soggetto in divenire si apre e va incontro a un determinato stato d'animo nel quale può udire ciò che gli appartiene con chiarezza ammirevole. Per natura un tale ascolto attento non può vertere che su ciò che è benvenuto. In senso stretto, per il soggetto sono benvenute le sole note che gli fanno sentire di essere il benvenuto» (ivi: 464). E benvenute sono prima di tutto le note del *saluto materno*, che comunica il fatto stesso della condivisione degli stati d'animo, che conforta e augura, facendo concentrare e mettere in allerta il feto per disporsi e aprirsi al suono che lo riguarda, dando così vita a un protosoggettivo andare-fuori-di-sé che è il primo gesto della soggettività, che si eccita e si sollecita alla vibrazione del saluto, mostrando i primi barlumi di premura e di ascolto, di intenzionalità e di godimento (tanto che «ciò che la ricerca fenomenologica ha descritto come intenzionalità priva di tensione noetica verso le rappresentazioni oggettive discende primariamente dalla premura acustica dell'udito fetale nei confronti di una voce materna sufficientemente buona. Il raggio d'intenzionalità con cui un soggetto si "riferisce" a qualcosa di dato ha, agli inizi, un carattere di eco. È solo perché autenticato dalla voce della madre che può, da parte sua, autenticare la voce che lo anima. Il patto audio vocale provoca una circolazione a due sensi nell'irradiazione. A ciò che anima, si risponde indirizzando se stesso verso l'animazione»: ivi: 466): «l'uomo è l'animale accolto più o meno con un saluto» (ibidem); «il feto riceve all'interno dell'utero un faticoso battesimo acustico [...] per l'immersione nel suono dolce che diviene udibile quando la voce della madre, sulle sue frequenze di saluto, si indirizza alla vita in arrivo» (ivi: 467). Il saluto battezza ponendo una sorta di sigillo indelebile augurando il benvenuto, la voce approvatrice materna provoca nel soggetto in divenire un vero e proprio stimolo euforizzante, stimolando nell'udito una felicità irresistibile, attraverso quel corpo materno fattosi strumento musicale (sfruttando la straordinaria conduttività e risonanza dello scheletro) che permette l'originario accordo dell'udito: «la gioia iniziale contiene in sé la tonalità di ciò che può rallegrare» (ivi: 468) – ecco la nascita della *Stimmung*, quasi attraverso un'*originaria incisione acustica* che prestruttura l'orecchio e l'apertura al mondo, l'orientamento e la selezione. «Uomini e donne scaturiscono senza eccezioni da un matriarcato vocale. [...] La voce insostituibile pronuncia una profezia che si realizza immediatamente: sei il benvenuto, non sei il benvenuto. Così, la frequenza della voce delle madri diviene un Giudizio Universale trasposto all'inizio della vita» (ivi: 469), e l'anima appare come «un sistema di risonanza che si è adattato durante la comunione audio vocale della sfera prenatale madre-bambino» (ivi: 470), come quella *Hörigkeit* (soggezione intesa come capacità di stare a sentire, la disponibilità a sentire, dunque anche a ob-bedire) connessa allo *hören*, vale a dire che «la possibilità dell'uomo di essere raggiunto da richiami intimi ha la propria origine nella sincronizzazione tra il saluto e l'ascolto: questa relazione reciproca costituisce la più intima bolla dell'anima» (ibidem). Il saluto materno rivolto al proprio interno è il risveglio originario del feto, che viene *cordialmente* chiamato dal mondo per *ac-cordarsi* con esso, per ricercare *con-cordia* distinguendola dalla *dis-cordia* e potersene *ri-cordare* per tutta la vita (l'uomo è tutta una *faccenda di cuore*, uno *stare sulla corda* per non essere mai *giù di corda*): «se il saluto è sufficientemente buono, l'udito fetale filtra dal *milieu* materno una quota sufficiente di alte frequenze vivificanti: il feto si dispone in direzione di questi suoni e, nella buona capacità di ascoltare, conosce il piacere di sentirsi sul ramo ascendente della capacità di essere. Ripete così, in maniera del tutto naturale, l'unità originaria del risveglio, dell'autostimolo, dell'intenzionalità e della gioia iniziale. In questa quadruplicità si esprimono i primi petali della soggettività. E il felice udito sottomarino non se lo fa dire due volte; se deve credere alla voce amata, questa deve ripetere il proprio messaggio cento volte; ma le ripetizioni, per le madri sufficientemente buone, sono tanto facili quanto è semplice, per un udito fetale sufficientemente sollecitato, accordarsi sempre e nuovamente sulla vibrazione che torna, come se la sentisse per la prima volta. Nota l'intenzione, e questo lo rallegra. Qui, la ripetizione è il centro della felicità. Lo scintillio nella voce della madre, ben prima che appaia ai suoi occhi, prepara il bambino alla sua ricezione nel mondo; è solo ascoltando il più intimo dei saluti che può prepararsi all'insuperabile vantaggio di essere se stesso.

Nel suo esercizio più precoce, l'intimità è quindi un rapporto di trasmissione. Il suo modello non è decifrato dal patto simmetrico tra gemelli o tra persone che condividono opinioni identiche e che si riflettono l'un l'altro, ma attraverso la comunione inesorabilmente asimmetrica tra la voce della madre e l'udito fetale. È questo il caso critico assoluto dell'incontro, ma in esso, i due non lasciano, ognuno dalla propria parte, il proprio spazio o la propria situazione per andare incontro all'altro: la madre è la situazione del bambino, e la situazione infantile è contenuta all'interno di quella della madre. la comunione acustica conferisce all'incontro primordiale il suo posto nel reale. Tra questa voce e questo orecchio non esiste niente che possa equivalere a un riflesso nello specchio, per cui tutti e due sono indissolubilmente legati nell'unione sferica. Nella loro differenza reale, essi sono realmente uniti l'uno all'altra. La voce non parla a se stessa, e l'udito non è concentrato nell'ascolto dei propri suoni. Tutti e due sono già fuori-di-sé-presso-di-sé: la voce che saluta nella misura in cui si volta verso questo co-ascoltatore intimo, l'udito fetale nella misura in cui ascolta attentamente questo canto euforizzante. Non vi è la minima traccia di narcisismo in questa relazione, alcun illegittimo godimento di sé tramite un cortocircuito erroneo nella relazione con sé. Quello che distingue questa straordinaria relazione è il fatto di essere quasi infinitamente abbandonati l'uno all'altra, e che le due fonti emozionali siano compattamente legate. Si direbbe che voce e orecchio siano dissolti in un comune plasma sonoro – la voce interamente regolata per attirare, salutare e avvolgere cordialmente, l'orecchio interamente mobilitato per andarle incontro, fondersi in questo suono e in esso animarsi» (ivi: 471 s.). L'uomo appare dunque come *acusticamente impregnato*, sottoposto a una sorta di *tuning prenatale*, come nessun'altra specie: «presso gli umani, il processo di regolazione simbiotica, fin dallo spazio di risonanza audiovocale, è ancora più fortemente differenziato e raggruppa tonalità emozionali, accenti di canto parlato, tipi di centri sonori e soprattutto frequenze individuali di saluto. Quando ascolta se stesso in questo spazio sonoro che prenderà il nome di madre, l'udito fetale umano sviluppa i decisivi abbozzi di una soggettività motrice e musicale. È attraverso la musica da camera che le persone arrivano al mondo. È un'essa sola che imparano che l'ascolto dell'altra voce è la condizione senza la quale non possono avere qualcosa da suonare. Bisogna quindi dire che la permanenza dell'uomo nel mondo, più che per qualsiasi altra creatura vivente, è determinata dalla necessità di mantenersi e svilupparsi in un *continuum* psicoacustico – o. più in generale: semisferico. [...] Gli esseri umani sono prima di tutto gli abitanti di sfere; in questo senso specifico, sono creature viventi che dipendono dalla separazione di un mondo interno. [...] La trama centrale di questo costitutivo legame interno [...] è la comunità acustica costitutiva, la quale integra gli esseri umani nell'anello anoggettuale della reciproca facoltà di essere raggiunto. Nell'udito, intimità e pubblicità possiedono l'organo che li lega l'una all'altra. [...] Solo lo sviluppo estremo e stimolante dell'udito ha reso possibile che l'esistenza diventasse una forma di soggiorno nella serra sferica. [...] Nella casa dei suoni, che non ha muri, gli uomini sono diventati animali che si capiscono. D'altronde, qualunque altra cosa essi possano essere, sono anche dei comunardi sonosferici» (ivi: 476-478). *Il grido all'origine dell'uomo*, dunque come dicevamo in apertura del nostro lavoro, all'origine della vita umana, il grido del saluto materno, spesso gioioso ma a volte anche terrorizzato, ricco di premura ma anche di timore, suadente e persuadente ma anche incerto ed estraneo, che annuncia l'esistenza del mondo pronto ad accogliere la vita per raccoglierne le intenzioni ma non per questo teatro sicuro e affidabile dell'agire – d'altronde «l'ironia ontologica del *milieu* materno dipende dal fatto che nessun feto, nessun lattante, nessun neonato e neanche, generalmente, alcuna creatura umana può sapere in anticipo se il mondo presenterà il carattere di un *milieu* magicamente disponibile solo nella misura in cui è a disposizione sotto forma di una madre suscettibile di essere abitata e cannibalizzata. E nulla indica il fatto che un giorno potrebbe divenire indisponibile, almeno fintanto che una madre sufficientemente buona e commestibile fa fronte alle esigenze che il cannibale ha nei suoi confronti. Essa gli indica che, da tutti i punti di vista, ha ragione nell'esprimere la volontà di volersi nutrire, in un primo tempo, unicamente di essa e attraverso di essa» (ivi: 481). *Il grido all'origine dell'uomo come annuncio dell'apertura al mondo, dell'apertura comune al mondo* – nonché annuncio della verità nel suo essere ac-cordo e consonanza con il mondo, cor-rispondenza e adeguatezza rispetto al dato e all'azione.

⁸²¹ In quest'ultimo saggio Aldo Masullo, in una direzione affatto affine a quella che abbiamo avanzato nel nostro lavoro, propone una concezione della verità, per quell'*esistenza* umana che è uno *stare-nell'uscir-fuori*, come *filia temporis*, come *figlia del trauma del tempo*, della perdita della

coerenza dell'unità dell'essere in favore della molteplicità dell'apparire, da organizzare e regolare, tanto che «la verità come bisogno di stabilizzazione si origina dal tempo come destabilizzazione patita» (A. Masullo 2003: 73). Tanto Paolo Augusto Masullo quanto Aldo Masullo, vale la pena di ricordarlo, fanno riferimento all'idea di *patosofia* di Viktor von Weizsäcker, che ha studiato la condizione del vivente (quello umano su tutti) a partire dall'originaria esposizione affettiva che lo caratterizza: cfr. perlomeno Weizsäcker 1956 e Weizsäcker 1995.

⁸²² Proprio questo, per l'autore tedesco, fa dell'uomo l'essere *allo-patico* chiamato alla *responsività* e aperto alla *dia-cronicità*: «tutto ciò che appare in quanto qualcosa, non è semplicemente qualcosa da descrivere, qualcosa che riceve o possiede il suo senso, bensì è un qualcosa che suscita senso senza essere esso stesso sensato; è un qualcosa *da cui* noi siamo colpiti, affetti, stimolati, sorpresi e, in certo qual modo, feriti. Eventi in cui questo accade sono esattamente ciò che io chiamo *pathos*, *accadimento*, *af-fetto*; e qui l'ultimo termine lo scrivo con un trattino per indicare che *ci* viene arrecato qualcosa che non siamo *noi* stessi a mettere in moto. [...] Dietro agli atti intenzionali, che vengono ascritti al soggetto in quanto autore o fonte, emergono eventi che ci investono, ovvero emerge qualcosa che ci accade. [...] L'io nella forma accusativa o dativa precede l'io al nominativo. Io sono in gioco sin dall'inizio, ma non come autore responsabile o come agente, bensì come *paziente*; parola quest'ultima che utilizzo in senso letterale al fine di evidenziare il pre-stato passivo del cosiddetto soggetto. Questo stato, a sua volta, si converte in quello di un *rispondente*, il quale risponde a ciò che lo colpisce. E questo in modo tale che il *da-cosa* [*Wodurch*], ovvero il ciò da cui siamo affetti, appare come tale solo nella forma di un *a-cosa* [*Woauf*], cioè di un qualcosa a cui rispondiamo. La *posteriorità* della risposta a cui siamo sollecitati corrisponde, così, all'*anteriorità* del *pathos* che ci investe, con la conseguenza che noi, in tutto ciò che facciamo, restiamo staccati dalla nostra propria provenienza attraverso un genuino differimento temporale» (*ivi*: 84-86).

⁸²³ Spiega Andreani, in riferimento a Sartre e alle sue riflessioni sulla *trascendenza dell'ego*, che l'in-tenzionalità è un «*s'éclater vers*, un esplodere fuori della coscienza, che diviene un fuori essa stessa. Esplodere fuori è un verbo che determina la potenzialità di una purificazione della coscienza dai vizi della riflessività, dai meandri stretti di ogni psicologismo che non sa cosa significa, con radicale immediatezza e realismo, essere coscienza di qualcosa di totalmente altro. La coscienza appare così purificata, non ha più un dentro, ha solamente un fuori ed è solamente un fuori. Così la coscienza (il *Moi*) non può che autorappresentarsi come una cosa, come un *Je* e non come la funzione attuale della coscienza, nel momento in cui è coscienza di. In questa maniera il polo vivente (*Moi*) e il polo riflesso (*Je*) sono due elementi diversi, diventano un due tale per cui *je est un autre*» (Andreani 2007: 96 s.). Sartre, com'è noto (e muovendo da una prospettiva in cui il progetto di vita come progetto di essere è «un'avventura individuale»: Sartre 2002: 664, in quanto l'incontro con l'altro è un vero e proprio *urto* – cfr. *ivi*: 403 –: «l'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il *Mitsein*, ma il conflitto»: *ivi*: 482, tanto che «l'altro, sorgendo, conferisce al per-sé un essere-in-sé-nel-mondo come cosa fra le cose»: *ibidem*, ossia lo sguardo dell'altro è uno sguardo che *pietrifica*, *svergina* – «vedere significa *sverginare*»: *ivi*: 641 –, perché l'altro mi coglie come oggetto, mi oggettiva nel suo progetto, e ciò non fa parte della mia scelta, quindi rappresenta il *limite esterno alla mia libertà* – cfr. *ivi*: 585 s. –, tanto da poter essere accostato alla *morte* – «*mortale* rappresenta l'essere presente che io sono per-altri; *morte* rappresenta il senso futuro del mio per-sé attuale per l'altro»: *ivi*: 608), in *Huis clos* giungerà a fare affermare a Garcin che *l'enfer, c'est les autres*, che *l'inferno sono gli altri*: «*Le bronze est là, je le contemple et je comprends que je suis en enfer. Je vous dis que tout était prévu. [...] Ha! Vous n'êtes que deux? Je vous cromai beaucoup plus nombreuses. (Il rit.) Alors, c'est ça l'enfer. Je ne aurais jamais cru... Vous vous rappelez: le soufre, le bûcher, le gril... Ah! Quelle plaisanterie. Pas besoin de gril: l'enfer, c'est les Autres*» (Sartre 1987: 95). Specificando poi che non intendeva affermare che i nostri rapporti con gli altri sono sempre avvelenati (*empoisonnés*), ma che anzi è solo perché gli altri sono in fondo ciò che di più importante c'è in noi stessi per la conoscenza di noi stessi, che quando i rapporti risultano viziati è un vero e proprio inferno: «*quand nous pensons sur nous, quand nous essayon de nous connaître, au fond nous usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous. Nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont, nous ont donnés de nous juger. [...] Si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendence d'autrui. Et alors en effet je suis en enfer. [...] Mais cela ne veut nullement dire qu'on ne puisse avoir d'autres rapports avec les autres. Ça*

marquee simplement l'importance capitale de tous les autres pour chacun de nous» (cfr. l'introduzione di Gore, *ivi*: 7). In ogni caso, è stato lo stesso Sartre in seguito a correggere la propria visione dell'alterità parlando del «gruppo in fusione» (cfr. Sartre 1963: 63-65), nozione che peraltro resta ugualmente problematica in quanto presuppone un gruppo-altro rispetto a cui schierarsi e fondersi, vale a dire che il gruppo in fusione è sempre e comunque un *gruppo in lotta*: Sartre, infatti, afferma sì che «il carattere essenziale del gruppo in fusione, è la brusca resurrezione della libertà» e che «la libertà è a un tempo la mia singolarità e la mia ubiquità», nel senso che «nell'Altro, che agisce *con me*, la mia libertà può riconoscersi solo come *la stessa*, vale a dire come singolarità e ubiquità», ma la *praxis* a cui dà vita questo gruppo è «totalizzazione e lotta contro una *praxis* del nemico». E l'elemento di lotta resta presente anche all'interno del gruppo stesso, se è vero che «se il gruppo deve realmente costituirsi con una *praxis* efficace, liquiderà in sé le alterità ed eliminerà i ritardatari o gli oppositori», allora – conclude Sartre – «la libertà comune si farà in ognuno *contro di essi*». Non v'è dubbio che tali parole riflettono soprattutto il periodo storico in cui erano state composte, ma qui ci interessa evidenziare come quel tratto conflittuale resti presente anche nelle posizioni sartriane che più hanno tentato di riavvicinare il per-altri al per-sé, e proprio in ragione di un'estraneità che, prima ancora di essere quella che l'*ego* incontra con ogni possibile *alter ego*, è quella che la coscienza incontra in se stessa, *come se stessa, come quel nulla interno che abita e caratterizza la coscienza in quanto tale*, tanto che il filosofo francese poteva affermare che «la nientificazione [*néantisation*] costituisce l'esistere stesso della coscienza, mentre, per quanto riguarda la negazione [*négation*], essa si attua a livello della *praxis* storica. Alla negazione è sempre congiunta un'affermazione, ci si afferma nel negare e si nega nell'affermarsi» (Sartre 1980: 131). Questi temi trovano un più compiuto sviluppo in particolare, com'è noto, in Sartre 2002.

⁸²⁴ Per un approfondimento delle nozioni di *tranpossibilità* e di *transpassibilità* (che per l'autore francese indicano come le capacità di agire/creare e di subire/patire definiscano modalità di esistere in trascendenza, di apertura ricettiva nei confronti del mondo, in assenza di predeterminazioni originarie di orizzonti di senso), e proprio in relazione alla questione della *soglia* tra animale e umano (soglia che è tutta in quella «e» che caratterizza la frase «l'uomo è vivente e pensante», soglia che, come abbiamo visto, è l'*ex* dell'esistenza stessa), in riferimento soprattutto alle pagine, ricordate con Agamben, di Heidegger 1992b, cfr. Maldiney 2004 (l'originalità di Heidegger, per esempio, starebbe «nell'aver concepito l'apertura del vivente alla sua *Umwelt* come pulsione e nell'aver compreso il comportamento come processo di disinibizione. La pulsione anticipa il suo oggetto anticipando, attraverso la propria interna tensione, qualcosa che fa tutt'uno con essa: la disinibizione della pulsione stessa»: *ivi*: 55, vale a dire starebbe nell'aver compreso come l'animale è immerso-stordito nel ciclo istintuale in quanto l'istinto è ciò che regola e stabilizza, in modo perfettamente armonico, la relazione tra l'animale e il suo ambiente).

⁸²⁵ La necessità per l'uomo di condurre attivamente la propria esistenza è stata da Locke nel *Saggio sull'intelletto umano* (IV, XIV, § 1 e 3) espressa come segue: «poiché le facoltà intellettuali non sono state date all'uomo solo per la speculazione ma anche per condurre la propria vita [*for the Conduct of his Life*], l'uomo si troverebbe proprio perso [*would be at a great loss*] se per indirizzarsi non avesse altro che la certezza della vera conoscenza. Poiché la conoscenza è assai limitata e scarsa, spesso egli si troverebbe del tutto nell'oscurità e, nel condurre la maggior parte delle azioni della sua vita, del tutto immobilizzato se non avesse nulla a guidarlo in assenza di una conoscenza chiara e certa. Chi non volesse mangiare fino ad avere la dimostrazione che il cibo lo nutrirà, chi non volesse muoversi prima di conoscere infallibilmente che il compito nel quale si impegnerà andrà a buon fine, avrebbe poco altro da fare se non sedere immobile e perire. [...] Il giudizio [*Judgement*] è la facoltà che Dio ha dato all'uomo per supplire [*to supply*] alla mancanza di una conoscenza chiara e certa nei casi in cui non la possa conseguire» (Locke 2004: 1227-1229).

⁸²⁶ Sull'antropologia di Paul Valéry si veda utilmente Löwith 1986.

⁸²⁷ Anche Adorno e Horkheimer notavano come la tecnica e l'insieme delle capacità umana dispiegate nel controllo della natura potessero essere considerate il corrispettivo delle protezioni naturali animali: «la specie umana, comprese le sue macchine, i suoi prodotti chimici, le sue forze organizzative (e perché non si dovrebbero considerare come parti di essa, come le zanne dell'orso, dal momento che servono allo stesso scopo e solo funzionano meglio?), è, in quest'epoca, *le dernier cri* dell'adattamento. Non solo gli uomini hanno superato i loro predecessori diretti, ma li hanno estirpati così radicalmente come di rado una specie più recente ha fatto con la specie

anteriore, non eccettuati i sauri carnivori» (Adorno-Horkheimer 1997: 240). Sempre gli stessi autori propongono una distinzione tra uomo e animale che presenta parecchia affinità con il paradigma antropologico sin qui presentato e fatto nostro: infatti (cfr. Adorno-Horkheimer 1997: 110), per i due filosofi tedeschi *Natur kennt nicht eigentlich Genuss: sie bringt es nicht weiter als zur Stillung des Bedürfnisses. Alle Lust ist gesellschaftlich in den unsublimierten Affekten nicht weniger als in den sublimierten – la natura non conosce propriamente godimento: essa conduce continuamente al mitigamento (alla soddisfazione) di un bisogno. Ogni piacere è societario, negli affetti non sublimati non meno che in quelli sublimati*. Ciò significa che la natura, che nell'animale si manifesta in tutta la sua spontanea immediatezza (essi vivono in un «ottuso vegetare, miserabile»: *ivi*: 70, «nel ciclo irrimediabilmente chiuso della natura»: *ivi*: 77), può giungere semplicemente alla soddisfazione di bisogni, mentre il vero e proprio piacere reca su di sé un'impronta di culturalità, nella forma della socialità, *ha la sua origine nell'alienazione* rispetto alla semplice naturalità nella sua cieca immediatezza e nella sua costrittiva forza, un vero e proprio contenimento finalizzato all'espansione («la storia della civiltà è la storia dell'introversione del sacrificio. In altre parole: la storia della rinuncia»: *ivi*: 62, tanto che «anche dove il piacere non sa nulla del divieto che infrange, ha pur sempre origine dalla civiltà, dall'ordine stabile, onde aspira a ritornare alla natura da cui quell'ordine lo protegge»: *ivi*: 110). *Preso di distanza per avvicinarsi*: questa è la cifra fondamentale dell'esistenza umana, a tutto tondo, ed è per questo Adorno e Horkheimer possono scrivere, per quanto con intento smascheratorio, che la *Vorstellung* e la *Begriff* (frutto del porsi-qualcosa-di-fronte e del com-prendere-afferrante) sono strumenti a disposizione dell'uomo che deve distanziarsi dalla natura per poterla controllare e accostare così ai suoi scopi, nel senso che «gli uomini si distanziano con il pensiero dalla natura per averla di fronte nella posizione in cui dominarla. Come la cosa, lo strumento materiale, che si mantiene identico in situazioni diverse, e separa così il mondo – caotico, multiforme e disparato – da ciò che è noto, uno e identico, il concetto è lo strumento ideale, che si apprende a tutte le cose nel punto in cui si possono afferrare» (*ivi*: 47). L'animale, da parte sua, non può conoscere il concetto, essendo chiuso nel suo ambiente: «il mondo dell'animale è senza concetto. Non ha parola per fissare l'identico nel flusso di ciò che appare, la stessa specie nella successione degli esemplari, la stessa cosa nel mutare delle situazioni. Anche se non manca la possibilità di riconoscere, l'identificazione è limitata a ciò che è prescritto dalle esigenze vitali. Nel flusso non c'è nulla che sia determinato come permanente, eppure tutto rimane identico, poiché manca ogni solido sapere del passato e ogni chiara previsione dell'avvenire. L'animale bada al nome e non ha un Sé, è chiuso in sé e tuttavia abbandonato all'esteriorità, una costrizione succede all'altra, e nessuna idea la trascende. La mancanza di conforto non è compensata da una riduzione dell'angoscia, né la deficiente coscienza della felicità dall'assenza della tristezza e del dolore. Perché la felicità diventi sostanziale, e dia il tono all'esistenza, è necessario il ricordo che identifica, la conoscenza che placa, l'idea filosofica o religiosa, insomma il concetto. Ci sono animali felici, ma com'è breve il respiro di questa felicità! La durata dell'animale, non interrotta dal pensiero liberatore, è triste e depressiva. Per sfuggire al vuoto acuto dell'esistenza è necessaria una resistenza di cui il linguaggio è la spina dorsale. Anche l'animale più forte è infinitamente debole. La tesi di Schopenhauer che il pendolo della vita oscilla fra il dolore e la noia, fra attimi puntuali di soddisfazione dell'istinto e un anelito senza fine, si applica all'animale, che non può arrestare il destino con la conoscenza. Nella psiche animale sono presenti – in forma germinale – i singoli sentimenti e bisogni dell'uomo, e anche gli elementi dello spirito, ma senza il sostegno che dà solo la ragione organizzatrice. I giorni migliori scorrono nella vicenda delle occupazioni come un sogno, che del resto l'animale sa appena distinguere dalla veglia. Gli manca il chiaro trapasso dal gioco alla serietà; il lieto risveglio dall'incubo alla realtà» (*ivi*: 264 s.). Nella visione schopenhaueriana (che meriterebbe un approfondimento specifico, in quanto Gehlen – cfr. Gehlen 1990: 57-82 – gli dedica un intero saggio, per illustrare come Schopenhauer possa essere considerato uno dei principali precursori della visione antropologica che egli ha proposto e sistematizzato) l'uomo può scegliere, ma solo perché è sovraesposto al mondo, anzi la stessa «facoltà di deliberazione posseduta dall'uomo è da mettere tra le cause che rendono l'esistenza umana molto più tormentosa di quella del bruto» (Schopenhauer 1991: 340), perché i dolori umani, quelli più grandi, non hanno di solito «un oggetto nel presente, non nascono da rappresentazioni intuitive, né da sentimenti immediati; ma son prodotti dalla ragione, da concetti astratti, da pensieri tormentosi» (*ibidem*), tutte cose che risultano sconosciute all'animale, «il quale,

ristretto com'è nel presente, se ne vive in uno stato di tranquillità e di spensieratezza veramente invidiabile» (*ibidem*). Si capisce allora perché la vita dell'uomo, essere bisognoso, mancante e nudo di fronte al mondo, sia oscillante «come un pendolo, fra il dolore e la noia, suoi due costitutivi essenziali» (*ivi*: 353): ogni volere «si fonda su di un bisogno, su di una mancanza, su di un dolore: quindi è in origine e per essenza votato al dolore» (*ibidem*), e nel momento in cui dovesse però mancare un oggetto in grado di accendere la volontà, l'uomo «cadrebbe nel vuoto spaventoso della noia» (*ibidem*), quel pungolo che apre però al mondo e alla ricerca dell'alterità, «radice della socievolezza» (*ivi*: 354).

⁸²⁸ Secondo alcune delle più recenti acquisizioni della fisica quantistica, la coscienza può essere considerata come strettamente connessa in modo specifico all'«interazione con l'ambiente, l'esserci-nel-mondo dei filosofi, l'*aboutness*, l'aver a che fare qualcosa con noi» (Licata 2008: 227): l'attività cognitiva e la coscienza «*emergono dall'interazione biologica con il mondo e con altri sistemi cognitivi, utilizzando meccanismi di comunicazione sui quali possiamo intervenire a più livelli per modificare la nostra apertura logica*. Ciò che chiamiamo "io" è un processo di continuo *accoppiamento con il mondo*, un flusso tra interno ed esterno veicolato dal nostro essere organismo. Più semplicemente, noi non siamo dentro la nostra testa più di quanto la musica non si nasconda tra le sedie degli orchestrali. La mente, come il fatto musicale, è *diffusa* tra il corpo e il mondo in un gioco di rimandi multipli e circolarità, in cui siamo allo stesso tempo interpreti, esecutori e ascoltatori» (*ivi*: 231); è «*la complessità dell'ambiente*» che «*attiva la complessità neurale*» (*ivi*: 237). Spiega Licata, in un orizzonte che sembra richiamare l'idea dell'esonero e dell'assenza dell'istinto-guida nella risposta agli stimoli che segnano il passaggio dalla chiusura all'apertura al mondo e alla coscienza, sin qui viste come caratterizzanti il paradigma dell'antropologia filosofica contemporanea: «benché alcune strutture essenziali dei processi coscienti siano situate nell'area talamo-corticale, non è corretto dire che questa è *la sede* della coscienza, perché emerge da un livello di attività diffusa che si realizza grazie alle fitte connessioni circolari in cui l'attività integrata del cervello raggiunge la sua massima ampiezza e generalità, in un complesso multimodale e corporeo che implica i sistemi propriocettivo e cinestesico e che dunque preserva il senso unitario attraverso un'attività collettiva, da cui l'adozione del termine *nucleo*. [...] [Si tratta di] un'attività dinamica emergente, non localizzata ma caratterizzata da un altissimo grado di complessità neurale associata alle interazioni rientranti e *aggrovigliate* all'interno del nucleo, in tempi caratteristici dell'ordine dei millisecondi. [...] In generale, il fatto che la coscienza non è associata a un'area specifica ma al livello di complessità delle popolazioni neurali, indica che non esistono confini netti tra le attività cognitive, bensì *range* di attività variamente intrecciate tra loro da processi di *feedback* che spiegano come un'attività emergente può poi *pilotare* le stesse dinamiche da cui è generata. La coscienza e le sue multiformi caratteristiche sono dunque [...] un *fenomeno elastico*. [...] Risuona e vibra in misura proporzionale alla musica del mondo. Il tempo di risposta varia a seconda del dominio cognitivo del sistema, cioè del livello di coscienza raggiunto dallo stimolo. Ci sono infatti risposte che impariamo a mandare *in automatico* e che alleggeriscono il carico cognitivo senza coinvolgere l'elaborazione cosciente. [...] L'aumento di complessità neuronale permette all'organismo di valutare lo stimolo sotto più aspetti e scegliere il comportamento in base a un repertorio ampliato di risposte. Lo svantaggio è che non essendo più locale, la fedeltà allo stimolo diminuisce e la reazione impiega sempre più tempo a raggiungere gli organi senso-motori che devono essere attivati per la risposta. A questo punto, l'evoluzione gioca una delle sue carte vincenti e su un ulteriore incremento della complessità organizza *una mappa interna della situazione dell'organismo nel mondo*, connessa all'esperienza pregressa, in modo da distinguere tra la fisiologia cognitiva della percezione, elaborata invece *dentro la mappa*, ovvero all'interno della coscienza, i cui tempi caratteristici di elaborazione devono dunque rispondere a un preciso rapporto tra lo stimolo e il *valore* dello stesso. [...] La coscienza è [...] una *condizione fondamentale* del nostro esserci e agire nel mondo radicata nella storia evolutiva e sostenuta dalla complessità neurale» (*ivi*: 235-239). Più in generale, risulta che un sistema naturale o artificiale che dovesse svilupparsi sino a complessificarsi secondo un progetto immerso in un ambiente dovrebbe avere le caratteristiche del cervello umano: «il sistema deve essere *embodied*, la sua attività cognitiva dev'essere *tarata* sulle specifiche modalità di acquisire dati con un apparato senso-motorio implementato in una struttura fisica. Inoltre è necessario un programma filogenetico *minimale* che

non contiene *in nuce* un repertorio di *tutte* le risposte possibili – che significherebbe dotare il sistema di un’apertura logica infinita – ma garantisce che l’apertura logica cresca con lo sviluppo, rendendo possibili forme di auto modificazione sia delle dinamiche modulari neurali che della gamma di azioni possibili da effettuare con i dispositivi di relazione con il mondo. [...] Il sistema non si limita semplicemente a modificare i propri parametri ma cambia l’intera sua organizzazione, creando nuove categorizzazioni percettive e pianificando in base a queste le sue azioni. [...] La rappresentazione del mondo effettuata dal sistema dev’essere tale da mantenere una coerenza interna, un *punto di vista sul mondo* che nasce dal riferire la rappresentazione esterna alla propria esperienza e alla propria situazione. Strettamente legata a questa auto rappresentazione del/nel mondo è la caratteristica *embodied*; il radicamento nel mondo non può esserci senza un gioco di *bisogni effettivi* da cui dipende la sopravvivenza del sistema, e da cui si origina la necessità di creare un’epistemologia – esplorare le regolarità del mondo e sapere quali azioni intraprendere –, e avere per esempio delle motivazioni sociali di condivisione attraverso processi di comunicazione con altri sistemi» (*ivi*: 239).

⁸²⁹ «L’animale non è né perfetto né imperfetto. L’animale è: punto. L’animale è ciò che è, perché non può non essere altrimenti. L’animale è *rotondo*. Appartiene alla rotondità dell’essere, si riproduce nella rotondità dell’essere. Nell’animale bisogno e soddisfazione si corrispondono. Il bisogno non eccede mai la possibilità della soddisfazione e la soddisfazione la necessità del bisogno. Questa necessità e questa possibilità sono *istinto*. Il bisogno può mancare la soddisfazione ma non può eccederla. La soddisfazione, se non è mancata, estingue il bisogno. L’istinto è l’essere dell’immediato: soddisfatta la fame (e la fame dei piccoli) la caccia del cibo cessa. L’istinto è l’essere dell’animale, l’essere dell’animale è l’istinto: il suo essere-rotondo. Il suo essere non può essere-oltre, oltrepassarsi. [...] L’animale può quel che deve e deve quel che può. Né più né meno. Presso l’animale, possibilità e dovere non hanno luogo. Nell’animale bisogno e soddisfazione si corrispondono: si inseguono nella stessa cerchia limitata, ciclica, identica. Bisogno e soddisfazione abitano lo stesso orizzonte, lo costituiscono e lo esauriscono. L’istinto dell’animale *de-finisce* il suo habitat nel ciclo inseguirsi/corrispondersi del bisogno e della soddisfazione. Lo chiude. Lo fissa *definitivamente*. Il bisogno non eccederà mai ciò che è a-portata, l’habitat non sarà mai *altrove*, la soddisfazione sarà sempre la soddisfazione dell’identico bisogno. L’essere-istinto dell’animale è l’eterno ritorno dell’eguale. L’istinto comanda i suoi comportamenti, che sono quelli e mai altri. I suoi comportamenti sono determinati, il loro nome è necessità. Mai oltre e mai altrove, l’animale è sempre se stesso. L’animale è il mai-altro. L’animale non può uscire da sé, è già-scritto e soprattutto circo-scritto nel suo libretto di istruzioni cromosomiche. L’animale non può trascendere il suo essere, travalicare il suo orizzonte, trasgredire la sua “essenza”. L’animale è la propria in aggirabile rotondità d’essere. La sua necessità esaurisce le sue possibilità. L’animale è sempre *compiuto*. Non può mai essere altrimenti senza esser un altro animale. [...] Dunque, né perfetto né imperfetto, l’animale è però sempre *perfettamente* rotondo. Non gli manca nulla perché non può essere nulla “di più”. Si replica e riproduce sotto il segno zodiacale dell’essere. Sotto la stella fissa – una e trina – della necessità, della necessità del caso, del caso che produce nuove necessità. Nell’animale ogni comportamento è quello che è. Può essere solo quello che deve essere e che è. Nell’universo dell’essere e degli istinti, della necessità e del caso, *dover* essere e *poter* essere sono predicati insensati. Sono la proiezione, retrospettiva e anacronistica, di un dover-essere e poter-essere che vengono al mondo solo con la scimmia nuda del dover-essere e del poter-essere che tutti noi siamo. Con il dover-essere-e-poter-essere che costituisce l’essere dell’uomo. Nell’animale ogni generazione è replica. Nell’animale non si dà mai una “nuova generazione”. Le specie evolvono nel tempo, ma la specie non conosce tempo. Nell’animale ogni “singolo” è un esemplare della stessa necessità. Della stessa limitatezza-e-compiutezza di un essere che è *ri-stretto* nell’essere. Di un essere che non può non essere ciò che è: che non può poter-essere. L’animale è il *replicante*. L’istinto – che non conosce il dovere e la possibilità – non conosce il passato e il futuro. L’istinto è senza tempo, non può essere-tempo. Si replica nel tempo astronomico, geologico, evolutivo, che è sempre esterno all’essere-animale, all’essere della specie. Che non è il suo tempo. L’animale, fino a che è (fino a che non si estingue, o non muta in una nuova specie), è nella perfetta rotondità del suo essere senza tempo. Del suo eterno ritorno» (*ivi*: 239-241).

⁸³⁰ «Per quanto un animale possa sembrare flessibile e innovatore [...] la strategia generale con cui opera la selezione naturale consiste nel fare affidamento su radici comportamentali istintive,

elaborandole» (Gould J. L.-Gould C. G. 2008: 320), mentre dell'uomo, «primate bipede relativamente indifeso» (*ivi*: 351), grazie a una «corteccia cerebrale, in confronto a quella di altre specie, altamente convoluta, che consente di ammassare ulteriormente in poco spazio una superficie maggiore dedicata all'elaborazione degli stimoli» (*ivi*: 350), si può dire che fa delle mani, «libere per costruire e manipolare» (*ivi*: 351), lo strumento principale della *tecnicizzazione del mondo*, essendo la tecnica il medio attraverso cui l'uomo si apre al mondo, il corrispettivo umano dell'istinto animale (perché l'uomo – cfr. *ivi*: 319-346 – *imita, pianifica, apprende e parla*): «attraverso una specie sempre più dipendente dalla propria mente e dalla tecnologia generata dal suo sistema nervoso, l'evoluzione premierà l'ingegno che spinge a innovare, la capacità di cambiare rapidamente il punto di vista, la bravura nel comprendere le forze ed estrapolare le conseguenze; premierà quei cervelli che si aspettano un mondo in cui vigono relazioni di causa-effetto, e un apparato mentale in grado di considerare materiali e strumenti come prolungamenti delle mani. E le mani umane rappresentano gli strumenti per la manipolazione più flessibili presenti sul pianeta. [...] Il mondo in cui viviamo, purtroppo, è un luogo in cui la maggior parte di noi perirebbe se venissero a mancare alcuni elementi chiave della tecnologia come, per esempio, il motore a combustione interna o l'elettricità. Il profondo impulso a modificare il mondo che ci circonda ci ha indissolubilmente uniti a quei manufatti allo stesso modo in cui la sopravvivenza dei pettirossi è legata al nido della specie. Siamo gli ultimi eredi di una pulsione a costruire che dura da centinaia di milioni di anni, e quindi a controllare quello che ci circonda più da vicino. Nel bene e nel male, questa spinta architettonica ha creato alla fine il tipo di mente che attualmente possediamo» (*ivi*: 351 s.).

⁸³¹ E all'interno di un paradigma antropologico che esplicitamente cerca di recuperare le istanze fondamentali di autori come Scheler, Gehlen, Uexküll, Portmann, Plessner, e così via, e in particolare di legare la peculiare condizione umana rispetto a quella degli altri animali allo sviluppo della tecnica e della cultura in senso ampio, ossia al necessario processo di apertura al mondo in ragione dell'espulsione dalla perfetta circolarità dell'ambiente. In particolare (cfr. *ivi*: 148), se la plasticità della somestesia (*percezione del corpo*, definita come «macrosistema percettivo che comprende al proprio interno sei sottosistemi: tattile, nocicettivo, viscerale, cinestesico-proprio-cettivo, vestibolare e termico [...] deputati alla percezione rispettivamente di contatto, dolore, stati viscerali e termici, posizione degli arti e del corpo, dell'equilibrio»: *ivi*: 68) permette all'uomo di evadere dall'ambiente, sono la *percezione aptica* – l'attività esplorativa e prensile della mano, la sua capacità costruttiva – e la performatività del linguaggio (che per Mazzeo sono strettamente connesse) a consentirgli di costruirsi un mondo, di dar forma alla propria esistenza aprendosi un mondo.

⁸³² Tra le quali si possono annoverare (cfr. Mazzeo 2003: 100): 1. l'ortognatismo: un viso piatto caratterizzato da una fronte spiovente e dalla presenza di un mento sporgente; 2. la riduzione o perdita dei peli del corpo; 3. la perdita della pigmentazione di pelle, occhi e capelli; 4. la forma dell'orecchio esterno; 5. l'angolo interno dell'occhio (l'epicanto); 6. la posizione centrale del *foramen magnum* che nell'ontogenesi dei primati si sposta invece all'indietro; 7. l'elevato peso del cervello in relazione al peso corporeo; 8. persistenza di suture craniali anche in età avanzata; 9. le labbra sporgenti delle donne; 10. la struttura dei piedi e delle mani; 11. la forma pelvica della donna; 12. la posizione orientata in senso ventrale del canale sessuale nella donna; 13. alcune variazioni delle suture craniali e dei denti; 14. l'assenza di spigoli nella fronte; 15. l'assenza di creste craniali; 16. lo spessore sottile delle ossa della testa; 17. la posizione delle orbite al di sotto della cavità craniale; 18. le ridotte dimensioni della testa in relazione a quelle del corpo; 19. i denti piccoli; 20. la fuoriuscita tardiva dei denti dalle gengive; 21. l'impossibilità di ruotare il pollice del piede; 22. il periodo prolungato di dipendenza infantile dai genitori; 23. il periodo prolungato di crescita; 24. la lunga durata della vita; 25. le ampie dimensioni corporee.

⁸³³ Mazzeo precisa ulteriormente: «forse sarebbe più corretto parlare di “ultrapedomorfosi” piuttosto che di “ultraneotenia”. Bisogna considerare però che dopo questa iniziale accelerazione tutti gli altri tratti sono propriamente neotenici (le modalità di selezione, la maturazione sessuale): si tratta in tal senso di uno sviluppo che “tende al nuovo” in senso proprio: sia perché resiste al vecchio, sia perché si affretta a dar vita a un corpo autonomo» (*ivi*: 256).

⁸³⁴ Spinoza notava (cfr. anche Deleuze 1999: 170-173 e 205 s.) come l'infante umano è debole ed esposto all'incedere degli eventi, ancora incapace di svolgere la minima e più semplice attività e

bisognoso di apprendere qualsiasi cosa, tanto che l'infanzia appare come una condizione infelice ma irrinunciabile, in quanto condizione comune: «nessuno ha commiserazione di un bambino perché non sa parlare, camminare, ragionare, e perché infine vive per tanti anni quasi ignaro di sé. Ma, al contrario, se i più degli uomini nascessero adulti, e solo qualche uomo nascesse bambino, allora ciascuno avrebbe commiserazione dei bambini; perché allora considererebbe l'infanzia non come una cosa naturale e necessaria, ma come un vizio o un peccato della natura» (Spinoza 2007: 591). Il cucciolo umano è sovraeposto, «sommamente dipende dalle cause esterne» (*ivi*: 643) ed è ancora pressoché incapace, non conosce nemmeno le proprie potenzialità in quanto non le ha ancora sviluppate e determinate, «possiede un corpo atto a pochissime cose» (*ibidem*), tanto che noi tutti «in questa vita, ci sforziamo soprattutto che il corpo dell'infanzia si muti, per quanto la sua natura lo permette e nella misura in cui gli giova, in un altro che sia atto a moltissime cose» (*ivi*: 643-645), a tal punto che «un uomo d'età avanzata crede la natura dei bambini tanto diversa dalla sua che non si potrebbe facilmente persuadere di essere mai stati un bambino se non facesse, in base agli altri, una congettura su se stesso» (*ivi*: 485).

⁸³⁵ Il *Kamasutra*, in quest'ottica, è un'incredibile manifestazione dell'umanità della scimmia ultraneotenuca.

⁸³⁶ «È ben vero che l'uomo condivide con gli animali fondamentali pulsioni istintuali intese alla conservazione dell'individuo e della specie, ma, al livello dell'uomo, la necessità naturale diventa "figura" della cultura. L'uomo è l'animale che ha bisogno di imparare dalla cultura persino le modalità di soddisfazione dell'istinto che è inteso alla conservazione della specie» (Trevi 1987: 42). Come Freud prima e Lacan poi hanno ben evidenziato, la pulsione – *Trieb* – è un *treiben*, uno spingere che (cfr. Balconi-Despontin 2009) non si deve né può confondere con l'*instinguere* proprio dell'*Instinkt*, che *pungola* in modo preformato, *standard*, ripetendosi secondo uno schema ereditato biologicamente, secondo modalità fisse: insomma, se l'istinto è una risposta organizzata tipica di una specie, filogeneticamente adattata a una situazione ambientale, la pulsione è una costituente psichica che produce uno stato di eccitazione che spinge l'organismo all'attività ma è suscettibile di essere modificata dall'esperienza individuale. Nell'uomo, dunque, la pulsione non può farsi mai istintuale, perché è sempre corretta, trattenuta, inibita, o più generalmente modificata dal pensiero, dalla volontà, dalle condizioni ambientali, e così via: l'uomo – come voleva Deleuze – conosce *tendenze generiche che debbono essere soddisfatte in maniera mediata*, ossia *artificiale, culturale*, come dimostra in maniera emblematica proprio lo *stimolo sessuale*, innato come spinta alla soddisfazione sessuale, ma condizionato in maniere innumerevoli dal rapporto con l'ambiente circostante e, ancor prima e allo stesso tempo, indirizzabile verso mete diverse che garantiscono sì la soddisfazione, ma in modo non diretto e non immediato (l'uomo non fa all'amore solamente per riprodursi, né fa all'amore solamente in un unico modo, in un unico periodo dell'anno, con un unico partner, con partner di un unico sesso, ecc.). In altre parole, nella pulsione sessuale si possono riconoscere alcuni tratti che differenziano la pulsione in generale dall'istinto, perché il suo oggetto non è biologicamente predeterminato, le sue modalità di soddisfacimento sono variabili, più particolarmente legate al funzionamento di determinate zone somatiche-erogene ma capaci di accompagnare attività diverse su cui si appoggiano: le fonti somatiche dell'eccitamento sessuale, dunque, sono di varia natura e ciò implica che la pulsione sessuale non è unificata fin dalla sua nascita, ma è frammentata in pulsioni parziali con soddisfacimento locale, cosa che dimostra proprio il fatto che nell'uomo la pulsione è legata a una fitta rete di rappresentazioni e fantasmi più o meno inconsci che la specificano, e proprio per questo non è così categorica – ossia istintuale – come accade negli animali, non detta sempre legge in modo intrascendibile, ma apre alla possibilità-necessità di prescindere dai comportamenti innati e di declinarsi culturalmente – *si fa plastica*. Dall'indeterminatezza-indeterminazione ambivalenti dell'uomo che necessita di un *pharmakon* per la sopravvivenza alla sua non-determinatezza e costitutiva ambiguità sessuale: a tal proposito si veda, saggio complesso ma proprio per questo assai stimolante, Di Stefano 2010. Nell'uomo, alla luce di quanto detto, la passione è *il ritorno non-istintuale dell'istinto su se stesso*, e proprio per questo si può affermare che solamente l'uomo, *essere paradossalmente naturalmente culturale*, ha passioni: «il paradosso è che la passione è naturale, come un istinto, e intellettuale, come un pensiero. I giudizi che accompagnano questi istinti e queste pulsioni fanno altresì della passione un ritorno non istintuale, intellettuale e riflesso su se stessi, e dell'istinto su se stesso. L'istinto di riproduzione diventa ricerca sessuale, seduzione, licenza, fantasie, così come la cura di

proteggersi si trasforma in ossessione del potere, ricerca degli onori, e così via. La passione, che è naturale, cessa di esserlo nella riflessione. Essa si impone come ciò che è “umano, troppo umano”, in ogni caso come ciò che è propriamente umano. La passione è ambivalente nella misura in cui è insieme l’irriflesso nella natura umana e la riflessività trascendente di questa natura – il che ci proietta al di là del regno della pura e semplice natura. Se l’uomo è un essere di natura, e se la passione è quanto c’è di più propriamente umano, essa cessa allora di essere naturale benché esprima la natura umana. L’economia politica, al contrario di quanto può supporre, non ha così molto a che vedere con l’istinto di protezione o di accumulazione. La seduzione e la lussuria hanno solo un rapporto vago con la sopravvivenza della specie, non fosse altro che per l’intellettualizzazione, il ruolo attivo e finalizzato che vi svolge l’uso dell’intelligenza, a volta fino alle raffinatezze più estreme. L’uomo si trova allora in situazione di rottura con una passione del tutto intellettualizzata che pure lo caratterizza in proprio. *Al contrario*, la passione potrebbe essere considerata naturale all’uomo grazie a una sua istintualizzazione biologica, e, dal momento che essa non è naturale ma comunque umana, grazie alla sua natura l’uomo si ritrova distinto da tutto il resto della natura; la passione è una differenza puramente umana che tuttavia include l’uomo nella natura. Figura l’identità dell’uomo in quanto tale, ma è una differenza che prolunga la natura nell’uomo, pur differenziandola nel creare questa cosa ibrida e contraddittoria che è la natura umana. L’uomo si identifica con la natura in forza della natura umana, e poiché essa è umana, la sua identità costituisce la ragione stessa della differenza. La passione è il concetto stesso di questo paradosso. Solo gli uomini hanno passioni» (Meyer 2004: 292 s.). Insomma, se certamente la passione è *materia instabile e in continua trasformazione*, essa non è mai paragonabile all’istinto in quanto *tendenza naturale rigida*, pur nutrendosi di una *pulsione naturale* che viene *elaborata e informata culturalmente* (sulla base di abitudini, immaginazioni, fatti, ecc.) – l’uomo non conosce nemmeno pulsioni allo stato puro, ma solo pulsioni plastiche e indeterminate, che si fanno immediatamente mediate.

⁸³⁷ Con la sottolineatura fondamentale che nella visione di Nancy il corpo è una porta *tutta aperta*, per così dire, o, ancora meglio, è *il luogo dell’apertura in quanto tale* (l’apertura dello spazio della porta, per restare nell’immagine di Mazzeo).

⁸³⁸ È proprio qui che si apre però anche la problematicità della relazione con l’altro, perché se essa è costitutiva dello stare al mondo, dà vita anche a una sorta di dipendenza che fa certo da collante, ma che riapre le porte a quel paradigma sacrificale che Esposito vede implicato nella dialettica immunitaria: «i figli dell’uomo differiscono da quelli di altri mammiferi nella lentezza del loro sviluppo somatico e intellettuale, che li rende dipendenti dai genitori o da chi ne fa le veci, per il lungo periodo che decorre dalla nascita alla pubertà. La lentezza della maturazione delle facoltà cerebrali favorisce lo sviluppo di quello stupendo e complesso congegno che è il cervello di *Homo sapiens*, ma la protratta dipendenza dagli adulti lascia un marchio indelebile sulle strutture nervose che presiedono al comportamento dell’individuo [...]. I sistemi etico-sociali ai quali l’individuo è stato esposto nell’età giovanile, sia quelli delle tribù isolate dal resto della civiltà, sia quelli più elaborati ed evoluti delle civiltà occidentali e orientali contemporanee, determinano la condotta del giovane e dell’adulto. Si forma così un legame inscindibile tra membri di un determinato gruppo etnico, uniti nello stesso credo e disposti all’estremo sacrificio per la difesa di valori accettati ciecamente sin dal periodo prepuberale» (Levi Montalcini 1987: 222).

⁸³⁹ Abbiamo visto, peraltro, come lo stesso Esposito, sempre nell’evidenziare la deriva autoconfutatrice, per così dire, del meccanismo immunitario, non perda poi di vista il fatto che una certa qual dose di immunizzazione dev’essere sempre presente (potremmo dire che deve essere una immunizzazione aprente e mai chiudente, esponente e non mai imponente): «*la communauté se révèle caractérisée non pas par le “propre” mais plutôt par l’“impropre”, voire, d’une façon plus extrême, par l’autre, par un évidement de la propriété initiale, par une dépropriation, ou expropriation, du sujet propriétaire, porté par la loi du munus à sortir de soi, à s’altérer au point de perdre son statut de sujet individuel fermé et protégé par des confins infranchissables. Naturellement, s’il en est ainsi, si l’idée de communauté exprime une perte, une soustraction, une expropriation ; si elle renvoie non pas à un plus, à un plein, mais à un moins, à un vide, à une altération, il est évident qu’elle est ressentie non seulement comme une possibilité extrême, mais aussi comme un risque, comme une menace pour l’entité individuelle du sujet, justement parce qu’elle desserre ou rompt les liens qui en protègent l’identité biologique, économique, sociale.*

Parce qu'elle expose chacun à un contact, et aussi à une contagion, potentiellement dangereuse par rapport à l'autre. C'est justement contre ce danger implicite dans l'idée originariaire de communauté [...] que la modernité dans son ensemble met en oeuvre ce que je définis comme un processus d'immunisation. Contre l'exposition et l'extériorisation de la *communitas*, l'immunisation est le dispositif qui referme les confins du sujet, le soustrayant aux lois du *munus*, c'est-à-dire du don réciproque, et donc aux risques de sa propre expropriation. [...] La communauté n'est pas une chose, ni *La Chose* dans le sens lacanien du terme, mais c'est proprement un rien, une non-entité. Elle est le rien de substance qui réunit les existences, les dépouillant ainsi de leur statut de sujets, les ouvrant à leur altérité commune. [...] Il n'existe pas de communauté qui ne soit de quelque façon immunisée, tout comme l'immunisation fait toujours référence négativement à la communauté. [...] Nous tous, en tant qu'individus et en tant que communauté, nous ne pourrions survivre sans nos systèmes immunitaires, même si un excès d'immunisation menace de détruire la signification même de notre existence. L'on pourrait même affirmer, comme le fait Nietzsche, que le processus d'immunisation exprime la réalité dominante de notre vie singulière et collective, presque au point de coïncider avec elle. La communauté n'est que ce "presque", ce qui reste, ce qui n'est pas entièrement capturé par ce processus d'immunisation générale qui nous assure l'existence. Elle n'est pas un "rien en soi", un rien en tant que tel, un vide fourni par quelque statut ontologique. La *communitas* n'est rien d'autre que l'objet de l'immunisation et aussi son point de résistance. [...] L'immunité, certes nécessaire à la protection de notre vie, finit par la nier si elle est portée au-delà d'un certain seuil. [...] "Protection est négation de la vie": car cette protection, poussée au-delà d'une certaine limite, contraint la vie dans une sorte de cage ou d'armure qui nous fait perdre non seulement notre liberté, mais le sens même de notre expérience individuelle et collective. [...] Il y a un point au-delà duquel l'insistance obsédante par rapport au risque devient elle-même un danger. Cela se passe comme si, au lieu d'adapter le niveau de protection à la quantité effective de risque, on adaptait la perception du risque à l'exigence croissante de protection. C'est ce qui se passe dans les maladies auto-immunitaires, lorsque le système immunitaire est tellement fort et développé qu'il se retourne, au point de le détruire, contre ce même organisme qu'il devrait défendre. [...] Certes, les sphères immunitaires sont nécessaires, comme je l'ai déjà dit, mais elles sont en train de se gonfler de manière inquiétante» (Esposito 2008b: 24 s. e 27 s.).

⁸⁴⁰ Occorre davvero abbandonare ogni forma di *individualismo metodologico* quando si riflette sull'essere umano, sulla vita in comune degli esseri umani (cfr. Pizzorno 1989), perché l'individuo emerge come qualcosa di intrinsecamente relazionale (di trans-individuale, come vuole Esposito con Simondon e Deleuze), ma non bisogna nemmeno dimenticare che la duplicità dell'identità (cfr. anche Sciolla 1994) significa, come aveva colto per esempio George Mead (cfr. Mead 1966: 153-233) che la dimensione relazionale ha come protagonisti dei poli, «io esposti e contaminati» quanto si vuole, ma mai qualcosa come «io fusi e dissolti» in una sorta di conglomerato informe. Questa, crediamo, dev'essere la base per pensare le rivendicazioni identitarie (cfr. Benhabib 2005) che occupano tanto il dibattito quanto la vita attuali.

⁸⁴¹ Nel saggio citato, vale la pena ricordarlo, emerge una concezione dell'uomo strettamente affine a quella dell'antropologia filosofica, e che possiamo peraltro rintracciare anche in altri frammenti dello stesso autore: «l'uomo sin dall'origine è un animale da preda debole. E questa contraddizione nella sua esistenza è la sua tragedia. Egli idea mezzi contro natura – l'intelletto, la tecnica – per integrare la sua costituzione fisica, e questi mezzi alla fine lo distruggono. La civiltà, tutto ciò che è artificiale, non sono che armi del debole rivolte contro la natura» (Spengler 1971: 501); «soltanto l'uomo, che è libero dalla soggezione della specie, è, se mezzo a confronto con altri esseri, proprio per questo, debole in fatto di istinto. E dall'esigenza di integrare questo noi andato in rovina, nasce così il *linguaggio*» (*ivi*: 301); «che sia l'uomo un tipo infantile? Le piccole creature umane sono indifese, e invero per molti anni» (*ivi*: 502); «il più libero, il più debole, il più dipendente, il più vittorioso tipo di vita si chiama *essere umano*» (*ivi*: 335); «l'essere umano non è che un animale da preda fornito delle mani [...]. L'utensile è l'arma dell'essere umano contro la natura» (*ivi*: 402); «mentre l'occhio è quiescente, la mano è il mobile organo del tatto. Un animale deve muovere tutto il corpo, l'essere umano, invece, concentra il movimento attivo e operoso nella mano» (*ivi*: 405); «la mano che comprende e l'agire intelligente sono omogenei [...]. Lo sviluppo procede dall'occhio che comprende alla mano che comprendendo è contemporaneamente attiva. L'occhio,

quindi, serve alla mano operosa [...]. Con la mano si introdusse la possibilità della creazione, non cioè dell'istinto creatore posseduto anche dagli uccelli che si costruiscono il nido [...], bensì della creazione intelligente. [...] L'occhio dell'animale da preda vede nella mano uno strumento intellettuale, messo da parte, l'arma contro la natura. Entrambe insieme, occhio, mano e ragione, mantengono la promessa della *Kultur* [...]. Mediante la mano l'uomo è divenuto l'unico essere attivo [...]. Il presentimento del futuro, della meta, del destino e della morte si originò dalla contrapposizione delle esperienze della mano e dell'occhio» (ivi: 374, 379, 408-414, 425 e 503); «"L'UOMO" è un elemento della natura vivente in ogni dove, che si rivolta contro questa natura, spiando tale tracotante fierezza con l'esistenza, per il cui tramite l'essere umano si eleva al di sopra dei rimanenti esseri viventi, che sono pura natura, amalgamati con il vitale movimento della natura universale» (ivi: 492); «ecco che cos'è *Kultur*: il dar forma al mondo» (ivi: 79). Per un confronto tra le posizioni di Gehlen e di Spengler, con particolare attenzione alla questione della fine della storia, cfr. N. Russo 2008: 11-53.

⁸⁴² Interessante che per Heidegger il primo incontro con l'altro avvenga tramite l'utilizzabile intramondano, ossia tramite lo strumento, come a dire che il mondo della tecnica mi rivela la presenza al mondo dell'altro, mi rivela che il progetto umano è un progetto dell'umanità, è un progetto comune e non individuale (idea che peraltro emerge anche in Fichte 2008 e Sartre 2002).

⁸⁴³ Che la visione antropologica di Heidegger sia sostanzialmente affine a quella dell'antropologia filosofica contemporanea lo testimonia facilmente Heidegger 1992b, ma più in generale (cosa che è già emersa in alcuni momenti del nostro lavoro in cui ci siamo serviti delle opere heideggeriane nella ricostruzione di alcuni momenti del pensiero filosofico tradizionale, con la tragedia greca, Eraclito e Aristotele in particolare, e parlando dell'antropologia di Agamben) crediamo che l'intera filosofia heideggeriana (tema che purtroppo non abbiamo la possibilità di sviluppare ulteriormente in questa sede) possa essere letta come una riflessione sul rapporto tra uomo e mondo a partire dalla specificità umana rispetto all'animale. Per esempio: l'uomo (cfr. Heidegger 2005) è un essere progettante, consegnato alla cura e caratterizzato dall'apertura al campo delle possibilità in ragione di un negativo che lo abita; l'essere (cfr. Heidegger 2007) è ciò che chiama l'esserci a fondare il proprio ek-stare tramite un sottrarsi che è un fare-spazio e un fare-spazio-all'esistenza. Certo, Heidegger sembra esplicitamente prendere le distanze non solo, com'è noto, dall'antropologia in generale, ma anche da quella, nello specifico, gehleniana: «vi è un nutrito ventaglio di discipline "scientifiche" che forniscono informazioni su questo essere vivente chiamato uomo e che vengono raggruppate sotto il nome di "antropologia". Vi sono libri con titoli pretenziosi come per esempio *L'uomo*, che affermano di sapere chi egli sia. Come se le opinioni della pseudo-filosofia americana, che la scienza tedesca di oggi accetta con tanto entusiasmo, fossero in grado di darci la verità intorno all'uomo» (Heidegger 1989c: 98 s.). Eppure, crediamo, non è un caso se i grandi esponenti dell'antropologia filosofica tedesca presero spunto anche dal pensiero heideggeriano per definire i concetti fondamentali del loro paradigma: «Plessner [...] riprende da Heidegger una tesi centrale, quella dell'e-staticità dell'esistenza umana. L'esserci è ek-statico, sostiene Heidegger, perché in esso si manifesta la tensione verso l'esterno, la volontà di trascendenza. Plessner ritiene che l'essenza dell'uomo consista nel suo essere-eccentrico rispetto a se stesso e, in particolare, rispetto alla sua materialità animale. L'uomo è trascendenza; questa è l'unica definizione che dell'uomo possiamo dare, perché qualsiasi altra è sovraccarica culturalmente e, quindi, sempre inadeguata. Riconoscere l'insondabilità dell'uomo è l'unica via per accedere a una sua comprensione. Ma Plessner utilizza anche il concetto heideggeriano di decisione, di libera autoprogettazione dell'individuo, che trova solo in se stesso, nel suo fondamento più proprio, la motivazione per agire. A differenza di Heidegger, egli sottolinea il fatto che l'uomo è *Macht*, potenza, potere, e che è la sua singolare decisione a determinare ciò che esso di volta in volta, ovvero storicamente, è. Qui si riscontra uno spostamento di accento rispetto a Heidegger, che produce una diversità negli sviluppi teoretici complessivi. Ma, come Heidegger, anche Plessner tende a marginalizzare il ruolo del rapporto intersoggettivo, intendendo il *Mitsein* come fatto ontico, non come condizione primaria dell'agire umano. [...] Un medesimo interesse per le questioni heideggeriane dell'apertura al mondo, della libertà e della decisione lega Plessner [...] a Gehlen. È di ascendenza heideggeriana l'idea che l'uomo debba ridurre la propria interiorità, disunendo il peso assegnato al ruolo della coscienza, per giungere a una *Entlastung*, un alleggerimento della propria individualità nel suo rapporto con il mondo. Non si tratta di disperdersi completamente nel mondo, ma di vivere

la condizione essenziale di apertura nei confronti del mondo come una forma di “sgravio” della propria esistenza. Anche Gehlen sposta il senso dell’esistenza umana dal piano della coscienza soggettiva a quello della trascendenza verso l’ambiente, richiamando la concezione heideggeriana del decentramento dell’esserci verso l’essere. È la vita stessa, diceva Heidegger citando Schelling, che espelle l’uomo dal centro» (Cristin 2008: 298 s.). In generale, per quanto Heidegger sostenesse che la *Weltoffenheit* di cui Gehlen parlava «non ha nulla a che fare con l’esser-aperto nel senso del nostro slargo» (Heidegger 1991b: 310), molteplici sono i punti di contatto tra pensiero heideggeriano e i temi centrali dell’antropologia filosofica. Per un approfondimento di tali rapporti si vedano Costa 2002 e M. Russo 2002, scritti nei quali si afferma, per esempio, che addirittura «non vi è dubbio che *Essere e tempo* possa essere vista come un’opera di antropologia filosofica» (Costa 2002: 137), che, sebbene Heidegger dimentichi il *processo di ominizzazione*, nella sua filosofia resta sempre ancor vero che «l’animale che è *res extensa* ma è animato, che è istintivo ma non è meccanico, che è senza parola ma emette suoni “espressivi” e comunica con i suoi simili, che non ha io ma non è un non-io, che ha il suo impenetrabile mondo ma è costitutivo di questo nostro mondo, ebbene l’animale è il simbolo e la presenza materiale di *altro*» (M. Russo 2002: 171), e, ancora, che «sebbene posti nel mezzo della concatenazione dei cerchi ambientali, cioè attornati e immersi nella natura, noi vi stiamo come un continuo esser-trasposti (*Versetzt-sein*), cioè sempre spostati, senza posto, di passaggio, fuori. In essa non abbiamo posto, siamo *privi* di “naturalzza”; la *nostra* natura non ha appoggio, né collocazione, è abissale, impropria (*abgründig, uneigentlich*), perciò nella *sua* immensa ricchezza di collocazioni (proprietà), di cerchi ambientali, la natura ci si stringe attorno, chiudendosi, sottraendosi; chiudendocisi, sottraendocisi» (*ivi*: 181). Per Heidegger, «il carattere estatico del tempo rende possibile lo specifico carattere di oltrepassamento proprio dell’esserci, la trascendenza, e quindi anche il mondo» (Heidegger 1990: 289), e «pietra, pianta, animale, quanto al calcolo, sono *nel* tempo, ma non sono temporali nel senso di avere nel tempo il loro essere» (Heidegger 2008: 187), di modo che «la peculiarità dell’essere umano consiste nel suo stare sotto il dominio del tempo, mentre gli altri viventi non vengono intaccati nel loro presente da quel nulla o non essere che è il futuro, e proprio per questo vivono nella realtà e non nella possibilità. Nell’azione non ne va del loro proprio essere, perché agire non significa per loro determinare chi sono, *prendere posizione o posto nel mondo*» (Costa 2002: 149). Costa evidenzia come per Heidegger «l’istinto rappresenta nell’animale ciò che il progetto o l’apertura interpretativa è nella vita umana e storica. [...] Ciò che può penetrare nell’ambito ambientale dell’animale è determinato dall’istinto, mentre nel caso dell’essere umano ciò che appare è determinato dall’apertura storica di un mondo, cosicché un greco e noi, pur avendo identiche informazioni genetiche, viviamo in mondi differenti: *noi siamo esseri storici nel fondo del nostro essere*. Dove vi è uomo vi è storia e dove vi è storia vi è uomo» (*ivi*: 150). Proprio per questo il filosofo tedesco poteva scrivere che «la potenza del tempo riempie e delimita l’essenza del nostro essere. [...] Anche le piante e gli animali sono, ma il loro essere non è esserci, bensì vita. Anche i numeri e le figure geometriche sono, ma in quanto mere sostanze. Anche la terra e la pietra sono, ma in quanto semplicemente presenti. Anche gli uomini sono, ma al loro essere in quanto storico diamo il nome di *esserci*. [...] Poiché l’esserci è caricato dalla potenza del tempo, caricato, disposto e guidato, l’essere dell’uomo è storico per il fatto di essere temporale; e nella misura in cui la temporalità è tratto caratteristico nell’essenza dell’uomo, l’accadere come storia è il modo d’essere caratteristico dell’uomo. [...] La storia è il modo d’essere caratteristico dell’uomo. L’uomo, che in quanto temporale è nel fondamento della sua essenza storica, per questo stesso motivo è anche non-storico, travolto cioè nella non-essenza della non-storia. Nella natura non esiste né storicità né non-storicità, ma la natura è astorica, non legata all’accadere. La natura è astorica perché è priva del tempo. [...] Bisogna distinguere con rigore in modo linguistico e concettuale tra l’*essere-nel-tempo* di qualcosa e l’*essere-temporale* che spetta solo all’uomo. [...] Tempo in quanto temporalità spetta all’essere dell’uomo come sua potenza» (Heidegger 2008: 190-192). Secondo Heidegger «se gli animali hanno un senso del tempo, se il loro processo vitale non solo scorre nel tempo, ma il vivente stesso ha un senso del tempo, si orienta secondo il tempo ed è così determinato dal tempo, allora il tempo in quanto *temporalità* non è una determinazione caratteristica dell’uomo e non è riservata all’uomo» (*ivi*: 193), ma tutto ciò non è verosimile: «è certamente un dato di fatto che gli uccelli in determinati periodi incomincino a costruire il nido e covino, che le rondini in determinati periodi si riuniscano per emigrare verso sud. Per fare queste cose hanno però davvero bisogno di

conoscere il tempo o di avere un senso che colga il tempo come tale? Non è necessario. Il fatto che gli animali si comportino secondo influssi provenienti da determinati stati della Terra, dell'atmosfera e dell'istinto ne è la conferma. Che a noi capiti di cogliere questi stati come appartenenti a una determinata stagione e di coglierli come tali non dimostra ancora un uguale comportamento degli *animali* che si muovono in quella stagione in questo o in quest'altro modo. La sorpresa non sta nel fatto che gli animali abbiano il senso del tempo, ma che siano legati *immediatamente* senza alcun riferimento temporale al generale accadere naturale e si conquistino in questo modo un determinato campo, un modo d'essere che all'uomo non compete» (*ivi*: 194). Insomma, «non si può ammettere che gli animali abbiano un senso del tempo nello stesso senso degli uomini, perché non è immaginabile che gli animali se avessero tempo potrebbero perdere tempo. Solo l'uomo infatti ha o non ha tempo, solo l'uomo perde tempo. L'animale non può perdere tempo perché non ha tempo» (*ivi*: 203). Da tenere in conto, per una possibile lettura parallela della filosofia heideggeriana e dell'antropologia filosofica, sono (oltre a Costa 2009b: 62-71, dove viene operata una lettura critica parallela delle posizioni di Scheler e di Heidegger) alcune considerazioni presenti in Menga 2010, dove si mostra come (cfr. in particolare *ivi*: 286) nel delineare il *carattere simbolico della manifestazione*, Heidegger (con particolare riferimento alle prime ricerche del filosofo tedesco) sostenesse come nell'esperienza non compare mai qualcosa in pura immediatezza, ma sempre e soltanto attraverso la *mediazione di un significato* (che è sempre una *pluralità di significati*, ossia un *ordine contestuale di significati*). Quando Heidegger affermava che *tutto ciò che si incontra nella vita lo si incontra «in qualche modo»*, sosteneva (ritiene Menga) proprio che alla vita non si dà qualcosa nella sua semplicità e immediatezza, bensì si dà già sempre qualcosa *in quanto* qualcosa, ovvero qualcosa di irriducibilmente mediato da una connessione di significati, ed è proprio per questo che per il filosofo tedesco *tutto ciò che è esperito nell'esperienza fattizia della vita reca il carattere della significatività*, della *Bedeutsamkeit*: *l'uomo vive in un mondo di mediatezza, non conosce né potrà mai conoscere immediatezza alcuna*. Si vedano, ancora, per la questione del vivente e in particolare del vivente umano in Heidegger, rispettivamente Illetterati 2002 e Haar 1990.

⁸⁴⁴ Il filosofo francese, dunque, fa proprio riferimento alla prospettiva di Heidegger: «il *Dasein* si è già rivelato, prima di ogni altra esplicitazione, come essere-con. Il senso dell'essere non è prima in gioco nel *Dasein* per essere dopo “comunicato” ad altri: il suo porsi in gioco è *identicamente essere-con*. Oppure: *l'essere è posto in gioco come “con”*. Questa è oramai la premessa ontologica minima, assolutamente irrecusabile. L'essere è posto in gioco tra di noi e non può avere altro senso che la dis-posizione di questo “tra”. [...] La comprensione dell'essere non è altro che la comprensione degli altri, il che significa, in tutti i sensi, la comprensione degli altri da parte mia e la comprensione di me da parte degli altri, la comprensione gli uni degli altri. Si potrebbe anche dire assai semplicemente: l'essere è comunicazione» (Nancy 2001: 40). La prospettiva nanciana è a tutti gli effetti (e lo è esplicitamente, cfr. in particolare *ivi*: 125 s.) un tentativo di ripensare l'analitica esistenziale heideggeriana come un'analitica co-esistenziale, muovendo dall'assioma secondo il quale «non c'è “sé” che in ragione di un “con”» (*ivi*: 126): «sin da subito, anche se considerata nella forma di un “sé” unico e solitario, la struttura del “Sé” è struttura del “con”. Il solipsismo, se si vuole adoperare questa categoria, è singolare plurale. Ciascuno è presso-di-sé in quanto e poiché è presso-gli-altri. “Noi” siamo dunque inizialmente gli uni con gli altri: non come dei punti riuniti, né come un insieme ripartito, ma come un essere-gli-uni-con-gli-altri. L'essere-con è per l'appunto questo: l'essere, o meglio *essere*, non si riunisce come la risultante comune degli essenti, né si ripartisce come la loro comune sostanza. *Essere* non è nulla di comune, ma *nulla* in quanto scarto in cui si dis-pone e si misura l'in-comune, cioè il con, il presso-di-sé di *essere* come tale, *essere* da parte a parte transito della sua stessa transitività: *essere* essente tutti gli essenti, non come il loro “sé” individuale e/o comune, ma come *la prossimità che li scarta*. Gli essenti si toccano: sono a con-tatto gli uni degli altri, si dispongono e si distinguono così. [...] “*Essere*” non è il nome della consistenza, è il verbo della disposizione. [...] “*Essere-il-ci*” (*Dasein*) significa dunque *essere* secondo il valore verbale transitivo della dis-posizione: essere-il-ci significa disporre l'essere stesso come scarto/prossimità, significa “fare” o “lasciare” essere la venuta di tutto con tutto *come tale*. *Dasein* (l'uomo come esponente dell'essere) espone così *l'essere in quanto essere*. [...] La “*proprietà-mia*” non è che una possibilità occorrente nella realtà con-corrente dell'essere-ogni-volta-con. [...] Il senso (dell'essere) è la dis-posizione come tale: la struttura del

con che è quella del *ci*. L'essere-con non si aggiunge all'esser-ci: ma esser-ci significa essere-con, ed essere-con significa fare senso – senza sovrappiù, senza sussunzione di questo senso sotto un'altra verità che non sia più quella del con. Nell'essere-con e come essere-con, *noi* abbiamo già-sempre cominciato a comprendere il senso. E questa comprensione è già-sempre compiuta, piena, intera e infinita. Noi ci comprendiamo infinitamente, noi e il mondo, e null'altro. [...] Non c'è differenza tra l'etico e l'ontologico: l'"etica" espone ciò che l'"ontologia" dispone» (*ivi*: 128-131). Sulla lettura nanciana di Heidegger, che si rivela come il tentativo da parte di Nancy di *riscrivere* la filosofia heideggeriana cfr. anche Nancy 2003c: 97-133. La coincidenza di etica e ontologia significa anche, per Nancy, un recupero del kantiano «primato della ragione pura pratica» (cfr. Kant 1992: 397-403), si veda in particolare Nancy 2007. Potremmo anche dire che ciò di cui va in cerca Nancy è a tutti gli effetti un'*etologia* nel senso che Deleuze (cfr. Deleuze 1978-1981) assegnava a un tale termine nelle sue lezioni su Spinoza, ossia nel senso di una *scienza pratica delle maniere di essere*, di una conoscenza del fatto che l'essere al mondo dell'uomo è in quanto tale – heideggerianamente, e secondo quanto Nancy stesso recupera di Heidegger – un *soggiornare/abitare (etico)*.

⁸⁴⁵ La *con-naissance* dunque, come evidenzia Marco Russo, è uno degli elementi caratterizzanti l'essere-nel-mondo, l'*in-der-Welt-sein* come, più in generale, essere proprio dell'uomo: «1) Essere nel mondo significa che non c'è il soggetto da un lato e l'oggetto dall'altro; i due termini sorgono insieme, si co-determinano (la conoscenza è *con-naissance*: nascita in comune, entrare in relazione). Il mondo c'è prima del soggetto, ma senso e valore di questo "prima" dipendono dal "dopo", dalla presenza attiva del soggetto. Dinanzi a un fiume, noi risaliamo alla sua origine a partire dal punto in cui lo vediamo passare e sfociare; noi siamo il punto in cui il prima e il poi si distribuiscono in direzioni opposte. 2) Il mondo non è un luogo definito e concluso in cui si viene calati, ma un campo relazionale che ha delle sue linee di forza in cui si inseriscono i soggetti attivi, ora in armonia ora in collisione, e sempre producendo delle "perturbazioni" che non sono puramente accessorie ma contribuiscono al profilo d'insieme, all'evoluzione dinamica del sistema. 3) Il soggetto non è neanche descrivibile senza la scena mondana di cui è spettatore e *insieme* attore. 4) Mente e coscienza non stanno né al di qua né al di là della scena, né solo davanti né solo sulla scena, ma sono esattamente il punto di transizione tra l'una e l'altra posizione. Questa transitività o medialità, la possibilità e talora la necessità di "scivolare" da una posizione all'altra, dall'interno all'esterno, dal fronte al retro, è quanto sfugge ai modelli lineari e oppositivi di ogni tipo. La formula *In der Welt sein* intende esprimere tale transitività della mente evitando un linguaggio mentalistico e soggettivistico. Un linguaggio, cioè, che ha già diviso e bloccato il soggetto da un lato e il mondo dall'altro. 6) La comprensione dell'*In der Welt sein* implica una molteplicità di livelli descrittivi correlati, la cui efficacia si misura dalla capacità di render conto delle varie manifestazioni dell'uomo, da quelle più elementari a quelle più sofisticate. Senza una gerarchia precostituita e però secondo dei fini conduttori riconoscibili. Un modello a rete, integrato» (M. Russo 2010: 6).

⁸⁴⁶ Per Nancy il linguaggio «è l'esponente della singolarità plurale» (Nancy 2001: 114), e «in quanto "dotato" di linguaggio, l'uomo è per prima cosa essenzialmente ex-posto nel suo essere» (*ivi*: 115): il linguaggio «è essenzialmente nel con» (*ivi*: 116), perché il senso consiste nel fatto che «quanto io dico non è semplicemente detto, ma per essere detto mi torna in realtà indietro ridetto. E tornandomi indietro – dall'altro – esso diventa anche un'altra origine di senso. Il senso è il passaggio e la spartizione di origine in origine, singolare plurale. Il senso è l'esibizione del fondo senza fondo, che non è un abisso, ma semplicemente il *con* delle cose che sono, in quanto esse sono. Il *logos* è *dialogo*, ma il dialogo non ha per scopo di tramutarsi in "consenso", il dialogo ha per ragione di tendere, e solo di tendere, dandogli tono e intensità, il *cum-*, il *con* del senso, la pluralità della sua insorgenza. [...] Il senso è "intrattenendosi", nel senso della discussione, che si "intrattiene", nel senso della perseveranza nell'essere. Il parlare-con espone il *conatus* dell'essere-con, o meglio espone l'essere-con come *conatus*, come sforzo e desiderio di conservarsi come "con", e dunque di conservare quanto, di sé, non è sostanza stabile e permanente, ma spartizione e passaggio» (*ivi*: 116 s.). «"Parlare con", invece di parlare-a o di parlarsi, invece di "dire" (dichiarare, nominare) e di proferire (portare al cospetto, alla luce del senso), "parlare con" come intrattenimento e *conatus* di un essere-esposto che non espone alcun segreto, se non la sua stessa esposizione. "Parlare con" come si dice "dormire con", "uscire con" (*co-ire*) o "vivere con": un

(eu)femismo per (non) dire nientemeno che quanto il “voler-dire” vuol dire in tutti i modi, *vale a dire* l'essere stesso *in quanto* comunicazione, e il pensiero così come esso si dice: *co-agitatio* dell'essere. Il “linguaggio” non è uno strumento di comunicazione, e la comunicazione non è uno strumento per l'essere: ma, per l'appunto, la comunicazione è l'essere» (*ivi*: 123).

⁸⁴⁷ «Lo stesso Cartesio, può fingersi solo e senza mondo soltanto perché non è, per l'appunto, solo e senza mondo. Con la sua finta, egli dimostra al contrario che chiunque finga la solitudine attesta per ciò stesso l'“auto-referenzialità” di chiunque. Ed è proprio, infatti, sul riconoscimento *da parte di chiunque* della certezza dell'*ego sum* che si basa l'“evidenza” di questa verità prima. Il suo enunciato completo è dunque: *io dico che noi diciamo, tutti e ognuno, “ego sum, ego existo”*» (Nancy 2001: 92). Cfr. anche Nancy 2003a: 71, 211 e 215 e soprattutto Nancy 2008.

⁸⁴⁸ Pur in una prospettiva evidentemente differente (che evidenzia maggiormente la dimensione metafisica della relazionalità, intesa come totalità interconnessa), una convinzione per certi versi analoga veniva espressa da Erich Unger come segue: «l'uomo è quella forma di vita che, nella sistematica della totalità, ha raggiunto un punto a partire da cui può regolare i *propri* rapporti solo *in maniera universale*. La metafisica pertanto non è una sovrastruttura né un lusso privo di necessità vitale per l'uomo, ma il metodo d'intesa tipico e imprescindibile nella relazione con i propri simili, la cui riuscita rappresenta per l'uomo una questione di vita o di morte. L'animale è una forma di vita in sé compiuta, l'uomo invece deve prima trovare una soluzione per quel complesso di problemi, anche solo per poter trovare un'intesa con sé e con i propri simili. Non si dà espressione razionale della pluralità tipologica del mondo animale. L'alimentazione, la riproduzione e la sussistenza non ne hanno bisogno. Possiamo ipotizzare che la loro esistenza abbia un senso *monolineare*, privo di fluttuazioni. La polivalenza e la multi linearità dell'esistenza umana possono invece essere comprese solo a partire dall'ipotesi che nell'uomo convergano le linee della totalità per formare un complesso relazionale. L'uomo non può decidersi per una direzione unilineare senza adottare una condotta animalesca, senza agire in senso contrario alla struttura della sua pluralità, facendo in tal modo violenza a sé e ai propri simili. [...] Dal momento che per l'uomo tutto è riferito alla totalità, sarebbe un errore fatale voler regolare *in maniera separata* i singoli ambiti settoriali. L'uomo non può *materialmente* sopravvivere se non iscrive tale materialità all'interno di quella tendenza complessiva, assegnandole una *collocazione precisa* a sua volta da determinare in termini esclusivamente universali e cioè metafisici» (Unger 2009: 49 s.).

⁸⁴⁹ Anche in Hume possono essere riscontrati i lineamenti di una simile visione antropologica, per la quale l'uomo è un animale *naturalmente artificiale* (cfr. lo straordinario Deleuze 2000b) che è aperto alla vita in comune in ragione di una mancanza, di un'imperfezione, di un difetto. Nelle *Ricerche sui principi della morale*, infatti, egli scrive (sezione III, parte II) «il dilemma sembra ovvio: dato che, in tutta evidenza, la giustizia tende a promuovere la pubblica utilità e a sostenere la società civile, il sentimento della giustizia, o è da noi ottenuto riflettendo su questa tendenza, oppure, al pari della fame, della sete e di altri appetiti, o del risentimento, dell'amore della vita, dell'attaccamento alla prole e di altre passioni, nasce da un semplice istinto originario del cuore umano, che la natura ha radicato in noi per scopi altrettanto salutari [*arises from a simple original instinct in the human breast, which nature has implanted for like salutary purposes*]. Se è questo il caso, ne segue che la proprietà, oggetto della giustizia, viene anch'essa identificata da un semplice istinto originario e non è affatto accertata con argomentazioni o con riflessioni. Ma chi ha mai sentito parlare di un istinto del genere [*if the latter be the case, it follows, that property, which is the object of justice, is also distinguished by a simple original instinct, and is not ascertained by any argument or reflection. But who is there that ever heard of such an instinct?*] O forse è questo un campo in cui si possono compiere nuove scoperte? Potremmo a pari titolo aspettarci di scoprire, nel corpo, nuovi sensi, sfuggiti finora all'osservazione di tutti gli uomini. [...] Quando si viene a definire la proprietà, si trova che questo tipo di relazione si rivolge in un bene che viene acquistato con il lavoro o con la nostra capacità di industrialarci, oppure viene ottenuto tramite prescrizione, eredità o contratto, ... Possiamo forse ritenere che la natura ci renda edotti, per mezzo di un istinto originario, su tutti questi metodi di acquisizione di una proprietà [*does nature, whose instincts in men are all simple, embrace such complicated and artificial objects, and create a rational creature, without trusting anything to the operation of his reason?*] [...] In ogni epoca e paese, tutti gli uccelli della medesima specie costruiscono i loro nidi in modo simile: in questo fatto, noi vediamo la forza dell'istinto. Gli uomini, in tempi e paesi diversi, costruiscono le loro case in modo

diverso: in questo fatto, noi cogliamo l'influsso della ragione e della consuetudine. Si può trarre un'inferenza analoga comparando l'istinto di generazione e l'istituzione della proprietà [*all birds of the same species in every age and country, built their nests alike: In this we see the force of instinct. Men, in different times and places, frame their houses differently: Here we perceive the influence of reason and custom. A like inference may be drawn from comparing the instinct of generation and the institution of property*]]» (Hume 1980: 381-383). Dunque, l'uomo humaneo è un uomo privo di istinti e per questo un essere artificiale, tanto che Hume evidenzia che «sono poche le soddisfazioni che ci vengono concesse dalla mano aperta e liberale della natura, ma con la tecnica, il lavoro e l'industriosità, possiamo ricavare soddisfazioni in grande abbondanza [*few enjoyments are given us from the open and liberal hand of nature; but by art, labour, and industry, we can extract them in great abundance*]]» (ivi: 363) e che l'uomo è sì un *essere ragionevole e socievole*, ma anche «dedito all'azione [*an active being*]; ed è in base a questa sua disposizione, oltre che a causa delle varie necessità della vita umana, che egli deve accollarsi la fatica [*submit*] degli affari e di un'occupazione» (Hume 1996: 9). Per Hume *the custom* (e, con esso, *the habit*) è «la grande guida della vita umana. È questo quell'unico principio che ci rende utile l'esperienza e che ci fa attendere, per il futuro, un seguito di avvenimenti simile a quello che ci si è presentato nel passato. Senza l'influsso della consuetudine saremmo del tutto ignoranti di ogni materia di fatto all'infuori di ciò che è immediatamente presente alla memoria e ai sensi. Noi non saremmo mai in grado di adattare i mezzi ai fini o di usare i nostri poteri naturali nella produzione di qualche effetto. Si avrebbe la fine, nello stesso tempo, di ogni azione, come anche della parte principale della speculazione» (ivi : 69). Ciò significa che l'uomo non vive nell'immediatezza ma nella protensione al futuro, nella dimensione artificiale costruita dal suo agire, eppure questa è *la sua naturalità*, tanto che l'abitudine è quasi il corrispettivo dell'istinto animale, è come se l'apertura al mondo (dunque al ragionamento, all'inferenza, all'azione, e così via) fossero l'«istinto» umano, ma un *istinto aperto e creativo*, dunque non un vero e proprio istinto animale, chiuso e sempre uguale a se stesso: «gli uomini, mentre non si meravigliano delle operazioni della loro ragione, ammirano l'istinto degli animali e trovano difficoltà a spiegarlo, semplicemente perché esso non può esser ridotto agli stessi principi. Ma, a ben considerare, la ragione non è altro che un meraviglioso e inintelligibile istinto delle nostre anime, che ci trasporta per una serie di idee e le arricchisce di qualità particolari, secondo le particolari situazioni e relazioni. Questo istinto, è vero, nasce dalla precedente osservazione ed esperienza. Ma forse che dare la ragione ultima per cui un'esperienza passata produce un tale effetto è un'impresa meno ardua che spiegare come la natura da sola lo produce? La natura può, certamente, produrre tutto quel che nasce dall'abitudine. Anzi, l'abitudine non è altro che uno dei principi della natura, e da questa origine trae tutta la sua forza» (Hume 2004: 192 s.); «per quanto gli animali apprendano molte parti della loro conoscenza dall'osservazione, vi sono pure molte parti di essa che essi derivano dal potere originale della natura [*from the original hand of nature*]; e queste superano di molto la dotazione di capacità che essi possiedono nelle occasioni solite; in esse poi gli animali migliorano poco o nulla, anche per mezzo della pratica e dell'esperienza più lunghe. Queste noi le diciamo *istinti* e siamo inclini ad ammirarle come qualche cosa di molto straordinario che tutte le disquisizioni dell'intelletto umano non possono spiegare. Ma la nostra meraviglia cesserà, forse, o diminuirà, quando considereremo che lo stesso ragionamento sperimentale, che abbiamo in comune con le bestie e dal quale dipende l'intera condotta della vita, non è altro che una specie di istinto o di potere meccanico [*nothing but a species of instinct or mechanical power*], che agisce su di noi sconosciuto a noi stessi, e che esso, nelle sue principali operazioni, non è governato da alcuna di quelle relazioni o paragoni di idee, che sono gli oggetti specifici delle nostre facoltà intellettuali. Per quanto l'istinto sia differente [*different*], pure è ancora un istinto quello che insegna all'uomo a fuggire il fuoco, tanto quello che insegna a un uccello, con tanta esattezza, l'arte del covare e tutto l'ordine e l'economia dell'allevamento» (Hume 1996: 167-169). Quindi, anche quando Hume tenta di avvicinare uomo e animale non manca di rimarcare la differenza, che risiede proprio nella *dif-ferenza* stessa, come abbiamo visto sin qui, e proprio muovendo da un tale sfondo antropologico (in cui l'uomo è naturalmente culturale, tanto che «in un animale così sagace, si può giustamente considerare come naturale ciò che risulta necessariamente dall'esercizio delle sue facoltà intellettive»: Hume 1980: 515) Hume può osservare che «la natura umana non può affatto sussistere senza l'associazione degli individui [*human nature cannot by any means subsist, without the association of individuals*]

[...]. Il lungo periodo dell'infanzia, in cui l'uomo si trova indifeso, esige che i genitori associno le loro forze per mantenere il figlio [*the long and helpless infancy of man requires the combination of parents for the subsistence of their young*]». (ivi: 387 s.).

⁸⁵⁰ Non dimentichiamo che (cfr. anche Tarizzo 2010: 57) in Fichte si ritrovano esplicitamente riflessioni che saranno poi al centro della scena nel pensiero, in particolare, dell'antropologia filosofica contemporanea, ossia, nello specifico, il paradigma dell'incompletezza (*Mangel an Vollendung*) come paradigma in grado di rendere conto della condizione umana rispetto a quella animale, della dotazione organica dell'uomo in particolar modo. Alcuni passaggi del *Fondamento del diritto naturale* sono davvero non fraintendibili a questo proposito: «l'articolazione è certo un prodotto dell'organizzazione. Ma l'articolazione non produce a sua volta l'organizzazione, bensì rimanda a un altro fine; viene cioè abbracciata completamente, ricondotta a unità, solo in un concetto diverso. Questo concetto potrebbe essere quello del *movimento libero* determinato, e da questo punto di vista l'uomo sarebbe un *animale*. Ma anche con quest'ultimo presupposto il corpo umano non deve poter essere compreso. La sua articolazione non dovrebbe quindi poter essere in generale compresa in un concetto *determinato*. Essa non dovrebbe rimandare, cioè, a un *cerchio determinato* del movimento arbitrario, come nell'animale, ma a tutto quel che è pensabile, all'infinito. Non esisterebbe in questo senso nessuna determinatezza dell'articolazione, ma esclusivamente una determinabilità all'infinito; non esisterebbe nessuna formazione [*Bildung*] del corpo, ma soltanto una plasmabilità [*Bildsamkeit*] di esso. In breve, tutti gli animali sono completi, e portati a termine, l'uomo è soltanto accennato, abbozzato. [...] Ogni animale è ciò che è, solo l'uomo, in origine, non è proprio nulla. Ciò che deve essere lo deve diventare, e dato che deve certo essere un essere per sé, lo deve diventare mediante se stesso. La natura ha completato tutte le sue opere, solo dall'uomo essa ha ritratto la mano, e proprio in questo modo lo ha consegnato a se stesso. La plasmabilità, come tale, è il carattere dell'umanità. [...] L'uomo ha certo un istinto vegetale, ma non ha affatto un istinto animale. [...] Se è un animale, è un animale realmente imperfetto, e appunto per questo non è un animale. [...] Appunto per questa incompletezza l'uomo è capace di questa plasmabilità» (Fichte 1994: 70-72 e 75). Si tengano inoltre presenti alcune fondamentali pagine del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (citiamo da Fichte 2003), dove il filosofo tedesco mostra come (cfr. *ivi*, III, § 6) lo sforzo dell'io è controbilanciato, in modo da dar vita all'equilibrio, da un contro-sforzo del non-io, da qualcosa di esterno che di volta in volta limita l'io, offrendogli quella resistenza che, come abbiamo visto, è al contempo anche condizione di possibilità del suo sforzarsi. Ma che come si presenta, più nello specifico, lo *Streben* che caratterizza l'io? Secondo il pensatore tedesco (cfr. *ivi*, III, § 7), lo *Streben* è posto in generale come qualcosa (*als Etwas*), che prima ancora di avere di mira il non-io (*gehen auf das Nicht-Ich*) – in quanto altrimenti sarebbe semplicemente un'attività reale avente effetti – è produzione continua di se stesso, è ritorno in se stesso, «ma uno sforzo che produce se stesso, che è tenuto fermo, determinato, che è qualcosa di certo, si dice *un impulso*» (*ibidem*). L'io, in quanto *Streben*, è *Trieb*, è impulso, e ciò significa che «non è una sostanza, bensì un processo di continua appropriazione di sé o del Sé, che corre parallelo a un processo di continua emancipazione di sé o del Sé dalla natura e dal mondo sensibile» (Tarizzo 2010: 52), che tenta di saturare l'infinità in modo inesaurito per appropriarsi di sé ed emanciparsi, per costituire sé. L'io è qualcosa di duplice solo in quanto lo sforzo si riflette su se stesso, e dunque l'io è tanto attività quanto speculatività, ma quest'ultima non è nient'altro che l'impulso che si riferisce a se stesso, che si introflette su di sé, che riflette su di sé riflettendosi (cfr. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, III, § 8.II), ossia è *attività ideale* (*ideale Tätigkeit*). L'attività reale, dal canto suo, non può che mirare alla realtà (*Realität*), «e per suo tramite l'io è di conseguenza determinato alla produzione di una realtà fuori di sé» (*ivi*, III, § 10.2), e in questa estroflessione incontra il contro-sforzo del non-io, che per mantenere l'equilibrio deve *limitare* (*beschränken*) l'io, il suo impulso: di tale limitazione l'io ha un sentimento (*Gefühl*), e poiché l'io tende irresistibilmente a un oggetto senza però poterlo realizzare, sente anche questa spinta irresistibile, sotto forma dell'*anelare* (*Sehnen*), che è impulso «verso qualcosa di affatto ignoto, che si rivela puramente e semplicemente tramite un *bisogno* [*Bedürfnis*], un *disagio* [*Mißbehagen*], un *vuoto* [*Leere*], che cerca soddisfazione [*die Ausfüllung sucht*] e che non indica da dove la possa trarre» (*ivi*, III, § 10.4). In altre parole, «l'io sente in sé un anelito, si sente bisognoso [*das Ich fühlt in sich ein Sehnen; es fühlt sich bedürftig*]» (*ibidem*). Questo anelare spinge l'io al di fuori di sé e, al contempo, rivela in esso il mondo esterno (cfr. *ivi*, III, § 10.6): «l'anelare è la

manifestazione *originaria, completamente indipendente* dello sforzo che risiede nell'io» (*ivi*, III, § 10.9) e «l'io, *per se stesso*, non può dirigersi *all'esterno in modo valido* [...] senza aver in primo luogo determinato un confine a se stesso: sino ad allora non v'è, infatti, né un interno né un esterno per l'io» (*ivi*, III, § 10.12). L'io è come un «buco» che cerca il non-io, ciò che è esterno a sé, per colmarsi, per completarsi, per determinarsi attivamente e liberamente. Per un più generale approfondimento della dottrina degli impulsi in Fichte si veda Fonnesu 1993: 89-112. Fondamentali sono anche le *Lezioni sulla missione del dotto*, dove Fichte afferma che l'uomo non è una cosa, è piuttosto un compito, *per natura l'uomo non è già uomo*, lo è solo e sempre *potenzialmente*, il compito umano è dunque quello di farsi uomo, di *divenire umano*: «la missione dell'uomo è il *perfezionamento all'infinito*» (Fichte 1987: 61), il suo fine ultimo «è affatto irraggiungibile e rimarrà eternamente irraggiungibile tranne che l'uomo non debba cessare d'essere uomo e divenir Dio» (*ibidem*; cfr. anche *ivi*: 88), perché «è implicito nel concetto stesso di *uomo*, che il fine ultimo debba essere irraggiungibile, la sua via verso di esso infinita» (*ivi*: 61 s.). «La missione dell'uomo, quindi, non è di raggiungere questo fine. Ma egli può e deve avvicinarsi sempre più alla sua meta: or dunque l'avvicinarsi infinitamente a questa meta è la vera missione dell'uomo *in quanto uomo*, cioè in quanto essere ragionevole ma finito, in quanto essere sensibile ma libero. [...] La *perfezione* è per l'uomo la meta più alta e irraggiungibile; il *perfezionamento all'infinito* è invece la sua missione. L'uomo esiste per divenire egli stesso sempre migliore» (*ivi*: 62). *L'uomo esiste per divenire*, e si può divenire umani solamente insieme: «noi non siamo isolati» (*ibidem*), «l'uomo ha la *missione* di vivere in società; egli *deve* vivere in società; se vive isolato, non è un uomo intero e completo, anzi contraddice se stesso» (*ivi*: 78). *L'umanità va cercata fuori di sé*, divenire umani significa proprio essere costitutivamente consegnati alla relazione con il fuori, all'esposizione con l'alterità. Per questo «noi siamo veramente liberi solo quando vogliamo vedere intorno a noi degli esseri liberi» (*ivi*: 85), vale a dire che «è davvero libero solo colui che vuol render libero tutto ciò che lo circonda e che riesce a diffondere effettivamente intorno a sé la libertà» (*ibidem*). E per avvicinarsi asintoticamente alla meta irraggiungibile, il mezzo che l'uomo escogita e utilizza è la *cultura* (cfr. *ivi*: 89), quella *Bildung* che interviene per *correggere gli errori* «che la natura ha commesso» (*ivi*: 101), ma una correzione che ha al contempo un profondo rapporto con la natura, perché cerca di *unificare* ciò che la natura presenta in maniera *molteplice* e *disseminata*. La cultura permette di ricevere «*mediatamente*» (*ivi*: 102) quanto non si può «ottenere *immediatamente* dalla natura» (*ibidem*), in quella che Fichte descrive come una vera e propria eterna lotta «non potrà mai finire, tranne che noi non dobbiamo diventare dèi» (*ivi*: 102 s. – si veda anche *ivi*: 106, dove l'*immediatamente* viene colto come «a contatto della natura», mentre il *mediatamente* come «per mezzo della società con altri uomini»). Il punto è questa esistenza mediale e artificiale è per l'uomo il dato immediato e naturale, perché lo stesso Fichte non manca di notare che «la stessa differenza "*fisica*" è ragione di maggiore unione tra gli uomini» (*ivi*: 103), vale a dire che è proprio la natura dell'uomo e nell'uomo a spingere alla fuoriuscita dalla natura. Infatti, se «ciò che non poté il singolo, lo potranno tutti i singoli con le loro forze riunite» (*ibidem* – significativa è questa sostanziale coincidenza tra *cultura* e *società*, essendo entrambe espressione del fatto fondamentale dell'*apertura relazionalmente esposta al mondo* che contraddistingue l'uomo), è proprio dalla «disuguaglianza fisica degli individui» (*ibidem*) – ossia dalla *natura* – che deriva «un rafforzamento maggiore al legame che li unisce tutti in un sol corpo» (*ibidem*) – ossia l'apertura alla dimensione meta-naturale –, perché «lo stimolo del bisogno, e quello ancor più dolce diretto a sovvenire ai bisogni altrui, li lega più strettamente l'uno all'altro» (*ibidem*). Tanto che, in ultima battuta, «la natura alla fine ha rafforzato la potenza della ragione, mentre voleva indebolirla» (*ibidem*): come ha ben colto Derrida, la dialettica natura-cultura, che è il *quid* umano (il *quid* differenziale, dovremmo dire), è costitutivamente ambigua e paradossale, perché quella natura che si mostra così debole e carente da chiamare in causa l'aiuto supplementare della cultura è in realtà tanto forte e ricca da essersi essa stessa quasi tramutata, in un'esuberante traboccare, in cultura, da aver cioè essa stessa potenziato e quasi irrorato quella cultura che da essa si origina e in essa si dispiega. Qualcosa che Fichte non manca di riconoscere laddove prende polemicamente in esame la posizione di Rousseau (stesso autore su cui si sofferma Derrida, come ricordato), il quale avrebbe inteso superare l'alienazione dello stato di cultura ricorrendo alla cultura stessa, all'istruzione e alla conoscenza, ecc. (cfr. *ivi*: 139-162). Qui Fichte afferma prometicamente che «la vera caratteristica dell'umanità è la visione del futuro» (*ivi*: 152), e se certo

questa è «la sorgente di tutti i vizi umani» (*ibidem*), essa è nondimeno l'apertura della possibilità della virtù, della ragione, tanto che «lo stato di natura non è umano: sopprime sì il vizio, ma anche la ragione» (*ibidem*): è indubbio «che l'uomo – quanto è certo che esso è uomo e non animale – non è destinato a rimanere in questo stato. in questo stato viene certamente eliminato il vizio, ma con esso anche la virtù e addirittura la ragione. L'uomo diventa un animale irragionevole; e allora abbiamo una nuova specie nel regno animale, ma non si può più parlare di uomini» (*ibidem*). L'età paradisiaca dell'oro è una semplice *illusione*, nel senso che «proiettiamo nel passato (mito dell'età dell'oro) quella facilità di vita che si deve unicamente al progresso» (*ivi*: 154): piuttosto l'età dell'oro è posta «dinanzi a noi» (*ivi*: 155). Paradossalmente, pertanto, lo stato di natura non è dietro l'uomo ma davanti all'uomo: «noi *dobbiamo diventare* [...] ciò che *siamo già stati*» (*ivi*: 156). Senza rifiutare così quella fatica e quel dolore che sono «inevitabili nella lotta contro la natura, servono di sprone per farci uscire da quella pigrizia che è forma fondamentale di immoralità» (*ibidem*): l'uomo *fuoriesce* dall'*indolenza*, dalla *non-nocenza*, dall'*in-nocenza* e – in senso stretto – dall'*amoralità*. Essere umani significa proprio essere espulsi dalla pigrizia inebetita che Heidegger dipingerà come *Genommenheit*, l'uomo è costretto, per essere umano, «a uscire dall'inerzia dello stato di natura e a modificare la natura con il suo lavoro, affinché egli stesso da semplice prodotto della natura divenga un essere ragionevole e libero» (*ibidem*). L'uomo è umano nel suo gesto di rottura rispetto alla natura (senza però talvolta accorgersi che tale gesto è sottilmente provocato proprio dalla natura stessa, che letteralmente pro-voca e se-duce nel momento in cui chiama e conduce a sé spingendo all'allontanamento: *la natura si dà sempre e soltanto sottraendosi, la natura ama nascondersi*, da Eraclito a Heidegger, come abbiamo visto): «l'uomo esce dalla pura naturalità, rompe, a rischio di qualunque cosa, il pomo dell'albero della conoscenza, poiché è radicata in lui, indistruttibile, l'aspirazione a essere pari a Dio» (*ibidem*). L'uomo non può che «dimenticare il già fatto, pensare soltanto al da farsi» (*ivi*: 127), perché «non giunse mai molto innanzi colui che non vede allargarsi a ogni passo, dinanzi a sé, il campo del suo operare» (*ivi*: 128). «Agire è il fine per cui esistiamo» (*ivi*: 161): «agire! Agire! Questo è il fine per cui esistiamo. [...] Esultiamo allo spettacolo del vastissimo campo a cui dobbiamo dedicare il nostro lavoro! Esultiamo a sentire in noi la forza di agire e a vedere che il nostro compito è infinito!» (*ivi*: 162).

⁸⁵¹ Per un approfondimento di questo aspetto fondamentale del pensiero fichtiano imprescindibili sono le ricerche di Aldo Masullo, il quale ricorda che «la tesi centrale del pensiero fichtiano [...] è che non sia possibile parlare criticamente dell'origine umana del mondo, se non si comprende l'origine comunitaria dell'umano. Fichte è il filosofo della libertà, ma questa per lui è costitutivamente intersoggettiva» (A. Masullo 1986: 7), nella sua prospettiva «il destino del singolo si decide nel suo incontro con l'altro» (A. Masullo 1986: 111). Masullo (cfr. Ivaldo 2000: 264 e A. Masullo 1986: 133-140) mette in luce come in Fichte si trovi la deduzione, giustificazione *de jure*, della originaria intersoggettività dell'io, in quanto viene da lui dimostrato che condizione necessaria della possibilità di un io è l'invito, l'esortazione a una libera determinazione di sé, da parte di un'alterità soggettiva appellante, oltre alla deduzione della *plurisoggettività mondana*, pluralità empirica degli io in un mondo comune, che si presenta come lo schema – rappresentazione in concreto secondo una regola – dell'originaria intersoggettività costituente. Insomma, la dottrina della scienza è in se stessa un'*ontologia sociale*. L'individualità, per Fichte (cfr. Ivaldo 2000: 280 e A. Masullo 1986: 85-90), è *reciprocità*, non può darsi individuo che pervenga alla coscienza del proprio essere volente e intelligente – ossia *a trovarsi come libertà* – senza che intervenga un *fattore* – in senso letterale – originale e originativo, un *essere-determinato-del-soggetto-all'autodeterminazione*, un invito, un appello, un'esortazione a una libera attuazione di sé da parte dell'individualità cui l'appello è rivolto. Ad appellare è un'altra individualità, essere a sua volta capace di agire liberamente secondo concetti e così di esortare liberamente alla libertà: l'esserci *soggettivo* richiede l'invito, determinazione liberatrice, da parte di un altro essere soggettivo, di modo che non è pensabile (né, tantomeno, giustificabile *a priori* o deducibile) l'esserci di un soggetto volente e intelligente senza presupporre come sua condizione *concomitante* l'intersoggettività, interagire comunicativo di soggetti in un nesso di invito e libera risposta. «L'appello è la proposta di un compito [...], ma insieme l'appello è un "oggetto" che l'io trova in se stesso (praticità) come comunicato da un altro io, e che allo stesso tempo sollecita a una presa di posizione (attività) libera, senza cioè predeterminare il tipo di risposta; l'appello è pertanto comunicazione di qualcosa a qualcuno da parte di qualcun altro (comunicazione *reale*), che apre un

libero spazio» (Ivaldo 2000: 280 s.). L'io, il soggetto, è come *aperto dall'interno*, ma apertura significa tensione verso l'esterno, *fuoriuscita* da sé verso ciò che non coincide con sé, e allo stesso tempo quest'apertura è l'apertura dello spazio della stessa soggettività, apertura immanente e riflessiva, non coincidenza a sé nella coincidenza a sé, perché non c'è uscita *da sé* senza un «io» come preconditione. Il soggetto subisce come un *urto* dal mondo, che insieme *mette in movimento* verso la libertà e che può farlo proprio perché è un'altra libertà quella che resiste alla spontaneità del soggetto (ma è proprio resistendogli gli offre il punto di appoggio per metterla in moto), ossia perché è un altro io che invita il soggetto a essere soggetto, a essere io: «l'immanente apertura della monade già rinvia a un'originaria intersoggettività di appello e (libera) risposta, a un'interazione comunicativa reale. [...] Il rapporto io-io [...] è per l'io, originario; il rapporto io-non io [...] è subordinato al primo» (*ivi*: 285). Come a dire che la monade, pur nella sua apparente autochiusura, «senza porte né finestre», è in realtà inevitabilmente e costitutivamente *pro-spettiva*, e, ancor più, *pro-tensione ed es-tensione* nella forma della, per così dire, *con-tensione*.

⁸⁵² Sull'idea di *partage* (come azione del dividere, partizione o ripartizione, come risultato di tale dividere, la parte attribuita a ciascuno, come il fatto di condividere qualcosa con qualcuno, come condivisione, come – ancora – ciò che è attribuito dalla sorte, il destino di ciascuno) come idea a fondamento della possibilità della comunità (dell'impossibilità della comunità, nella prospettiva nanciana), cfr. Nancy 2003a: 63-76.

⁸⁵³ Scrive, più precisamente e diffusamente, Nancy in termini che certo non sono quelli fichtiani, ma che per certi versi sembrano rivelare la comunanza dell'intuizione di fondo: «l'unità di un mondo non è davvero un'unità: è fatta di una diversità, che giunge fino alla disparità e all'opposizione. [...] L'unità di un mondo, in realtà, non è altro che la sua diversità, e quest'ultima è a sua volta una diversità di mondi. Un mondo è una molteplicità di mondi, e la sua unità è la condivisione ed esposizione reciproca, in questo mondo, di tutti i suoi mondi. La condivisione del mondo è la legge del mondo. Il mondo non ne ha altre, non è sottomesso a nessuna autorità, non ha un sovrano. *Cosmos/Nomos*. La legge suprema del mondo è come una sorta di tracciato mobile e molteplice della condivisione che il mondo stesso è. *Nomos* è la distribuzione, la ripartizione, l'attribuzione delle parti. Luogo territoriale, porzione di cibo, delimitazione dei diritti e dei doveri, per ciascuno e ogni volta, come si conviene. Ma come si conviene? La misura della convenienza – la legge della legge, la giustizia assoluta – risiede solo nella condivisione stessa e nella singolarità eccezionale di ciascuno, di ciascun caso, nella condivisione. [...] La comunità [...] è consustanziale all'esistente: a ciascuno e a tutto, a ciascuno come a tutti. [...] Esistere non è qualcosa che si faccia da soli, se così possiamo dire. È l'essere che è solo, almeno nel senso ordinario in cui intendiamo l'essere. Ma l'esistenza, invece, non è altro che l'essere esposto: l'essere che, al di fuori della sua semplice identità con sé e della sua pura posizione, è esposto all'insorgenza, alla creazione, e dunque al fuori, all'esteriorità, alla molteplicità, all'alterità e all'alterazione. (Per certi versi, è l'essere esposto all'essere stesso, al suo stesso "essere", e dunque l'essere esposto in quanto essere, o l'esposizione come essenza dell'essere). [...] Ciò che distingue è anche ciò che mette "con", o mette "insieme". [...] La giustizia [...] è un taglio comune, al contempo uno scarto e un contatto, o una coesistenza il cui intrecciarsi indefinito costituisce l'unico "fondo" su cui si staglia la "forma" dell'esistenza. Non esiste, dunque, un fondo: esiste solo il "con", la prossimità e la sua spaziatura, la strana familiarità di tutti i mondi in questo mondo. L'orizzonte più appropriato di ciascuno è definito sempre dal suo affiancarsi a un altro orizzonte: quello del coesistente, di tutti i coesistenti, della totalità coesistente. [...] Il tracciato del mondo [...] è la nostra comune improprietà, la nostra non-appartenenza e non-dipendenza, l'erranza assoluta della creazione del mondo. [...] L'infinito è movimento, agitazione della diversità generale dei mondi che fanno un mondo (e che lo definiscono). [...] La legge del mondo è la tensione infinita verso il mondo stesso. [...] Il mondo è per se stesso la legge suprema della propria giustizia: non il mondo dato, non il mondo "tale quale è", ma il mondo che sorge, come una congruenza propriamente incongrua. Il solo atto di giustizia è allora quello di creare, senza posa, un mondo – spazio di un'inevitabile e sempre inquieta sovranità di senso» (*ivi*: 113-118).

⁸⁵⁴ Notiamo come, peraltro, il titolo originale dell'opera di Irigaray sia proprio *Le partage du monde*.

⁸⁵⁵ Com'è noto, qui Kojève sta commentando in particolare alcune tra le più note pagine hegeliane, quelle sulla dialettica del riconoscimento nella relazione servo/signore (cfr. Hegel 2000: 265-291),

commento non certo fedelissimo alla lettera hegeliana, d'altronde è lo stesso autore a notare come (cfr. Kojève 1996: 603-608) di andare oltre alla lettera della filosofia hegeliana nella sua interpretazione, tanto che in una lettera a Tran Duc Thao del 7 ottobre 1948 ebbe modo di scrivere (cfr. Marte 2007): «ho fatto un corso di antropologia filosofica servendomi dei testi hegeliani, ma dicendo solo ciò che ritenevo essere la verità, e trascurando tutto ciò che mi sembrava essere, in Hegel, un errore».

⁸⁵⁶ «L'esistenza umana non è possibile se non sulla base di un'esistenza animale: una pietra, una pianta (prive di desiderio) non pervengono mai all'autocoscienza e di conseguenza alla filosofia. Ma nemmeno l'animale vi perviene. Il desiderio *animale* è dunque una condizione necessaria, ma non sufficiente, dell'esistenza umana e filosofica. Ed ecco perché: il desiderio animale – la fame, per esempio – e l'azione che ne deriva negano, distruggono il dato naturale. Negandolo, modificandolo, facendolo suo, l'animale si eleva al di sopra di questo dato. Secondo Hegel, l'animale, mangiando la pianta, realizza e rivela la sua *superiorità* su di essa. Ma nutrendosi di piante, l'animale *dipende* da esse e dunque non perviene a superarle veramente. In generale, il vuoto avido, o l'io, che si rivela mediante il desiderio *biologico*, si riempie, mediante l'azione *biologica* che ne deriva, solo di un contenuto *naturale*, biologico. L'io, o lo pseudo-io, realizzato dalla soddisfazione attiva di questo desiderio, è dunque altrettanto *naturale*, biologico, materiale quanto lo è ciò su cui si dirigono il desiderio e l'azione. L'animale non si innalza al di sopra della natura, negata nel suo desiderio animale, se non per ricadervi immediatamente con la soddisfazione di questo desiderio. [...] Non trascende realmente se stesso in quanto *dato*, cioè in quanto corpo; non si eleva al *di sopra* di sé per poter *ritornare* a sé; non ha *distacco* da sé, per poter *contemplarsi*. Perché ci sia auto-coscienza, perché ci sia filosofia, occorre che ci sia *trascendenza* di sé in rapporto a sé in quanto *dato*. E questo è possibile, secondo Hegel, solo nel caso in cui il desiderio si diriga non verso un essere *dato*, bensì verso un *non-essere*. Desiderare l'essere è riempirsi di quest'essere dato, è asservirsi a esso. Desiderare il non-essere è liberarsi dell'essere, realizzare la propria autonomia, la propria libertà. Per essere antropogeno, il desiderio deve dunque dirigersi verso un non-essere, cioè verso un altro *desiderio*, verso un altro vuoto avido, verso un altro *io*. Infatti il desiderio è *assenza* di essere (aver fame è essere *privato* del nutrimento): un nulla che *annienta* nell'essere, non un essere che è. In altre parole, l'azione destinata a soddisfare un desiderio animale, che si dirige verso una *cosa* data, esistente, non riesce mai a realizzare un *io umano*, auto-cosciente. Il desiderio non è umano, o, più esattamente “umanizzante”, “antropogeno”, se non a condizione di essere orientato verso un altro *desiderio* e verso un desiderio *altro*. Per essere *umano*, l'uomo deve agire non per sottomettere a sé una *cosa*, ma per sottomettere a sé un altro *desiderio* (della cosa)» (ivi: 209-211).

⁸⁵⁷ Leroi-Gourhan, in maniera non troppo dissimile e accentuando soprattutto la trama simbolica che avvolge l'esistenza umana, scriveva che «l'uomo è uomo solamente se lo è fra gli altri, rivestito dai simboli della sua ragion d'essere» (Leroi-Gourhan 1977: 364).

⁸⁵⁸ «Anche se l'uomo agisce contro il mondo, nondimeno agisce in esso. È dunque impossibile isolare l'uomo (soggetto) dal mondo (oggetto): tanto nella realtà, quanto nella conoscenza. Occorre però opporli e distinguerli. L'unità tra uomo e mondo non si *constata*, non è un *dato*; essa deve essere realizzata mediante l'azione. [...] “L'uomo naturale” non è un uomo autonomo: dipende dal mondo esterno, non riesce a sopprimerlo, né, di conseguenza, ad affermarsi nella sua indipendenza, nella libertà» (ivi: 64 s.); «l'uomo non è né pura negazione (*Negativität*), né pura posizione (*Identität*), bensì totalità (*Totalität*). Identità pura: vita animale, essere naturale. Negatività pura: morte, nulla assoluto. Totalità: nulla annientante nell'essere, l'uomo nel mondo, spirito. L'uomo non è né puramente vitale, né completamente indipendente dalla vita: trascende la sua esistenza data nella e mediante la sua stessa vita. L'uomo nega la sopravvivenza: la *Wahrheit* dell'uomo sparisce con la sparizione della sua esistenza animale. Ma solo negando questa esistenza egli è umano» (ivi: 67). La visione dell'uomo come *Totalität* ricompare poco oltre nei seguenti termini: «l'*identità* è l'essere naturale, anche dell'uomo, cioè tutto quanto egli ha ricevuto come un dato fisso, il suo “carattere” innato. Ma l'uomo può negare la natura e la propria natura: può agire (negare il *Nicht-gehan-haben*). La *negatività* è libertà (l'azione libera o liberatrice), la possibilità che l'uomo ha di trascendere la sua natura; è quanto di propriamente umano c'è nell'uomo. La *totalità* è la storicità dell'uomo, la sua esistenza nel mondo spazio-temporale in cui lotta e lavora. L'uomo differisce dall'animale perché è un essere negatore; non è però un essere sintetico, non è

totalità (cioè una realtà concreta) se non nella misura in cui si ricorda di ciò che ha negato (*Erinnerung*): il che implica la coscienza, nel suo senso più lato. [...] L'essere vivente naturale, propriamente parlando, non muore; ha semplicemente esaurito le sue possibilità, si "putrefa". Ma l'uomo ha delle possibilità infinite; ecco perché *muore*. L'uomo è un "cattivo infinito", un infinito aperto. Interruzione in una serie infinita. In potenza l'uomo può trascendere la morte (ecco perché immagina l'immortalità, la sopravvivenza): lo fa grazie alla tradizione storica» (*ivi*: 81). La dimensione vitale e più che vitale dell'uomo è possibile perché, come vuole sempre Kojève, «è il reale stesso che si organizza e si concreta in modo da divenire una "specie" determinata, suscettibile di venire rivelata da una "nozione generale"; è il reale stesso che si rivela mediante la conoscenza discorsiva e di colpo diventa oggetto conosciuto, avente per complemento necessario il soggetto conoscente, di modo che l'"esistenza-empirica" si duplica in esseri che parlano e in esseri di cui si parla. Infatti, è l'essere reale esistente in quanto natura a produrre l'uomo che rivela questa natura (e se stesso) parlandone. È l'essere reale a trasformarsi così in "verità" o in realtà-*rivelata-dalla-parola*, e a diventare una verità sempre più "alta" via via che la sua rivelazione discorsiva si fa sempre più adeguata e completa» (*ivi*: 559 s.). Il che equivale a dire, come abbiamo fatto noi, che l'uomo è per natura artificiale, ossia che è la sua condizione naturale a far sì che egli debba aprirsi al mondo della tecnica e della cultura, che è un prodotto della natura nel suo essere più che naturale.

⁸⁵⁹ «Essere singolare plurale: [...] l'*essere* è singolare e plurale, al tempo stesso, indistintamente e distintamente. È singolarmente plurale e pluralmente singolare. [...] Ciò che esiste, qualsiasi cosa sia, dal momento che esiste, co-esiste. La co-implicazione dell'esistere è la spartizione di un mondo. Un mondo non è nulla d'esterno all'esistenza, non è l'addizione estrinseca di altre esistenze: un mondo è la co-esistenza che le dispone assieme. [...] *Essere singolare plurale* vuol dire: l'essenza dell'essere è, ed è soltanto, una *co-essenza*; ma una co-essenza, o l'*essere-con* – l'essere-in-tanti-con – designa a sua volta l'essenza del *co-*, o ancora meglio il *co-* (il *cum*) stesso in posizione o in guisa di essenza. [...] La co-essenzialità significa la spartizione essenziale dell'essenzialità, la spartizione in guisa di assemblaggio [...]. Si potrebbe anche dire che se l'essere è essere-con, nell'essere-con è il "con" a fare l'essere, e non viene aggiunto all'essere. [...] Non si tratta dunque dell'essere in prima battuta, cui si aggiunge il "con", ma del "con" al cuore dell'essere. [...] *Ego sum = ego cum*. [...] L'essente – e ogni essente – determinato nel suo stesso essere come essente l'uno-con-l'altro. [...] Del resto, *singuli* in latino si dice solo al plurale, poiché designa l'"uno" dell'"uno a uno". Il singolare è sin da subito *ogni* uno, e dunque anche ogni *con* e *tra* tutti gli altri. Il singolare è un plurale. [...] L'insieme dei singolari è la singolarità "stessa", che assembla i singolari solo nella misura in cui li spazia, che li "lega" solo nella misura in cui non li unifica. [...] Bisognerebbe concepire la terza persona del singolare come prima persona. Ed essa diviene allora la prima persona del plurale. L'essere può dirsi soltanto in questo modo singolare: "noi siamo". La verità dell'*ego sum* è un *nos sumus* [...]. La posta in gioco è di pensare assolutamente e senza riserve a partire dal *con*, in quanto *proprietà d'essenza di un essere che non è che l'uno-con-l'altro*. [...] La comunità è nuda, ma imperativa. [...] La sovranità non è niente. La sovranità non è nient'altro che il *com-*, come tale sempre "da completare". [...] Il *co-* definisce bene l'unità e l'unicità di ciò che in generale è. Quanto si deve afferrare è per l'appunto la costituzione di quest'unica unità come "co-": il *singolare plurale*» (*ivi*: 43-55).

⁸⁶⁰ Riprendendo il celebre titolo di Spengler 2002.

⁸⁶¹ Nell'uomo l'insieme della cultura, come insieme strutturato di simboli tramandati, agisce «quando venga interiorizzato dagli uomini, come un vero e proprio patrimonio istintivo, benché esso venga acquisito da essi attraverso il processo educativo, e non per via biologicamente ereditaria, come gli istinti animali» (Tullio-Altan 1983: 149). Come ribadisce Cavalli Sforza prendendo posizione rispetto alle tesi espresse in Fodor-Piattelli Palmarini 2010: «non vi sono studi su altre specie sull'effetto della selezione naturale nel creare differenze a livello di Dna in popolazioni rappresentative della specie. Vi sono due ordini di motivi che fanno pensare che altre specie mostreranno assai maggiore diversità di popolazioni. La prima è che la nostra dispersione sul globo a partire da una piccola popolazione dell'Africa orientale è stata particolarmente rapida (meno di 60.000 anni) e l'evoluzione biologica è molto lenta: non c'è stato il tempo di creare grandi differenze. La seconda è che la nostra specie non aspetta le mutazioni genetiche per adattarsi: si adatta per meccanismi culturali. Quando 30.000 anni fa i primi uomini moderni sono

arrivati in regioni Siberiane molto fredde, non avevano bisogno di aspettare il molto tempo necessario per farsi ricrescere il pelo: avevano ago e filo, e si sono tagliati e cuciti pelli di animali per coprirsi dal freddo. E hanno costruito vari tipi di case con pareti spesse, molto resistenti al freddo. Questa è evoluzione culturale, e siamo la specie che l'ha usata di più per adattarsi nel modo più rapido e soddisfacente per i nostri gusti. Fenomeni simili avvengono anche in linguistica. I cambiamenti subiti dalle parole che vengono accettati e trasmessi sono come mutazioni genetiche. La maggioranza di questi cambiamenti sono anch'essi casuali ma qualche volta hanno vantaggi che fanno preferire la parola nuova a quella vecchia, per esempio perché è più breve, semplice o chiara» (Cavalli Sforza 2010).

⁸⁶² «La verità della nostra umanità non sta in una filosofia, in un'antropologia; sta dentro ciascuno di noi, *in interiore homine*, e tutti possiamo cercare di conoscerla seguendone le tracce profonde, senza mentire a noi stessi. Conosci te stesso! E non pensare che quello che hai trovato valga necessariamente nemmeno per chi ti sta più vicino. La storia ci mostra però che questa realtà, tanto molteplice da non poter trovare un esemplare di per sé uguale a un altro, è tuttavia massimamente plastica, cioè capace di adattarsi, adeguarsi, combaciare alle condizioni nelle quali si trova a vivere. Nessun altro essere vivente ne è altrettanto capace. Per questo, gli esseri umani sopravvivono nelle condizioni ambientali, climatiche, sociali, politiche più diverse. Non solo gli individui, ma anche le loro società sono varie e sono capaci di cambiare, come nessun'altra società di esseri viventi. I viventi non umano ci appaiono programmati per vivere nella e solo nella struttura sociale che è loro propria. Dalle società tribali arcaiche, studiate dagli etologi, alle odierne società della comunicazione, di cui si occupano gli informatici, quante varianti, quanti tipi umani diversi: cacciatori, agricoltori, nobili e plebei, liberi e servi, cittadini e contadini, corteggiani, cavalieri e borghesi, umanisti e tecnici, imprenditori ed esecutori, proprietari e proletari, uomini di religione e uomini di scienza, eccetera. Differenze, queste, che riguardano il lato esteriore degli esseri umani, quello che riguarda i rapporti sociali tra di loro. Ma che diremmo del lato interiore, quello che riguarda cose come le loro qualità morali, la loro sensibilità artistica, l'autocoscienza, la felicità e l'infelicità? Qui davvero ogni pretesa di generalizzare sarebbe ancora più arbitraria. Forse però, potremmo già subito smentirci da noi stessi e dire che, allora, una natura dell'essere umano c'è, ed è la sua plasticità e irriducibilità *ad unitatem*. Ma è una smentita apparente, perché non ci permette di andare oltre, mentre è propriamente questo "oltre", o questo "altro" ciò che ci importerebbe di definire. Orbene, è precisamente l'indefinibilità di un'idea essenziale *a priori* che consente di dire qualcosa in modo indiretto, a partire dalle condizioni esterne che operano sugli esseri umani, conformandoli a determinati standard sociali e a determinate aspettative sociali. Ferma restando, peraltro, la sempre presente, residua e ribelle, loro irriducibilità integrale a tali standard» (Zagrebelsky 2010).

⁸⁶³ «L'uomo è in grado di rinunciare alla realizzazione di un istinto e di distaccarsi (disaccoppiamento) dalla sfera istintiva in modo da creare un "campo" privo di tensione» (Eibl-Eibesfeldt 1993: 58).

⁸⁶⁴ Il passo per esteso recita: «*ingenium* e *natura* sono in latino la stessa cosa: forse perché l'ingegno umano è la specifica natura dell'uomo, dal momento che è proprio dell'ingegno – cosa negata ai bruti – scorgere la misura delle cose, quale sia adatta, quale conveniente, quale onesta, quale turpe? O forse perché, come la natura produce la fisica, così l'ingegno umano produce la meccanica, cioè come Dio è artefice della natura, l'uomo è dio degli artigiani [*ut Deus sit naturae artifex, homo artificiorum Deus*?]» (ivi: 118 s.). *L'ingenium*, dunque, in quanto «facoltà di unificare cose separate, di congiungere cose diverse» (ivi: 119), è per Vico *padre di tutte le invenzioni*, come scrive in una lettera a Gherardo degli Angioli nel dicembre del 1725: «senza contrato, è 'l padre di tutte le invenzioni, onde è quello che merita tutta la meraviglia de' dotti, perché tutte ne' tempi barbari nacquero le più grandi e le più utili invenzioni, come la bussola e la nave a sole vele, che entrambe han fruttato lo scoprimento dell'Indie e 'l dimostrato compimento della geografia; il lambicco, che ha cagionato colla spargirica tanti avvanzamenti alla medicina; la circolazione del sangue, che ha fatto cambiare di sentimenti alla fisica del corpo animato e voltar faccia all'anatomia; la polvere e lo schioppo, che han portato una nuova bellica; la stampa e la carta che han riparato alle difficoltà delle ricerche ed alle perdite de' manoscritti; la cuppola sopra quattro punti da altrettanti archi sospesa, che ha fatto stupire l'architettura degli antichi ed ha dato motivo a scienza nuova di meccanica; e, sullo spirare della barbarie, il cannocchiale, che ha

prodotto nuovi sistemi d'astronomia» (Vico 2005b: 315 s.). In un interessantissimo articolo (dal quale abbiamo tratto i riferimenti vichiani), Roberta Martina Zagarella sostiene che nella visione vichiana è l'*imperfezione della mente umana* a portare l'uomo a costruire un universo matematico e un mondo civile, che hanno in comune la generazione ingegnosa di tutto quanto l'universo conoscitivo, e soprattutto e più in generale, intende ricondurre la visione antropologica di Vico a quella che sin qui abbiamo fatto nostra: «da un punto di vista biologico l'uomo possiede una struttura singolare: a fondamento della natura umana si colloca non un elemento in più rispetto agli altri animali, ma lo svantaggio di una dotazione carente. La struttura del corpo umano, se paragonata a quella animale, appare paradossale e perciò se ne distingue: l'uomo è biologicamente un essere manchevole e non definito, è un tutto interconnesso determinato da una serie di carenze di sviluppo – inadattamenti, non specializzazioni e primitivismi. Inoltre quest'essere incompiuto si caratterizza per un'apertura al mondo: se per la maggior parte degli animali esiste una presupposizione reciproca tra costituzione organica ed ambiente, l'uomo difetta di tale relazione. Egli non è adatto a nessun ambiente in particolare e non è capace di vivere naturalmente in nessun contesto determinato. Al contrario, è esposto ad una massa enorme e gravosa di impressioni percettive. Proprio perché privo di un ambiente i cui significati siano istintualmente ovvi, l'uomo è sottoposto ad un onere: deve trasformare la profusione di stimoli a cui è esposto in oggetti dotati di una qualche valenza simbolica. Specificamente umana è la possibilità dell'esonero, cioè la capacità di trasformare le condizioni deficitarie della propria esistenza in possibilità di conservarsi in vita. In condizioni naturali originarie l'uomo non sarebbe in grado di sopravvivere, così si rivale della propria sprovvedutezza biologica grazie alla capacità di lavoro. Egli riesce a rimanere vivo nonostante la propria posizione morfologica particolare perché è in grado di modificare la realtà: un essere fisicamente così determinato è in grado di sopravvivere solo in quanto agisce. Il fenomeno chiave umano propriamente decisivo è perciò l'agire e in seconda battuta quella capacità di dilazionare l'azione stessa, prendendo le distanze dalla realtà, che culmina nel linguaggio. La specificità dell'essere umano – che tiene insieme tutte le sue caratteristiche sia somatiche sia psichiche – è rintracciabile nella definizione di uomo come essere che agisce. L'uomo è costituito in vista di una trasformazione della natura. L'insieme della natura modificata dall'uomo con le proprie azioni è la cultura. Il mondo della cultura – che diviene il corrispettivo dell'ambiente per gli animali – costituisce il nido costruitosi dall'uomo nel mondo, un *habitat* che egli elabora e nel quale può sopravvivere grazie alla creazione di istituzioni - forme sociali, forme della produzione, riti, e così via – che funzionano come una chiusa che canalizza determinati impulsi e ne trattiene altri» (Zagarella 2009: 222-224). L'uomo, in altri termini vive d'*azione*, che «designa l'attività indirizzata alla modificazione della realtà in vista degli scopi dell'uomo. L'agire umano si distingue da quello animale perché consente di spezzare il cerchio dell'immediatezza nel quale l'animale resta prigioniero: l'azione animale è una reazione immediata a stimoli interni o esterni; l'uomo invece è in grado di reagire *ritardando* l'azione» (*ivi*: 223). E Vico avrebbe proprio colto tutto ciò, osservando che i primi popoli e i primi uomini «per una dimostrata necessità di natura, furon poeti» (Vico 2005b: 440), sottolineando che «*poeti*, lo stesso in greco suona che *criatori*» (*ivi*: 570 s.): l'uomo è originariamente *facitore*, *creatore*, *poieta*, tanto che il linguaggio (cfr. Zagarella 2009: 241-243) ha origine a partire da una situazione di carenza fisica e cognitiva (un difetto psichico), da una difficoltà ad articolare voci, da un originario *deficit* che, a partire da una condizione di *inopia*, mette in modo l'*ingenium* («dipoi la necessità dello spiegarsi per comunicare le sue idee con altrui e, per inopia di parlari, lo spirito tutto impiegato a pensare di spiegarsi, fa i mutoli naturalmente ingegnosi, i quali si spiegano per cose ed atti che abbiano naturali rapporti all'idee che vogliono essi significare»: Vico 2005b: 1104). Cfr. anche Riccio 2005 e Gensini 2005, nel quale si osserva che linguaggio e natura umana si configurano come *facce diverse della stessa medaglia*, e «nel programma di adattamento alla realtà, il linguaggio fa la parte del leone, consentendo all'uomo di fissare le sue conoscenze e di appropriarsi, con ciò stesso, del suo ambiente» (*ivi*: 72 s.), per sostenere che l'*ingenium* vichiano trova ragion d'essere in quella caratteristica propria della mente dell'uomo che è l'*indefinitezza*. Ciò, secondo Gensini, significa che la mente dell'uomo è «*non determinata*, non chiusa in confini fissi, prestabiliti»: «la mente umana, in quanto forma di natura “presso che divina”, è *aperta*, reca in sé un principio di superamento. In questo senso “indefinita”, la mente, pur avvolta dal corpo, e da questo, in certo senso, mortificata, non resta in esso imprigionata, né si appaga mai del particolare (come fanno gli animali, di cui i sensi hanno la

caratteristica di ancorare a esperienze individuali e in sé concluse). Non avendo altra possibilità, muove da quel particolare, dal proprio corpo, per costruire un orizzonte più ampio» (*ivi*: 69). Vale la pena aggiungere che Esposito fa di Vico uno dei più acuti pensatori della dialettica sempre aperta tra immunità e comunità (uno dei suoi precursori, si potrebbe dire), in quanto avrebbe pensato l'origine «non situata nella volontà istitutiva di un insieme di soggetti, ma nella profondità di una vita animale che rompe i confini della coscienza umana, ponendola in rapporto con qualcosa che la precede e la oltrepassa» (Esposito 2010: 72). Nella prospettiva di Vico l'origine, «con tutto quello che comporta di energia e di violenza, non è un momento arcaico confinato in un passato da abbandonare, ma il fondo cavo che sottende l'intera storia umana, sempre pronto a emergere in superficie non appena essa presuma di potersene disfare» (*ibidem*): «l'origine della nostra storia risulta esteriore anche al tempo cui pure dà inizio. [...] C'è un momento della storia che non appartiene al tempo e che, proprio per questo, può letteralmente risucchiarla nel suo vuoto temporale non appena essa immagini di potersene definitivamente emancipare» (*ivi*: 74). Tale concezione dell'origine, com'è evidente, si riflette anche sulla concezione dell'origine dell'uomo, dell'uomo in quanto origine sempre originantesi e originezzante: all'origine dell'uomo – argomenta Esposito richiamando alcuni snodi della *Scienza nuova* vichiana – «non c'è altro che corpo: *dal corpo è nato il tempo; e dal corpo e dal tempo, che si misura col moto del corpo esce il Caso*. Si badi: all'origine del tempo – cioè prima di esso – non vi è la contingenza del caso, ma lo spessore invadente del corpo. [...] Chi voglia riconoscere la genesi delle menti degli uomini deve calarsi nella materia, oscura e ribollente, di quel mondo primordiale, ripercorrendo all'indietro il processo filogenetico di ominazione. [...] La vita stessa, in tutte le sue espressioni, materiali e ideali, sensitive e cognitive, emotive e razionali, affonda la propria origine in quel magma corporeo da cui non può mai compiutamente distaccarsi. Essa, nel suo principio e nel suo sviluppo, non è altro che corpo vivente, vita del corpo – anche quando tende a separarsene accedendo a una dimensione spirituale» (*ivi*: 76 s.). Ma il corpo umano è un originariamente un corpo – quello dei giganti che vivono nella *in gens sylva* – deforme (dalla forma indefinita e quindi *plastico*, potremmo dire), aperto, slargato, eccedente (*eccentrico*, potremmo dire), esposto e per questo immediatamente consegnato all'improprietà del comune: «nella foltissima vegetazione della selva da cui tutto ha inizio, ci imbattiamo in qualcosa, come in un eccesso di senso, che oltrepassa i confini del corpo e che, anzi fa tutt'uno con tale sconfinamento. Si tratta del suo carattere collettivo, irriducibile all'individualità di organismi distinti. A qualificare il corpo dei giganti – la loro brutta bestialità – non è solo la loro quantità iperbolica, smisurata, debordante, ma il debordare stesso, l'assenza di limiti costitutivi. Il corpo dei giganti è talmente enorme da fuoriuscire dai suoi confini. Del resto essi divennero tali – giganti – per l'abnorme dilatazione dei muscoli necessaria a forzare l'impenetrabilità della selva e per il sale dell'acqua marina che fece loro *a dismisura ingrandire le carni e l'ossa*, fino a conseguire una *sformata grandezza*. Dove l'elemento decisivo è la dismisura che preclude la forma. Ciò che caratterizza la loro vita è sì il corpo, ma un corpo che non entra in nessuna forma – sformato, informe, deforme. Non una 'forma di vita', ma una vita senza forma, come può essere quella di esseri *nudi d'ogni umano costume e privi d'ogni umana favella, e sì in uno stato di bruti animali*. [...] Nulla più della "confusione" restituisce la dimensione della selva. Essa confonde – fonde insieme – gli elementi che la costituiscono, così destituendoli, sottraendoli al proprio statuto differenziale. Perché essa rappresenta, nella sua eccedenza dalla rappresentazione, l'opposto stesso della differenza – l'indifferenza che cancella la barra di distinzione tra l'uno e l'altro, positivo e negativo, uomo e animale. Gli uomini che la abitano non sono, appunto, soltanto uomini. Ma neanche semplicemente animali, perché non rientrano nel recinto genealogico di una singola specie. Nella loro vita eslege, nel loro divagare cieco, essi sono incapaci di tracciare una linea specifica o di trasmettere una chiara identità generica lungo il filo delle generazioni. Né *ghenos* né *ethnos* li identifica, conferisce loro una qualche appartenenza, un luogo o un essere proprio. Il proprio – come l'individualità, la differenza, la discontinuità – non è solo ciò che essi non sono, ma il loro antonimo, dal momento che a caratterizzarli è precisamente il suo contrario, vale a dire l'improprio. Ovvero, e più intensamente, il *comune*. È appunto questo l'elemento che, nel corpo e oltre il corpo dei giganti, rappresenta l'irrappresentabile origine del non-uomo, di un uomo definito dal suo non essere tale o dal suo essere altro da se stesso – uomobestia o bestia umana. E *ferina comunità, nefaria comunione* essa è definita da Vico con un termine mai altrove adoperato nello stesso significato di sconfinamento e di mescolanza. Diversamente

dalla *civica*, ma anche dalla *societas* delle famiglie arcaiche, la *communitas* degli uomini-bestie è confusione di semi, di donne, di sangue. È lì – in quella disappartenenza di ciascuno rispetto a tutti, in quella indistinzione che sovrappone i corpi e mescola i loro umori – che la vita ha inizio esprimendosi al massimo della sua potenza espansiva. Ma è anche il luogo in cui la sua espansione degenera, fuoriesce dal suo genere, fino a perdersi nella propria alterità, nell'alterità irrecuperabile di ogni proprio. A questa ambivalenza rimanda l'antinomia impresentabile dell'origine – l'inconsistenza storica di un corpo talmente pieno di sé da essere inghiottito dalla propria indistinzione» (*ivi*: 78-80). Ambivalenza che si riflette anche nell'apertura storica umana, nel senso che «la deriva dissolutiva della comunità originaria non preclude definitivamente la possibilità della storia – anzi è proprio essa a renderla possibile. Per Vico la storia propriamente umana nasce dall'esaurimento di un'origine incapace di farsi genesi effettiva di un processo duraturo» (*ivi*: 80). La storia nasce quando accade quello che Heidegger definiva lo *scuotimento essenziale*, quel «bagliore del fulmine che, rompendo le tenebre della selva, strappa i giganti alla loro vita irriflessa» (*ibidem*), seminando però al contempo quel *terrore* che richiede il freno religioso e politico: Vico avrebbe così intuito il tratto fondamentale del paradigma immunitario, ossia il fatto che l'autorità è quell'impulso ordinativo senza il quale *la società umana non può reggere nemmeno un momento*, «essa sprigiona una spinta propulsiva diametralmente opposta all'impulso, caotico e sregolato, della comunità originaria. Se questa è gonfia di corpo fino a esplodere, l'autorità si rivolge alla mente – presuppone o produce, per essere interpretata, un primo affrancamento dalla immediatezza dei sensi. Se, ancora, la selva è caratterizzata dalla mescolanza tra individui, generi e specie – e dunque dall'assenza di confini – l'*auctoritas* decide, taglia, con la spada o con l'aratro, la superficie della terra, sezionandola in zone differenziate. Se, infine, la comunità originaria era priva di forme – come una *zoe* ancora non pervenuta alla determinatezza del *bios* – l'autorità rimette la vita in forma, insegnando *a menar fuori in un certo modo la forma dell'anima umana, che ne' vasti corpi de' giganti era affatto seppellita dalla materia*. [...] Se la vita vuole conservarsi deve comprimere la propria potenza corporea entro apparati di comando e obbedienza destinati a proteggerla dal suo medesimo eccesso. [...] L'instaurazione dell'ordine è, insomma, dipendente da un duplice processo, parallelo e incrociato, di raffrenamento e di astrazione, che da un lato trattiene la vita entro forme stabili e dall'altro la scioglie dal suo primitivo vincolo corporeo liberandola a prestazioni superiori di tipo intellettuale. Se si ripercorre il processo di differenziazione sociale – inizialmente generato dalla protezione concessa dagli *eroi* ai *miseri*, minacciati dagli *empi* rimasti nello stato eslege – si riconosce, nei suoi momenti tipici, la dialettica auto conservativa della storia umana. Sia la funzione salvifica del *freno*, posta da Vico al centro di tutti gli snodi teologico-politici dell'incivilimento, sia quella, altrettanto costitutiva, della paura che inizialmente la innesca confermano la direzione seccamente immunitaria imboccata dalla storia dell'uomo al tramonto della comunità originaria. Alla sua base vi è lo scambio biopolitico tra protezione e salvezza [...]. Il *bios*, una volta che si è rilevato dal fondo opaco della *zoe*, non può svilupparsi che nel recinto armato dell'ordine costituito. [...] La necessità della protezione della vita appare conciliata con il suo potenziamento agevolato. L'ordine con la libertà, la forza con la legittimità, il potere con il diritto» (*ivi*: 80-82). Ma Vico – sempre secondo Esposito – era ben consapevole dell'impossibilità di uno sviluppo positivo di un paradigma, come quello immunitario, costruito a partire dalla negazione dell'origine e della comunità, dal tentativo di cancellare l'assenza di un'origine stabile: esiste un punto in cui «la progressione si rovescia bruscamente nel suo opposto, aprendo uno scenario catastrofico che nel linguaggio vichiano ha il nome celebre di *ricorso*» (*ivi*: 82). Esiste uno *squilibro strutturale*, una *crisi permanente* (o, perlomeno, *sempre latente*), vale a dire che l'uomo non può giungere a una immunizzazione totale, il rischio in cui incorrerebbe non sarebbe meno grave rispetto a quello incontrato di fronte a una comunizzazione totale (l'uomo è costretto, così, a vivere in un tragico stato di *equilibrio metastabile*, riprendendo l'espressione simondoniana; l'uomo è – stavolta con un'espressione moriniana – *animale crisico*): «la crisi, tutt'altro che provenire dall'esterno del processo, è implicita nel suo medesimo motore – vale a dire in quel generale meccanismo immunitario destinato a proteggere dagli effetti dissolutivi della comunità originaria. Certo, senza di esso, senza quei *fortissimi freni di spaventosi religioni*, predisposti dalla provvidenza per bloccare il dispendio energetico della selva, non si sarebbe mai data storia – la vita stessa si sarebbe consumata senza rimedio, come ha ben visto la grande filosofia politica moderna. Ma l'intuizione formidabile, che situa il pensiero di Vico fuori e oltre quest'ultima, è che il

processo di immunizzazione non è una linea percorribile all'infinito, perché porta dentro di sé una forza negativa destinata, a un certo punto, a ritorcersi contro se stessa, a bloccare quella vita che pure è ordinata a salvaguardare. [...] È vero che, abbandonata a se stessa, al suo eccesso corporeo, alla confusione promiscua dei suoi membri, la *communitas* non dura, non produce storia. Ma il suo assoluto contrario, la compiuta immunizzazione, non determina un rischio minore – se non di esplosione, certo di implosione dell'organismo cui inerisce. È quanto, mettendo la vita a riparo dall'eccesso di 'comune', produce inevitabilmente l'ipertrofia del 'proprio'. La minaccia che fin dall'inizio pesa sul processo di incivilimento è, infatti, individuata da vico nella divergenza tra interessi individuali e interesse collettivo – nella possibilità, tutt'altro che ipotetica, che il proprio diverga tanto radicalmente dal comune da annientarlo. Tale deriva particolaristica e appropriativa, nel mondo secolare dallo scioglimento del vincolo teologico-politico, è parallela e conseguente al progressivo separarsi della mente dal corpo. La cancellazione violenta della selva originaria, oltre che un ridimensionamento della *communitas*, segna una progressiva astrazione dal suo contenuto corporeo. [...] La storia umana si immunizza dagli effetti ingovernabili delle spinte del corpo – istinti, sensi, passioni. Ma la separazione dal corpo – tesa a salvare e potenziare la vita – finisce per allontanare dal suo medesimo contenuto vitale. Dalla sua fonte energetica, dalla sua energia costitutiva. È per questo che, al montare della barbarie della riflessione, l'espresso rimedio previsto dalla provvidenza è un ritorno alle esigenze primarie del corpo, alle prime *utilità della vita*. Alla crisi immunitaria – come una sorta di malattia autoimmune determinata dall'eccesso di proprio – Vico risponde con un eterno ritorno coatto di elementi comuni, che del resto non erano mai del tutto scomparsi. [...] Il carattere tragico della storia umana risiede nella circostanza che anche la moltitudine, una volta emancipata e divenuta soggetto del proprio destino, perde la sua vocazione comune a favore dell'utilità particolare. In questo modo si rompe quel difficile equilibrio tra comunità e immunità cui è affidata l'unica possibilità di sopravvivenza della nostra specie. Vico è forse l'unico filosofo che, naturalmente con il suo linguaggio, intravede insieme la necessità storica di questo nodo e la possibilità catastrofica del suo scioglimento. Il rischio supremo non sta – come ritengono i 'moderni' – nella dissipazione di una vita spinta oltre se stessa dalla sua passione comune. Ma nella sua inversione in una condizione opposta che, separandola dal corpo, ne smarrisca la sostanza originaria. Sia la comunità che l'immunità, divise dal loro opposto, portano la vita sull'orlo del precipizio. Incontrano la *barbarie* – la prima derivandone direttamente, la seconda riattivandola in una forma, se possibile, ancora più minacciosa. L'unica opzione che resta, per non precipitare all'indietro, è tenere lo sguardo puntato sulla linea di tangenza che allo stesso tempo le separa e le congiunge, facendo dell'una l'irriducibile contenuto dell'altra. È su di essa che corre, rischiosamente *in tempo*, la storia dell'uomo» (*ivi*: 82-84). È evidente che i problemi restano aperti: bene il riconoscimento della necessità dell'immunità, dell'esistenza del conflitto, tanto che ordine e conflitto si coappartengono in un equilibrio sempre precario e difficile: ma allora tutta la critica al paradigma immunitario si ridurrebbe a una questione di grado (*un po' meno immunità e un po' più comunità*)? La distinzione tra uomo e animale si ridurrebbe a una distinzione di grado (gli uomini degli animali «ne condividono la natura nel senso più intenso che sono animali anch'essi. E ciò sia sul piano comportamentale che su quello morfogenetico»: *ivi*: 95, tanto da poter ribaltare tutto per affermare che, «anziché l'animale a corrompere l'uomo, secondo la tesi corrente, riproposta a ondate successive nel corso dell'intera civilizzazione, è piuttosto l'uomo a poter corrompere l'animale trasmettendogli la stessa follia omicida»: *ivi*: 98)? Spetta, per Esposito, alla *filosofia futura* chiarire questo e altri dilemmi, ossia «pensare un soggetto libero dal dispositivo – antico ma continuamente riprodotto – che lo separa dalla propria sostanza corporea, e riannodare, allo stesso tempo, il suo nesso costitutivo con la comunità» (*ivi*: 32 s.). – in quanto, con Agamben, «è ancora dalla filosofia che può venire [...] l'indicazione di una linea di resistenza e di svolta» (Agamben 2008c: 98).

⁸⁶⁵ Le caratteristiche dell'esistenza umana sono «la sua precarietà e pericolosità» (Dewey 1990: 48), tanto che «l'uomo si trova a vivere in un mondo aleatorio: la sua esistenza implica, per dirla con franchezza, un gioco d'azzardo. Il mondo è una sorta di teatro del rischio; è incerto, instabile, paurosamente instabile. I suoi pericoli sono irregolari, incostanti, non se ne possono prevedere i tempi e le stagioni» (*ivi*: 48 s.). Per sopravvivere e bene-vivere, l'uomo non ha altra alternativa che tentare di mettere argine all'incertezza, di negare il mutamento, di tentare di predire e di controllare lo scorrere degli eventi, di rendere «attraverso gli strumenti, le macchine, la tecnica che li

accompagna, [...] il mondo più conforme alle nostre necessità» (*ivi*: 50) e farne «una dimora più sicura» (*ibidem*), per quanto non immediata: «fra noi stessi e i rischio del mondo abbiamo accatastato ricchezze e mezzi di conforto» (*ivi*: 51), «espedienti per impedire lo sgradevole riconoscimento di un fatto, anziché strumenti per mutare il fatto stesso» (*ibidem*). Infatti, «trovandoci in mezzo a un mondo travagliato, noi desideriamo l'essere perfetto. Noi dimentichiamo però che ciò che dà significato alla nozione di perfezione sono gli eventi che danno luogo al desiderio: dimentichiamo altresì che, tolti questi eventi, un mondo "perfetto" costituirebbe qualcosa che sarebbe mera esistenza, senza vita e immutabile» (*ivi*: 62 s.). L'esperienza umana è «caratterizzata dal bisogno» (*ivi*: 63), dall'incompiutezza, perché «in un mondo in cui tutto è compiuto, nulla ha bisogno di qualche altra cosa per essere reso compiuto» (*ibidem*), e dunque l'uomo «deve progettare appagamenti e realizzazioni» (*ibidem*), deve pensare e riflettere: in tal senso «la riflessione emerge solo in situazioni caratterizzate da incertezza, da alternative, da domande, da tentativi, da ipotesi, da prove esplorative o da esperimenti che mettono alla prova il valore del pensiero» (*ivi*: 66). L'uomo, dunque, vive in un mondo intessuto «di rapporti strumentali, non di rapporti immediati» (*ivi*: 103), in un mondo costituito di tecniche (costruito tramite le tecniche), «necessarie a causa della mancanza, della privazione, dell'imperfezione e del non-essere» (*ibidem*), tanto dell'uomo quanto – osservazione straordinariamente acuta di Dewey – delle cose che l'uomo incontra nel mondo: «questa deficienza è manifesta nella sensazione e nell'appetito; la stessa transitività dei materiali che li rende suscettibili di trasformazione in forme utili è una prova che anch'essi mancano della pienezza dell'essere. Le cose hanno potenzialità, cioè sono strumentali, poiché non sono l'essere, ma piuttosto sono essere che diviene processualmente. Si prestano a connessioni operazionali che le realizzano poiché esse stesse non sono di per sé reali in un senso completo» (*ibidem*).

⁸⁶⁶ Significative sono alcune pagine nanciane dove *sim-bolo* e *com-parizione* – ossia: l'esistenza come con-esistenza – vengono accostati, come a dire che il fatto che il mondo umano è un mondo simbolico, non chiuso in un ambiente ma aperto all'ulteriorità di significati e al futuro – aperto al mondo –, significa di per sé che esso è un mondo comune (un mondo *simbolicamente comune* e *comunemente simbolico*) – d'altronde non si dà significato se non nella forma della *connessione di significati*, se non all'interno di un *contesto* e di una *inter-relazione*: «l'unico criterio della simbolizzazione non è l'esclusione o l'indebolimento dell'immagine, ma la capacità di lasciar giocare, nell'immagine-simbolo e attraverso di essa, accanto alla congiunzione, lo scarto l'intervallo aperto che l'articola in quanto *sim-bolo*: la parola non vuol dire infatti altro che "messo-con" (*syn* greco = *cum* latino) [...]. Il "simbolico" non è dunque un aspetto dell'essere-sociale: è quest'essere stesso, da una parte; dall'altra, il simbolico non ha luogo senza (rap)presentazione: è la (rap)presentazione degli uni gli altri senza la quale essi non sarebbero gli-uni-con-gli-altri. Quando parlo dunque della realtà "sociale" messa a nudo in termini di simbolicità, sto parlando della "società" che si scopre non essere altro che l'apparenza di se stessa, che non rinvia più a uno sfondo [...], ma fa simbolo con se stessa, apparendo di fronte a se stessa per essere così tutto ciò che essa è e tutto ciò che essa deve essere. L'essere sociale non rinvia allora ad alcuna assunzione in un'unità interiore o superiore. La sua unità è tutta simbolica: è tutta del con. L'essere sociale è l'essere che è apparendo di fronte a se stesso, con se stesso: è *com-parizione*» (Nancy 2001: 81 s.). Notiamo come anche l'idea sottostante alla teoria della costruzione della realtà sociale di John Searle (cfr. Searle 2006) sia proprio, così ci sembra, quella della naturale simbolicità del genere umano: infatti, com'è noto, per Searle peculiare della realtà umana, della società umana, è il fatto di *poter imporre su persone od oggetti funzioni di status che non appartengono di per sé alla loro struttura fisica*, ossia di attribuire (e di farlo *in maniera collettiva*) a qualcosa un valore che di per sé, da un punto di vista semplicemente fisico, non le appartiene. «X conta come Y nel contesto C»: la nota tesi fondamentale di Searle non significa altro, dal nostro punto di vista, che per l'uomo qualcosa è in grado di *stare per* qualcos'altro, ossia che una determinata cosa non è solo se stessa, ma è anche *altro da se stessa* (e proprio per questo può anche essere riconosciuta *in quanto se stessa*). La realtà umana è quella del *rimando*, del *segno*, della *mediazione* che frantuma ogni *immediatezza*: l'uomo è un essere *con-testuale* e per il quale le cose sono cariche di significati latenti o vengono caricate di significati creati *ad hoc*, ma non esistono significati simbolici se non all'interno di una rete condivisa e sociale di sensi – l'uomo è l'animale simbolico in quanto animale sociale, e al contempo è l'animale sociale in quanto simbolico.

⁸⁶⁷ Per una discussione storico-critica della proposta cassireriana di una *filosofia antropologica* rispetto all'*antropologia filosofica* si veda Ferrari 2002.

⁸⁶⁸ Più in generale, scrive Cassirer, «per “forma simbolica” si deve intendere ogni energia dello spirito mediante la quale un contenuto significativo spirituale è collegato a un concreto segno sensibile e intimamente connesso a tale segno» (Cassirer 1992: 102), *energeia* che non si esaurisce – proprio come l'uomo *Formfähig*, capace di forma – in alcun *ergon*.

⁸⁶⁹ Per un confronto tra le visioni della tecnica di Cassirer e Heidegger cfr. D'Atri 2004.

⁸⁷⁰ Il nome viene impiegato «per raggiungere e fissare determinate rappresentazioni oggettuali» (*ivi*: 117), e «come il bambino che corre non ha più bisogno di aspettare che le cose del mondo esterno giungano a lui, così il bambino che domanda possiede un mezzo del tutto nuovo per intervenire in maniera autonoma nel mondo e per costruirsi autonomamente il mondo» (*ivi*: 117 s.): il nome, il linguaggio, la parola, ha, per il bambino la stessa funzione che ha la mano che lo guida e lo conduce nel camminare o il «bastone a cui si tiene» (*ivi*: 118), vale a dire che il bambino si fa dare «una mano dal nome» (*ibidem*), per poter procedere «a tastoni verso la rappresentazione degli oggetti» (*ibidem*) e trovare un «punto di cristallizzazione per la molteplicità delle rappresentazioni: i fenomeni in sé eterogenei diventano omogenei e congeneri poiché si riferiscono a un centro comune» (*ivi*: 119). Insomma, «con il linguaggio l'uomo conquista non solo un nuovo potere sulle cose, sulla realtà obiettiva, ma anche un nuovo potere su se stesso» (*ivi*: 126), perché «il *medium* del dominio sulle cose diventa al tempo stesso il *medium* dell'autodominio e il suo organo autentico sul piano del pensiero e del costume» (*ibidem*), dando vita a un processo di distanziamento da se stessi e dal mondo per appropriarsi di se stessi e del mondo: «la coscienza ottiene la vera sovranità sull'essere [esterno e interno] in un processo peculiarmente duplice, autenticamente dialettico. Si appropria veramente dell'essere – quello “esterno” e quello “interno” – solo perché riesce ad allontanarsi da se stessa, a porsi a dovuta “distanza” da sé. Alla conquista di questa nuova “prospettiva” il linguaggio prende sempre parte in maniera essenziale. Infatti il linguaggio non può più semplicemente cogliere e arraffare gli oggetti; conquista il potere sugli oggetti solo grazie all'atto della *designazione* simbolica che, come tale, è un puro atto di mediazione spirituale. All'impulso, al desiderio, alla passione che va direttamente verso le cose, il linguaggio allora contrappone sempre un'altra direzione, per così dire di segno opposto. Al suo interno agiscono sempre al tempo stesso attrazione e repulsione, che si trovano in un ideale equilibrio. Infatti rispetto al bisogno di accostarsi immediatamente alle cose e di annetterle semplicemente alla sfera dell'io, agisce qui in direzione opposta l'altro bisogno di distanziarle dall'io – di porle al suo esterno e di porle davanti a esso, per renderle, in questo atto del potere, “rappresentabili” e oggettuali. La forza di “attrazione” si bilancia qui con la forza di “astrazione”: il volgersi alle cose che si realizza nel linguaggio è al tempo stesso una forma di allontanamento da esse» (*ivi*: 126 s.).

⁸⁷¹ Scrive, in modo molto suggestivo, Mazzeo: «sia gli uccelli che gli esseri umani *sorvolano* (*übersehen*) ma solo questi ultimi possono farlo nella duplicità dell'espressione: poiché, oltre a godere di vedute panoramiche, gli animali umani sono in grado di esimersi dall'esperienza, di tirare oltre, di lasciar stare» (Mazzeo 2003: 111).

⁸⁷² Ciò si rivela anche solo nel fatto che l'uomo acquisisce (cfr. *ibidem*) coscienza determinata e distinta della propria corporeità solamente volgendo la sua figura corporea e le sue funzioni corporee verso l'esterno, per poi riconquistarle dal riflesso del mondo esterno: l'uomo ottiene la conoscenza dei propri organi solamente per la *via obliqua* (*mediata*) che passa dalla *proiezione degli organi*, dalle protesi artificiali che l'uomo elabora per aprirsi al mondo. Insomma, l'uomo (cfr. *ivi*: 79-81) apprende la propria immagine solamente come *immagine artificiale*, riflettendo se stesso nello specchio del mondo degli artefatti che si è creato, rinunciando a ogni possibile unità immediata e spontanea con il mondo naturale.

⁸⁷³ «Domanda e risposta creano tra gli individui un legame diverso rispetto a ordine e divieto, rispetto a consenso o rifiuto. [...] La nuova relazione della domanda produce al tempo stesso una nuova relazione nella comunità: costituisce il primo contatto veramente *spirituale* in cui entrano tra loro i membri della comunità» (Cassirer 2004b: 129 s.): nella dialettica *fragen-antworten* nasce la socialità, non solo perché dialogo, o, meglio, dialogo nel senso di scambio che è attento alla parola dell'altro e all'altro, all'altro che diventa degno di attenzione. È l'atto di nascita di un «io», di un «tu», di un «noi», dello «spirito».

⁸⁷⁴ Recensendo Melandri 2007, Volpi, a proposito della dimensione simbolica dell'uomo in relazione alla sua apertura al mondo in tutta la sua contingenza, ricorda: «i problemi della filosofia ruotino intorno a una grande questione di fondo: la relazione tra essere e pensiero, la loro identità e alterità il loro corrispondere, separarsi ed embricarsi. Il simbolo è uno dei modi in cui l'uomo governa e risolve questa relazione, essendo egli definito per questo *animal symbolicum*. Di fronte allo stupore che segnala che l'esser e non è come appare, e il mondo non è quello che sembra, il simbolo è una strategia per ridurre la contingenza, per congiungere le parti in un intero e "ricomporle" (in greco: *symballein*) Il simbolo ha la forza di conferire un senso condiviso alla realtà e "rimettere in ordine il mondo" Ma non appena fissato e stabilito esso tende a irrigidirsi in forme occultando la dinamica vivente da cui sorge» (Volpi 2007).

⁸⁷⁵ Per esempio, scrive Boncinelli: «vale la pena di soffermarci a considerare la potenza delle nuove tecniche di indagine strumentale delle funzioni mentali e la grandiosità delle prospettive che queste dischiudono. Il discorso riguarda in particolare la nostra conoscenza del coinvolgimento di regioni specifiche della corteccia associativa nell'esecuzione di compiti specifici. Per ottenere tali informazioni in passato non potevamo contare che sull'analisi del comportamento di quei pazienti neurologici le cui condizioni si prestavano particolarmente a questo tipo di studi. Ben poco si poteva fare con gli individui normali. Oggi la situazione è radicalmente cambiata. Tutto ciò non può che riempirci di meraviglia e la scoperta di quegli strumenti e di quelle tecniche ci appare come un vero e proprio miracolo» (Boncinelli 2000: 172). Ciò è un esempio del fatto che «l'uomo è arrivato a sapere tante cose, tante altre ne scoprirà e ne saprà, ma dietro l'angolo ce ne sarà sempre una inaspettata e meravigliosa alla quale non avevamo neppure pensato. E al momento le cose più inaspettate e meravigliose le fanno scorgere le scienze sperimentali o meglio la Scienza, parte sempre più vitale della Cultura» (*ivi*: 291).

⁸⁷⁶ Rimandiamo al senso dell'apertura al mondo per l'uomo come *Stimmung* di cui abbiamo avuto modo di parlare a più riprese, ricordando che «gli stati d'animo non sono qualcosa di solamente sussistente, bensì un modo e una maniera fondamentali dell'essere, e precisamente dell'esser-ci, e ciò implica immediatamente l'essere-assieme. Sono maniere dell'esser-ci e in quanto tali dell'esser-via. Uno stato d'animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell'uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il "modo" del suo essere. [...] Lo stato d'animo è un modo fondamentale, la *maniera fondamentale di come l'esser-ci è in quanto esser-ci*. [...] Ciò che dà all'esser-ci, in senso fondamentale, *consistenza e possibilità*. [...] Gli stati d'animo sono le maniere fondamentali nelle quali ci troviamo-situati in un modo oppure nell'altro. [...] In essi soltanto incontriamo noi stessi in quanto esser-ci» (Heidegger 1992b: 91 s.). Altrove, in senso analogo, Heidegger ha precisato: «la situazione emotiva è l'essere in una tonalità affettiva, determinante tonalmente l'esserci, del suo rapporto, di volta in volta attuale, con il mondo, con il con-esserci degli altri uomini e con se stesso. La situazione emotiva fonda il sentirsi bene e il sentirsi male di volta in volta attuale, da parte sua però, essa è a sua volta fondata nell'essere-esposto dell'uomo all'essente nella sua totalità [...]. Sentimento non è inteso nel senso soggettivo che io abbia il sentimento. Il sentimento concerne il mio intero esser nel mondo in quanto mio esser sé. L'essere in una tonalità affettiva non è qualcosa di sussistente per sé, bensì pertiene all'essere nel mondo» (Heidegger 1991b: 216 e 286). Vattimo, dal canto suo, spiega come segue il senso dell'apertura al mondo come *Stimmung*: «la tonalità affettiva, cioè il modo originario di trovarsi e di sentirsi nel mondo è una specie di prima "prensione" globale del mondo, che fonda in qualche modo la sua stessa comprensione. [...] La situazione emotiva rivela il fatto che il progetto che costituisce l'esserci è sempre un "progetto gettato", cioè mette in luce la finitezza dell'esserci [...]. Il mondo ci appare sempre originariamente, alla luce di una certa disposizione emotiva: gioia, anche disinteresse e noia. Tutti i singoli affetti sono possibili solo come specificazione del fatto che l'esserci non può essere nel mondo [...] se non alla luce di una tonalità effettiva, che, radicalmente, non dipende da lui» (Vattimo 1971: 34 s.).

⁸⁷⁷ Il che, per certi versi, può rappresentare davvero anche un tentativo di dar vita a un *umanesimo rivisitato*, secondo quanto propone Battistrada, perché se l'uomo è prima di tutto bisogno di senso, apertura al senso e ricerca di senso, lo è in ragione di una mancanza, di una finitezza e di un nulla costitutivi che per Battistrada hanno delle precise ragioni biologico-organiche e naturali-evolutive, che danno vita a un paradigma antropologico del tutto affine a quello sin qui fatto nostro (tanto che

non mancano a più riprese i riferimenti a Scheler e a Gehlen, si legga p. e.: «è noto come Gehlen avesse fondato la sua “antropologia filosofica” nell’intento di dare un fondamento filogenetico alla sua teoria dell’uomo come “essere carente”; ovvero alla sua biologica “carenza di autentici istinti che ne mette a repentaglio la vita” e ne fa, riprendendo la definizione di Scheler, un essere “aperto al mondo” in quanto privo dei condizionamenti istintuali del regno animale, e quindi privo di comportamenti e di orientamenti “sicuri” e dunque “esposto a rischio”. È la mancanza di un codice istintuale, di una specializzazione biologica istintuale ad aver reso tanto ardua la sua sopravvivenza, ma, nello stesso tempo, ad aver permesso l’acquisizione del “vantaggio evolutivo” determinante nei confronti delle altre specie»: Battistrada 1999: 204; ma si veda anche il riferimento alla fetalizzazione e alla neotenia in *ivi*: 333): infatti per Battistrada i valori sono ciò che nasce dall’esperienza dei sentimenti primati della gioia e dell’angoscia, e il bisogno di senso dalla loro perenne dinamica emozionale, che vede contrapporsi il sì e il no alla vita e che sostituisce i condizionamenti istintuali operanti negli animali (i valori vengono «a sostituire tendenzialmente gli istinti nella loro vitale funzione di orientamento del comportamento in rapporto alla sopravvivenza. Ed essi vennero di conseguenza ad assumere il ruolo di motivazioni primarie [...] e a fondare quel “vantaggio evolutivo” di cui gode la specie Homo, sia a livello filogenetico che ontogenetico: vennero cioè a determinare quel passaggio evolutivo del tutto innovativo che caratterizzò la storia evolutiva: *la speciazione dell’uomo come essere culturale* [...], di un essere non più sottomesso ai condizionamenti istintuali, ma a costruzioni valoriali, fondate emotivamente e create per affermare la vita»: *ivi*: 11). Battistrada, nella sua proposta, ritiene di trovarsi davanti a uno straordinario paradosso, in quanto il materialismo estremo, coerente e rigoroso, ossia il biologismo apparentemente riduzionista, postula il proprio opposto, ossia il fatto culturale in senso ampio. Scrive Battistrada (recuperando considerazioni di Ernesto Grassi in riferimento a Vico): «il lavoro spirituale (che è sempre specificamente lavoro umano) ha origine, sorprendentemente, da una mancanza di schemi innati, che porta alla necessità di ricercare schemi. Ciò significherebbe che la spiritualità si dovrebbe identificare con una deficienza, che il bisogno di valori è un bisogno che si trova nell’originaria natura dell’uomo e non è un bisogno transitorio, ma scaturito dalla costitutiva dinamica emozionale umana e sostitutivo dei condizionamenti istintuali» (*ivi*: 279 s.). In altre parole, nel processo di ominizzazione che apre l’uomo al mondo e che segna l’ingresso dell’uomo nel mondo «l’istinto di autoconservazione, l’istinto di sopravvivenza veniva emotivamente culturalizzato in bisogno di senso, nel bisogno di un significato diverso della morte che ne cancellasse il significato di annichilimento, e che esprimesse la speranza del sì alla vita [...]. Nello stesso tempo si verificava che le primordiali ritualizzazioni di quel bisogno e di quelle risposte assolvessero a un compito sostitutivo nei confronti dei condizionamenti istintuali: a quello cioè di indicare i comportamenti che dovevano essere praticati dai singoli e dal gruppo, in ogni momento dell’esistenza. [...] I primi gruppi umani iniziarono in tal modo a non soltanto subire e adattarsi all’ambiente, ma a leggerlo e a trasformarlo in base al significato che il gruppo elaborava e legittimava per difendersi e respingere il non senso e la distruttività della morte e affermare il sì alla vita; attraverso questi “orizzonti di senso” essi strutturavano l’interesse dei rapporti sociali e il loro modo di essere nel mondo (in ottemperanza ai valori sottesi a quelle rappresentazioni diverse da comunità a comunità, ma tutti fondati sugli stessi sentimenti universali e sul loro vissuto), e dettero luogo, attraverso il tempo, a un modo di rapportarsi agli altri gruppi fondato sul confronto/conflitto tra sistemi diversi di valori. È questa risposta connotata culturalmente ed emozionalmente la fondante specificità dell’umano, ed essa si è rivelata risposta evolutivamente vincente, traducendosi in un ben determinato “vantaggio evolutivo” della specie umana rispetto alle altre specie» (*ivi*: 339 s.).

⁸⁷⁸ Ma si veda, a tal proposito, l’intero § 55 del *Mondo come volontà e rappresentazione*, *ivi*: 327-349.

⁸⁷⁹ Secondo Arendt ammirazione e sgomento sono le due fonti filosofiche per eccellenza, ma, storicamente, una sarebbe specificamente greca, mentre l’altra peculiarmente romana: «mi sono soffermata sulle due fonti da cui è scaturito il pensiero così come noi lo conosciamo storicamente, l’una greca e l’altra romana; esse appaiono diverse al punto di risultare opposte. Da una parte lo stupore colmo di ammirazione davanti allo spettacolo in cui l’uomo è nato [...]; dall’altra lo sgomento, l’angoscia estremi di essere stati gettati in un mondo dall’ostilità soverchiante, in cui predomina la paura, dal quale l’uomo cerca a ogni costo di fuggire» (Arendt 1987: 254). Quel che a

noi qui interessa sottolineare è il senso antropologico dello stupore, le sue radici profonde nell'esperienza umana del mondo.

⁸⁸⁰ Per un approfondimento delle radici filosofiche e psicologiche di quello stupore che rappresenta il primo momento della *passione di conoscere* si vedano Napolitano 2006 e Hersch 2002.

⁸⁸¹ «Si potrebbe addirittura dire che l'uomo è una sorta di animale valutativo, nel senso che impone la sua valutazione, misurandosi con il valore, a tutti gli oggetti e gli eventi con cui si confronta» (Maffettone 1998: 155).

⁸⁸² Concetto ulteriormente ribadito e precisato subito dopo, con la preposizione 5.61: «la logica pervade il mondo; i limiti del mondo sono anche i limiti di essa. Noi non possiamo, dunque, dire nella logica: questo e quest'altro v'è nel mondo, quello no. Infatti, ciò parrebbe presupporre che noi escludiamo certe possibilità, e questo non può essere, poiché richiederebbe che la logica trascendesse i limiti del mondo; solo così essa potrebbe contemplare questi limiti anche dall'altro lato. Ciò che noi non possiamo pensare, noi non lo possiamo pensare; né, di conseguenza, noi possiamo *dire* ciò che noi non possiamo pensare» (*ibidem*).

⁸⁸³ Cassirer, con Goethe, ci ricorda come «*wer fremde Sprachen nicht kennt, weiss nichts von der eigenen*» (Cassirer 2004a: 238), come chi non conosca (almeno) una lingua straniera non sappia nulla della propria: finché non siamo fuori dal nostro linguaggio non possiamo davvero capirlo, davvero osservarlo, così come (ed è questo che, crediamo, Nietzsche ha in modo drammatico insegnato) finché non siamo fuori dalla ragione, finché non prendiamo contatto con la follia, non possiamo capirla sino in fondo, sino al suo senza-fondo (o, meglio, non si tratta tanto di essere semplicemente fuori, quanto di andare fuori, di fare il passo indietro, allo stesso modo che se sono al di fuori di una casa posso certo vederla per come si presenta, ma se non sono stato prima al suo interno ne avrò visto solamente l'involucro – mentre se resto dentro di essa non ne vedrò che gli arredi interni ma non l'insieme della sua struttura).

⁸⁸⁴ In questa lettura seguiamo l'acuto Mazzeo 2005b. Più in generale, per una lettura di Wittgenstein che ritaglia a partire dalle sue opere la possibilità di pensare un paradigma antropologico simile a quello qui fatto nostro, si vedano perlomeno Mazzeo 2004b; Barluzzi 2008 (il quale conclude che nella prospettiva wittgensteiniana l'uomo è un animale malato che deve negarsi per affermarsi); Lo Piparo 1999; Andronico 1998; De Carolis 2004: 149-166; Virno 2005a. In quest'ultima opera, in particolare, si muove dalla convinzione che «l'animale umano è in grado di modificare le sue forme di vita, divergendo da regole e abitudini consolidate» (*ivi*: 7), ossia è *creativo*, a patto di rendersi conto però che tale creatività non è continua, nel senso che «l'azione trasformativa è *intermittente*, o addirittura rara» (*ibidem*), tanto che la creatività coincide (ed è proprio questo che può essere rintracciato nella riflessione wittgensteiniana) con quelle «forme di pensiero verbale che consentono di variare la propria condotta in una situazione di emergenza» (*ivi*: 9), vale a dire che le risorse logico-linguistiche alle quali attinge l'azione innovativa sono utilizzate «quando una forma di vita, che per l'innanzi pareva inoppugnabile, prende le sembianze di un abito troppo largo o troppo stretto; quando diventa incerta la distinzione tra “piano grammaticale” (le regole del gioco) e “piano empirico” (i fatti cui quelle regole dovrebbero applicarsi); quando la prassi umana si imbatte, fosse anche di sfuggita, in quel ginepraio illogico che i giuristi chiamano *stato d'eccezione*» (*ibidem*). Ciò significa anche che «lungi dal collocarsi al di sopra o al di fuori delle norme, la creatività umana è addirittura *subnormativa*: si manifesta unicamente, cioè, nei sentieri laterali e impropri che ci capita di inaugurare mentre ci sforziamo di attenerci a una norma determinata. Per paradossale che possa sembrare, lo stato d'eccezione ha il suo luogo di residenza originario in quell'attività, solo in apparenza ovvia, che Wittgenstein chiama “seguire una regola”. Ciò implica, all'inverso, che ogni umile applicazione di una norma contiene sempre in sé un frammento di “stato d'eccezione”» (*ivi*: 11). Detto altrimenti (e sempre in riferimento all'opera wittgensteiniana): «il “seguire una regola” ha il suo momento della verità nella situazione critica in cui proliferano applicazioni dissimili, tra loro inconciliabili, della medesima norma. È, questo, lo stato d'eccezione della prassi linguistica» (*ivi*: 45); «in ogni applicazione di una regola è incuneato un frammento dello stato d'eccezione. Vi è sempre un momento, nella realizzazione concreta di una norma, in cui si regredisce *al di qua* della norma. Ciò non attenua, però, la differenza tra routine e situazione critica. Se si utilizza la parentesi per indicare il termine che, pur avendo senza dubbio una parte in commedia, resta tuttavia sullo sfondo, la routine può essere schematizzata in questo modo: (“strutturazione normale dei rapporti di vita”) – norma positiva – esecuzione. La

situazione critica, invece così: “strutturazione normale dei rapporti di vita” – (norma positiva) – esecuzione. Soltanto lo stato d’eccezione propriamente detto [...] sospende o esautora una *regola* determinata in nome della *regolarità* specie-specifica. Soltanto lo stato d’eccezione revoca in dubbio l’usuale distinzione tra proposizioni grammaticali e proposizioni empiriche, configurando una regione ibrida – come ibrida è, in sé, la regolarità: grammaticale ma anche empirica, empirica ma anche grammaticale. Soltanto lo stato d’eccezione sottolinea senza riserve l’autonomia del momento applicativo, al punto da delineare un circolo virtuoso tra esso e “il modo di comportarsi comune agli uomini”. Soltanto lo stato d’eccezione determina un rovesciamento di prospettiva in virtù del quale *la regola deve essere considerata un caso particolare dell’applicazione*» (ivi: 51 s.). Il *modo comune di comportarsi agli uomini* consiste nel *comandare, interrogare, raccontare, elaborare ipotesi*, ma – ancora prima e soprattutto – «nel rapporto tra pulsioni non-linguistiche e comportamenti verbali. La regolarità non deriva dalle pulsioni, ma neanche può essere ridotta all’uso ripetuto di certe parole: essa fa tutt’uno, invece, con la *conversione* delle pulsioni in parole. Ciò che conta è la sutura in quanto tale, ovvero il punto preciso in cui il linguaggio si innesta sulle reazioni istintuali e le riorganizza. Comune agli uomini è, prima di ogni altra cosa, il *passaggio* dal grido di dolore alle frasi con cui si esprime la propria sofferenza; il *passaggio* dal muto desiderio sessuale alla sua articolazione proposizionale; il *passaggio* dall’immaginazione percettivo-motoria alle metafore e alle metonimie che la riplasmano da cima a fondo. La “strutturazione normale dei rapporti di vita” è anzitutto questa *soglia*: non solo e non tanto ciò che la segue» (ivi: 54 s.). Ed è proprio in questo passaggio (per il fatto che è *tale* passaggio) che l’uomo può *riplasmare la propria forma di vita* (due esempi di tale capacità sono – cfr. ivi: 77-80 – l’*innovazione imprenditoriale*, che fa un *impiego diverso e produttivo delle risorse esistenti*, e l’*esodo*, che rifiuta l’alternativa secca tra sottomissione e ribellione fuggendo in un’altra terra, sperimentando forme di autogoverno prima inconcepibili dopo aver realizzato la defezione – proprio come, parlando, si può *cambiare discorso*): «la trasformazione di una forma di vita trae origine dall’incertezza sperimentata nell’applicare una regola. Questa incertezza impone di risalire per un momento almeno (e quel momento è lo stato di eccezione) alla soglia in cui le pulsioni si correlano ai giochi linguistici. Il ritorno alla pulsione implica la possibilità di elaborarla diversamente. Il grido di dolore o di gioia o di paura può essere *sostituito* in modi impreveduti e inventivi, così da modificare in tutto o in parte il precedente gioco linguistico (le cui regole si stentava ad applicare)» (ivi: 57 s.). Dunque, solo l’uomo è l’animale in grado di *superare la crisi*, in quanto ha proprio in essa la sua condizione più naturale (naturalmente innaturale, come abbiamo a più riprese sostenuto): «nel momento in cui una certa forma di vita si incrina e conflagra, torna all’ordine del giorno, sia pure all’interno di un peculiare contesto storico, il problema di *mettere in forma la vita come tale*. Durante la crisi, la prassi umana si colloca di nuovo presso quella soglia (ontogenetica, ma anche trascendentale) in cui il linguaggio verbale si innesta sulle pulsioni non-linguistiche, riplasmandole da cima a fondo; si colloca di nuovo, cioè, nel punto archimedeo in cui il grido di dolore è sostituito dal discorso, e così la paura, il desiderio, l’aggressività. La logica della crisi dà il più grande risalto all’articolazione tra corredo istintuale e struttura proposizionale, pulsioni e grammatica. Ogni tentativo di delinare un diverso “substrato” normativo, benché si dipani in circostanze socio-politiche del tutto contingenti, ripercorre e compendia in scala ridotta il passaggio dalla vita in generale alla vita linguistica. [...] Non è possibile modificare una grammatica storicamente definita senza riprodurre in effigie, con mezzi che solo il discorso ben temperato mette a disposizione, l’uscita dalla vita pregrammaticale» (ivi: 89 s.).

⁸⁸⁵ Altrove, a questo proposito, lo stesso Mazzeo ha polemicamente scritto: «avremmo istinti tanto plastici da essere programmabili e così flessibili da aprire una dimensione temporale che non è solo genetica ma storica. Ma in che senso allora sono istinti? [...] Affermare che siamo specializzati nel non esserlo è come dire che gli aeroplani sono in fondo automobili che hanno le ali: il che, a prescindere dal senso in cui ciò sia vero o meno, non ci dice nulla di nuovo perché non ci fa capire in cosa gli aeroplani siano diversi dalle auto. Detto in altri termini, tutti coloro i quali sostengono che l’animale umano non vive in un mondo ma solo in un ambiente particolarmente ampio compiono un errore [...] “grammaticale”, perché dopo aver proposto un concetto se ne fa un utilizzo che implicitamente ne disconferma i caratteri costitutivi. L’ambiente, infatti, non è altro che una *nicchia ecologica*, cioè *una porzione ristretta dello spazio abitabile*. Quando si afferma che quella dell’animale umano è una nicchia la cui particolarità è solo di essere ampia, si sostiene

che l'habitat umano è una porzione dello spazio abitabile che è *ristretta e contemporaneamente non ristretta*» (Mazzeo 2003: 119 s.).

⁸⁸⁶ «L'animale umano ha un proprio mondo perché può logicamente distinguere il suo ambiente – quello definito dal suo linguaggio – dall'indeterminata regione del “buio”, proprio perché può logicamente distinguere – dall'interno – il proprio ambiente dal più vasto e incommensurabile mondo» (Cimatti 2000b: 134): a patto però di sottolineare che un tale ambiente non è a tutti gli effetti un ambiente come quello delle altre specie animali, perché (concordiamo con Mazzeo) se lo specifico dell'uomo è «sapere che esistono confini che delimitano anche l'*Umwelt* umana senza poterli mai attraversare» (Lo Piparo 1999: 198), allora quello abitato dall'uomo non è a tutti gli effetti un ambiente.

⁸⁸⁷ Lo specifico della condizione umana è quello di aver l'onere di misurarsi (cfr. De Carolis 2004: 162) senza filtri istintuali adeguati con un flusso primario di stimoli, di *rumore*, ancora esente da selezioni, ancora non tradotto in *segnale*, in segno significativo: l'uomo, per assolvere a quest'onere primario, organizza l'architettura complessa e relativamente stabile del gioco linguistico, evoluzione né immediata né semplice, in quanto presuppone una dinamica selettiva spontanea e costante.

⁸⁸⁸ Un «istinto», dunque, vale la pena ribadirlo, che configura non un «ambiente» nello stesso senso in cui gli istinti specifici configurano l'ambiente per gli altri animali. In particolare, dobbiamo ricordarlo, per Cimatti (che ha come punto di riferimento le ricerche di Vygotskij, di veda p. e. Vygotskij 1992: 95-127 e 323-396) il linguaggio riveste un ruolo fondamentale nello sviluppo e nella costituzione dell'uomo, tanto che a suo giudizio l'autocoscienza (e, con essa, il tempo e la libertà), peculiarità umana, è *un prodotto linguistico, è un prodotto del linguaggio, è linguaggio*. Riportiamo, a tal proposito, alcuni brani particolarmente interessanti di Cimatti 2000a (opera in cui, in generale, sono peraltro presenti notevoli affinità con il pensiero heideggeriano, senza che l'autore sembri esserne consapevole): «il rapporto fra linguaggio e autocoscienza è inseparabile perché sembra letteralmente impossibile pensare a sé come impegnato in una certa azione senza che il pensiero assuma una forma linguistica. L'autocoscienza richiede in primo luogo una “entità fittizia” [...], uno sdoppiamento che permetta di “osservarci” dall'esterno. Questo sdoppiamento, tuttavia, non è reale; è istituito grazie al linguaggio [...]. Non solo il linguaggio è il mezzo attraverso cui è possibile rappresentare noi a noi stessi, ma è anche l'*agente inintenzionale* di questa operazione. [...] Dobbiamo intendere l'autocoscienza come un fenomeno linguistico» (*ivi*: 214-216); «l'autocoscienza è una storia che si costruisce nella nostra mente [...] ed è il modo in cui il linguaggio è organizzato che impone una particolare organizzazione ai contenuti mentali che premono per essere espressi. [...] Attraverso il linguaggio si riesce a dare unità agli eventi [...] È il linguaggio che crea il tempo del ricordo [...] senza pensiero linguistico non si forma l'*io*, e senza di questo non può neanche sorgere l'idea dell'*io*, e a sua volta senza di questa com'è possibile considerare dei ricordi come propri? [...] L'animale umano vive esperienze temporali, diverse dal presente [...] *soltanto* perché la sua mente è organizzata dal linguaggio in cui pensa. [...] Il *nostro* tempo, e in particolare la sensazione che formi un tessuto unitario e lineare, dipende dal linguaggio» (*ivi*: 217-225); «attraverso il linguaggio è possibile divenire autocoscienti delle proprie azioni e quindi essere liberi. [...] La libertà non è propriamente un problema pratico, ma conoscitivo e linguistico. [...] La libertà è una potenzialità esistenziale necessariamente legata a una mente che ha interiorizzato il linguaggio, ossia che pensa linguisticamente. [...] La libertà presuppone l'autocoscienza [...] e l'autocoscienza è una sorta di dono inaspettato che la mente riceve dal linguaggio, o meglio, dal fatto che usa il linguaggio per riferirsi a se stessa» (*ivi*: 230-236); «essere autocoscienti significa essere in grado di usare il linguaggio per parlare a se stessi. E siccome essere liberi significa conoscere il perché delle proprie azioni, e dal momento che solo una mente autocosciente può disporre di una simile conoscenza, ne deriva che anche la nostra libertà, la forma specificamente umana della libertà, è collegata al nostro linguaggio. [...] Siamo delle creature linguistiche. [...] Non è la mente a creare il linguaggio, ma semmai il contrario. [...] La relazione fra il pensiero e la parola non è quella semplice ed estrinseca che esiste fra una lettera e la busta che la contiene. La lettera è indipendente dalla busta che la contiene, che non contribuisce né alla sua formazione né alla sua interna costituzione. Il pensiero linguistico, al contrario, è un pensiero che assume la sua particolare forma solo passando attraverso il filtro delle strutture del

linguaggio [...]. L'autocoscienza è essenzialmente un fenomeno linguistico, un dialogo interiore» (ivi: 247-250).

⁸⁸⁹ In questo senso aveva ragione Wittgenstein a sostenere l'improbabilità di una *conoscenza scientifica* del fuori-della-vita e anche dal dentro-della-vita, senza che questo però esaurisse il senso della domanda, dell'informulabilità della domanda: «il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è *in* esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore – se un valore che abbia valore v'è, esso dev'esser fuori di ogni avvenire ed essere-così. Infatti, ogni avvenire ed essere-così è accidentale. Ciò che li rende non-accidentali non può essere *nel* mondo, perché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale. Dev'essere fuori del mondo. [...] Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più alto. Dio non rivela sé *nel* mondo. [...] Di una risposta che non si può formulare non può formularsi neppure la domanda. L'enigma non v'è. Se una domanda può porsi, può anche avere una risposta. [...] Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta» (Wittgenstein 1998: 106-108). Se, dunque, per Wittgenstein, «non vi possono essere proposizioni dell'etica» (ivi: 106), dato che «l'etica è trascendentale (Etica ed estetica sono tutt'uno)» (ibidem), resta sempre vero che propria dell'uomo è la tendenza ad «*andare al di là* del mondo, ossia al di là del linguaggio significante. La mia tendenza e, io ritengo, la tendenza di tutti coloro che hanno mai cercato di scrivere o di parlare di etica o di religione, è stata di avventarsi contro i limiti del linguaggio. Quest'avventurarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica, in quanto sorga dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza dell'animo umano» (Wittgenstein 1967: 18 s.). Cimatti, a tal proposito, osserva che è questo «il senso paradossale della nostra esperienza della trascendenza: è la nostra natura animale che ci impone queste domande, ma è quella stessa logica animale a impedirci di rispondervi. Per questo, con una tautologia che definisce la nostra natura umana, “la fede comincia con la fede”. È la nostra costituzione animale che ci spinge a cercare un senso al nostro mondo, ma è quella stessa costituzione, ancora una volta, a vanificare ogni possibile risposta» (Cimatti 2001: 11 s.).

⁸⁹⁰ In un contesto per molti versi analogo al presente, Virno ha sottolineato come l'uomo – animale *iper-riflessivo* e dal *duplice aspetto* nel suo essere costretto per natura alla *disaderenza* e al *distanziamento* rispetto agli stati di cose circostanti – sia l'*animale trascendente*, aperto a una trascendenza continua e proiettata indefinitamente: «il cronico distanziamento dal contesto ambientale, dovuto all'intraducibilità degli stimoli percettivi in un dettagliato repertorio di azioni vantaggiose, fa sì che l'animale umano abbia la più grande domestichezza con la *trascendenza*. Non ci si lasci ingannare dal termine: in questione è soltanto la prerogativa biologica di un animale che, oltre a vivere, deve rendere possibile la sua vita stessa. Trascendenza significa, anzitutto, che l'*Homo sapiens*, nella misura in cui garantisce la propria esistenza, si colloca *al di là* di sé medesimo come semplice esistente (o *al di qua*: la nuda esistenza può risultare a sua volta trascendente rispetto all'insieme di sforzi compiuti per prolungarla). Il distanziamento dal contesto ambientale comporta anche un distanziamento da sé in quanto parte integrante di quel contesto: l'Io spettatore oltrepassa l'Io protagonista (o ne è oltrepassato: in ogni caso, non coincide con esso). Trascendenza significa, in secondo luogo, che l'*Homo sapiens* mette a tema i *limiti* del suo campo d'azione. Le altre specie zoologiche, aderendo alla loro nicchia ecologica (nella quale vige un rapporto proporzionato tra percezioni e comportamenti), non ne avvertono i limiti. L'animale umano, in virtù del suo distanziamento, avverte invece i limiti del contesto in cui è situato, e proprio per questo non ha una nicchia ecologica, ossia un ambiente in senso stretto, ma un mondo storico. Mettere a tema i limiti non implica in alcun modo il possesso di nozioni su ciò che li oltrepassa, ma l'apertura di uno spazio (bio)logico il cui operatore sintattico è 'al di là di' o 'fuori da'. Del tutto privi di autonomi contenuti semantici, questo operatore si fa valere unicamente nell'elaborazione di condotte efficaci *all'interno* di un contesto dato. La trascendenza è un dispositivo adattativo. Ma, ecco il punto, un dispositivo che genera inevitabilmente uno scambio di ruoli tra premessa e conclusione. L'Io spettatore, che trascende l'Io protagonista, è a sua volta trasceso, e così ridotto a protagonista, da un Io ancora più retrostante che ne registra le mosse.

Qualcosa di analogo accade nell'altra forma di trascendenza. L'"ambiente" della nostra specie è composto da due fattori: ambiente e limiti di esso, diciamo per brevità A + L. Tuttavia, se l'ambiente immediato è A + L, l'animale umano, che per definizione avverte sempre i limiti del proprio ambiente, avvertirà pure i limiti di A + L: si avrà dunque, quale nuovo e più attendibile ambiente immediato, (A + L) + L. Anche quest'ultimo, però, è definito, oltre che da certe caratteristiche concrete, dai suoi limiti: sicché, ora, bisognerà intendere per ambiente [(A + L) + L] + L. E così via, senza requie. La trascendenza del contesto vitale è il nucleo di esperienza che il regresso all'infinito articola in forma di gerarchia ascendente o di spirale» (Virno 2010: 31-33). Questo gioco di continuo rimando e slancio, come Virno evidenzia in maniera penetrante, è legato, ne è l'espressione più netta, alla dialettica tra *ambiente* e *mondo* che sostanzia l'essere al mondo dell'uomo: «per l'animale umano il mondo deriva sempre di nuovo dalla progressiva *indeterminazione* dell'ambiente. E indeterminazione significa: accrescimento smisurato della potenzialità. L'esperienza del mondo consiste, alla fin fine, nella trasformazione di A + L (ambiente e limiti di essi) in (A + L) + L, e poi in [(A + L) + L] + L ecc. ecc. Tutt'al contrario, l'ambiente è il risultato di una provvisoria *determinazione* di mondo. E determinazione significa: passaggio a un'attività ben definita. Poiché non è concepibile al di fuori della sua relazione attuativa con il mondo-potenza, l'"ambiente" umano va tenuto distinti da quello di altre specie viventi. La distinzione non toglie nulla, però, a certe ragguardevoli somiglianze: anche l'"ambiente" umano garantisce una ragionevole corrispondenza tra sollecitazioni percettive e azioni vantaggiose; esso pure permette lo sviluppo di comportamenti automatici, attenuando così la nostra incertezza operativa (e la connessa vergogna). Un mondo che si realizza come "ambiente" circoscritto; un "ambiente" che si dilata a mondo carico d'imprevisti: questa duplice e concomitante metamorfosi contiene in sé quanto meno il germe di un regresso all'infinito. [...] La mondanizzazione [...] non si applica genericamente a un ambiente dato, ma, si badi, alla precedente *ambientalizzazione del mondo*, la quale a sua volta non era altro che la replica a un'antecedente *mondanizzazione di un ambiente*» (ivi: 38 s.).

⁸⁹¹ L'ansia è «il rapporto con la vita» (Kierkegaard 2007: 22), è la *malattia mortale della vita*, ma al contempo è quanto di più vitale vi sia, e «la possibilità di questa malattia è la prerogativa dell'uomo di fronte all'animale» (ivi: 26), ma «disperarsi per qualche cosa non è ancora la vera disperazione» (ivi: 31), piuttosto è possibile solamente a partire da un'inquietudine, un turbamento, una disarmonia più fondamentali, «un'angoscia di qualche cosa che l'uomo non conosce o che non osa ancora conoscere, un'angoscia di una possibilità dell'esistenza o un'angoscia di se stesso» (ivi: 32), *l'angoscia dell'esistenza in quanto tale*. L'angoscia, che «fa sentirsi "spaesato", "non a casa propria"» (De Martino 1995: 109), è «la reazione della presenza al rischio di non esserci nel mondo» (ivi: 110), perché in essa «si sperimenta non già la minaccia di questo o di quello, ma di non poter decidere un questo o un quello per entro l'ordine di un mondo. [...] Nell'angoscia il nulla avanza: non il nulla di questo o di quello, ma della stessa energia culturale qualificante, e della stessa apertura all'essere» (*ibidem*). Ma *presenza*, ossia *l'essere al mondo proprio dell'uomo*, significa «capacità di [...] rispondere in modo adeguato a una determinata situazione storica» (ivi: 116): la condizione umana è perennemente esposta al rischio, che si manifesta in particolar modo in quei «momenti critici dell'esistenza, nei quali la storia sporge, costringendo la presenza a esserci e a decidere i propri contenuti psichici in un comportamento umano storicamente integrato» (ivi: 111). Momento critico è il momento del *krinein*, della scelta: «il momento critico dell'esistenza è critico, perché impone una decisione e una scelta, un pronto adattamento alla realtà, un comportamento ricco di conseguenze altamente impegnative per la presenza. [...] Nei momenti critici dell'esistenza la storia, il divenire, si manifesta, e la presenza prende contatto di un mutamento, di un passaggio, così impegnativi per essa da rischiare di non mantenersi» (ivi: 113). *Esistere* significa (cfr. De Martino 1977) *poter esistere*, *esserci* significa *poterci essere*, essere nella possibilità del mutamento di sé e nel movimento del divenire: *essere al mondo*, *esistere nel mondo* significa *essere situati in una struttura di possibilità*, di fronte a un *prospetto di possibilità di promettersi al mondo*, di *avvicinarsi a parti di esso*, *allontanarsi da altre*, *da altre ancora venire afferrati e stimolati* – *esistere* significa *che sussiste potenzialmente il rapporto con il mondo anche se incompiuto*. È per questo che l'uomo «è un animale in cui anche il mangiare diventa "problema", e in cui la "fame" organica si riplasma in regime di "appetiti" e di "gusti" corrispondenti alla ricerca e alla fabbricazione di cibi secondo regole, in un chiedere e in un avere – sempre secondo

regole – il cibo fabbricato, in un modellare lo stesso appetito organico secondo alimenti socializzati e familiari, e soprattutto nel poter rimettere in causa regole e modelli del nutrirsi comunitario istituendo nuove coerenze» (De Martino 2005: 73).

⁸⁹² Nel senso, già sopra ricordato, dell'*Unheimliche*: *Heim* è «casa», *Heimat* «patria», *heimlich* è «segreto», qualcosa che va protetto, qualcosa che mi appartiene, qualcosa di non estraneo, di familiare, qualcosa di mio rispetto a tutto ciò che io non sono. Ma ciò che è segreto, che deve essere tenuto lontano dagli sguardi in modo che nessun altro ne sappia nulla, è anche quanto abita nascosto in me, quanto io stesso trovo celato, è ciò che turba proprio perché è qualcosa di nascosto: *unheimlich* e *heimlich* sono due aggettivi opposti eppure complementari, perché il fantastico è quanto di più tranquillo e familiare possa esserci, eppure è in grado di suscitare paure, perché *unheimlich* è lo smascheramento di qualcosa di celato, eppure questo smascheramento è come un denudamento, qualcosa che estranea, che espone. Un segreto è qualcosa di «strano», proprio perché insieme «non estraneo» e «celato, nascosto»: è il tentativo di rimuovere quell'estraneità che mi abita sottraendola prima di tutto agli altri per cercare di farla solo mia, di proteggerla dagli altri per proteggere me stesso. È l'uomo stesso, come voleva – lo abbiamo visto – Heidegger commentando i versi sofoclei, a essere *to deinotaton*, ciò che vi è di più inquietante, *das Unheimlichste*, ed è dunque *es-traneo*, *un-heimisch*, nel senso però che è ciò che non è a casa propria pur essendo a casa, ossia ciò che è implicato nell'esperienza dell'*Heimschwerden*, del *diventare di casa*, perché è quell'essere senza patria alla ricerca di patria, espulso dall'ordine del tutto alla ricerca di quell'armonia infranta da cui ritiene di essersi allontanato, alla quale può accostarsi quindi ormai solo in via mediata e derivata.

⁸⁹³ «Dall'interno della sfera [l'ambiente naturale animale] non è possibile avere conoscenza di ciò che si trova fuori di essa. Fuori di essa c'è ciò che non è *biologicamente* significativo, e proprio perché non significativo non è un possibile oggetto di conoscenza. Biologicamente, infatti, si può conoscere l'ambiente soltanto attraverso la dotazione sensoriale e cognitiva propria di ogni specie; ciò che quella dotazione sensoriale e cognitiva non permette di conoscere non esiste, per chi si trovi (anche senza esserne consapevole) all'interno della sfera. Per ogni specie animale, allora, c'è un insieme di presenze significative, e questo insieme è l'ambiente naturale di quella specie, e c'è anche un insieme (infinitamente più ampio) di presenza non significative, ma proprio per questo non conosciute (se fossero conoscibili sarebbero significative, se non lo sono non sono nemmeno conoscibili): questo insieme è esterno alla sfera ambientale. Solo una specie animale diversa può avere conoscenza di ciò che è all'esterno della sfera ambientale di una data specie animale; per definizione ogni specie animale, *Homo sapiens* compreso, è biologicamente incapace di accedere a ciò che si trova all'esterno del proprio ambiente. C'è qui, però, un'asimmetria, fra l'animale umano e gli altri animali. Noi animali umani sappiamo con certezza che c'è qualcosa all'esterno della sfera ambientale di ogni specie animale, e lo sappiamo perché lo possiamo conoscere: di un pesce cieco, per esempio, sappiamo che non può conoscere il mondo visibile; il visibile che è all'esterno del suo ambiente» (*ivi*: 72 s.).

⁸⁹⁴ Come, per certi versi, abbiamo visto sembra essere suggerito da Kojève, Deleuze e Agamben.

⁸⁹⁵ Sul senso in cui solamente l'animale esposto al mondo in ragione dell'assenza di un ambiente specifico si può aprire alla *vergogna* (come abbiamo visto in particolare con Anders), alla *noia* (come abbiamo visto in particolare con Heidegger e Agamben) e all'*angoscia* si veda anche Virno 2010: 56-73.

⁸⁹⁶ Ma si veda anche Galimberti 2000, che riprende, più o meno esplicitamente, alcune fondamentali considerazioni heideggeriane (si vedano p. e. Heidegger 1995 e Heidegger 2007).

⁸⁹⁷ Per un più ampio approfondimento del concetto di mancanza, peraltro, si veda Sarcinelli 2007.

⁸⁹⁸ È proprio a partire da quest'orizzonte, dall'apertura di questo spazio che si possono comprendere anche la dimensione rituale, perché il rito è una delle fondamentali forme bio-logiche «attraverso la quale l'animale umano prova a *tollerare* e quindi a *figurarsi* la dispersione, prova a *proteggersi* dal rischio mortale che per lui rappresenta la «perdita della presenza»» (*ivi*: 130): proteggersi dalla dispersione «equivale a *delimitare* una regione di spazio, cioè a isolarla dal resto, a renderla in qualche modo, e per qualche tempo, una regione *speciale*. Come se si cercasse di simulare – dentro il mondo del possibile, e quindi dell'incertezza – quella sicurezza che, invece, è il tratto originario del mondo del reale, quello degli animali non umani» (*ibidem*). Insomma, il rito, «fondamentale operazione di vera e propria *antropogenesi*» (*ibidem*), fissa delle coordinate, un

«qui» e un «ora» in grado di fronteggiare la dispersione e di garantire lo svolgimento in forma controllata della crisi, simulando (*imitando*) la situazione che si vive nel mondo degli animali non umani: «il rito è allora il modo – per quanto solo temporaneo, e da istituire sempre di nuovo – in cui, nel mondo del possibile, e quindi dell'angoscia, si può ritagliare un ambito di *sicurezza comunitaria*» (*ivi*: 132). De Carolis (cfr. De Carolis 2008a: 127-134) ritiene che il rito fissi un confine e marchi una differenza fondandosi su quella stessa normalità rispetto dalla quale intende distinguersi: la prassi rituale è *paradigmatica* proprio nel senso letterale che pur essendo *a lato* (*parà*) della prassi ordinaria, restandone dunque separata, ne detta ugualmente la forma esemplare, il modello. Il rito, dunque, è tanto paradigma quanto eccezione rispetto alla realtà ordinaria, si separa da essa per consentirne il padroneggiamento. Esso, infatti, mostra ciò che accomuna ogni regola, ogni ordine e ogni forma possibile: il suo contrapporsi alla contingenza illimitata, all'informe e al caos, e lo fa proprio ponendosi insieme come regola – il rito è una *prassi ordinata che ha per oggetto la prassi ordinaria* – e come infrazione della regola – il rito è prassi *eccezionale ed extra-ordinaria*. Il rito mostra come non ci sia regola se non a partire da qualcosa di sregolato e come non si possa essere sregolatezza sotto forma di una qualche regola, per quell'essere paradossale che è l'uomo: esso è dissociato rispetto alla realtà ordinaria, ma allo stesso tempo è essenzialmente associato a essa, anzi la riconferma sospendendola, la potenzia depotenziandola, ne mostra l'importanza mettendola tra parentesi: «non c'è mai esperienza, insomma, del disordine o del caos *in se stessi*, finché l'ordine simbolico del rito non avvolge questa o quella minaccia contingente per leggerci la manifestazione di una potenza indistinta, cui rispondere con un atto esemplare di negazione. Grazie però a questa complessa costruzione, il rito riesce a essere *a un tempo eccezione e paradigma*, tracciando così il prototipo di una dissociazione *riuscita*» (*ivi*: 130). Insomma, il rito è tanto chiuso quanto aperto, è quella chiusura che mostra e rivela il senso e il volto dell'apertura, ed è quell'apertura che mostra e rivela il senso e la funzione della chiusura: è separato dal mondo esterno – quello ordinario – ed è dotato di rigide regole specifiche, *non c'è nulla di più rigoroso di una prassi rituale*, ma è anche dentro a quello stesso mondo, rappresentando rispetto a esso la dissoluzione di ogni possibile regola specifica ed aprendo una finestra sull'illimitato in grado di includere al suo interno la contingenza illimitata, *non c'è nulla di più irregolare ed eccezionale della prassi rituale*, e proprio in ragione di questa sua *intrinseca ambiguità e paradossalità*, riesce perfettamente a mettere in luce la costitutiva paradossalità dell'umano, controllandola e liberandola al contempo. Il rito, pertanto (e con una funzione per certi versi analoga a quella che vedremo essere propria dell'esperienza artistica), riesce nell'impresa di includere *all'interno* del mondo la minaccia della sua dissoluzione, tramite una prassi che riesce – letteralmente – ad aprire e a formare un mondo, ossia tanto a compiere opera di *apertura* quanto di *formazione*, avendo per oggetto (per usare un'espressione evidentemente imprecisa) il *mondo* nella sua totalità e multiformità: «il concetto di mondo deve indicare nello stesso tempo *tanto* lo spazio simbolico, delimitato e coerente, in cui è insediata la specifica cultura, *quanto* l'illimitata infinità di contingenze esterne, cui questo codice oppone una barriera. Ora, grazie a un'architettura simbolica che fonde assieme il limite e l'illimitato, lo spazio rituale è in grado di neutralizzare questa duplicità paradossale, offrendo appagamento nello stesso tempo alle due istanze opposte di *apertura e protezione*. Poiché è esposto direttamente alla potenza del negativo, ciascun partecipante al rito è liberato da ogni vincolo e inibizione culturale, chiamato letteralmente a *istituire dal nulla* le convenzioni che regolano la vita collettiva. Ma poiché ha luogo in uno spazio delimitato, in cui ogni mossa è prescritta da un cerimoniale invariante, quest'atto istitutivo è inevitabilmente spinto a *riprodurre* un ordine che vige “ora e per sempre”, e in cui perciò la contingenza è assorbita e neutralizzata» (*ivi*: 131 s.). Non è raro sentir parlare della fine di ogni mito e di ogni rito nei nostri giorni: il rito può ancora costituire una possibile risposta ai problemi del nostro tempo? Lo è mai stato? O non si è sempre situato all'esterno, in fondo, della società e dei suoi problemi concreti e materiali, pur rappresentando una dimensione importante dell'esperienza umana? Il punto è che tali domande non possono nemmeno essere poste, nel senso che l'elemento proprio del rito è comunque quello di essere un'*eccezione*, certo felice, certo pienamente paradossale, ma sempre e comunque una *sospensione dell'ordinarietà*. Nel momento in cui l'ordinarietà è quella dell'eccezione, come abbiamo già notato in particolare con Agamben e Virno, qualsiasi dimensione rituale si è già dissolta, o, se si preferisce, non c'è nulla di più quotidiano e «normale» del rito, *non c'è nulla di più quotidiano dell'extra-quotidiano, il rito stesso è diventato rituale nella sua*

riproposizione quotidiana. L'altra faccia della medaglia è che questa normalità dell'eccezione costringe ogni singolo a istituire *ex novo* il confine tra segnale e rumore (tra stimolo significativo e stimolo indefinito nel mezzo del profluvio), senza potere minimamente fare affidamento sul mondo culturale, su un insieme di pratiche in grado di fornire dei simboli e delle operazioni «normali» e «tramandate», in grado di contribuire, perlomeno in parte, allo sgravio dell'onere dell'elaborazione del rumore e della selezione dei possibili segnali: non c'è nulla che possa rendere l'ambiente «tendenzialmente ordinato, prevedibile, *normale*, visto che nessun codice simbolico e nessun sistema di norme potrebbero applicarsi con successo al caos più assoluto» (*ivi*: 149). In altri termini, per riprendere un'espressione di martiniana precedentemente ricordata con Virno, quando l'apocalisse culturale è la norma ci si espone in modo pericoloso alla più totale *Weltlosigkeit*, alla perdita del mondo, all'assenza di mondo, di una cornice stabile per quanto si voglia provvisoria. Per un approfondimento della dimensione rituale, e proprio in rapporto alla questione della natura culturale umana si vedano i saggi, variegati ma unitari e ricchi di spunti di riflessione, raccolti in Cimatti 2006a.

⁸⁹⁹ A proposito della dimensione antropologica della ricerca di senso in rapporto alla religione e alla mistica ha scritto pagine importanti Tugendhat, il quale spiega come a partire dal fatto che l'uomo, a differenza dell'animale chiuso nel proprio ambiente protetto dall'istinto, sia *linguisticamente* (nel senso predicativo-proposizionale) aperto al mondo, e dunque sia libero ed esposto al tempo (di qui la sua costitutiva pre-occupazione), sia possibile comprendere l'origine dell'impulso religioso nonché della mistica. Infatti, l'uomo è capace di *meta-desiderare*, ossia non solo di avere desideri, ma anche di desiderare o meno di avere certi desideri, ossia può fare quel «passo indietro» (Tugendhat 2003: 202) rispetto ai desideri di «prim'ordine» (*ibidem*) caratteristico di quell'essere che può prendere le distanze da sé e dal mondo (che *deve farlo per dirigersi verso di sé e verso il mondo*), e giunge persino al desiderio di *terz'ordine*, ossia all'interrogazione sul senso della vita in generale, sul senso del desiderare in quanto tale, sulla *frustrazione connessa a ogni desiderare*, persino a quella pre-anticipata. Per questo solo gli esseri umani «sono preoccupati per la propria morte» (*ivi*: 203), ma ancor prima per la *sfortuna*, che è un fenomeno tipicamente ed esclusivamente umano, in quanto essere esposto al tempo e pro-meteico, nel duplice senso di proiettato verso il futuro e demiurgico nel suo escogitare tecniche per padroneggiare gli eventi: «un animale non umano non può aver coscienza della fortuna. Fortuna è ciò che non è prevedibile nei progetti umani. Avere una volontà deliberativa implica il far piani per il futuro; e avere dei piani implica la categoria dell'accidentale e del fortunoso. Il senso della tecnica è proprio lo sforzo di restringere lo spazio della fortuna» (*ibidem*). Ecco, allora, che la domanda circa il senso della vita, circa il senso delle frustrazioni all'interno della vita, collegata a quella dipendenza che proprio nella frustrazione si evidenzia, in quanto esperienza del limite dei propri poteri, apre alla religione, al rapporto con la divinità e alla preghiera, veri e propri atti tipicamente umani e solo umani (*troppo umani*, verrebbe da dire): «a rendere ridicola l'idea che altri animali possano rivolgersi alla divinità non è solo il fatto che non parlano, ma anche il fatto che, così come non si rapportano esplicitamente con le proprie volizioni, non hanno nemmeno una coscienza del limite dei propri poteri. Se poi la potenza divina è concepita come personale, si tratta di un dio» (*ivi*: 205). Insomma, se è certo vero che «l'argomentazione di alcuni filosofi, per cui, così come non possiamo provare l'esistenza di Dio, non possiamo neanche confutarla, è logicamente valida ma vuoto: infatti, con buona pace di Pascal, appare assurdo basare la propria vita su una pura idea, la cui unica garanzia sta nel non esser confutabile» (*ivi*: 207 s.), è altresì vero che – stavolta con buona pace di Freud, per l'autore – «la religione ha una radice antropologica profonda e non si può considerare semplicemente come un infantilismo. [...] Ragionando da una prospettiva biologica, si potrebbe affermare che la capacità di entrare in relazione con qualcosa di sublime è una delle capacità umane essenziali, sviluppata dall'evoluzione, così che un essere umano non credente sembrerebbe restare con un *deficit*» (*ivi*: 208). La frustrazione della e nella vita spinge così l'uomo a pensare che vi sia una figura trascendente in grado di dare un senso all'esistenza e al *peso della volontà deliberativa* (ancora una volta, proprio solo dell'uomo che, coscientemente, si apre al futuro e alla riflessione, e «ciò conduce alla preoccupazione e a una serie di emozioni che gli altri animali non hanno. “Gli animali – dice Walt Whitman – non sospirano né si lamentano della loro situazione”. L'essere umano è irretito da sé stesso: la sua volontà deliberativa, che pure gli è tanto utile, diventa un peso»: *ivi*: 212), come a dire che il necessario (con Gehlen) *Entlastungsprinzip* può essere applicato

e può estendersi in maniera talmente radicale da portare l'uomo alla ricerca dell'*esonero totale della vita*, a liberarsi totalmente del peso della propria vita e di se stesso, del proprio io. Questa la radice profonda della *mistica*, la quale (con particolare riferimento al taoismo e alla sua teoria del *wu-wei*, del *non agire*) se certo anela a fare dell'uomo un essere immediatamente a contatto con il mondo, con la natura, ossia un essere naturale e quasi animale, proprio in questo anelito di rinuncia al mondo umano mostra la sua irrinunciabile e peculiare umanità, come molto lucidamente il filosofo tedesco rimarca: «il taoista vuol retrocedere a una spontaneità paragonabile a quella degli animali. Questo si potrebbe commentare così: la capacità deliberativa porta a un egoismo specificamente umano, che si distingue dall'egoismo animale, perché l'animale non è preoccupato del proprio io. Naturalmente l'idea taoista non può essere intesa come un desiderio di tornare a essere di fatto come un animale o un bambino. Al contrario, l'essere umano può tornare ad approssimarsi alla spontaneità animale solo se fa un altro passo riflessivo al di là della propria riflessione deliberativa: è nella coscienza del cielo e nella coscienza esplicita dell'unità degli opposti – del *tao* – che l'uomo ritrova la pace dell'anima in cui sciogliersi dal irretimento in se stesso. La riflessione che ha luogo nella deliberazione ha per conseguenza che l'individuo vede se stesso come ciò che più gli importa, e in tal senso come un assoluto; ma è questa stessa capacità di riflessione che gli permette di fare un secondo passo indietro e relativizzare se stesso. Aprendosi a ciò che i taoisti chiamano cielo, o ciò che nelle religioni sarebbe Dio, l'essere umano può dire: l'importante è questo, non io. Mentre per un animale non umano non c'è nessun equivalente di quel che esprimiamo con la parola "importante", la volontà umana, che in un primo passo assume se stessa come punto di riferimento di tutto ciò che appare importante, come centro del proprio mondo, può, con un secondo passo, relativizzare questa importanza, può aprirsi al mondo stesso e vedersi come una particella all'interno del mondo, come un essere tra altri esseri. Proprio come la possibilità della relativizzazione, anche il suo parallelo emozionale, la pace dell'anima, è qualcosa di specificamente umano; tuttavia l'ammirazione per la vita spontanea di un animale o di un bambino, che ancora non delibera, può indurre a descrivere il passo che una persona deve compiere per mezzo di una riflessione più alta come un ritorno a uno stato preriflessivo» (Tugendhat 2003: 213). Solo l'animale afflitto da *inquietudine esistenziale* può tentare di andare alla ricerca della quiete e della *pace dell'anima* (solo l'uomo, d'altronde, può suicidarsi). Questi temi sono stati dall'autore più estesamente affrontati Tugendhat 2010, dove il filosofo tedesco scrive che «gli uomini sentono il bisogno di pace interiore» (*ivi*: 9), ma non semplicemente perché soffrono, «il che è vero anche per gli altri animali, ma perché il loro animo vive in un'inquietudine sconosciuta agli altri animali. Questa inquietudine ha a che fare con la relazione specificamente umana con se stessi» (*ibidem*). Proprio per questo, si può dire che «all'origine di ogni mistica ci sia il tentativo di staccarsi dalla cura di sé, o almeno di temperare questa cura» (*ibidem*), ossia quel sentimento che «poggia sul bisogno di liberarsi dall'isolamento dell'essere se stessi e da quel modo peculiare in cui gli uomini si considerano importanti e si curano di sé anche quando si occupano di altro. In altre parole: la mistica consiste nel trascendere o relativizzare la propria *egocentricità*, un'egocentricità che gli altri animali, che non dicono "io", non possiedono» (*ivi*: 9 s.). Gli uomini, dunque, quegli esseri che (cfr. *ivi*: 10) *imparano* a dire *io* e che hanno rappresentazione di *sé* e così si considerano importanti, sono costretti alla cura di sé, e possono persino giungere a voler prendere le distanze da tale cura, da se stessi, possono desiderare liberarsi di se stessi e di esonerarsi dal fardello più grande, la cura di sé, dei propri desideri e del proprio volere: l'estrema deriva del dover prendere le distanze da sé e dal mondo necessario alla vita umana per prendere contatto con sé e con il mondo è quella di *tentare di rinunciare del tutto a sé e al mondo – alla vita*. Gli uomini possono *dire* «io» perché possiedono – parlano – un *linguaggio proposizionale*, e proprio per questo allo stesso possono riconoscersi come un «noi» vale a dire che – come già Aristotele aveva intuito nei noti passi della *Politica* che non abbiamo mancato di commentare – «mentre il comportamento che rende possibile la coesione in società di api è geneticamente predeterminato e funziona per mezzo di agenti chimici, per gli uomini il legame degli individui con le formazioni sociali dipende dalle rappresentazioni che essi hanno a proposito di ciò che per loro è buono. In termini evolutivistici ciò risulta comprensibile in considerazione del vantaggio dato dalla flessibilità incomparabilmente maggiore nell'adattamento delle formazioni sociali alle nuove condizioni ambientali. Se il modo in cui gli individui sono vincolati tra loro in una formazione sociale dipende dalle loro rappresentazioni di ciò che è buono, e di conseguenza da norme che (come tutto ciò che viene ritenuto buono)

necessitano [...], allora in questa specie animale il comportamento sociale non è geneticamente predeterminato, bensì verbalmente e culturalmente condizionato: a seconda delle condizioni contingenti, le formazioni sociali possono essere sciolte e nuovamente costituite» (ivi: 18). Gli aspetti caratteristici del linguaggio umano «devono essere appresi» (ivi: 19), ma questo non cancella «la struttura proposizionale della loro semantica, laddove i linguaggi di tutte le altre specie sono linguaggi costituiti da segnali legati a situazioni determinate» (ibidem): il linguaggio (i linguaggi) umano possiede i *termini singolari*, i quali rendono possibile «l'*indipendenza situazionale* caratteristica del linguaggio proposizionale» (ibidem), in quanto gli enunciati di cui essi si compongono *stanno in luogo di* «uno stato di cose cui il parlante e l'ascoltatore possono riferirsi affermativamente o negativamente come a un che di *identico*» (ivi: 20), permettendo l'*intesa* come *in-tenzione verso la medesima cosa*. «Una tale cosa comune non esiste nel linguaggio delle altre specie, per le quali la comunicazione consiste in un trasferimento unilaterale basato sullo schema stimolo-reazione. Nel linguaggio proposizionale la presa di posizione affermativa o negativa sostituisce questi stimoli e queste risposte» (ibidem): *gli uomini possono – devono – prendere posizione: possono – devono – dire «sì» o «no»*, e così possono *astenersi e domandare (chiedere e dare ragioni, aprirsi così alla razionalità), dubitare e riflettere (aprirsi così alla coscienza di avere opzioni, della libertà), fare dei segni funzioni «anche al di fuori della comunicazione»* (ibidem). Paradossalmente (ma i paradossi, lo abbiamo visto, non possono sorprendere quando parliamo dell'uomo), lo strumento principe della comunicazione umana, è tale – ossia strumento principe – proprio perché *di per sé non è solo e soltanto uno strumento comunicativo* (noi diciamo: *perché non è un istinto*, ma prima di tutto è «*capacità di apprendere*»: ivi: 22): «i linguaggi di tutti gli altri animali sono comunicativi, ma la conquista specifica del linguaggio proposizionale consiste nel suo avere anche una funzione extracomunicativa» (ivi: 20). In altri termini, se nei «linguaggi» animali (degli animali non-umani) i segni sono *situazionalmente condizionati*, nel linguaggio (proposizionale) umano (dell'animale umano) «i segni elementari [...] diventano, in virtù del termine singolare, enunciati indipendenti dalla situazione: l'oggetto definito dal termine singolare prende per così dire il posto della situazione. Gli uomini non *reagiscono* più, come gli altri animali, al loro ambiente (e ai segni linguistici che ne fanno parte), ma “si riferiscono” a singoli oggetti che noi possiamo oggettivamente identificare nello spazio e nel tempo per esprimere qualcosa su di essi con l'aiuto dei predicati» (ivi: 23). *L'uomo può riferirsi al mondo nella sua totalità in quanto può riferirsi alle singolarità che compongono il mondo*, tra le quali c'è, prima di tutto, *se stesso*: «il parlante non è qualcosa nel proprio ambiente. [...] Come può riferirsi a se stessi? Dicendo “io”. Con l'espressione “io” non si riferisce a se stesso “dall'esterno” [...], come quando dice “questo”, ma “dall'interno”» (ivi: 25). *L'uomo* (cfr. ivi: 31) *mette in opera una Selbstzentrierung che si fa Ego-Zentrität*, in cui non solo si hanno desideri, sentimenti, ecc., ma *li si riconosce in quanto propri*, e così si riconosce in quanto *centro di se stesso, in quanto se stesso*. Gli uomini si riconoscono come coloro che «*hanno cura di sé*» (ivi: 33), essendo aperti «alla coscienza del tempo e del futuro che, a differenza degli altri animali, possiedono» (ibidem), ossia come coloro che *possono riferirsi a qualcosa, che devono prima di tutto riferirsi al proprio futuro* per individuare *volontariamente scopi determinati*: «il comportamento degli altri animali è determinato solo dal volere sensitivo; ciò che di volta in volta essi desiderano è motivato immediatamente dalla sensazione che provano nello specifico contesto d'azione: piacere o dolore. Negli uomini invece, non appena essi sono in grado di formulare enunciati di carattere pratico, si dà anche un secondo genere di motivazioni, in base al quale uno agisce in un certo modo pur non essendo condizionato in tal senso da un qualche sentimento, ma prefiggendosi l'azione mediante un *proposito*; e su ciò che ci si prefigge si può anche *riflettere*; e se si riflette su un proposito ci si chiede se è buono, se è migliore delle sue possibili alternative. [...] Un volere che si colloca nel raggio di una riflessione si lascia determinare non dalla sensazione – dal piacere/dolore (piacevole/spiacevole) –, bensì da una rappresentazione: la rappresentazione secondo la quale qualcosa è buono o migliore» (ivi: 34 s.). L'uomo, dunque, si trova di fronte a *molteplici possibilità* da valutare riflettendo, riferendosi al bene e al meglio e non alla semplice sensazione, un bene non fissato una volta per tutte e non definito una volta per tutte: *il futuro gli è dato in anticipo e a esso si deve riferire mediante scopi*, tanto che «la sua vita diventa per lui lo “scopo ultimo”, egli deve curarsi della propria vita. [...] Questo “deve” è un che di biologico» (ivi: 37). L'uomo non solo deve ricercare i mezzi per il meglio, ma riflettere anche se

non soprattutto sul *come* della vita, non sulla mera sopravvivenza ma sul modo «in cui si vuole trascorrere la propria vita» (*ibidem*), sul modo *migliore* in cui (cfr. *ibidem*) *condurre la propria vita* (rimandiamo anche alle considerazioni di Gehlen e Plessner più volte ricordate): «gli altri animali – non consapevolmente, ma attualmente – fanno ciò che fanno per amore della loro vita; per gli uomini invece, coscientemente legati alla propria vita come a un che di buono, lo scopo non è semplicemente quello di sopravvivere, bensì quello di vivere bene, qualunque cosa si debba intendere con questa espressione» (*ibidem*); «i cuccioli delle altre specie imparano come reagire in modo adeguato a quello che la situazione, di volta in volta, propone loro. Ciò è vero anche per il bambino, ma costituisce solo una parte di ciò che gli esseri che dicono “io” imparano, essendo la loro prassi del tutto indipendente dalla situazione. L’essenziale consiste nell’apprendere a esercitare determinate attività e ciò che si impara è sempre il modo in cui questa o quella attività possa essere esercitata bene e meglio. Questo vale addirittura per quelle attività che anche animali di altre specie imparano. Un animale impara a esercitare dette attività in modo conforme alla situazione; un uomo impara a eseguirle bene e meglio. Le diverse attività rappresentano qualcosa di indipendente dalla situazione e in luogo della conformità alla situazione subentra una scala ispirata al “meglio” e indipendente dalla situazione. [...] Non appena il criterio della correttezza del fare non è più determinato dal contesto dell’azione, l’agire si scompone in una molteplicità di attività in sé distinte e ciascuna di queste attività appare in una scala segnata dai concetti di “bene” e “meglio”» (*ivi*: 65). «È la propria vita che diventa scopo, e scopo ultimo» (*ivi*: 38), e «solo a esseri che si riferiscono a scopi e possono fare progetti appare come fortuna tutto ciò di cui essi hanno bisogno per i loro fini, ma che non possono essi stessi fare o progettare» (*ibidem*): l’uomo è segnato dalla *duplicità* di colui che deve fare il possibile in vista del fine e che al contempo deve fare i conti con la sorte – dalla tensione tra la spinta propulsiva e la paura, le quali si incontrano nella *speranza* (come abbiamo ricordato parlando della tragedia greca). L’uomo, essere non-istintuale e che (con Scheler, si ricordi) è *l’asceta della vita in quanto dice no alla vita*, è l’unico essere che può persino *decidere di suicidarsi*: «presso gli uomini si sono conservati istinti fondamentali come l’attaccamento alla vita o l’amore per i propri figli, ma questi istinti sono giunti a uno stadio ulteriore di sviluppo grazie alla struttura deliberativa del volere fondata sul fattore proposizionale. Ne consegue, per esempio, la possibilità di decidersi anche contro la propria sopravvivenza» (*ivi*: 39); «non solo gli uomini dicendo “io” hanno un rapporto oggettivante nei propri confronti, e non solo hanno coscienza del fatto che la loro vita si estende nel futuro, ma si relazionano *al proprio continuare a vivere*, e precisamente prendendo posizione valutativamente sulla propria vita, e in circostanze estreme anche desiderando la propria morte» (*ivi*: 87). Ma, per lo stesso motivo, gli uomini possono essere autenticamente altruisti: «gli animali privi di deliberazione non possono essere altruisti nel senso consueto del termine, poiché l’altruismo è sempre una forma dell’agire intenzionalmente commisurato a scopi. Mentre per gli animali privi di deliberazione è stabilito a priori, in base all’istinto, come e fino a che punto essi adottino comportamenti di tipo “altruistico”, per coloro che dicono “io” dipende invece dallo spazio di libertà, caratteristico di ogni agire deliberativo, in quale misura essi si prefiggano come scopo il proprio bene o quello degli altri» (*ivi*: 40). Insomma, proprio perché gli uomini sono costretti a pensare a se stessi, a preoccuparsi di se stessi, possono rinunciare a tutto ciò, *rinunciare a se stessi*, tanto uccidendosi fisicamente quanto dedicandosi agli altri: gli uomini possono «non attribuire più tanta importanza al proprio attribuirsi importanza» (*ivi*: 41), e proprio perché sono gli unici a potersi dire (cfr. *ivi*: 46-62) *dipende da me*, a potersi designare in quanto responsabili (a fare del proprio io il *locus* della responsabilità, ossia della facoltà di *attribuire e imputare a se stessi i propri errori*, di *fare di se stessi il centro di imputabilità degli errori*, di *uno spazio di azione fatto di prese di posizione, di sì e no, di scelte e giudizi, di propositi e intenzioni, di tentativi e riuscite*), in quanto in *perenne tensione fra tentativo e riuscita, fra attività interna e passività interna*, in quanto capaci di *verifica del limite come grandezza mai fissa ma oscillante*) – ossia proprio perché *soffrono di ciò che è il loro potere, dell’autoattivazione, dell’essere esposti alla possibilità di raggiungere fini deliberati solo passando attraverso fallimenti*, ed è per questo che solo gli uomini possono *vergognarsi ed essere orgogliosi*, vergogna figlia dell’orgoglio e orgoglio figlio della vergogna. L’uomo si preoccupa (cfr. *ivi*: 69-82) di sé e del proprio valore agli occhi degli altri, del biasimo rivolto da se stesso a se stesso e dell’indignazione che gli altri possono avvertire nei suoi confronti, si sente come sotto assedio, e per questo può giungere ad *autorelativizzarsi* (parzialmente o non parzialmente, come

accade proprio nella mistica), ossia a *tirarsi indietro*, a *fare dei passi indietro rispetto a se stesso non attribuendosi troppa importanza*. D'altronde, «coloro che dicono “io”, a differenza degli altri animali, sono messi a confronto anche con la caducità della propria vita e di tutto ciò che li circonda» (ivi: 90), in quanto aperti alla *coscienza pratica del futuro* e all'*orientamento per scopi e per fini*, al *tentare che espone al fallire per riuscire* – in quanto *animali erranti*. Gli uomini sono quasi *per natura religiosi* (in quanto *naturalmente artificiali*): «agli altri animali, che vivono ogni volta in una situazione determinata, non è consentita né la dispersione nella molteplicità dei fini e delle diverse attività, né il raccoglimento in sé. Gli uomini, invece, sono da un lato assorbiti nelle attività del momento e nelle singole cure, mentre li inquieta dall'altro la domanda su ciò che essi vogliono in generale e su che cosa è per loro importante nella vita. Poiché questa domanda è, nella sua oscurità, opprimente, si presenta altresì una dinamica di segno opposto nel bisogno di dispersione. Questa contrapposizione fra la tendenza a lasciarsi assorbire dalla singolarità e la domanda di un senso della vita appare come un'inevitabile conseguenza dell'indipendenza da situazioni del volere umano: esso può porsi molti fini e si muove tuttavia all'interno di una vita. È quindi naturale cercare l'unità non al di là del molteplice, bensì in un “come” unitario nell'accostarsi al molteplice stesso. [...] Perché la finitezza costituisce un problema per gli uomini? È una cosa ovvia che tutto ciò che esiste sia limitato sotto molti punti di vista. Per quegli animali che non hanno coscienza del tempo l'essere limitati non ha significato, poiché essi non aspirano a superare i propri confini. L'egocentricità umana, invece, implica la cura per il futuro: coloro che dicono “io” vogliono fermare ciò che possiedono, di qui la paura della caducità e l'apprezzamento della persistenza. Nondimeno temono anche il vuoto futuro, e nascono in tal modo il tormento della noia e il bisogno di qualcosa di contrario al persistere, vale a dire il bisogno del cambiamento. Malgrado ciò, vorrebbero che tutto in futuro andasse secondo i loro desideri; così nell'instabilità e nella contingenza delle cose sperimentano la propria impotenza. Non c'è alcun tendere a un fine senza esperienza del contingente. Mediante la tecnica gli uomini cercano di limitare per quanto possibile il caso, ma il caso non si lascia vincere del tutto. Così il potere dell'uomo non è soltanto attualmente limitato, come qualsiasi potere animale: oltrepassando il presente, la coscienza esperisce la propria dipendenza da fattori che sono sì superabili singolarmente, ma in linea di principio costituiscono una dimensione di cui essa non può disporre. [...] Peculiare degli uomini è la paura di morire da un momento all'altro. Questa forma di paura della morte è propria soltanto di esseri che hanno una coscienza temporale, perché per avere una tale paura è necessario comprendere parole come “subito” e “presto”, e anche la parola “non”. [...] La paura della morte specificamente umana ha un oggetto chiaramente definito, intellettuale: è il pensiero di non vivere più da un momento all'altro» (ivi: 91-93). Gli uomini, che vivono in questa perenne tensione tra il grande e il piccolo, tra il proprio io limitato (ma che cerca incessantemente di s-terminare ogni confine) e la sconfinatezza dell'universo, provano il *bisogno di raccogliersi*, ma in questo raccoglimento «si vedono rinviati a qualcosa di “trascendente”» (ivi: 105), che può trovare una conformazione tanto *religiosa* quanto *mistica*: «il problema comune alla religione e alla mistica, cui esse offrono soluzioni opposte, è quello della contingenza, il che emerge direttamente dalla fondamentale struttura antropologica in base alla quale il volere umano si riferisce al futuro ed è quindi in primo luogo orientato verso scopi e in secondo luogo sempre anche definito da desideri in senso stretto, cioè da un oggetto il cui raggiungimento non dipende solo dalla persona interessata. Né l'una né l'altra cosa si può dire degli altri animali. Indirizzandoli verso scopi, il volere umano si sa continuamente teso fra successo e insuccesso; e questa tensione implica che gli uomini debbano realizzare uno sforzo, anche sapendo che il successo non dipende da loro. Con la volontà, inoltre, ci si orienta a dei fini [...]. A caratterizzare il volere umano in modo molto più essenziale di qualsiasi oggetto determinato è dunque la coscienza della radiale insufficienza del proprio potere di agire in vista della realizzazione non solo di qualche remota speranza, ma anche di fini del tutto elementari: vita, salute, sostentamento, legami con gli altri. Le disgrazie con le quali gli animali di altre specie sono posti a confronto solo nel momento in cui esse fanno la loro irruzione vengono anticipate dagli uomini come possibili; in questo modo essi passano la loro vita nella coscienza della tensione fra un adempimento e una delusione che non dipendono da loro, e quindi nella paura di frustrazioni e disgrazie, prima fra tutte naturalmente la paura della morte, sia essa la propria morte o quella delle persone care. Al fine di alleviare questa condizione dolorosa sono state percorse nella storia dell'umanità due strade, quella della religione e della mistica, che implicano una diversa e persino

opposta interpretazione in rapporto all'universo numinoso nel quale si trovano gli uomini. La via della mistica consiste nel relativizzare o addirittura negare il peso dei propri desideri, dunque in una *trasformazione dell'idea di sé*. La via della religione consiste invece nel lasciare i desideri tali e quali, per intraprendere piuttosto una *trasformazione del mondo* mediante una proiezione di desiderio: la potenza che circonda gli uomini viene condensata in entità discrete dal cui operare ci si può immaginare dipenda la propria fortuna o sventura, e queste entità sono considerate influenzabili da parte nostra. [...] La ragione per cui gli uomini *hanno bisogno* proprio di dèi è che essi vogliono incidere sul mondo a vantaggio dei propri desideri» (ivi: 111-113). Gli uomini, alla ricerca di una *pace interiore che non può che essere rintracciata al di fuori di se stessi* (ma non per forza al di fuori del mondo), sono così portati a *ritrarsi verso di sé* e poi a *ritrarsi da sé*, alla totale auto-relativizzazione, a rinunciare volontariamente al proprio *io voglio*, a essere «egocentricamente impegnati a distaccarsi dalla propria egocentricità o a contenerla» (ivi: 100): la *sublime paradossalità umana* trova la sua più alta espressione nel fenomeno della *mistica* (che, per l'autore, solamente nel *bodhisattva* indiano trova una risoluzione non contraddittoria in quanto forma di autorelativizzazione che muove dal riconoscimento dell'inconsistenza se non inesistenza dell'io, per giungere a una compassione disinteressata nei confronti di tutti e tutto, dell'universo intero: cfr. ivi: 132-136), in cui gli uomini si aprono a una *riflessione di secondo livello* che mette in cammino verso la *pace interiore*, raggiungibile solamente per quegli esseri che non «hanno un ambiente specifico» (ivi: 124), ma «vivono in condizioni sempre diverse e perciò in una permanente instabilità» (*ibidem*) – «per gli altri animali non vi è né la prima, né la seconda riflessione, né la cura, né la speranza, né la possibilità della pace interiore» (ivi: 123 s.).

⁹⁰⁰ Commentando le pagine della *Nascita della tragedia* per tematizzare la peculiarità dell'esperienza artistica, Natoli evidenzia esplicitamente il fatto che l'uomo è *naturalmente artificiale* e *artificialmente naturale*, facendo emergere oltretutto una chiave di lettura della tragedia greca decisamente affine a quella avanzata nel presente lavoro: «al dolore del mondo bisogna replicare con la risposta dell'arte come manipolazione che trasforma (tecnica), come visione che consola (poesia). Natura simile a natura; natura contro natura: creazione come supremo artificio. A una natura che genera corrisponde un uomo *artifex*, fabbro della sua fortuna tramite la manipolazione del mondo, e, in forza di questa stessa trasformazione, trasformatore di se stesso: *uomo artificiale*. Lo schema d'opposizione tra natura e arte si fonda sul presupposto di una natura intemerata e inviolabile e quindi decade in un naturalismo ingenuo. L'uomo è un caso della natura, il cui tratto peculiare è dato dal fatto che ha la capacità e il potere di trasformarla. In questa prospettiva natura e arte tendono a collidere, perché, nell'uomo, si dà la circostanza che tanto naturale è l'arte quanto artificiale è la natura. Nell'arte si unificano realtà e apparenza sotto il segno unico di Dioniso lacerato e di Apollo obliquo. Nel mito di Prometeo si cela l'autocomprensione che l'uomo ha di sé come soggetto di produzione. Gli uomini reagiscono al dolore fatti scaltri dall'esperienza e dall'arte. Avere memoria dei casi, saper decifrare i segni, riuscire a individuare le cause, evitare tutte quelle che generano dolore, seguire quelle che danno beneficio, provocare quelle capaci di restaurare un processo interrotto o, comunque, squilibrato. Tutto ciò significa coltivare esperienza e arte» (Natoli 1986: 85).

⁹⁰¹ In questo senso si potrebbe anche reinterpretare quel celebre passo de *Il crepuscolo degli idoli* in cui Nietzsche dipinge la caduta del mondo vero e del mondo non-vero, in cui dipinge lo smascheramento di ogni mondo preteso vero, rivelandone il suo essere l'esito di un processo di *affabulazione* (*Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums*, cfr. Nietzsche 1993b: 718): l'invenzione del mondo come affabulazione è l'*Erdichtung*, è una costruzione poetica, una poesia (*Dichtung*), è un comporre, uno scrivere, un raccontare (*dichten*). Marta Appiani osserva che «sia nelle lingue semitiche, che in quelle si ha un passaggio da radici che significano *vedere*, a termini che si riferiscono a *dire* o *parlare*: basti pensare alla base indoeuropea **bha-* che ha come principale significato *brillare* (sanscrito *bhas*, *luce*; greco *phaos*, ecc.). Essa si è trasformata nel sanscrito *banati*, *parlare*, nel greco *phemi*, *dire*, e nel latino *fari*, *parlare* (che ha dato luogo a *fama* e *fabula*). Sembra quindi che esprimersi reciprocamente usando le parole porti con sé il significato di far luce, di uscire dall'ombra e dall'oscurità angosciante» (Appiani 2006: 45). Questo rivelerebbe che il fatto che il mondo vero, la verità, si palesino nel loro essere «favola», evidenzia come l'uomo percepisca come angosciata la propria situazione, come percepisca la propria vita come un essere nelle continue instabilità ed esposizione, e come pertanto

percepisca la necessità di articolare delle strategie per uscire dall'angoscia, per uscire dal buio e controllare così, illuminati dalla luce, l'oscurità dalla quale esce, ma che mai cancella. Il mondo vero, come favola, sarebbe dunque la verità come mezzo tecnico che sorge per contrastare l'originaria esposizione e nudità proprie dell'uomo, e sarebbe proprio questo che Nietzsche avrebbe mostrato una volta per tutte nel suo lavoro di smascheramento. Non privo di interesse per il discorso che abbiamo sin qui sviluppato, è che la considerazione sopra riportata di Appiani si inserisca in una più generale considerazione del *linguaggio come tecnica*, del *nome come forma di controllo delle cose* (si pensi anche al già citato racconto della *Genesi*, dove Adamo nomina le cose mostrando di esserne padrone e le nomina per controllarle) e *delle intenzioni e contenuti dell'anima umana* (si pensi a quanto abbiamo detto a proposito di Aristotele), tecnica che però, in ragione della dimensione *dialettica* e *dinamica* nella sua *paradossalità* e *ambivalenza* che l'uomo abita, tenta sì di rispondere a una mancanza e a un bisogno, ma senza mai riuscirvi sino in fondo: «nella sfera della comunicazione verbale esiste il fenomeno di una grande variabilità e instabilità dei termini riferiti al fatto di parlare, il che potrebbe indicare un disagio particolare nel dare un nome alla dell'esprimersi, come se si trattasse di una funzione collegabile anch'essa a dei rischi. Se la parola fa uscire dalla confusione e dall'ombra dell'indistinto, l'atto del parlare, in quanto contatto, se pure linguistico, ripropone l'imprevedibilità legata a ogni relazione e l'esposizione all'intenzionalità inconscia nella reciprocità del rapporto. Siamo cioè di fronte a un caso di interdizione linguistica che riguarda la funzione stessa del parlare e che conferma la contagiosità del pericolo legato all'intenzionalità: per quanto l'espressione linguistica corrisponda al bisogno di illuminare le tenebre delle motivazioni umane, nessun tipo di rappresentazione è al riparo dall'impossibilità strutturale a controllare e a organizzare definitivamente i movimenti della realtà e soprattutto della realtà interna di ogni essere umano» (*ibidem*). Peraltro, che per Nietzsche il linguaggio oltre a essere strumento di controllo delle cose sia anche espressione del bisogno di comunicazione e, soprattutto, di controllo-conoscenza delle intenzioni degli altri esseri umani (nonché *delle proprie*), lo attesta un frammento (il 37 [6]) della fine del 1874, dove l'autore (parlando del linguaggio come ciò che viene prodotto dal *bisogno di un intero gregge*, e come ciò che *apre* l'uomo al mondo, perché senza di esso l'anima diventa più povera e più piccola [*wird seine Seele ärmer und kleiner*], diventa ottusa [*dumpf*]) afferma: «ogni rapporto tra uomini si fonda sul fatto che l'uno può leggere nell'anima dell'altro; e il linguaggio comune è l'espressione in suoni di un'anima comune [*aller Verkehr unter Menschen beruht darauf, dass der eine in der Seele des andern lesen kann; und die gemeinsame Sprache ist der tönende Ausdruck einer gemeinsamen Seele*]. [...] Parlare è in fondo un domandare al mio simile se ha la mia stessa anima; le frasi più antiche mi sembrano frasi interrogative, e nell'accento io suppongo si rifletta, in un'altra sede, quell'antichissimo rivolgersi interrogativamente dell'anima a se stessa [*sprechen ist im Grunde ein Fragen des Mitmenschen, ob er mit mir die gleiche Seele hat; die ältesten Sätze scheinen mir Fragesätze und im Accent vermuthe ich den Nachklang jenes ältesten Fragens der Seele an sich selbst, aber in einem andern Gehäuse*]» (Nietzsche 2005: 284 s.). La considerazione del linguaggio come strumento tecnico (necessario per l'animale *più esposto ai pericoli*) in vista dell'espressione e della comprensione tra gli esseri umani (e di se stessi, giacché è la coscienza stessa a nascere sotto la spinta del bisogno di comunicazione) è ancora più esplicita nell'aforisma 354 de *La gaia scienza* (libro V): «*la coscienza si è sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione* [Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat]. [...] La coscienza è in realtà soltanto una rete di comunicazione tra uomo e uomo, e si è dovuta sviluppare soltanto in quanto tale: se fosse stato un eremita o un animale da preda, l'uomo non ne avrebbe avuto bisogno [Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch, – nur als solches hat es sich entwickeln müssen: der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch hätte seiner nicht bedurft]. [...] Conseguenza di una terribile “necessità” che ha lungamente governato l'uomo: egli aveva *bisogno*, essendo l'animale più esposto ai pericoli, *di aiuto* e protezione; aveva bisogno dei suoi pari; doveva esprimere la sua necessità e farsi capire; per tutto questo aveva in primo luogo bisogno della “coscienza”, cioè di “sapere” egli stesso cosa gli manca, qual è il suo stato d'animo, di “sapere” che cosa pensa [*das ist die Folge eines furchtbaren langen über dem Menschen waltenden "Muss": er brauchte, als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, er brauchte Seines-Gleichen, er musste seine Noth auszudrücken, sich verständlich zu machen wissen – und zu dem Allen hatte er zuerst "Bewusstsein" nöthig, also selbst zu "wissen" was ihm fehlt, zu "wissen", wie*

es ihm zu Muthe ist, zu "wissen", was er denkt]. [...] Il prendere coscienza delle nostre impressioni sensoriali, la forza di poterle fissare e di collocarle, per così dire, fuori di noi, sono aumentate proporzionalmente alla necessità di trasmetterle ad *altri* per mezzo di segni. L'uomo inventore di segni è insieme l'uomo sempre più acutamente cosciente di sé: solo come animale sociale l'uomo imparò a divenir cosciente di se stesso [*das Bewusstwerden unserer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft, sie fixiren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen, hat in dem Maasse zugenommen, als die Nöthigung wuchs, sie Andern durch Zeichen zu übermitteln. Der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der immer schärfer seiner selbst bewusste Mensch; erst als sociales Thier lernte der Mensch seiner selbst bewusst werden*]]» (Nietzsche 1993b: 181 s.).

⁹⁰² È proprio questa multi-dimensionalità che il potere (cfr. Sloterdijk 2006: 142 e Marcuse 1999) cerca di *ridurre e contenere*: il potere altro non è, come abbiamo peraltro anche ricordato con Deleuze, che il tentativo di operare quella *riduzione dimensionale* che appiattisce e chiude, che contiene la potenza impedendole di esprimersi e di offrirsi alla sua apertura costitutiva. Ma non c'è potere che possa mai del tutto frenare e inibire la potenza di esistere umana, vale a dire che *l'uomo può sempre operare uno scarto rispetto all'esistente in direzione del possibile*, che può *cambiare l'esistente*, non è nel proprio mondo come l'animale è nel proprio ambiente (come notavano in sensi diversi tanto Aristotele quanto Bataille, lo abbiamo visto, tramite il riferimento all'immersione nell'acqua), anche se è sempre a rischio di dimenticarsene o di non accorgersene (proprio in quanto consegnato alla contingenza della potenzialità): «ci sono due giovani pesci che nuotano e a un certo punto incontrano un pesce anziano che va nella direzione opposta, fa un cenno di saluto e dice: "Salve ragazzi, com'è l'acqua?". I due pesci giovani nuotano un altro po', poi uno guarda l'altro e fa: "Che cavolo è l'acqua?"» (Wallace 2009: 143).

⁹⁰³ Deleuze, per aspetti peraltro diversi, ha sottolineato il legame tra il gioco libero e l'assenza di scopi, proprio riferendosi a Nietzsche, nei termini seguenti: «saper affermare il caso significa saper giocare [...]. Il cattivo giocatore si affida a più colpi di dadi, a un gran numero di colpi: può disporre così della causalità e della probabilità per far riuscire la combinazione dichiarata, da lui posta come un fine da raggiungere nascosto dietro la causalità [...]. Per giocare bene è necessaria la certezza che l'universo non ha scopo, che non ci sono fini in cui sperare né cause da conoscere [...]. Non quindi una probabilità ripartita in più volte, ma tutto il caso in una volta; non una combinazione finale che sia stata desiderata, voluta, sperata, ma la combinazione fatale, fatale e amata, amor fati; non il ritorno di una combinazione attraverso il numero di lanci, ma la ripetizione del colpo di dadi in virtù del numero fatalmente ottenuto» (Deleuze 1992: 56 s.).

⁹⁰⁴ Potremmo anche dire che ci si può *illudere* e, correlatamente, *deludere* solamente laddove si può poi liberare l'immaginazione per *ludere*: il gioco «è libero, è libertà» (Huizinga 2002: 11), e al contempo «non è la vita "ordinaria" o "vera". È un allontanarsi da quella per entrare in una sfera temporanea di attività con finalità tutta propria» (*ibidem*). *Homo ludens*, dunque, perché proprio nel gioco l'uomo esprime tutta la sua libertà e la sua non coazione istintuale, perché «nel gioco il singolo non è incapsulato e rinchiuso nella sua singolarità: mentre giochiamo avvertiamo con una particolare intensità il contatto accomunante con i nostri simili» (Fink 2008: 6): il gioco «non è un'apparizione marginale nel corso della vita dell'uomo, non è un fenomeno che appare occasionalmente, non è contingente. Il gioco appartiene essenzialmente alla costituzione d'essere dell'esistenza umana, è un fenomeno esistenziale fondamentale» (*ivi*: 12), perché se l'uomo «è contemporaneamente abbandonato e protetto. Non è più tutto compreso entro il fondamento della natura, come gli animali, e nemmeno libero come un angelo incorporeo – egli è una libertà caduta dalla natura» (*ivi*: 14), il carattere specifico del gioco «è l'azione spontanea, il fare attivo, l'impulso vitale; il gioco è per così dire l'esistenza che si muove da sé» (*ivi*: 15). Il gioco è ciò che un essere sempre «inquietato e interrotto [...] dalla profonda insicurezza» (*ivi*: 17), un essere sottoposto al corso della vita e alla sua «inquieta dinamica, del oscuro essere messo in questione e del suo essere incalzato verso il futuro» (*ibidem*), crea per darsi «un "presente" tranquillo [...] – sembra un'oasi di felicità» (*ivi*: 18), nella quale «veniamo sgravati per un momento dall'andirivieni quotidiano della vita – veniamo come trasportati su un altro pianeta, dove la vita sembra più facile, come sospesa, più felice» (*ibidem*), all'interno di un agire che «ha solo degli scopi interni a sé, che non rimandano ad altro» (*ibidem*). Il mondo creato dal gioco è un mondo magico, «dimensione immaginaria» (*ivi*: 28), guadagno nel mondo reale di «un ambito, un campo misterioso, che è qualcosa e tuttavia non è niente di reale» (*ibidem*), ma senza dimenticare che «il mondo del gioco non si interpone come una

parete o una tenda tra noi e l'ente circostante, non lo oscura né lo vela; il mondo del gioco piuttosto non ha, parlando con rigore, nessun luogo e nessuna durata all'interno delle coordinate di spazio e tempo reali – ma ha un suo proprio spazio interno e un suo proprio tempo interno. E tuttavia noi giocando trascorriamo il tempo reale e abbiamo bisogno di uno spazio reale. Ma lo spazio del mondo del gioco non è continuo rispetto allo spazio che normalmente abitiamo. E analogamente accade con il tempo. [...] Il mondo del gioco non è in sospenso in un semplice regno del pensiero, ha sempre un palcoscenico reale, ma non è mai una cosa reale tra altre cose reali. E tuttavia questo mondo del gioco ha bisogno necessariamente di cose reali cui appoggiarsi. Ciò significa che il carattere immaginario del mondo del gioco non può essere spiegato come un fenomeno che ha una semplice apparenza soggettiva, non può essere definito cioè un delirio che ha una sua consistenza solo nell'interiorità di un'anima, e che non si trova assolutamente fra le cose» (ivi: 29). Giocare, in altri termini, «è una creazione, con caratteri di finitezza, nella magica dimensione dell'apparenza» (ivi: 38), ossia il gioco umano, *animal symbolicum*, è «l'azione simbolica di una rappresentazione del senso del mondo e della vita» (ivi: 39): il gioco libera l'impulso creatore dell'uomo, lo libera dal bisogno, dalla necessità, dalla resistenza e dalla materia, libera in qualche modo l'uomo da se stesso, perché egli è certo «una creatura della natura, viene portato al mondo da essa, ma nella sua enorme crescita egli diviene inquieto, è l'inquieto creatore che non lascia stare le cose così come sono da quando c'è il mondo, egli si rivolge in modo offensivo a ciò che gli sta intorno, è spinto per necessità a modificarlo, ma la sua libertà creatrice lo rende consapevole del suolo che lo sostiene e lo sopporta; egli trasforma così la terra selvaggia in una terra abitabile» (ivi: 54). Sulla nozione di gioco da un punto di vista antropologico resta tutt'oggi fondamentale Caillois 1981. Dello stesso autore, peraltro, si veda perlomeno Caillois 1998, saggio in cui emerge una concezione dell'umano strettamente affine a quella avanzata lungo tutto il nostro percorso, pur nell'esigenza di evitare ogni possibile forma di facile antropocentrismo: il sociologo francese, infatti, nota come se l'insetto è perfetto nei suoi automatismi, l'uomo è consapevole ma impreciso, anzi consapevole e capace di perfezionamento culturale *perché* impreciso e imperfetto. Infatti, l'autocoscienza è considerata figlia diretta della rinuncia a organi specializzati come quelli degli altri animali (per esempio, le ali per gli uccelli), rinuncia la quale comporta anche il mantenimento dei caratteri giovanili anche in fase adulta. La coscienza è il regno della non infallibilità, della rinuncia a quello stato di stordimento e di intorpidimento che ancora caratterizzavano gli stadi precedenti, chiusi in uno stato sonnambolico che però garantiva una lucidità irriflessa: la coscienza umana tentenna ed esita, è figlia del tentennamento e dell'esitazione (come voleva Cartesio, si riconosce nel *dubbio*, come abbiamo più volte ricordato), è maldestra eppure – *proprio per questo* – fantasiosamente creatrice. L'uomo può – *deve* – raggiungere in maniera mediata, culturale, organico-strumentale e artificiale, quello che l'animale raggiunge in maniera immediata e naturale: se, per esempio, le società degli insetti sono fisse e circolari, in quanto capaci di tornare in uno stato di equilibrio se perturbate, quelle umane sono aperte alla storia, regno del flusso della novità e dell'imprevedibile.

⁹⁰⁵ Come ricorda Benedetta Zavatta, «il gioco evoca l'idea di una totalità chiusa in se stessa, con le sue regole non determinate da nulla di esterno al gioco, né aventi alcuna finalità pratica. Il gioco è un fare non serio, un fare “come se” che svincola l'uomo dalla pesantezza della vita reale; dunque è leggerezza, gioia, spensieratezza ed è assoluta libertà della creazione» (Zavatta 2001: 4).

⁹⁰⁶ «La presenza “avviene” in uno sfondo di assenza che consente a ciò che si presenta di presentarsi e di apparire per quello che è. Nella struttura originaria dell'apparire, presenza e assenza si richiamano vicendevolmente. Già in questo richiamo si raccoglie quella tensione metafisica che, di fronte al dato, non si arresta, ma, sulla scorta della negatività con cui ogni dato si presenta, precede in cerca della pienezza di senso che, stante la negatività di ciò che si presenta, è sempre un al di là. [...] “Senso” significa a un tempo *significato* e *rinvio*. E come nell'esperienza percettiva, le altre facce dell'oggetto, nascoste dalla faccia che appare, sono colte in assenza, seguendo il rinvio dei profili della faccia esposta, così, nell'esperienza metafisica, la pienezza di senso, l'esperienza dell'essere è esperienza di una presenza e insieme di un'assenza che transpare nella presenza percepita» (ivi: 574 s.).

⁹⁰⁷ «Noi cerchiamo di comprendere qualcosa quando riteniamo di conoscere il perché qualcosa è, quando pensiamo che questo qualcosa abbia una ragione» (Aristotele, *Analitici secondi*, I, 71b). Eppure, come ricorda Curi, «non si può *rendere ragione* se non mediante un *logos* che insieme anche “dica” l'impossibilità dello stesso *logos didonai*» (Curi 1997: 14).

⁹⁰⁸ Non è allora un caso se il *logos* è tanto la parola quanto il rapporto, tanto il linguaggio quanto la proporzione, tanto la ragione quanto il calcolo (legato all'equità e alla distribuzione, a quel rendere conto che è tanto il contare quanto il far contare ogni cittadino in quanto tale, in quanto essere razionale, relazionale): sono tutte dimensioni intrinsecamente *relazionali* e dunque proprio per questo *razionali*. Aveva colto molto acutamente tale tratto anche Heidegger, il quale – come notavamo – ha connesso *logos* (cfr. p. e. Heidegger 1991a: 182-185) al *verbo* (dimensione processuale e aperta, esposta e storica, non semplicemente sostantivale e dunque sostanziale) *leghein*, inteso come *rac-cogliere ri-unire e porre l'uno con l'altro (zueinander-legen)*, ossia come quel *ri-ferire* che *mette in relazione qualcosa a qualcos'altro* custodendo e con-servando per portare alla luce regolando l'uno sull'altro (questo è il *dire* che lo stesso *leghein* significa). In tal senso, anche per Heidegger, *ratio* coincide con *relatio*: «*logos* può avere lo stesso significato della parola latina *relatio*, relazione» (*ivi*: 182).

⁹⁰⁹ Da un punto di vista più strettamente fenomenologico, una posizione ci sembra non troppo dissimile viene assunta da Costa, laddove – dopo aver ricordato che «per la cultura greca, il *logos* non vive nell'anima dei singoli, ma, per così dire, nell'anima di una città che si interroga su di sé. Vi è dunque ragione dove vi è discorso, domanda e risposta. Pertanto, la ragione non viene pensata come un'entità interna al singolo soggetto, ma come un intreccio di atti e di azioni tra soggetti» (Costa 2010: 16) – afferma che «la ragione non è un'entità, una struttura statica che esiste indipendentemente dai singoli soggetti, ma un movimento che ha luogo a partire da atti intersoggettivi di correzione reciproca, attraverso cui i singoli soggetti possono liberarsi dalle parvenze soggettive e aprirsi al vero essere. La ragione, se ve ne è una, è dunque movimento, cioè non atto ma una serie indefinita di atti all'interno di una comunità intersoggettiva: è *interazione*» (*ivi*: 18), tanto che «l'idea stessa di verità, di vero essere, richiede, per poter apparire, un'intersoggettività» (*ivi*: 17). Per Costa, oltretutto, non esiste *ego* senza un'intersoggettività precedente e originaria data dall'apertura comune al mondo (un'intersoggettività originaria che non per questo fa sì che l'altro mi sia evidente e chiaro, perché anzi – cfr. *ivi*: 22 s. – è solo per il fatto che la coscienza altrui mi resta inaccessibile, in quanto l'altro è un *come me altro da me* che proprio per questo può mentire, che rende possibile la relazione sociale, la *pro-messa* come forma germinale della società e della legge, del *legame interattivo specificamente umano* – cfr. anche *ivi*: 116), vale a dire che «il rapporto all'altro è più originario del soggetto, dato che la propria sfera intima è, sin dall'inizio, strutturata dalla società e dalla cultura» (*ivi*: 39; «il rapporto all'altro è la struttura stessa del soggetto, che deve essere compreso come un essere nel mondo. [...] A essere dato per primo, la cosa più certa, se partiamo dalla nostra esperienza, è proprio il nostro essere con gli altri»: *ivi*: 157) e che «l'altro abita la nostra stessa intimità perché il nostro stesso Sé è, per molti aspetti, un punto di intersezione in cui si coagulano una totalità di messaggi provenienti dalla tradizione storica cui apparteniamo e dal mondo in cui viviamo. Con l'altro possiamo interagire perché ci troviamo in un comune ambito di senso» (*ivi*: 38; tanto che «comprendere l'altro [...] non significa leggere la sua mente, ma interpretare la sua situazione nel mondo»: *ibidem*) e questo vale per l'uomo che non ha un ambiente ma si apre al mondo attraverso la *mediazione* del senso e del significato («il mondo ambiente, nel caso dell'uomo, è costituito da un'inteleiatura di significati, dall'ordine del simbolico»: *ivi*: 31), di modo tale che per l'uomo *essere-al-mondo-in-comune* non è semplicemente un *essere-insieme* (come anche Aristotele, lo abbiamo visto, notava), ma (cfr. *ivi*: 33) un *domandare-rispondere*, una *risposta-e-controrisposta*, una *richiesta-e-controrichiesta* (un *domandare risposta* e un *rispondere domanda*) – «il monologo interiore non elimina affatto l'intersoggettività. [...] Il discorso è sempre e necessariamente dialogo. [...] Il dialogo è un movimento di iterazione del linguaggio che genera e posiziona i soggetti: interlocutori e parlanti. [...] Se parlare significa iterare segni e discorsi, allora esso è già un rispondere ad altro e un rivolgersi ad altri, e dunque il parlante è, originariamente, costituito dal rapporto all'altro: non si può parlare senza rispondere, e non si può rispondere se non a un altro» (*ivi*: 46). Per l'uomo (cfr. *ivi*: 35) la relazione e l'interazione sono qualcosa di triadico, vale a dire che chiamano in causa *io-mondo-altro* («la struttura della relazione non è mai un rapporto mente a mente, bensì il triangolo fondamentale tra due persone e un mondo comune»: *ivi*: 117; «gli altri abitano e rendono possibile ogni mio singolo atto di coscienza. [...] Il soggetto non è qualcosa di vuoto e di isolato, perché porta strutturalmente in sé gli altri. Quando comprendiamo gli altri e comunichiamo con loro possiamo farlo perché ci troviamo a vivere in un mondo comune, perché per noi, in quanto uomini

che vivono in un mondo culturale, ogni cosa si manifesta come dotata di significato, e di un significato che non è privato, ma sociale, aperto a una comprensione comune. Comprendere l'altro significa, allora, comprenderlo rispetto a qualcosa, e ciò di cui si discute non si trova dentro la nostra mente, bensì nel nostro ambiente circostante»: *ivi*: 40), perché l'uomo non vive chiuso nell'ambiente ma nell'apertura al mondo, apertura comune in quanto apertura di senso e di significato (la soggettività è «un essere alle prese con qualcosa»: *ivi*: 155, e «la condizione di possibilità della comprensione delle azioni e delle intenzioni dell'altro è rappresentata dal fatto di abitare un mondo di significati comuni, per cui *la comprensione delle intenzioni e delle azioni dell'altro non è una relazione mente a mente, ma un essere insieme in un comune mondo della vita* [...]. A rendere possibile l'essere insieme ad altri e la comprensione delle loro azioni e intenzioni è l'appartenenza a un *mondo comune*, che apre lo spazio di una *comprensione condivisa*»: *ivi*: 155 s.), come mostra il linguaggio, istituzione «*essenzialmente sociale*» (*ivi*: 42), le cui regole vanno *apprese culturalmente e socialmente*: i significati linguistici sono sociali e non solipsistici, sono *arbitrari* (ossia *non naturali*, «perché non vi è alcun legame “naturale” tra il segno e il significato (posso dire “casa”, ma anche “house”, “Haus”, “maison”)»: *ivi*: 43) ma non per questo semplicemente *convenzionali* o *capricciosi* («nella lingua non si è liberi di fare quello che si vuole, perché usare il linguaggio significa, come in ogni gioco, rispettare delle regole»: *ibidem*). L'uomo è aperto perché non chiuso nel circolo istintuale, ed è proprio per questo che è immediatamente comune, consegnato al comune («a essere dato per primo, la cosa più certa, se partiamo dalla nostra esperienza, è proprio il nostro essere con gli altri. [...] Noi ci rinventiamo, innanzitutto, insieme ad altri, in azione con loro»: *ivi*: 42), come anche Costa nota, giungendo persino a ricordare l'idea gehleniana per la quale (cfr. soprattutto Gehlen 1983: 350-365) *non esiste primariamente un rapporto diretto con se stessi, essendo l'identificazione con un altro il presupposto dell'esperienza di sé* (come anche Mead notava – cfr. Costa 2010: 47-50) – «*comprendiamo le azioni e le intenzioni dell'altro perché abitiamo lo stesso mondo*» (*ivi*: 135). Scrive Costa a proposito delle risposte comportamentali umane: «noi distinguiamo un tic da un ammiccamento e dalla parodia di un tic perché *comprendiamo* la diversità dei contesti di senso, e questa capacità non ci deriva dalla nostra biologia, ma dal nostro essere soggetti storici e sociali, cioè dal fatto che i gesti non sono stimoli che innescano risposte innate, ma gesti significativi che hanno uno statuto sociale e culturalmente determinato. [...] Le nostre interazioni sono mediate simbolicamente, i gesti non innescano meccanismi innati, bensì *atti di comprensione simbolicamente mediati*. Il contrarsi delle palpebre non innesca un istinto o una lettura della mente, ma un' *Interpretation* originaria, cioè *una lettura del contesto* in cui la contrazione delle palpebre avviene» (*ivi*: 41); «il gesto ha un significato sociale, per cui esso non intende suscitare una reazione istintiva, ma essere compreso. [...] Il gesto presuppone cioè un'idea, e fa sorgere la stessa idea in colui che lo esperisce» (*ivi*: 48). E i significati altro non sono che *possibilità d'azione*: «la comprensione ha a che fare con una “memoria” in cui le cose non rimandano al passato, a un punto accaduto nella linea dei ricordi, bensì *a ciò che possiamo fare*. I significati sono possibilità d'azione, che possiamo comprendere perché siamo cresciuti all'interno di un mondo culturale» (*ivi*: 54). Non potrebbe essere altrimenti per quell'essere *aperto al mondo, costretto all'azione e consegnato al comune*, ossia per quell'essere che è *aperto al mondo comune in cui le azioni sono sempre e soltanto inter-relazioni e inter-azioni*, per quell'essere – in ultima istanza – *naturalmente culturale*, essendo la cultura quel «*sistema articolato di senso*» (*ivi*: 135) – inteso come (cfr. *ivi*: 142 s. e 161) *sistema di implicazioni intenzionali, connessione strutturale e apertura di senso al cui interno un senso si manifesta*, ossia non come *insieme dei fenomeni culturali* ma come *condizione di manifestatività del loro apparire*, tanto che il mondo è *un'apertura di senso che produce un sistema di differenze, un sistema differenziale di possibilità d'azione* –, il mondo in cui vive l'essere umano e «in cui gli oggetti, i gesti e i comportamenti non vengono compresi dai soggetti che lo abitano sulla base di meccanismi innati. Questo vale già per la nozione di strumento, cioè di oggetti prodotti da lui stesso, e prodotti creativamente e non sulla base di una dotazione istintuale. Che li produca il soggetto umano significa che non li costruisce meccanicamente, ma avendo un *progetto*, e dunque *comprendendone il senso in vista del futuro e di altri*» (*ivi*: 135 s.). L'affinità della proposta fenomenologica di Costa con quanto abbiamo sin qui sostenuto risulta ancora più evidente dai seguenti brani (ma si veda in particolare l'intero capitolo 6, *ivi*: 134-154): «il passaggio dalla natura alla cultura consiste nel passaggio dall'istinto (innato) alla comprensione, ed è proprio la possibilità di un apprendimento

basato sulla comprensione piuttosto che sull'imitazione a rendere possibile una trasmissione culturale nuova e specifica. Infatti, per il cucciolo d'uomo, l'apprendimento non consiste nel formare abitudini, ma nell'acquisire un'interpretazione del proprio mondo. Questo significa che mentre nei sistemi fisici la selezione delle informazioni è causale (per esempio tra sostanze chimiche), e nel caso degli animali è istintuale, poiché è il sistema istintuale a decidere che cosa può innescare una certa reazione, nel caso dell'essere cosciente la selezione avviene sulla base del senso, e si annuncia in atti di comprensione. In questo caso, l'informazione è possibile solo grazie agli schemi di interpretazione operanti nel sistema. Nel caso dei sistemi psichici, per esempio, la selezione è operata dal progetto che caratterizza quel tipo di esistenza. *Il progetto, qui, sostituisce la struttura istintuale*. Si tratta di una situazione molto diversa da quella che possiamo trovare nel mondo animale, anche se consideriamo gli animali che sembrano fare uso di strumenti. [...] 1. L'animale ha solo un'intelligenza senso motoria, non una comprensione del significato dello strumento. Semplicemente, la scena percettiva, compresa la forma dell'oggetto, gli suggerisce l'uso possibile di un certo oggetto, che non diventa tuttavia uno strumento. Uno strumento è, infatti, caratterizzato dal fatto di essere appreso come atto a fare questo e quest'altro. Viene originariamente esperito come qualcosa che ha un senso pratico, e dunque *vi è una coscienza dell'identità dell'oggetto*. Al contrario, l'animale usa un oggetto in un certo modo *solo* all'interno di un certo contesto percettivo. 2. Dal punto 1 consegue che uno strumento è un significato, si manifesta come quel certo significato anche quando non vi è alcuna circostanza che ne richieda l'uso. Vedendo il gesso noi comprendiamo la possibilità d'azione da esso rappresentata, anche quando non ne abbiamo bisogno. Vogliamo dire: possiamo parlare di strumento e di comprensione del senso dello strumento quando e *solo quando ci troviamo in presenza di una possibilità d'azione permanente*, cioè quando un certo oggetto è intrinsecamente quella determinata possibilità d'azione, mentre per l'animale, al di fuori di certe circostanze, l'oggetto non viene più esperito come quella certa possibilità d'azione. 3. Dal punto 2 deriva che viviamo in un mondo di strumenti quando questi sono disponibili anche senza essere percettivamente presenti. Per esempio, devo scrivere alla lavagna, non c'è il gesso, e vado a prenderlo in bidella. Al contrario, nel caso dell'animale è solo la presenza percettiva dell'oggetto che fa scattare la tendenza a utilizzarlo per risolvere un certo problema, per esempio per prendere le banane. *Ma l'animale non cerca qualcosa che è al di fuori del proprio campo percettivo*. [...] Uno strumento richiede una previsione del tempo, uno sguardo ambientale che prevede il futuro corso degli eventi. Vogliamo dire: *c'è strumento in senso proprio dove vi sono progetto e capacità progettuale*. E questi presuppongono l'apertura e la comprensione del tempo e dell'alterità soggettiva. 4. Il punto 3 implica un'ulteriore differenza: la condizione di possibilità di uno strumento e della comprensione del suo senso è data dal fatto che l'essere umano ha una comprensione della struttura di rimandi che collega la totalità degli oggetti di un *mondo*. E questo significa che *dobbiamo distinguere la formazione di abitudini dalla comprensione dei significati*. Le abitudini possono formarsi come variazioni di "moduli" innati (ammesso che esistano cose di questo genere), capaci, sulla base di input cognitivi esterni, di trasformare se stessi e di generare "moduli acquisiti". La comprensione, invece, richiede una trasformazione olistica del sistema, tale da trasformare il modulo stesso che l'ha resa possibile e da cancellare la nozione stessa di innato. La nozione di comprensione, infatti, implica quella di precomprensione. Prima della comprensione del singolo oggetto è necessario che vi sia una *precomprensione implicita della totalità dei rimandi* [...]. Da un punto di vista fenomenologico, un oggetto o un gesto sono culturali quando il loro essere è puramente differenziale, cioè dipende dai rimandi che lo collegano a una totalità di altri elementi e, infine, a *un intero strutturale*. Pertanto, un animale, anche se può occasionalmente fare uso di oggetti come se fossero strumenti, tuttavia non ha strumenti intesi come possibilità d'azione permanenti, in linea di principio accessibili anche quando sono percettivamente assenti. Non può averli perché non ha una precomprensione dell'orizzonte di senso al cui interno i singoli rimandi possono avere luogo» (*ivi*: 136-139); *«tra il cervello e l'ambiente fisico vi è il mondo*, cioè un sistema differenziale di senso che permette, per un essere cosciente, la selezione delle informazioni. Infatti, ogni significato emerge solo all'interno di *un orizzonte di rimandi complessivo, che abbiamo chiamato cultura*, e questo sistema di rimandi *seleziona* ciò che può essere rilevante per i sistemi psichici: *distingue ciò che può essere compreso da ciò che non può esserlo, e che dunque non può diventare possibilità d'azione per il soggetto*» (*ivi*: 141); *«la nozione di cultura è strutturalmente legata a quella di storia, e non a quella di*

biologia. E questa storicità apre un altro abisso tra il mondo umano e quello animale, poiché vivere nella cultura significa vivere in un sistema di rimandi che sono storici, dunque essere, a propria volta, storici, mentre gli animali non hanno storia, perché non vivono all'esterno di rimandi di senso. [...] In quanto persone, soggette alla legge di motivazione, viviamo in un mondo circostante caratterizzato come una *totalità di possibilità, di significati*. [...] La cultura è un insieme di significati, e l'essere umano è un essere culturale in quanto si muove all'interno di queste reti di significato. In questo senso, l'analisi filosofica si incontra con alcuni momenti importanti della riflessione antropologica contemporanea, per esempio con Geertz, quando questi afferma che l'uomo è *un animale impigliato nelle reti di significato che egli stesso ha tessuto*, e la cultura *consiste in queste reti* [...]. Il punto decisivo di un'impostazione fenomenologica è dunque costituito dalla nozione di senso, che è a sua volta legata a quella di *comprensione* piuttosto che a quella di "reazione istintuale". [...] *Che cosa resta di innato all'interno di una struttura complessa dove ogni parte assume il suo senso solo a partire dai nessi che intrattiene con tutti gli altri elementi del sistema?* Iscrivendosi all'interno di un sistema di relazioni, il modulo "originario" e la struttura cognitiva innata, ammesso che ve ne sia una, assumono un nuovo senso e una nuova funzione, e dunque cessano di essere innati. Pertanto, tutto *ciò che è innato si è cancellato* al primo apparire della cultura, cioè di una rete di relazioni. [...] Con l'apparire della regola *la natura supera se stessa: accende la scintilla sotto la cui funzione si forma una struttura di tipo nuovo, e più complesso, che si sovrappone, integrandole, alle strutture più semplici della vita psichica, così come queste ultime si sovrappongono, integrandole, alle strutture più semplici della vita animale. Essa opera, e di per se stessa costituisce, l'avvento di un nuovo ordine*. [...] *Vi è cultura dove vi è una regola*» (ivi: 144-146). L'uomo è *apertura al mondo*, è centro «*cui l'ambiente circostante si riferisce costantemente*» (ivi: 72) e proprio per questo de-centrato ed ec-centrico, è «*rapporto di adattamento al mondo circostante*» (ivi: 111), è *punto di vista sul mondo, relazione intenzionale con il mondo, apertura corporea al mondo*, è *origine del mondo, gli uomini sono tutto questo*, sono incontro dell'alterità e dell'altro in quanto apertura al mondo: «*il corpo vivo deve essere visto come la totalità delle relazioni significative che esso intrattiene con il mondo e con le possibilità d'azione*. Proprio questo abitare il mondo rende possibile esperire i movimenti altrui come significativi, cioè come dotati di senso e come espressione di una vita psichica. In questo senso, *la coscienza dell'altro la vediamo nel suo modo di comportarsi*. [...] Noi non entriamo nella psiche altrui, ma *esperiamo i movimenti del suo corpo come comprensibili*, come espressioni di una vita di coscienza. [...] Il suo fare e agire esibiscono una direzione di senso, un adattamento intelligente al mondo, quale noi lo esperiamo in noi stessi, e dunque *rendono manifesto un atto che trascende il presente e si dirige verso il futuro*, un progetto, un'intenzione che presuppone una vita temporale e una comprensione dell'orizzonte di senso» (ivi: 97 s.); «*la nostra esperienza degli altri consiste nell'esperirli come altri che esperiscono il mondo*. E questo significa che esperire un altro soggetto personale vuol dire esperire *un'altra organizzazione dell'apparire e delle possibilità d'azione*, un altro disporsi del mondo in quanto totalità di possibilità d'azione. L'altro è cioè un altro poter essere e un altro progetto, che però diventa costitutivo del mio perché l'ambito delle mie possibilità viene alterato da esso, dato che il suo progetto si incrocia con il mio e *fa sì che i miei possibili vengano a dipendere dal modo in cui essi si intrecciano con i suoi*» (ivi: 108 s.). Gli animali, invece, restano come *chiusi in un bozzolo*, nel senso che essi «non si rapportano compiutamente agli altri e non hanno coscienza di sé perché non possono pensare se stessi e gli altri come appartenenti allo stesso genere, per cui la loro coscienza rimane come in un bozzolo, non si apre agli altri e, soprattutto, a tutti gli altri» (ivi: 119).

⁹¹⁰ L'autore, peraltro, si domanda anche, secondo quanto anche noi abbiamo cercato di sottolineare nell'arco del nostro lavoro, se sia possibile comunque parlare di un'apertura sconfinata, di un limite che rimane indefinitamente aperto, di un'infinita e aperta incompiutezza, e soprattutto se sia possibile *vivere* una tale sconfinatezza, vivere in essa: secondo Tuppini (cfr. *ivi*: 25) la comunità (ma, aggiungiamo noi, l'esistenza in quanto tale) è esposta a un *duplice pericolo*: quello della chiusura in opera e quello della sua infinita apertura, quello dell'appropriazione sostanzializzante del limite, che arresta lo scambio e l'apertura, e quello dell'incompiutezza sempre aperta e come carnevalesca, in un incessante corteo di maschere equivalenti e vuote. Come a domandarsi se è possibile per l'uomo vivere nell'aperto in tutto il suo slargo, appurato che non è per lui possibile – o perlomeno auspicabile – vivere in un ambiente chiuso e circolare (d'altronde, come abbiamo

visto, l'uomo si origina proprio dall'apertura di un tale ambiente): la risposta, come abbiamo cercato di indicare e come sembra suggerire anche Tuppini, è nella *formazione di un mondo*, mondo che ha sempre una qualche forma di compiutezza e di perfezione, essendo il risultato di una attiva costruzione e produzione umana, ma che non per questo ha dei confini definitivi, occlusivi e chiusi una volta per tutte. Il mondo attivamente aperto dall'uomo, per riprendere alcune espressioni di Tuppini (cfr. *ivi*: 26 s.), possiede *la perfezione del ricominciamento*, trova un limite solo nel momento in cui si rende conto di poterlo sempre spingere oltre e al-largare senza ritrovarsi gettato nello s-largo, e riapre solo nel momento in cui può farlo a partire da un confine e muovendo da un punto fermo.

⁹¹¹ L'uomo, come abbiamo avuto modo di notare, deve persino *imparare* a camminare, è l'essere *per la via* e dunque costretto a ergersi sulle proprie gambe per fare esperienza, costretto al *per*, all'*esperire*, al *tentare* e *mettere alla prova*, al *rischiare* e al *pericolo* di chi si mette incessantemente alla prova (fa *Erfahrung* – esperienza – solamente chi è consegnato al *fahren* – viaggiare –, e si può dire *bewandert* – sagace, esperto o versato – solamente chi è protagonista del *wandern*, del vagare): l'uomo è in *perenne cammino*, e proprio per questo (cfr. a tal proposito il coraggioso Careri 2006) il camminare è una vera e propria *arte*, è quanto produce *architettura* e *paesaggio* in modo originario, è l'af-frontare con s-frontatezza ogni frontiera rivelandola in quanto sfrangiamento, spazio intermedio dai contorni incerti e che si possono vedere solo percorrendoli. Si può dire, lungo il filo delle suggestioni dell'opera di Francesco Careri, che l'uomo, essere che *abita eticamente il mondo soggiornandolo*, è *animale odologico*, l'essere la cui *ragione di vita risiede nell'hodos*, nella via, nel cammino, nella strada, nel viaggio: l'uomo è in cammino, consegnato alle possibilità, diviso tra la possibilità-necessità di stabilirsi e di fondare un territorio mettendo radici (è sedentario e territorializzante, secondo alcune note espressioni di Deleuze e Guattari), e la possibilità-necessità di lasciare la propria casa e la propria patria, abbandonando ogni luogo chiuso e stabile per ricercare nuovi stimoli, nuovi cimenti (è nomade e deterritorializzante, sempre con Deleuze e Guattari) – è stretto tra il desiderio di stabilirsi da qualche parte, di appartenere a un qualche luogo fondandolo, e di trovare altrove un nuovo campo di azione: è preso a metà tra la città e la strada. Il camminare, dunque, azione imparata con fatica nei primi mesi di vita per poi diventare automatica, *quasi naturale*, si presenta come originaria forma simbolica di trasformazione del paesaggio, come prima forma di costruzione del paesaggio circostante: l'uomo si sposta e cammina per sopravvivere, ma una volta soddisfatti i bisogni primari il cammino diventa simbolo, si rivela anzi in quanto da sempre simbolo, maniera per abitare il mondo, persino azione estetica che penetra i territori del caos costruendovi un nuovo territorio che consente in seguito lo sviluppo dell'architettura degli oggetti situati. L'uomo cammina, deve imparare a farlo, perché è camminando che trasforma simbolicamente lo spazio e il tempo, che solca il percorso del proprio destino costruendo il proprio paesaggio, il proprio mondo: «la percezione/costruzione dello spazio nasce infatti con le erranze condotte dall'uomo nel paesaggio paleolitico. [...] La storia delle origini dell'umanità è una storia del camminare [...]. È alle incessanti camminate dei primi uomini che abitarono la terra che si deve l'inizio della lenta e complessa operazione di appropriazione e di mappatura del territorio» (*ivi*: 22).

⁹¹² Sulla connessione tra *debolezza*, *mananza* e la dimensione relazionale propria dell'uomo si veda Pulcini 2001, che sottolinea come l'individuo moderno riscopra – o possa riscoprire – in sé il *desiderio dell'altro* e l'importanza del *dono* all'interno di un *circuito di reciprocità* che restituisce la *fiducia nel legame sociale*, proprio partendo dall'isolamento in cui si è rinchiuso, dimenticandosi che *homo sapiens* è tale solo se è *homo reciprocus*.

⁹¹³ È, peraltro, lo sfondo a partire dal quale si muove Eva Feder Kittay, una delle più importanti pensatrici femministe tra coloro che tematizzano in particolare l'*etica della cura* (sulla quale si veda prima di tutto Gilligan 1987, che intende lasciar parlare la *voce della differenza*, come per versi diversi ma non per questo non accostabili abbiamo cercato di fare anche noi nel corso del nostro lavoro, nonché Ruddick 1993, che lega il *fare* la madre a una dimensione di cura fatta di amore, attenzione, creatività, organizzazione e coordinamento, in grado di tradursi in un sincero e concreto impegno politico per la pace) – un'etica (cfr. Kittay 2010: 38) *inclusiva* e non soltanto semplicemente «giusta», in grado cioè (come d'altronde non ha mai smesso di sostenere Deleuze) di *favorire l'incontro e la mescolanza produttiva, l'ibridazione covante un potenziale di trasformazione in grado di far emergere il nuovo*: un'etica della r(el)azionalità, secondo

l'espressione che abbiamo adottato. Secondo Kittay, infatti, «*we are all some mother's child*» (*ibidem*) e «l'etica della cura considera il soggetto morale intrinsecamente relazionale» (*ivi*: 97): l'essere umano è un essere *dipendente* e *vulnerabile*, e proprio per questo è consegnato all'altro, esposto all'altro, aperto alla cura e alla responsabilità. Secondo l'autrice, «senza delle pratiche basate su un principio di cura implicito, gli esseri umani non sopravviverebbero neanche o sopravviverebbero miseramente – e non certo in prosperità. [...] Per crescere, prosperare e sopravvivere o resistere alla malattia, alla disabilità e alla fragilità, ogni individuo ha bisogno di relazioni di cura con persone significative che sostengano il benessere di quell'individuo come una responsabilità e un bene primario» (*ivi*: 198). La richiesta morale «non nasce in virtù delle proprietà di un individuo – costituite da diritti, bisogni e interessi – ma in virtù di una *relazione* tra uno che ha un bisogno e un altro che si trova nella condizione di rispondere a quel bisogno» (*ivi*: 100): non ci sono proprietà e soggetto (non c'è un soggetto identitario proprietario di se stesso), perché a essere soggetto è il *bisogno* nella sua dimensione costitutivamente *relazionale ed esponente* – ogni individuo è «nidificato in relazioni di cura» (*ivi*: 118), e non c'è uguaglianza che non sia (cfr. *ivi*: 119) *fondata sulla relazione, presupponente un bisogno fondamentale di relazione e creatrice di relazione e di cura. Non c'è indipendenza* soggettivo-individuale, ma solo *legame di dipendenza e di cura, intreccio di relazioni e obblighi reciproci (doulia*, secondo il linguaggio dell'autrice, termine che «evoca quello di chi presta assistenza alla neo-madre (*doula*)»: *ivi*: 12, ossia che indica – cfr. *ivi*: 194 s. – quel *caregiver* che si prende cura di chi si occupa di altri, in un legame che non è tanto soltanto di reciprocità, ma di *dipendenze intrecciate in una rete*, in grado di legare *coloro che prestano aiuto e quelli che richiedono aiuto sostenendo coloro che non sono in grado di provvedere a se stessi*; il principio di *doulia* è così formulabile: «*proprio come abbiamo avuto bisogno di assistenza per sopravvivere e crescere bene, allo stesso modo è necessario che offriamo ad altri – compresi quelli che prestano le proprie cure per lavoro – le condizioni che permettano loro di ricevere l'assistenza di cui hanno bisogno per la sopravvivenza e la prosperità*»: *ivi*: 195); si può parlare al più di un «io trasparente» (*ivi*: 94), per il quale «la percezione delle esigenze dell'altro e la risposta a esse non sono né escluse né ostacolate dalle nostre esigenze personali» (*ibidem*), opposto all'io della tradizione liberale, massimizzatore dell'interesse e del profitto, calcolatore rigoroso e per lo più autoreferenziale. L'*io trasparente* possiede «confini penetrabili» (*ivi*: 93), è quasi una (cfr. *ivi*: 92) *femminilizzazione dell'egoità* (ma solo perché socialmente e culturalmente certe caratteristiche sono state per lo più appagaggio delle donne), è un'*egoità-in-relazione, solubile, che-si-dona*, è un io «attraverso il quale vengono percepite le esigenze altrui; che, quando prova a considerare le proprie esigenze, vede prima quelle dell'altro» (*ibidem*). In altre parole, occorre riconoscere il «fatto di aver bisogno di legami per sopravvivere, caratteristico dell'esistenza umana. Nessuno può sopravvivere e diventare membro della comunità umana senza l'interessamento di persone che si siano occupate di lui, che l'abbiano protetto con amore, che si siano preoccupate di favorirne la crescita e di formarlo in vista dell'inserimento in società» (*ivi*: 124). O, ancora: «la circostanza oggettiva della dipendenza è familiare a tutti noi. Nelle società complesse ci vogliono circa vent'anni per preparare gli individui a essere “membri della società pienamente cooperanti” e in tutte le società circa dieci anni dell'infanzia trascorrono in una dipendenza quasi totale da un adulto. Vivendo più a lungo, un grande arco di tempo della nostra vita viene vissuto in una precaria condizione di vecchiaia e anche qui, ancora una volta, non possiamo essere membri pienamente cooperanti della società» (*ivi*: 151). È in questo senso che *siamo tutti figli, essere vulnerabili e dipendenti*, tanto che per l'autrice «la relazione materna [*mothering*] diventa un paradigma, un elemento analogo, per le relazioni sociali in cui è centrale la vulnerabilità» (*ivi*: 124; sul concetto di *mothering* cfr. i saggi in Trebilcot 1984): l'uguaglianza (cfr. Kittay 2010: 91) ha come sua condizione di realizzazione *l'inevitabilità dell'interdipendenza umana*, non il possesso di peculiari e proprie qualità individuali. *Presa in carico dell'onere della relazione di dipendenza, assunzione dell'in-carico della premura affettiva, sostenimento della necessità dell'assistenza per la sopravvivenza, care-concern-connection* (si ricordi il *concernimento* di cui abbiamo parlato a proposito di Aristotele), *cura-relazione-preoccupazione-fiducia, interdipendenza reciproca e anche gravosa, amore, attenzione e rispetto protettivi, assistenza alla crescita, preparazione all'inserimento sociale, promozione dell'autosufficienza e dell'autostima*: queste (cfr. *ivi*: 54-59) alcune delle parole chiave per comprendere quel *dependency work* che è la cifra dell'umana esistenza, della ferità che è l'esistere umano (il *vulnus* e il

déchirement – Bataille – che rendono l'uomo *vulnerabile*) – parole che si rivelano molto consonanti a quelle proprie del paradigma dell'antropologia filosofica, soprattutto secondo la declinazione che ne abbiamo presentato, incentrata sulle internamente connesse dimensioni della *neotenia*, del *Mangel*, dell'*Entlastung* e della *Mitweltoffenheit* (Kittay evidenzia come – cfr. *ivi*: 239 – cura per il parto prematuro che è il neonato umano nella sua plasticità non significa soltanto nutrimento e vestimento, ma anche e soprattutto premura affettiva – *care* come pre-occupazione, inter-esse e premura affettuosa –, ossia vera e qualitativa *inter-azione* in grado di favorire lo sviluppo e prima di tutto la conformazione del cervello; sul concetto di *caring* si veda Noddings 2003). L'uomo come colui che *si occupa di chi dipende*, ossia di se stesso e degli altri, come colui che *in quanto dipendente è preso in cura da chi dipende dalla sua dipendenza*: «nella vita di ogni essere umano la dipendenza è ineluttabile» (Kittay 2010: 51), e certo l'essere umano è tale anche in quanto è in grado di essere autosufficiente e di autodeterminarsi, ma «cionostante, esistono precise condizioni nella nostra storia di vita nelle quali è impossibile evitare la dipendenza, per sopravvivere o prosperare. L'immaturità dell'infanzia, la malattia e la disabilità che rende incapaci anche nelle circostanze più agevoli e la fragilità propria dell'età avanzata sono esempi di tale ineluttabile dipendenza. [...] I bambini ben oltre il periodo di dipendenza estrema della fase neonatale e della prima infanzia devono ancora contare sugli altri per crescere. [...] La dipendenza per gli esseri umani è inevitabile quanto sono la nascita e la morte per tutti i viventi. Potremmo anche dire che il lungo processo di maturazione degli uomini combinato con le capacità spiccatamente umane dell'affetto e del senso morale rende il prendersi cura delle persone dipendenti un segno distintivo della nostra umanità. La nostra dipendenza, quindi, non è solo una circostanza *eccezionale*. Considerarla come tale riflette una visione che rifiuta l'importanza della interrelazione umana, non solo per la sopravvivenza, ma anche per lo sviluppo della cultura» (*ivi*: 51 s.). Insomma, la *dipendenza-vulnerabilità* è «caratteristica della condizione umana» (*ivi*: 49), e l'uguaglianza è «*basata sulla relazione* piuttosto che *sull'individuo*» (*ivi*: 48 s.) – «siamo tutti – *ugualmente* – figli» (*ivi*: 44) e il punto di partenza non è l'individuo proprietario, razionale, identitario e dotato di qualità peculiari, ma quel *dividuo* la cui «caratteristica» principale è l'*improprietà* (come vuole soprattutto Agamben, lo abbiamo visto) figlia della *r(el)azionalità*, del fatto che si possiede una qualche qualità «solo in virtù di un'altra persona» (*ivi*: 45), proprio come si è figli solo in quanto generati da qualcun altro. *Essere umani significa essere coinvolti nell'interdipendenza, essere umani significa essere dipendenti: essere umani significa essere figli* (Pessina, introducendo l'opera di Kittay, sottolinea: «ognuno di noi attraversa fasi dell'esistenza in cui assume, di volta in volta, i panni di colui che è accudito e di colui che è chiamato ad accudire gli altri. [...] L'autonomia, la libertà, l'autorealizzazione e l'indipendenza sono di fatto rese possibili da una rete di relazioni e di dipendenze che le sorreggono. [...] L'essere figlio è, per così dire, l'archetipo della vulnerabilità perché è colui che dipende dall'amore materno e paterno per potersi sviluppare e crescere [...]. È proprio l'essere figlio il fondamento del *dover essere* delle prassi di cura. E a nessuno sfugge che la categoria del figlio è una categoria *universale*, che abbraccia tutto l'umano, perché sebbene non tutti siano padri o madri, tutti sono, per sempre, *figli*. [...] L'umano non può non fare i conti con la condizione dell'essere figlio, cioè con quella originaria dipendenza che è la fonte di ogni forma di autonomia e di realizzazione di sé»: *ivi*: XII e XIV). Forse *crescere e realizzarsi non significano altro che diventare consapevolmente figli, consapevolmente bambini?* Forse l'unica vera azione etica possibile è *educare un figlio alla felicità, educando così se stessi all'educare e al prendersi cura?* Un'ulteriore sottolineatura: Kittay afferma che l'uguaglianza liberalisticamente intesa «esclude sempre *certi* e include *altri*» (*ivi*: 332), vale a dire che «quando un gruppo si definisce come composto da eguali, si definisce così in opposizione a quelli che non ne fanno parte» (*ibidem*), tanto che «anche la concezione più inclusiva di uguaglianza – l'uguaglianza di tutte le persone – esclude le non-persone» (*ibidem*): ebbene, abbiamo visto come Esposito (e Agamben, per certi versi) si opponga proprio al meccanismo inclusivo-esclusivo dell'immunità rispetto alla comunità proponendo una sorta di inclusione totale e onniestesa, che tende a cancellare la categoria di persona opposta a quella di non persona, di umano opposto ad animale, di degno opposto a indegno, e così via – cioè, nel linguaggio di Kittay, un'uguaglianza fondata sulla relazione, sulla dipendenza e sulla vulnerabilità.

⁹¹⁴ Senza che questo significhi rinunciare del tutto (come in maniera a nostro giudizio troppo futuristica vuole Esposito) all'idea di un uomo distinto dall'animale, come ha indicato anche

Merleau-Ponty, autore che pur ha cercato di pensare l'uomo non in una prospettiva antropocentrica ma a partire dalla sua partecipazione alla natura. Per il filosofo francese, infatti, nell'uomo l'opposizione tra l'innato e l'acquisito è «artificiale» (Merleau-Ponty 2010: 186), perché l'uomo, soggetto agente (e agire sulle cose per l'uomo «non significa uscire di sé e provocare uno spostamento locale in un frammento di estensione, ma fare esplodere nel campo fenomenico un'intenzione entro un ciclo di gesti significativi, o saldare alle cose in cui vive le azioni che esse sollecitano con un'attrazione paragonabile a quella del primo motore immobile»: *ivi*: 206, grazie e tramite il corpo, «involucro vivente delle nostre azioni»: *ibidem*), è come *programmato per apprendere*, ossia è *per natura aperto ed esposto al mondo*, è per natura artificiale, ossia trascendente rispetto al dato, e proprio per questo è – in polemica aperta con Bergson – *irriducibile* all'animalità (non può – come anche Heidegger dirà, lo abbiamo notato – essere pensata *humanitas* a partire dall'*animalitas*), pur rappresentandone a tutti gli effetti il superamento e l'elevazione («per la vita come per lo spirito non esiste un passato assolutamente passato, i momenti che lo spirito sembra aver dietro di sé, esso li porta anche nella sua profondità presente. Il comportamento superiore conserva nella profondità presente della sua esistenza le dialettiche subordinate, da quella del sistema fisico e delle sue condizioni topografiche fino a quella dell'organismo e del suo "ambiente"»: *ivi*: 225 s.), come evidenza giungendo anche a citare uno dei padri dell'antropologia filosofica contemporanea, Scheler: «l'azione umana non può essere ricondotta all'azione vitale salvo che non si consideri l'analisi intellettuale attraverso cui viene filtrata come un mezzo più ingegnoso per conseguire fini animali. Ma è proprio questa relazione del tutto esteriore di fini e mezzi che diventa impossibile dal nostro punto di vista. Questa relazione è necessaria fintanto che la coscienza venga definita in base al possesso di certe "rappresentazioni", ma in questo caso la coscienza dell'atto ritorna necessariamente alla rappresentazione del suo scopo da un lato, ed eventualmente a quella degli automatismi corporei che ne garantiscono l'esecuzione. Il rapporto tra i mezzi e il fine, in tali condizioni, può essere solo un rapporto di esteriorità. Se invece, come abbiamo detto, la coscienza rappresentativa è soltanto una delle forme della coscienza, e se quest'ultima può essere definita in modo più generale per il suo riferirsi a un oggetto – voluto, desiderato, amato o rappresentato – i movimenti sentiti si connettono tra di loro in base a una intenzione pratica che li anima, che ne fa una melodia orientata, cosicché diventa impossibile distinguere lo scopo e i mezzi come elementi separabili, e impossibile diventa considerare l'azione umana come una diversa soluzione dei problemi che l'istinto risolve; se i problemi fossero veramente gli stessi, le soluzioni sarebbero identiche. All'analisi degli scopi dell'azione e dei suoi mezzi si sostituisce l'analisi del suo senso immanente e della sua struttura interna. Da questo nuovo punto di vista è possibile osservare che se tutte le azioni permettono un adattamento alla vita, la parola vita non ha lo stesso senso per l'animalità e per l'umanità, e le condizioni della vita sono definite dall'essenza peculiare della specie. Indubbiamente i vestiti, la casa, servono a proteggerci dal freddo, il linguaggio serve al lavoro collettivo e all'analisi del *solide inorganisé*. Ma l'atto del vestirsi diventa l'atto dell'ornamento, oppure l'atto che significa il pudore, e che rivela così un nuovo atteggiamento verso di sé e verso gli altri. Soltanto gli uomini si accorgono di essere nudi. Nella casa che l'uomo si costruisce, esso proietta e realizza i suoi valori preferiti. L'atto della parola esprime infine il fatto che esso cessa di aderire immediatamente all'ambiente, che lo eleva alla condizione di spettacolo e ne prende mentalmente possesso per mezzo della conoscenza propriamente detta. [...] Ciò che definisce l'uomo non è la capacità di creare una seconda natura – economica, sociale, culturale – al di là della natura biologica, ma piuttosto la capacità di superare le strutture create per crearne altre. E questo movimento è già visibile in ciascuno dei prodotti particolari del lavoro umano. Un nido è un oggetto che ha senso soltanto in rapporto a un comportamento possibile dell'individuo organico, e se la scimmia raccoglie un ramo per raggiungere un suo scopo ciò significa che è in grado di assegnare un valore funzionale a un oggetto della natura. Ma la scimmia non è in grado di costruire strumenti fatti unicamente per prepararne altri, e si è visto che il ramo d'albero, una volta diventato bastone, per la scimmia non è più un ramo; il che significa che non è mai stato posseduto come strumento nel senso pieno della parola. In entrambi i casi l'attività animale rivela i propri limiti: si smarrisce nelle trasformazioni reali che mette in atto e non è in grado di ripeterle. Al contrario, per l'uomo il ramo di un albero diventato bastone rimarrà appunto un ramo-d'albero-diventato-bastone, una stessa "cosa" in due diverse funzioni, che riesce "a lui" visibile in una quantità di aspetti. Questo potere di scegliere e di

variare i punti di vista gli consente di creare strumenti non sotto la pressione di una situazione di fatto, ma per un uso virtuale, e in particolare per fabbricarne altri. Il senso del lavoro umano è dunque quello di riconoscere, al di là dell'ambiente attuale, un mondo di cose, visibili per ogni Io, in una molteplicità di aspetti, l'appropriazione di uno spazio e di un tempo indefiniti, e si potrebbe facilmente dimostrare come il significato della parola o quello del suicidio e dell'atto rivoluzionario sia il medesimo. Questi atti della dialettica umana rivelano tutti la medesima essenza: la capacità cioè di orientarsi in rapporto al possibile, al mediato, e non in rapporto a un ambiente limitato – l'atteggiamento categoriale. Così la dialettica umana è ambigua: comincia a manifestarsi nelle strutture sociali o culturali che essa mette in luce e in cui si obietiva. Ma i suoi oggetti d'uso e i suoi oggetti culturali non sarebbero quello che sono se l'attività che li fa emergere non avesse a sua volta come proprio senso la loro negazione e il loro superamento. Correlativamente, la percezione che fin qui ci si è presentata come l'inserzione della coscienza in una culla di istituzioni e nella cerchia ristretta degli "ambienti" umani, può diventare, e in particolare attraverso l'arte, percezione di un "cosmo". Al criterio rappresentato da una realtà immediata si sostituisce quello della conoscenza di una verità. "L'uomo è un essere che ha il potere di elevare alla condizione di oggetti i centri di resistenza e di reazione del proprio ambiente [...] nei quali l'animale vive in stato estatico". [...] Riorganizzati a loro volta in nuove organizzazioni complessive, nell'uomo i comportamenti vitali spariscono come tali. Questo è il significato per esempio della periodicità e della monotonia della vita sessuale negli animali, della sua costanza e delle sue variazioni nell'uomo. [...] Lo spirito non è una differenza specifica che debba aggiungersi all'essere vitale o psichico per farne un uomo. L'uomo non è un animale ragionevole. L'apparizione della ragione e dello spirito non lascia intatta in lui una sfera in sé chiusa di istinti. Turbe di carattere gnosico che colpiscono l'atteggiamento categoriale si traducono nella perdita delle iniziative sessuali. L'alterazione delle funzioni superiori raggiunge anche i meccanismi detti istintivi, e l'ablazione dei centri superiori comporta la morte, mentre degli animali decerebrati possono sopravvivere in qualche modo. Se l'uomo avesse i sensi di un animale non avrebbe la ragione (Herder). L'uomo non può mai essere un animale: la sua vita è sempre più o meno integrata di quella di un animale, ma se i pretesi istinti dell'uomo non esistono separatamente rispetto alla dialettica spirituale, correlativamente questa dialettica è inconcepibile al di fuori delle situazioni concrete in cui si incarna. Non si agisce con il solo spirito. Lo spirito o non è nulla, o è una trasformazione reale e non ideale dell'uomo. Poiché essa non costituisce una nuova specie di essere, ma una nuova forma di unità, non può riposare in se stesso» (ivi: 190-193 e 197 s.; si veda però anche l'intero Merleau-Ponty 2003, dove viene caratterizzato l'umano *être-au-monde* come *inerire-al-mondo* a partire dal corpo agente, perno, potenza e veicolo dell'essere al mondo, nonché luogo di contrazione delle abitudini). L'animale, così distante eppure così vicino all'uomo e per l'uomo, *ciò che l'uomo non è mai essendo sempre o più o meno di esso*, è riferimento costante nelle riflessioni e nelle fantasticherie umane, come proprio Merleau-Ponty ricorda: «proprio perché l'animale è il centro di una "messa in forma" del mondo, perché ha un comportamento, perché, nei brancolamenti di una condotta incerta e scarsamente in grado di accumulare l'acquisito, rivela in modo evidente lo sforzo di un'esistenza gettata in un mondo di cui non ha la chiave, e probabilmente perché in tal modo ci ricorda i nostri fallimenti e i nostri limiti, per tutti questi motivi la vita animale gioca un ruolo immenso nelle fantasticherie dei primitivi come in quelle della nostra vita nascosta» (Merleau-Ponty 2002: 50). Manlio Iofrida ritiene che Merleau-Ponty intenda proporre una visione diversa da quella, in linea con l'intero pensiero occidentale, secondo la quale «l'uomo ha valore infinito perché nel suo intimo più profondo egli è abitato dal nulla» (Iofrida 2003: 330), ossia una visione diversa rispetto a quella che «ha insistito sulla *Mangelhaftigkeit* come carattere essenziale dell'uomo» (*ibidem*), ma solo nel senso che il filosofo francese intende proporre l'idea di «un *nulla non assoluto, ma determinato e positivo*» (ivi: 332), ossia di un nulla non *puro* ma che indica e implica un *il y a*, una negatività che è quella di un *c'è* che è allo stesso tempo un *ci sarà*, per così dire, ossia un presente che rimanda a se stesso in quanto *trascendenza*, un nulla – ancora – che non è sempre *buco* ma *cavità*, ossia *apertura*: «cavità e non buco. L'aperto, nel senso di *buco*, è Sartre, è Bergson, è il negativismo o l'ultrapositivismo (Bergson), indiscernibili. Non c'è *nichtiges Nichts*... La negintuizione del nulla è da respingere perché anche il nulla è sempre *altrove*. La vera soluzione: *Offenheit d'Umwelt, Horizonhaftigkeit*» (Merleau-Ponty 1999: 212). Dunque, proprio quando Merleau-Ponty sembrerebbe opporsi

all'intera tradizione occidentale, proprio in quel momento la recupera e la riconferma, andando a proporre una concezione dell'uomo all'insegna della *positività del negativo* (di quel negativo che, dischiudendo l'ambiente per gettare nell'aperto del mondo, nega per affermare) che Iofrida commenta nel seguente modo: «cavità: è quella dello sfondo (e della profondità) su cui si stagliano gli oggetti che metto a fuoco; è quel “nulla” che fa sì che io percepisca il cubo non come una semplice congiunzione di figure piane, ma come qualcosa di *voluminoso*; è quella “mancanza” per cui ogni mio presente è segnato da una dimensione di passato che non potrà mai essere resa presente – come lo spazio della profondità, così il tempo ha in questo “abisso di passato” la sua caratteristica essenziale. In tutti questi casi, abbiamo a che fare con un negativo *che non è un Nulla*, cioè che non è un *buco*, un Nulla infinito o assoluto, un *nichtiges Nichts*: piuttosto, si tratta di un negativo che è quel rovescio del positivo il quale permette a quest'ultimo di “essere”, stagliandosi su di esso; è quella *superficie di nulla* che separa il *recto* e il *verso* dello stesso guanto; è il nulla di quella *Offenheit* della *Umwelt*, di quella *Horizonhaftigkeit* che è la struttura fondamentale dell'esperienza. [...] L'ontologia di Merleau-Ponty addita una terza strada: quella di un *negativo positivo*, di un finito “operante, *militante*”, la cui concretezza e determinatezza non implica chiusura e pienezza, ma contiene un *vuoto* che è apertura al possibile – apertura di un *campo di possibilità*» (Iofrida 2003: 335 s.). Dunque, per quanto (cfr. *ivi*: 341-344 e, soprattutto, Merleau-Ponty 1996) il filosofo francese intenda il rapporto tra animale e uomo come un rapporto di continuità, nel senso che le caratteristiche dell'uomo, dotato di un corpo *più complesso e più ricco di determinazioni rispetto a quello animale*, rappresentano non tanto una rottura dell'ordine naturale ma un suo potenziamento e una sua ripresa, per quanto egli intenda opporsi all'idea dell'uomo debole, indifeso e manchevole rispetto a una natura ostile che lo costringe a una lotta perenne e che lo tiene di conseguenza in uno stato di continua paura, *tuttavia* resta sempre presente la concezione di un negativo che si fa motore dell'affermatività, per quell'uomo che diventa *espressione più alta* della natura in quanto tutto produttivo, in quanto spinta creatrice, innovatrice e deviante rispetto all'univocità delle determinazioni: insomma, per quanto Merleau-Ponty intenda proporre una visione più sfumata, continuista e positiva della posizione dell'uomo nel mondo e del suo rapporto (per il filosofo francese *armonico*) con la natura, resta sempre vero che anche in tale visione l'animale, come abbiamo visto, vive nel recinto dell'*Umwelt*, mentre l'uomo è aperto alla *Welt*, è costitutivamente apertura e potenzialità – ossia libertà, libertà strutturale. Ed è proprio in quella *spaccatura* che è l'esistenza che è possibile lo spazio per e dell'alterità, lo spazio del *cum*, stante che «l'uomo non è che un nodo di relazioni, solamente le relazioni contano per l'uomo» (Merleau-Ponty 2003: 581) e che «siamo mescolati al mondo e agli altri in una confusione inestricabile» (*ivi*: 579): tutta la *Welt* umana si rivela essere un *Mit-sein*, una *Mit-Welt*, un mondo di progetti generali che manifesta la progettualità singolare, nel senso che si accede alla propria coscienza attraverso (cfr. *ivi*: 574) la presenza altrui che è la presenza del mondo, tanto di quello naturale quanto di quello sociale, «campo permanente o dimensione di esistenza: io posso sì distogliermene, ma non cessare di essere situato in rapporto a esso» (*ivi*: 468), ciò che «è già la quando lo conosciamo o lo giudichiamo» (*ivi*: 469) e che esiste «prima della presa di coscienza sordamente e come sollecitazione» (*ibidem*). E non è casuale che il mondo sociale, mondo della progettualità umana, si riveli prima di tutto (cfr. *ivi*: 452 s.) nell'esistenza e nell'uso degli utensili, veri e propri sedimenti degli atti plasmatori umani e dei significati a essi attribuiti, nonché di tutto un insieme di comportamenti che si intrecciano con la vita del singolo depositandosi e discendendo in essa come fossero un nuovo mondo naturale. Proprio in ragione del fatto che io sono apertura non trasparente a me stessa, corporeità, posso essere attraversato e oltrepassato da altre non-trasparenze, da altri corpi, per incontrarsi in quel mondo naturale-sociale che è vera e propria terrapatria: «l'altro non è chiuso nella mia prospettiva sul mondo poiché questa prospettiva stessa non ha limiti definiti e scivola spontaneamente in quella altrui, poiché sono entrambe raccolte in un unico mondo al quale noi tutti partecipiamo» (*ivi*: 458). Nell'uomo persino la semplice sensazione soggettiva è forma di comunicazione, l'uomo precipita da subito in quel *vortice* che si crea attorno al corpo percepente, «nel quale il mio mondo è attirato e come aspirato: in questa misura, esso non è più soltanto mio, non mi è più soltanto presente, ma è presente a X, a quest'altra condotta che comincia a delinarsi in lui. Già l'altro corpo non è più un semplice frammento del mondo, ma il luogo di una certa elaborazione e, per così dire, di una certa “veduta” del mondo» (*ivi*: 459). Il corpo, come ciò che vi è di più proprio, come quel centro ec-centrico che pone es-ponendo, è il

luogo dell'improprietà, il luogo dell'esperienza e dell'incontro del corpo dell'altro, delle altre potenze sul mondo: addirittura si può affermare che il mio corpo trova in quello dell'altro, in quelli altrui, «come un prolungamento miracoloso delle sue proprie intenzioni, una maniera familiare di trattare il mondo. Ormai, come le parti del mio corpo formano insieme un sistema, così il corpo altrui e il mio sono un tutto unico, il rovescio e il diritto di un solo fenomeno» (*ibidem*). L'esperienza dell'incontro-costitutivo con l'alterità è emblematica nel linguaggio, in quanto esso è intrinsecamente (cfr. *ivi*: 459 s.) *dia-logo*, costruzione comunicativa e dunque edificazione di un terreno comune, tessitura di un *unicum*, reciproca sollecitazione che si inserisce «in un'operazione comune di cui nessuno è il creatore» (*ivi*: 460) ma che però richiede il costante e collaborativo contributo di tutti, per fare scivolare le prospettive l'una nell'altra all'insegna di una perfetta reciprocità che permette una coesistenza nel medesimo mondo: «nel dialogo presente io vengo svincolato da me stesso, i pensieri dell'altro sono certo pensieri suoi, non sono io a formarli, anche se li colgo non appena nati o anche se li anticipo; inoltre l'obiezione che l'interlocutore mi rivolge mi strappa dei pensieri che non sapevo di possedere, cosicché, se io gli presto dei pensieri, in compenso egli mi fa pensare. È soltanto a cose fatte, quando mi sono ritirato dal dialogo e me ne ricordo, che posso reintegrarlo alla mia vita, farne un episodio della mia storia privata, e che l'altro rientra nella sua assenza, o, nella misura in cui mi rimane presente, è sentito come una minaccia per me» (*ibidem*).

⁹¹⁵ La psicologa Alison Gopnik vede (cfr. Gopnik 2010b) nei bambini dei veri e propri piccoli filosofi, e ritiene che la lunga fase di immaturità che permette la libera e giocosa esplorazione sperimentale nei confronti del mondo sia una sorta di *bilanciamento evolutivo*, una conseguenza necessaria dell'avere un cervello ricco di circuiti che consentono un apprendimento e una creatività straordinari. I neonati, e i bambini piccoli in generale (sotto i quattro anni), non sono certo «una lavagna vuota» (Gopnik 2010a: 96), ma essi altrettanto indubbiamente «imparano a conoscere il mondo anche dalle esperienze» (*ibidem*): «i bambini, durante il gioco spontaneo, fanno esperimenti ed esplorano i rapporti di causa ed effetto: il modo più efficace per scoprire come funziona il mondo» (*ivi*: 98). Proprio questa possibilità esplorativa è essenzialmente legata alla cronica immaturità degli esseri umani, parti prematuri e necessariamente legati da una dipendenza agli altri dal bisogno di cure, come nota la ricercatrice americana in alcuni passaggi che fanno emergere i lineamenti del paradigma dell'antropologia filosofica (soprattutto in merito alla radicale neotenia umana, al meccanismo di compensazione e all'assenza di inibizioni preprogrammate o di capacità innate specifiche – situazione che configura l'uomo come essere nudo, inerme, indifeso e carente –, elementi intrecciati nel rendere possibile ed esprimere l'apertura al mondo, costitutiva di quell'essere programmato per apprendere e la cui innatezza è tutta nell'apprendimento curioso protratto nel tempo e nella plasticità che consentono tale apertura esplorativa e sperimentatrice in tutta la sua ampiezza): «se il cervello è un computer progettato dall'evoluzione, quale giustificazione evolutiva e quale base neurologica hanno queste straordinarie capacità di apprendimento dei bambini? [...] In termini evolutivi, uno degli aspetti più sorprendenti degli esseri umani è il lungo periodo di immaturità: la nostra infanzia dura molto più a lungo di quella di ogni altra specie. Perché lasciare inermi i figli così a lungo, costringendo i genitori a così tanto lavoro per farli sopravvivere? Nel regno animale, l'intelligenza e la flessibilità degli adulti sono correlate all'immaturità dei piccoli. Specie "precociali" come le galline si affidano a capacità innate specifiche, adattate a uno specifico ambiente, per cui maturano in fretta. Le specie "altriciali" (i cui piccoli devono essere accuditi e nutriti dai genitori) si basano invece sull'apprendimento. I corvi, per esempio, prendono un oggetto nuovo e scoprono come farne uno strumento, ma i loro piccoli dipendono dai genitori più a lungo di quelli delle galline. La strategia di apprendimento ha molti vantaggi, ma finché non si impara si rimane indifesi. L'evoluzione ha risolto il problema con una divisione del lavoro tra piccoli e adulti. I bimbi sono accuditi per il tempo necessario a conoscere l'ambiente, senza dovere occuparsi di nulla. Crescendo, useranno ciò che hanno imparato per sopravvivere e riprodursi meglio, e prendersi cura della nuova generazione. Fondamentalmente, i bambini sono progettati per imparare. [...] Il cervello dei bambini è più flessibile di quello degli adulti; ha un numero molto maggiore di connessioni tra i neuroni, nessuna delle quali particolarmente efficiente, e con il tempo sfoltirà le connessioni inutili e rinforzerà quelle utili. Inoltre il cervello dei bambini ha un livello elevato di sostanze chimiche che consentono di modificare con facilità le connessioni. La corteccia prefrontale è specifica dell'uomo, e richiede un

tempo molto lungo per maturare. Le capacità dell'adulto di concentrarsi, fare progetti e portare a termine con efficienza un'azione – attività cognitive dirette da quest'area cerebrale – dipendono dal lungo apprendimento nell'infanzia. In genere, i circuiti di quest'area si completano intorno ai vent'anni. L'assenza di un controllo prefrontale nei bambini piccoli potrebbe sembrare un grave handicap, ma in realtà è straordinariamente utile per l'apprendimento. Infatti la corteccia prefrontale inibisce pensieri o azioni irrilevanti, e l'assenza di inibizioni può aiutare i bambini a esplorare liberamente il mondo. È come se ci fosse una connessione tra la capacità di esplorare in modo creativo e di imparare in modo flessibile, come i bambini, e quella di pianificare e di agire con efficacia, come gli adulti. Le qualità necessarie per agire con efficienza – una rapida elaborazione automatica e una rete cerebrale notevolmente sfoltita – sarebbero in antitesi alle qualità utili per l'apprendimento. [...] I bambini sono progettati dall'evoluzione per cambiare, creare, imparare ed esplorare. Queste capacità, così tipiche della natura umana, si manifestano nella forma più pura durante i primi anni di vita. I nostri progressi più importanti sono possibili perché siamo stati bambini indifesi e dipendenti. L'infanzia – e la sua protezione – sono fondamentali per la nostra natura di esseri umani» (*ivi*: 99). «Il bambino è un essere metafisico» (Deleuze-Guattari 1975: 51), *meta-fisico* in quanto – cfr. *ibidem* – *sperimenta la sua vita e si chiede cosa sia vivere*, in quanto *produce* a partire, come anche Sloterdijk sottolinea, da una «relativa indeterminatezza e apertura a ulteriori determinazioni» (Sloterdijk 2010: 243), vantaggio legato a uno svantaggio, ossia la «forte emotività e spontaneità» (*ibidem*) – ma è uno svantaggio che a sua volta, come si vede da sé, è il più grande dei vantaggi: *l'uomo*, ancora una volta, *come essere paradossale in quanto per natura oltre-natura, per natura storico*, ed è per questo che si può con diritto affermare che «le società primitive sono pienamente nella storia» (Deleuze-Guattari 1975: 167), essendo la storia nient'altro che la trama della vita dell'uomo in quanto uomo, quella «realtà dinamica e aperta delle società, in istato di squilibrio funzionale o di equilibrio oscillante, instabile e sempre compensato, che comporta conflitti non solo istituzionalizzati, ma generatori di mutamenti, rivolte, rotture e scissioni» (*ibidem*).

⁹¹⁶ Si badi, la reazione umana è in quanto tale *relazione* e non semplice risposta re-attiva, e questo, ancora una volta, proprio in ragione dell'assenza dell'istinto coattivo, perché (cfr. Costa 2010: 106 s.), *laddove vi è istinto non può esservi rapporto responsivo e cor-responsivo con l'alterità*, non può esservi *relazione* laddove tutto coincide con la semplice *reazione*, vale a dire che «la relazione tra soggetti non è una relazione in cui certi gesti innescano istintivamente certe reazioni (come il digrignare dei denti di un cane produce nell'altro cane l'assunzione di un atteggiamento di difesa» (*ivi*: 147): *l'uomo si aspetta qualcosa* e sono proprio le *attese* «che costituiscono la nostra esperienza del mondo, *sono la base che rende possibile l'essere insieme in un mondo*» (*ivi*: 156), vale a dire che per l'uomo «l'azione è già una risposta, cioè l'esplicitazione di possibilità d'azione comprensibili all'interno di un mondo comune, e proprio per questo l'azione può essere compresa: *perché è leggibile all'interno di un contesto*» (*ibidem*). L'azione umana, l'azione relazionale, non si può affatto ridurre alla dimensione innata e istintuale: «saper reagire ai comportamenti altrui appartiene all'ambito proprio del regno animale. Così, al ringhiare di un cane l'altro cane risponde assumendo una posizione di difesa e disponendosi alla lotta. In questo caso, senza dubbio, siamo di fronte a un istinto biologicamente innato. Ma questo tipo di relazione *istintuale* è completamente diverso dalla relazione *sociale*, in cui non si tratta di reagire a un istinto, ma di rapportarsi a un altro, di capirne le intenzioni, e dunque di comprendere non “espressioni naturali” (ammesso che abbia senso parlare di “espressioni naturali”), ma gesti significativi, il cui significato è intrinsecamente sociale. Il cane, quando agisce istintivamente, non si rapporta all'altro, non comprende la situazione, ma segue un istinto, come facciamo quando, di fronte a un eccesso di luce, portiamo la mano davanti agli occhi. Questo è un riflesso, che non ha alla sua base una comprensione di ciò che sta accadendo. La comprensione non richiede, invece, che io reagisca, ma che attribuisca intenzioni all'altro. L'istinto è dunque una reazione a stimoli ambientali, e non richiede, per essere all'opera, né la comprensione del significato di quei gesti né l'ascrizione di atteggiamenti intenzionali ad altri. Quando sobbalziamo in conseguenza di un forte rumore non rispondiamo allo stesso modo di quando, in un certo contesto, qualcuno, dopo avere aperto un barattolo di nutella, prende un cucchiaino. Nel primo caso siamo in presenza di una reazione istintiva, nel secondo di una comprensione del senso del gesto. E questa comprensione, il collegare il barattolo della nutella all'uso che si farà del cucchiaino, è davvero difficilmente riconducibile a

un meccanismo innato o a un modulo. Questa associazione ci deriva dalla nostra esperienza del nostro mondo ambiente, il quale, certamente, si deve essere inscritto in un cervello: ma, appunto, riplasmandolo» (ivi: 161 s.). Infatti, «una mente è la maniera in cui un mondo si è inscritto in un cervello» (ivi: 161), i collegamenti neurali «si sono formati perché un certo mondo ha plasmato in un determinato modo un cervello, tracciandosi in esso» (ivi: 152): occorre «mondanizzare il cervello» (ivi: 175), ossia situarlo in quel mondo-ambiente che «nel caso dell'uomo, è un mondo ambiente culturalizzato» (ibidem), e tentare di capire «come un mondo, per iscriversi nel cervello, crei o modifichi certe connessioni sinaptiche» (ibidem), giacché «il cervello umano è programmato affinché in esso si iscriva un mondo, dunque per imparare» (ivi: 165) – «non abbiamo un manuale innato, ma la capacità di cogliere il significato» (ibidem). Il cervello è nel corpo, il corpo è nel mondo, le menti sono nel mondo, l'uomo risponde attivamente al mondo e all'altro, è dunque relazionale, e per questo il suo gesto è (con Mead) *gesto significativo*, il quale «implica, strutturalmente, l'assunzione della prospettiva dell'altro, perché esso compare quando si manifesta un gesto che produce gli stessi effetti sia su chi lo produce sia su chi risponde a esso, al contrario di quanto accade quando l'urlo produce eccitazione alla lotta in chi lo emette e panico nell'avversario. Pertanto, vi è simbolo significativo quando un gesto ha lo stesso significato *valido per tutti i differenti individui*» (ivi: 162). Il gesto animale è semplice reazione e suscita a sua volta reazione, un cane che ringhia produce in un altro cane una reazione diversa da quella che il ringhio suscita su di sé, non c'è nessuna significatività, nessuna assunzione del punto di vista altrui, nessuna comprensione anticipante, mentre «noi sappiamo già che, sorridendo, indurremo l'altro a credere che nutriamo sentimenti benevoli nei suoi confronti, e quando il sorridere è diventato un gesto dotato di un significato esso si è già allontanato dalla sua origine naturale. Una cosa è sorridere perché ci viene spontaneo, un'altra è *sorridere perché miriamo a produrre credenze nell'altro o, comunque, sapendo come sarà interpretato dall'altro*. In una struttura di interazione, il sorriso è già da sempre diventato una *traccia istituita*, è diventato un gesto significativo. Esso viene usato assumendo il punto di vista dell'altro, poiché nell'interazione simbolica esso conta per il suo significato sociale e non per le sue caratteristiche naturali. O meglio: le sue caratteristiche naturali sono diventate tracce, struttura significative, e nell'interazione contano per questo. Quando emerge il gesto significativo, con l'interazione, allora si è passati dall'ambito delle reazioni naturali e innate (dalla natura) al regno dell'interazione simbolica (alla cultura e alla società)» (ivi: 163). L'animale semplicemente re-agisce, l'uomo risponde perché inter-agisce e cor-risponde, e proprio per questo la sua re-azione è da sempre re-l-azione: «non vi sono *isinti di lettura della mente*, perché la comprensione non esiste prima della società e prima che si sia formato un codice che permette la nascita di gesti significativi. [...] Tutto comincia con l'iterazione, cioè quando di qualcosa di naturale si coglie un significato e lo si usa senza una base istintiva» (ivi: 164). In tal senso, suggerisce Costa, contrarre un'abitudine non equivale ancora a comprendere, ossia ad *acquisire una regola nella sua struttura generativa e creativa*: «di qui la differenza. Se non sai le regole non puoi prevedere quale mossa può fare l'altro: puoi solo reagire alle sue mosse. Il passaggio dall'animalità al mondo umano è anche il passaggio dalla reazione (che non necessariamente deve essere sulla base di strutture innate, e può anche essere basata su abitudini) all'interazione. Pertanto, la differenza tra natura e cultura non va tracciata a partire dalla formazione di abitudini. L'abitudine appartiene ancora all'ambito naturale. È il comportamento strutturato da regole a costituire lo specifico della cultura e dell'interazione» (ivi: 166). E l'azione inter-attiva, ossia la re-azione nella forma della re-l-azione non può essere ridotta a un meccanismo istintivo di imitazione (al possesso e all'attivazione dei cosiddetti *neuroni specchio*): «non possiamo interpretare la comprensione delle azioni e delle intenzioni a partire da un meccanismo imitativo sedimentatosi e codificatosi evolutivamente e probabilmente presente già negli uccelli e nei bambini sin dalla nascita, poiché l'ordine dei significati e la logica che lo governa sono irriducibili a strutture biologicamente innate» (ivi: 167); «la comprensione delle azioni e delle interazioni altrui è *mediata* dalla comprensione di un certo mondo. Dunque, la comprensione delle azioni e delle intenzioni altrui non allude a un'innata capacità di risuonare, poiché la comprensione ha una radice storica. [...] *Nel caso della vita umana è sbagliato interpretare i neuroni specchio assumendo una prospettiva innatista o di simulazione*. Mentre in certi animali, forse (per esempio in certi uccelli), essi possono alludere a una innata capacità di risuonare comune, *nel caso dell'essere umano i neuroni specchio codificano schemi di azioni*, sono strutture geneticamente

innate predisposte a ricevere l'inscrivere in essi di un sistema di rimandi di senso» (ivi: 171 s.). Insomma, «*la relazione sociale inizia proprio quando, invece di imitare istintivamente un altro, ci si rapporta a lui. [...] Infatti, l'interazione presuppone che ci si rapporti al vissuto dell'altro, non al proprio vissuto. Pertanto, l'interazione sociale inizia quando il meccanismo imitativo non è più la base della relazione con l'altro, se mai lo è stato*» (ivi: 186): «infatti, se qualcuno agita minacciosamente davanti a noi un pugno serrato, questo gesto non suscita in noi alcun processo imitativo, ma è invece un segnale di pericolo. E, allo stesso modo, quando un bambino grida perché ha paura, nella madre questo stimolo non suscita a sua volta paura [...], ma suscita, come risposta, protezione e sollecitudine. La differenza rispetto a una risposta istintiva emerge in fretta se facciamo un confronto con il comportamento animale. Per esempio il ringhiare di un cane produce una correlativa modificazione corporea in un altro cane, che si prepara alla difesa, e provoca, a sua volta, una modificazione dell'atteggiamento del primo, producendo un'interazione o una conversazione di gesti tra gli individui in questione. Tuttavia, sbagliaremmo a estendere questo modello al comportamento e alla comunicazione umani, interpretando le risposte umane a certi gesti come una reazione a stimoli di questo tipo. Dai gesti che non hanno un significato per il soggetto che li produce dobbiamo infatti distinguere i *gesti significativi*. Per esempio, il cane che ringhia non attribuisce un significato a questo ringhiare, né lo fa il cane che reagisce al ringhiare del primo. Semplicemente, *ogni gesto provoca una risposta* appropriata all'interno di una conversazione di gesti, mentre *noi i gesti degli altri li comprendiamo* e interagiamo con loro sulla base di segni che hanno *un significato condiviso*, e attraverso il quale possiamo metterci dal punto di vista dell'altro, sapendo come lo interpreterà» (ivi: 187).

Bibliografia

Abbiamo fatto riferimento, ove possibile, alle traduzioni italiane esistenti, salvo alcuni casi in cui abbiamo optato per il riferimento al testo originale per ragioni espositive.

Accarino B., *Introduzione. Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, in Accarino B. (a cura di) *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991, pp. 7-63.

Accarino B., *La ragione insufficiente. Al confine tra autorità e razionalità*, manifestolibri, Roma 1995.

Accarino B., *Premessa*, in Plessner H., *L'uomo, un essere esposto*, in "Forme di vita", n. 4: *L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 37-42.

Accarino B., *Introduzione. Antropologia, bios e politica a Weimar*, in Plessner 2006b: 9-37.

Accarino B., *Peter Sloterdijk filosofo dell'estasi*, in Sloterdijk 2009: 7-67.

Adorno T. W., Horkheimer M., *Dialettica dell'illuminismo. Frammenti filosofici* (1969), tr. it. di R. Solmi, introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino 1997.

Affergan F., Borutti S., Calame C., Fabietti U., Kilani M., Remotti F., *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Meltemi, Roma 2005.

Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

Agamben G., *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Agamben G., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Agamben G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, nuova ed. accresciuta, Einaudi, Torino 2001.

Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Agamben G., *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Agamben G., *L'opera dell'uomo* (Etica Nicomachea, I, 6, 1097b 22-1098a 18), in "Forme di vita", n. 1: *La natura umana*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 117-123.

Agamben G., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005.

Agamben G., *Profanazioni*, nottetempo, Roma 2005.

Agamben G., *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Roma 2006.

Agamben G., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Agamben G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario su luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.

Agamben G., *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (Homo sacer II, 3), Laterza, Roma-Bari 2008.

Agamben G., *Nudità*, nottetempo, Roma 2009.

Agamben G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Homo sacer, II, 2, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Agamben G., Badiou A., Bensaïd D., Brown W., Nancy J.-L., Rancière J., Ross K., Žižek S., *In che stato è la democrazia?* (2009), tr. it. di A. Aureli e C. Milani, nottetempo, Roma 2010.

-
- Agostino di Ippona, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001.
- Agostino di Ippona, *Confessioni*, a cura di R. De Monticelli, introduzione di S. Pittalunga, Garzanti, Milano 2003.
- Agostino di Ippona, *Tutti i dialoghi*, tr. it. di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2006.
- Alberti L. B., *Momo o del principe*, a cura di R. Consolo, presentazione di N. Balestrini, introduzione di A. Di Grado, Costa & Nolan, Genova 1992.
- Alloa E., “L’autentico fuori sta ‘nel cuore’ del dentro”. *Un’intervista a Jean Luc Nancy*, tr. it. di S. Guindani, in “ATOPIA”, n. 9, 6/2006 (reperibile presso World Wide Web all’indirizzo:
http://www.atopia.tk/index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=53&lang=it).
- Ampolo C., *Il sistema della “polis”. Elementi costitutivi e origini della città greca*, in Settis 1996b: 297-342.
- Anders G., *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki* (1959), tr. it. di R. Solmi, prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1961.
- Anders G., *La coscienza al bando. Il carteggio del pilota di Hiroshima Claude Eatherly e di Günther Anders* (1960), tr. it. di R. Solmi, introduzione di R. Jungk, prefazione di B. Russel, Einaudi, Torino 1962.
- Anders G., *Discorso sulle tre guerre mondiali* (1982), a cura di E. Mori, Linea d’Ombra, Milano 1990.
- Anders G., *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione* (1935-1936), tr. it. di F. Fistetti e A. Stricchiola, a cura di K. P. Liessmann e R. Russo, Palomar, Bari 1993.
- Anders G., *Noi figli di Eichmann: lettera aperta a Klaus Eichmann* (1964), tr. it. di A. G. Saluzzi, Giuntina, Firenze 1995.
- Anders G., *Uomo senza mondo* (1984), tr. it. di A. Aranyossy, in “Millepiani”, n. 16: *Eccesso di mondo. Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, Mimesis, Milano 2000, pp. 7-22.
- Anders G., *L’uomo è antiquato* (1956), vol. I: “Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale”, tr. it. di L. Dallapiccola, saggio introduttivo di C. Preve, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Anders G., *Amare ieri. Appunti sulla storia della sensibilità* (1986), a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Anders G., *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger* (1948), a cura di L. Mercier, Sens&Tonka, Paris 2006.
- Anders G., *L’odio è antiquato* (1985), a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Anders G., *L’uomo è antiquato* (1980), vol. II: “Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale”, tr. it. di M. Adelaide Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Anders G., *Discesa all’Ade. Auschwitz e Breslavia, 1966* (1979), a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Anders G., *Il mondo dopo l’uomo. Tecnica e violenza* (1979 e 1987), a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano 2008.

Andreani M., *Il terzo incluso. Filosofia della differenza e rovesciamento del platonismo*, prefazione di L. Alfieri, Editori Riuniti, Roma 2007.

Andreoni Fontecedro E., *Sul contrasto ideologico fra il De Re Publica di Cicerone e il poema di Lucrezio. La genesi della società civile*, in D'Anna G. 1979: 281-322.

Andreoni Fontecedro E., *La Grande Dea ovvero i volti della Natura. Una lettura di Seneca, Plinio e Lucrezio*, in Uglione 1998: 161-176.

Andronico M., *Antropologia e metodo morfologico*, La Città del Sole, Napoli 1998.

Ansermet F., Magistretti P., *A ognuno il suo cervello. Plasticità neuronale e inconscio* (2004), tr. it. di G. M. Lojacono, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Anzieu D., *L'io-pelle* (1985), a cura di C. Neri, tr. it. di A. Verdolin, Borla, Roma 1987.

Anzieu D., *L'epidermide nomade e la pelle psichica*, tr. it. di C. M. Xella, Raffaello Cortina, Milano 1992.

Anzieu D., *Il pensare. Dall'io-pelle all'io-pensante* (1994), tr. it. di L. Marinese, Borla, Roma 1996.

Apel K.-O., *L'a priori corporale della conoscenza. Considerazioni di antropologia della conoscenza in margine alla monadologia leibniziana* (1963), tr. it. di A. Gualandi, in Gualandi 2002a: 299-319.

Apel K.-O., *La "filosofia delle istituzioni" di Arnold Gehlen e la metaistituzione del linguaggio* (1973), tr. it. di A. Gualandi, in Gualandi 2003a: 93-114.

Appiani M., *Il pudore nel linguaggio. Il tabù linguistico: un'interpretazione psicoanalitica*, Hoepli, Milano 2006.

Arendt H., *La vita della mente* (1978), tr. it. di G. Zanetti, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987.

Arendt H., *Le origini del totalitarismo* (1951), tr. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004.

Arendt H., *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2006.

Argentieri S., *L'ambiguità*, Einaudi, Torino 2008.

Aristofane, *Commedie*, a cura di D. Del Corno, G. Guidorizzi, C. Prato, M. Vetta e G. Zanetto, Mondadori, Milano 2008.

Aristotele, *Opere*, 11 voll., tr. it. di M. Gigante, G. Colli, A. Russo, O. Longo, R. Laurenti, M. Vegetti, D. Lanza, A. Plebe, M. Valgimigli, P. Donini e G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1994-2007.

Aristotele, *Problemi*, a cura di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2002.

Aristotele, *I dialoghi*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2008.

Argenio A. (a cura di), *Biopolitiche*, Elio Sellino, Avellino 2006.

Avicenna, *Contemplazione e azione*, in "Forme di vita", n. 6: *Logica e antropologia*, DeriveApprodi, Roma 2007, pp. 57-61.

Babolin A. (a cura di), *Filosofi tedeschi d'oggi*, il Mulino, Bologna 1967.

Bacone F., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 2009.

Badiou A., *La Nature. Cours d'agrégation, 19/10/2000-18/01/2001*, transcription par F. Duvert (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/00-01.Nature.htm>).

Badiou A., *Metapolitica* (1998), tr. it. di M. Bruzese, Cronopio, Napoli 2001.

Badiou A., *Il secolo* (2005), tr. it. di V. Verdiani, Feltrinelli, Milano 2006.

Badiou A., *Manifesto per la filosofia* (1991), tr. it. di F. Elefante, Cronopio, Napoli 2008.

Balconi E., Despontin M., *L'istinto. Impulso innato ad agire*, Xenia, Milano 2009.

Baldi V., *Strategie omeopatiche. La natura al congiuntivo dell'antropologia filosofica del secondo novecento*, in "Kainos", n. 6: *Dopo l'umano*, 2006 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-baldi-omeopatia.html>).

Balibar E., *Spinoza e la politica* (1985), tr. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996.

Balibar E., *Spinoza e il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Ghibli, Milano 2002.

Barcellona P., Ciaramelli F., Fai R. (a cura di), *Apocalisse e post-umano*, Dedalo, Bari 2007.

Barcellona P., Garufi T., *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Dedalo, Bari 2008.

Bardin A., *Per una teoria della società in G. Simondon*, XIX Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia Istituto Banfi, Reggio Emilia 17-20 febbraio 2008 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://yuma.netribe.it/banfi/allegati/2009_XIX_CONV_BARDIN_ANDREA.pdf).

Barluzzi M., *Wittgenstein e la natura umana*, tesi di laurea in Filosofia ed Etica Pubblica, Università degli Studi di Padova 2008 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: [http://tesi.cab.unipd.it/13971/1/Marco_Barluzzi%2C_Wittgenstein_e_la_natura_umana_\(tesi_di_laurea\).pdf](http://tesi.cab.unipd.it/13971/1/Marco_Barluzzi%2C_Wittgenstein_e_la_natura_umana_(tesi_di_laurea).pdf)).

Barrow J. D., *Perché il mondo è matematico?* (1991), tr. it. di B. Tortorella, Laterza, Roma-Bari 2007.

Bataille G., *La part maudite. Précédé de "La notion de dépense"* (1949), introduction de J. Piel, Les Éditions de Minuit, Paris 1967.

Bataille G., *L'esperienza interiore* (1943), tr. it. di C. Morena, Dedalo, Bari 1978.

Bataille G., *Teoria della religione* (1973), tr. it. di R. Piccoli, SE, Milano 2002.

Battistrada F., *Per un umanesimo rivisitato. Da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, all'etica di liberazione*, Jaca Book, Milano 1999.

Bauman Z., *Modernità liquida* (2000), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Bazzicalupo L. (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

Bazzocchi C., *La "notte della conservazione". Antropologia hegeliana e riconoscimento*, Aracne, Roma 2010.

Bellone E., *L'origine delle teorie*, Codice edizioni, Torino 2006.

Bellone E., *Molte nature. Saggio sull'evoluzione culturale*, prefazione di G. Giorello, Raffaello Cortina, Milano 2008.

Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), tr. it. di A. R. Dicuonzo, il Mulino, Bologna 2005.

Benjamin W., *Angelus Novus* (1921), a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962.

Benjamin W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1935), tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1966.

Benjamin W., *Sul concetto di Storia* (1940), a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997.

Benoist J., *Rompre avec l'idéalisme historique: re-spatialiser nos concepts*, in Benoist-Merlini 2001: 97-113.

Benoist J., Merlini F. (a cura di), *Historicité et spatialité. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, J. Vrin, Parigi 2001.

Benveniste E., *Problemi di linguistica generale* (1966), tr. it. di M. V. Giuliani, il Saggiatore, Milano 1971.

Benveniste E., *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura* (1966-1974), tr. it. di T. Migliore, a cura di P. Fabbri, Mondadori, Milano 2009.

Bergson H., *L'evoluzione creatrice* (1907), a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002.

Bergson H., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito* (1896), a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2006.

Bergson H., *Le due fonti della morale e della religione* (1932), tr. it. di M. Vinciguerra, con uno scritto di G. Deleuze, SE, Milano 2006.

Beritelli L., *A colloquio con Jean Luc Nancy*, in "Humana.Mente", n. 7, ottobre 2008, pp. 213-220 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.humanamente.eu/PDF/Intervista%20-%20Nancy%20-%20Settimo%20Numero.pdf>).

Bersani S., *Manifesto abusivo*, Fuori Classifica Edizioni Musicali, 2009.

Bertalanffy L. von, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni* (1969), tr. it. di E. Bellone, introduzione di G. Minati, Mondadori, Milano 2004.

Bertelli L., *Progettare la "polis"*, in Settis 1996c: 567-618.

Berti E. (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.
Berti E. (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Bilinski B., *L'elogio della mano e la concezione ciceroniana della società*, in "Atti del primo congresso internazionale di studi ciceroniani", Roma, Aprile, 1959, Edizioni Centro di Studi Ciceroniani, Roma 1961, pp. 1-18.

Billock V. A., Tsou B. H., *Vedere colori "impossibili"*, in Cattaneo 2010, pp. 100-105.

Biuso A. G., *Oltre il dualismo natura/cultura. L'integrazione possibile di etologia e antropologia*, in Gualandi 2002a: 229-254.

Bloch E., *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel (1949)*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.

Bloch E., *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno. "Chi vede me vede il padre"* (1968), tr. it. di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1983.

Bloch E., *Il principio speranza (1959)*, tr. it. di F. De Angelis e T. Cavallo, introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano 2005.

Blumenberg H., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza (1979)*, a cura di F. Rigotti, Il Mulino, Bologna 1985.

Bocchi G., Ceruti M. (a cura di), *La sfida della complessità (1985)*, Mondadori, Milano 2007.

Bolk L., *Il problema dell'ominazione (1926)*, tr. it. di S. Esposito rivista da R. Bonito Oliva, introduzione di R. Bonito Oliva, DeriveApprodi, Roma 2006.

Bonanate U., *La cultura del male. Dall'idea di colpa all'etica del limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Boncinelli E., *Il cervello, la mente e l'anima. Le straordinarie scoperte sull'intelligenza umana*, Mondadori, Milano 2000.

Boncinelli E., *L'anima della tecnica*, Rizzoli, Milano 2006.

Boncinelli E., *Come nascono le idee*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Boncinelli E., Sciarretta G., *Verso l'immortalità? La scienza e il sogno di vincere il tempo*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

Boniolo G., Giaimo S. (a cura di), *Filosofia e scienze della vita. Un'analisi dei fondamenti della biologia e della biomedicina*, Mondadori, Milano 2008.

Bonito Oliva R., *Immaginazione e sperimentazione. Due casi emblematici: Bolk e Simondon*, in "Babelonline", n. 5, 2008, (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.babelonline.net/PDF09/Rossella_Bonito_Bolk_Simondon.pdf).

Bontempelli M., *Filosofia e realtà. Saggio sul concetto di realtà in Hegel e sul nichilismo contemporaneo*, Editrice C.R.T., Pistoia 2000.

Bontempelli M. (a cura di), *Diciamoci la verità. Oltre l'orizzonte del pensiero dominante*, "Koiné", IX, nn. 1-2, Gennaio-Giugno 2001, Petite Plaisance, Pistoia.

Borsari A., Russo M. (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica. Atti del Convegno internazionale di studi, Salerno, 27-28 novembre 2000*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

Bosco Coletsos S., *Le parole del tedesco. Incontro di lingue e culture*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.

Bove L., *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza* (1996), a cura di F. Del Lucchese, prefazione di T. Negri, Ghibli, Milano 2002.

Brague R., *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Cerf, Paris 2009.

Brentari C., Màdera R., Natoli S., Vero Tarca L. (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Mondadori, Milano 2006.

Broers A., *The triumph of technology*, Cambridge University Press, New York, 2005.

Brown G., *Una vita senza fine? Invecchiamento, morte, immortalità* (2006), tr. it. di G. Guerrerio, a cura di E. Boncinelli, Raffaello Cortina, Milano 2009.

Bruno G., *Dialoghi filosofici italiani*, saggio introduttivo di M. Ciliberto, cronologia e bibliografia a cura di M. E. Severini, note a cura di N. Tirinnanzi, indice analitico a cura di F. Dell'Omodarme, Mondadori, Milano 2000.

Bucci T., *Dopo l'uomo. Tra rivoluzione e catastrofe*, in "Kainos", n. 6: *Dopo l'umano*, 2006 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-bucci-dopoumano.html>).

Bucci T., *La trascendenza a tavola. Fame e desiderio ne L'Essere e il nulla di Sartre*, in "Kainos", n. 7: *Fame/sazietà*, 2007 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero7/ricerche/bucci-sartre.html>).

Cacciari M., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985.

Cacciari M., *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990.

Cacciatore G., Gessa Kurotschka V., Nuzzo E., Sanna M., Scognamiglio A. (a cura di), *Il corpo e le sue facoltà. G. B. Vico*, Atti del convegno di Napoli, 3-6 novembre 2004, in "Laboratorio dell'ISPF", II, 1, 2005 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.ispf.cnr.it/index.php?modload=ispf_lab&wikipage=Saggi_Atti_031104).

Cadelo E. (a cura di), *Idea di natura. 13 scienziati a confronto*, prefazione di C. Clini, Marsilio, Venezia 2008.

Caffieri V., *Zur Sprachtheorie Arnold Gehlens. Alcune osservazioni*, Internationale Konferenz Arnold Gehlen: Zur Genese und Aktualität seines Werkes, Dresden, Blockhaus 26-28 Januar 2006 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.fl.s.unipi.it/upload/doc/Caffieri/Sulla%20teoria%20del%20linguaggio%20di%20Arnold%20Gehlen.pdf>).

-
- Caillois R., *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine* (1958), tr. it. di L. Guarino, con note di G. Dossena, Bompiani, Milano 1981.
- Caillois R., *L'occhio di Medusa. L'uomo, l'animale, la maschera* (1960), tr. it. di G. Leghissa, Raffaello Cortina, Milano 1998.
- Camassa G., *Le istituzioni politiche greche*, in Firpo 1982: 3-126.
- Cambiano G., *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Cambiano G., *I robot di Erone*, in Dionigi 2007: 245-254.
- Cammelli M., *Per una critica della biopolitica*, in Argenio 2006: 27-98.
- Campbell T., *Foucault non fu una persona: l'idolatria e l'impersonale in Terza persona di Esposito*, in Bazzicalupo 2008: 109-121.
- Camus A., *L'étranger* (1942), Gallimard, Paris 2008.
- Canguilhem G., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, tr. it. di D. Tarizzo, prefazione di A. Zaloszcyc, con un saggio di F. Dagognet, Einaudi, Torino 2007.
- Canguilhem G., *Le normal et le pathologique* (1966), PUF, Paris 2009.
- Cantillo G., Papparo F. C. (a cura di), *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, vol. I, Guida, Napoli 2000.
- Caputo A., *La filosofia e il sacro. Martin Heidegger lettore di Rudolf Otto*, il Melangolo, Genova 2002.
- Cardwell D. S. L., *Tecnologia, scienza e storia* (1972), tr. it. di A. Ca' Rossa, il Mulino, Bologna 1976.
- Carenini M., Matteuzzi M. (a cura di), *Percezione linguaggio coscienza. Saggi di filosofia della mente*, Quodlibet, Macerata 1999.
- Careri F., *Walkscapes. Camminare come pratica estetica*, prefazione di G. A. Tiberghien, Einaudi, Torino 2006.
- Carrano A., *Dal tempo all'eternità, e ancora al tempo*, in Cantillo-Papparo 2000: 287-310.
- Cartesio R., *Opere scientifiche*, 2 voll., a cura di G. Miceli, UTET, Torino 1966.
- Cartesio R., *Opere filosofiche*, 2 voll., a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1967.
- Cartesio R., *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005.
- Cartledge P., *La politica*, in Settis 1996a: 39-72.
- Casertano G., *Logos e nous in Democrito*, in Romano 1980: 225-262.
- Casetta E., *La teoria mereotopologica delle nicchie*, in "Rivista di estetica", n. s., 26 (2/2004), XLIV, pp. 129-149.
- Cassirer E., *Mito e concetto*, a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1992.

Cassirer E., *Metafisica delle forme simboliche* (1995), tr. it. di G. Raio, Sansoni, Milano 2003.

Cassirer E., *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana* (1944), tr. it. di C. d'Altavilla, introduzione di L. Lugarini, Armando, Roma 2004.

Cassirer E., *Tre studi sulla "forma formans". Tecnica, spazio, linguaggio* (1930-1932), a cura di G. Matteucci, CLUEB, Bologna 2004.

Cassirer E., *Critica della ragion tecnica* (1930), a cura di A. d'Atri, Unicopli, Milano 2004.

Cattaneo M. (a cura di), *Dossier Terra 3.0. Soluzioni per un futuro sostenibile*, "Le Scienze", n. 500, Aprile 2010.

Catucci S., *La "natura" della natura umana. Note su Michel Foucault*, in "Forme di vita", n. 1: *La natura umana*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 74-85.

Cavadi A., *La filosofia-in-pratica. Una discussione lacustre*, in "Koiné", XVI, nn. 1-3, Gennaio-Giugno 2009, Petite Plaisance, Pistoia, pp. 255-268.

Cavalli Sforza L. L., *L'evoluzione della cultura*, Codice edizioni, Torino 2008.

Cavalli Sforza L. L., *Collegli scienziati non sparate su Darwin*, "la Repubblica", 6 aprile 2010.

Cavarero A., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.

Cedroni L., *Biopolitica e biopotere*, in Cedroni-Chiantera-Stutte 2003: 33-48.

Cedroni L., Chiantera-Stutte P. (a cura di), *Questioni di biopolitica*, prefazione di A. Heller, Bulzoni, Roma 2003.

Celeste G., *Edgar Morin. Cultura e natura nella teoria della complessità*, prefazione di A. Quarta, il prato, Saonara 2009.

Cellucci C., *Perché ancora la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Changeux J. P., *L'uomo di verità* (2002), tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2003.

Changeux P., Ricoeur P., *La natura e la regola. Alle radici del pensiero* (1988), tr. it. di M. Basile, Raffaello Cortina, Milano 1999.

Chauvin R., *La società degli animali. Dall'ape al gorilla* (1963), tr. it. di P. e G. Celli, Laterza, Roma-Bari 1984.

Chomsky N., *Saggi linguistici*, vol. III, a cura di A. De Palma, C. Ingrao, E. Levi, Bollati Boringhieri, Torino 1969.

Chomsky N., Foucault M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico* (1971), tr. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, con saggi di S. Catucci, D. Marconi e P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2008.

Chiantera-Stutte P., *La "distopia" biopolitica: la rappresentazione della comunità nelle strategie biopolitiche del Terzo Reich*, in Cedroni-Chiantera-Stutte 2003: 81-105.

Chiapperino L., *Una lettura dell'antropologia nietzschiana di Genealogia della Morale*, in "Lo Sguardo – Rivista di Filosofia", IV: *Antropologie. II*, ottobre 2010 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.losguardo.net/public/archivio/num4/articoli/2010-04.%20Luca_Chiapperino_Una_lettura_antropologia_nietzscheana_Genealogia_della_Morale.pdf).

Chiurazzi G., *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.

Chiurazzi G., *Il postmoderno*, Mondadori, Milano 2002.

Cicarelli R.-Esposito R., *La politica al presente. Conversazione*, in Bazzicalupo 2008: 13-37.

Cicerone M. T., *Opere retoriche*, a cura di G. Norcio, UTET, Torino 1976.

Cicerone M. T., *Dei doveri*, a cura di D. Arfelli, Mondadori, Milano 1994.

Cicerone M. T., *Sulla natura degli dèi*, a cura di U. Pizzani, Mondadori, Milano 1996.

Cimatti F., *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Cimatti F., *Nel segno del cerchio. L'ontologia semiotica di Giorgio Prodi*, Manifestolibri, Roma 2000.

Cimatti F., *La natura di "Dio". Linguaggio ed esperienza del trascendente nell'animale umano*, in "Bollettino Filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria", n. 17: *L'idea di natura e i naturalismi filosofici*, 2001, pp. 249-268 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://mondoailati.unical.it/didattica/archivi/curriculumdocenti/cimatti/La_natura_di%20_Dio.pdf).

Cimatti F., *Naturalmente artificiale. Il concetto di "natura" (umana) secondo Giorgio Prodi*, 2004 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://mondoailati.unical.it/didattica/archivi/curriculumdocenti/cimatti/Naturalmente_artificiale.pdf).

Cimatti F., *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Cimatti F. (a cura di), "Forme di vita", n. 5: *Il rito tra natura e cultura*, DeriveApprodi, Roma 2006.

Cimatti F., *La geometria del sacro. Crisi della presenza, performativo e rituale*, in "Forme di vita", n. 5: *Il rito tra natura e cultura*, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 31-57.

Cimatti F., "L'individuo è l'essere sociale". *Marx e Vygotskij sul transindividuale*, 2007 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://mondoailati.unical.it/didattica/archivi/curriculumdocenti/cimatti/Vyg_transind.pdf).

Cimatti F., *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice edizioni, Torino 2009.

Cini M., *C'è ancora bisogno della filosofia per capire il mondo?*, in "Koiné", X, nn. 1-2, Gennaio-Giugno 2002, Petite Plaisance, Pistoia, pp. 53-76.

Citati P., *Leopardi*, Mondadori, Milano 2010.

Clark A., *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge 1997.

Clark A., *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press 2003.

Clark A., Chalmers D., *The Extended Mind*, in "Analysis", 58 (1), 1998, pp. 7-19.

Clausewitz C. von, *Della guerra* (1832), tr. it. di A. Bollati e E. Canevari ; a cura di E. Aroldi, Mondadori, Milano 1978.

Colli G., *Dopo Nietzsche*, Bompiani, Milano 1978.

Combes M., *Stato nascente: fra oggetti tecnici e collettivo. Il contributo di Simondon*, in Fadini-Negri-Wolfe 2001: 133-139.

Cosentino A., *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé*, Apogeo, Milano 2008.

Costa V., *Differenza antropologica e animalità in Heidegger*, in Gualandi 2002a: 137-165

Costa V., *Husserl*, Carocci, Roma 2009.

Costa V., *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009.

Costa V., *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010.

Cottingham J., *Cartesio* (1986), tr. it. di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 1991.

Coviello S., *Lukács e Heidegger: due diverse costruzioni ontologiche*, in "Isonomia", rivista dell'Istituto di Filosofia "Arturo Massolo", Urbino 2005 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2005coviello.pdf>).

Cramer F., *Caos e ordine. La complessa struttura del vivente* (1988), tr. it di P. Budinich, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Cristin R., *Riflessi. L'influsso di Heidegger sulla filosofia e sulla cultura del Novecento*, in Volpi 2008: 277-312.

Cuomo V., *Soglie (post) umane: la "casa dell'essere" e l'evento del corpo-senza-organi*, in "Kainos", n. 6: *Dopo l'umano*, 2006 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-cuomo-soglie.html>).

Curi U., *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano 1995.

Curi U., *Polemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Cusano N., *Congetture di pace. Scritti irenici*, a cura di M. Merlo, Edizioni del Cerro, Pisa 2003.

Cusinato G., *Guida alla lettura di "La posizione dell'uomo nel cosmo"*, in Scheler 2004: 7-85.

Cusinato G., *La Totalità Incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008.

Cusinato G., *Le domande dell'antropologia filosofica*, in "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia", XII, ottobre 2010 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://mondodomani.org/dialegesthai/gcu03.htm>).

Cutro A., *La formazione della diagnosi biopolitica: tecnica e vita in Michel Foucault*, in Argenio 2006: 7-25.

D'Agostini F., *Paradossi e altri enigmi resistenti*, dispense del corso di "Filosofia della Scienza", Politecnico di Torino, 2006-2007.

D'Agostini F., *Paradossi*, Carocci, Roma 2009.

D'Agostini F., *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

D'Agostini F., *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

D'Agostini F., Vassallo N. (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002.

D'Alessandro P., Potestio A. (a cura di), *Filosofia della tecnica*, LED, Milano 2006.

D'Anna G. (a cura di), *Studi di poesia latina in onore di Antonio Tartaglia*, tomo I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979.

D'Anna V., *L'uomo fra natura e cultura. Arnold Gehlen e il moderno*, Clueb, Bologna 2001.

D'Atri A., *Fra etica e metafisica. La questione della tecnica in Cassirer e in Heidegger*, in Cassirer 2004c: 7-91.

D'Atri A., *Vita e artificio. La filosofia di fronte a natura e tecnica*, saggio introduttivo di U. Galimberti, BUR, Milano 2008.

Dal Lago A., *Il paradosso dell'agire*, Liguori, Napoli 1990.

Dal Lago A., *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2004.

Dal Lago A., *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, manifestolibri, Roma 2007.

De Carolis M., *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

De Carolis M., *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008.

De Carolis M., *Antropologia del pluralismo politico*, in Flores d'Arcais 2008: 133-149.

De Conciliis E., *La persistenza dell'umano*, in "Kainos", n. 6: *Dopo l'umano*, 2006 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-deconciliis-persistenza.html#sdendnote21anc>).

De Kerckhove D., *Lectio magistralis*, Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo” – Facoltà di Sociologia, 29 novembre 2004 (reperibile presso World Wide Web all’indirizzo: http://www.soc.uniurb.it/downloads/vari/laudatio_lectio.pdf).

De Kerckhove D., *Dall’alfabeto a internet. L’homme “littéré”: alfabetizzazione, cultura, tecnologia*, tr. it. di A. Baronia, prefazione di F. Monico, Mimesis, Milano-Udine 2008.

De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977.

De Martino E., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995.

De Martino E., *Scritti filosofici*, il Mulino, Bologna 2005.

De Mauro T., *Prima lezione sul linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2002.

De Michele G., *Natura e artificio. Saggio di antropologia filosofica*, in “Millepiani”, nn. 17-18: *Tecnofilosofia. Per una nuova antropologia filosofica*, Mimesis, Milano 2000, pp. 109-124.

De Michele G., *Vergogna prometeica e dignità umana. Il corpo disobbediente di Günther Anders*, in Gualandi 2003a: 293-302.

De Michele G., *De rerum natura – II parte: Dignità dell’umano e divenire animale*, intervento al convegno *La questione della natura umana*, Firenze, 13 gennaio 2006 (reperibile presso World Wide Web all’indirizzo: <http://www.carmillaonline.com/archives/2007/01/002119.html#002119>).

De Monticelli R., *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009.

De Romilly J., *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele* (1975), tr. it. di E. Lana, Garzanti, Milano 2005.

Del Lucchese F., Morfino V., *Parole mostruose. Natura umana e politica in Spinoza*, in “Forme di vita”, n. 4: *L’animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 50-64.

Di Ciaccia A., Recalcati M., *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell’inconscio*, Mondadori, Milano 2000.

Di Fonzo R., *Tre riletture del pensiero di Spinoza nella filosofia contemporanea: G. Deleuze, A. Negri, E. Balibar*, Tesi di Laurea in Storia della Filosofia Contemporanea, Università degli Studi di Bari, a. a. 2003/2004 (reperibile presso World Wide Web all’indirizzo: <http://www.fogliospinoziano.it/DeleuzeSpinozaDiFonzo.pdf>).

Di Maio A., “*Cogito*” e tempo, in Cantillo-Papparo 2000: 93-168.

Di Paola F. G., *La teoria sociale di Gehlen*, FrancoAngeli, Milano 1984.

Di Stefano F., *Il corpo senza qualità. Arcipelago queer*, Cronopio, Napoli 2010.

Damasio A., *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994), tr. it. di F. Macaluso, Adelphi, Milano 1995.

Damasio A., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello* (2003), tr. it. di I. Blum, Adelphi, Milano 2003.

Darwin C. R., *L'origine dell'uomo* (1874), a cura di F. Paparo, Editori Riuniti, Roma 1966.

Deleuze G., *Logica del senso* (1969), tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975.

Deleuze G., *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà* (1963), tr. it. di M. Cavazza, saggio introduttivo di E. M. Forni, Cappelli, Bologna 1979.

Deleuze G., *Cours Vincennes. Sur Spinoza*, 1978-1981 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.webdeleuze.com/pdf/fr/Spinoza/020078.zip>).

Deleuze G., *Cours Vincennes. Sur Leibniz*, 29/04/1980 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo:

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=213&groupe=Leibniz&langue=4>).

Deleuze G., *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991.

Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia* (1962), tr. it. di F. Polidori, introduzione di M. Ferraris, Feltrinelli, Milano 1992.

Deleuze G., *Francis Bacon. Logica della sensazione* (1981), tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995.

Deleuze G., *Critica e clinica* (1993), tr. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1996.

Deleuze G., *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A. M. Morazzoni, Raffaello Cortina, Milano 1997.

Deleuze G., *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.

Deleuze G., *Istinti e istituzioni* (1955), a cura di U. Fadini, in "Millepiani", nn. 17-18: *Tecnofilosofia. Per una nuova antropologia filosofica*, Mimesis, Milano 2000, pp. 7-11.

Deleuze G., *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), tr. it. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli 2000.

Deleuze G., *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), tr. it. di F. Sossi, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001.

Deleuze G. (a cura di), *Istinti e istituzioni* (1955), a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano 2002.

Deleuze G., *Foucault* (1986), tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002.

Deleuze G., *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault e altri intercessori*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2002.

Deleuze G., *L'immanence: une vie...* (1995), in D. Lapoujade (a cura di), *Deux regime de fous. Teste et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris 2003, pp. 359-363.

Deleuze G., *La piega. Leibniz e il barocco* (1988), a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

Deleuze G., *Abecedario di Gilles Deleuze* (2004), video-intervista in 3 DVD a cura di C. Parnet, regia di P.-A. Boutang, tr. it. sottotitolo di I. Bussoni, F. Del Lucchese, G. Passerone, con l'opuscolo "Gilles Deleuze. Frammenti di un'opera", a cura di D. Lapoujade, tr. it. di R. Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 2005.

Deleuze G., *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni. 1945-1957*, a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I* (1972), a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975.

Deleuze G., Guattari F., *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1975.

Deleuze G., Guattari F. *Rizoma* (1976), tr. it. di S. Di Riccio, Pratiche Editrice, Parma-Lucca 1977.

Deleuze G., Guattari F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia II* (1980), tr. it. di G. Passerone, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987.

Deleuze G., Guattari F., *Che cos'è la filosofia?* (1991), tr. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002.

Deleuze G., Parnet C., *Conversazioni* (1977), tr. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 1998.

Dennett D. C., *La mente e le menti* (1996), tr. it. di I. Blum, Sansoni, Milano 1997.

Dennett D. C., *L'evoluzione della libertà* (2003), tr. it. di M. Pagani, Raffaello Cortina, Milano 2004.

Dennett D. C., *Coscienza. Che cosa è* (1991), tr. it. di L. Colasanti, illustrazioni di P. Weiner, postfazione di M. Marraffa, Laterza, Roma-Bari 2009.

Derrida J., *La disseminazione* (1972), tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1989.

Derrida J., *Politiche dell'amicizia* (1994), tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1995.

Derrida J., *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* (1967), a cura di G. Dalmasso, prefazione di C. Sini, postfazione di V. Costa, Jaca Book, Milano 1997.

Derrida J., *Addio a Emmanuel Levinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998.

Derrida J., *Sull'ospitalità* (1997), a cura di A. Dufourmantelle, tr. it. di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

Derrida J., *La scrittura e la differenza* (1967), tr. it. di G. Pozzi, introduzione di G. Vattimo, Einaudi, Torino 2002.

Derrida J., *Donare la morte* (1992), tr. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002.

Derrida J., *Della grammatologia* (1967), tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, a cura G. Dalmasso, aggiornamento bibliografico di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2006.

Derrida J., *L'animale che dunque sono* (2006), tr. it. di M. Zannini, introduzione di G. Dalmasso, prefazione di M.-L. Mallet, Jaca Book, Milano 2006.

Derrida J., *La farmacia di Platone* (1972), tr. it. di R. Balzarotti, Introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007.

Desideri F., *Il vincolo mimetico. Saggio sulla questione della tecnica a partire da Walter Benjamin*, in "Millepiani", nn. 17-18: *Tecnofilosofia. Per una nuova antropologia filosofica*, Mimesis, Milano 2000, pp. 81-96.

Dewey J., *Esperienza e natura* (1929), a cura di P. Bairati, Mursia, Milano 1990.

Dewey J., *Rifare la filosofia* (1948), tr. it. di S. Coyaud, introduzione di A. Massirenti, Donzelli, Roma 2008.

Dewey J., *Per una filosofia risanata* (1917). *Intelligenza e percezione* (1925), a cura di G. Matteucci, Armando Editore, Roma 2009.

Dick P. K., *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?* (1968), tr. it. di R. Duranti, Fanucci, Roma 2000.

Diner D., *Raccontare il Novecento. Un storia politica* (1999), tr. it. di F. Reinders, Garzanti, Milano 2001.

Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, Vol. 1: Libri I-III, a cura di G. Gordiano e M. Zorat, BUR, Milano 2004.

Dionigi I. (a cura di), *I classici e la scienza. Gli antichi, i moderni, noi*, BUR, Milano 2007.

Dolza L., *Storia della tecnologia*, il Mulino, Bologna 2008.

Domanin I., *Techne e logos. Sulla genealogia della pratica filosofica*, in D'Alessandro-Potestio 2006: 95-104.

Dostoevskij F., *I fratelli Karamazov* (1878-1880), tr. it. di A. Villa, Einaudi, Torino 2005.

Douglas M., *Come pensano le istituzioni* (1986), tr. it. di P. P. Giglioni e C. Caprioli, il Mulino, Bologna 1990.

Dumoulié C., *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto* (1999), tr. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 2002.

Dunbar R., *Dalla nascita del linguaggio alla Babele delle lingue* (1996), tr. it. di L. Sosio, Longanesi, Milano 1998.

Durkheim E., *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), tr. it. di C. Cividali, a cura di M. Rosati, Meltemi, Roma 2005.

Durkheim E., *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* (1914), a cura di G. Paoletti, ETS, Pisa 2009.

Eibl-Eibesfeldt I., *Etologia della guerra* (1979), a cura di P. Budinich, tr. it. di G. Longo, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

Eibl-Eibesfeldt I., *L'uomo a rischio* (1988), tr. it. di G. P. Panini, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Eibl-Eibesfeldt I., *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento* (1989), tr. it. di R. Brizzi e F. Scapini, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

Eibl-Eibesfeldt I., *Amore e odio. Per una storia naturale dei sentimenti elementari* (1970), tr. it. di G. Pettenati, Adelphi, Milano 1996.

Eliade M., *Trattato di storia delle religioni* (1949-1964), tr. it. di V. Vacca, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Ellul J., *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee* (1977), tr. it. di G. Carbonelli, prefazione di J.-L. Porquet, Jaca Book, Milano 2009.

Epicuro, *Opere, Frammenti, Testimonianze*, a cura di E. Bignone, introduzione di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1989.

Epitteto, *Diatriba, Manuale, Frammenti*, a cura di C. Cassanmagnago, introduzione, prefazioni e parafrasi di G. Reale, Rusconi, Milano 1982.

Ermete Trismegisto, *La pupilla del mondo*, tr. it. di C. Poltronieri, introduzione di G. Filoramo, Marsilio, Venezia 1994.

Erodoto, *Storie*, 6 voll., tr. it. di A. Izzo D'Accinni, introduzione di F. Cassola, premessa al testo e note di D. Fausti, Fabbri Editori, Milano 2001.

Eschilo, *Prometeo incatenato. Con i frammenti della trilogia*, a cura di E. Mandruzzato, BUR, Milano 2006.

Eschilo, *Tutte le tragedie. I Persiani, I Sette a Tebe, Le supplici, Prometeo incatenato, Agamennone, Le Coefore, Le Eumenidi*, tr. it. di E. Mandruzzato, L. Traverso e M. Valgimigli, Newton&Compton, Roma 2007.

Esiodo, *Le opere e i giorni. Lo scudo di Eracle*, tr. it. di L. Magugliani, a cura di S. Rizzo, introduzione di W. Jaeger, BUR, Milano 2004.

Esiodo, *Teogonia*, a cura di E. Vasta, introduzione di E. Cingano, Mondadori, Milano 2004.

Esposito R., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984.

Esposito R., *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993.

Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1999.

Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

Esposito R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

Esposito R., *Heidegger e la natura umana*, in "Micromega", n. 4: *Almanacco di filosofia. La natura umana (1)*, 2005, pp. 227-238.

Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, nuova ed. ampliata, Einaudi, Torino 2006.

Esposito R., *Totalitarismo o biopolitica? Per un'interpretazione filosofica del Novecento*, in "Micromega", n. 5, 2006, pp. 57-66.

Esposito R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

Esposito R., *Termini della politica. Comunità, Immunità, Biopolitica*, introduzione di T. Campbell, Mimesis, Milano-Udine 2008.

Esposito E., *Réponses*, in "Papiers. Collège International de Philosophie", n. 59, 2008, pp. 23-30 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.ciph.org/fichiers_papiers/Papiers59.pdf).

Esposito R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

Esposito R., Galli C., Vitiello V. (a cura di), *Nichilismo e politica. Con testi di J.-L. Nancy, L. Strauss, J. Taubes*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Esposito R., Rodotà S., *La maschera della persona*, in "Micromega", n. 3: *Almanacco di filosofia*, 2007, pp. 105-115.

Esposito R., Scalfari E., Gnoli A., Bhabha J., Marramao G., Savater F., Severino E., *La politica è ancora un valore?*, in "Micromega", n. 3: *Almanacco di filosofia*, 2007, pp. 85-104.

Fabre J.-H., *Le meraviglie dell'istinto negli insetti. Brani scelti* (1913), tr. it. di G. Pacini, prefazione di G. M. Carpaneto, Armando, Roma 2007.

Fadini U., *Il corpo imprevisto. Filosofia, Antropologia e Tecnica in A. Gehlen*, FrancoAngeli, Milano 1988.

Fadini U., *Antropologia filosofica*, in Rossi 1995: 495-521.

Fadini U., *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1998.

Fadini U., *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia artificiale*, Mimesis, Milano 1999.

Fadini U., *Su "Istinti e istituzioni"*, in "Millepiani", nn. 17-18: *Tecnofilosofia. Per una nuova antropologia filosofica*, Mimesis, Milano 2000, pp. 21-24.

Fadini U., *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Dedalo, Bari 2000.

Fadini U., *Il principio della diversità. Nota sul pensiero di Günther Anders*, in "Millepiani", n. 16: *Eccesso di mondo. Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, Mimesis, Milano 2000, pp. 23-29.

Fadini U., *Differenza e mostruosità*, in Fadini-Negri-Wolfe 2001: 111-132.

Fadini U., *La libertà come apertura al futuro. Note di antropologia filosofica*, in "Millepiani", nn. 22-23: *Corpi e libertà. Trasformazioni antropologiche del presente*, Mimesis, Milano 2002, pp. 41-58.

Fadini U., *Metamorfosi del nichilismo. La posizione dell'uomo nella post-historie*, in Gualandi 2003a: 275-291.

Fadini U., Negri A., Wolfe C. T. (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, manifestolibri, Roma 2001.

Fano G., *Origini e natura del linguaggio*, presentazione di L. Heilmann, Einaudi, Torino 1973.

Ferber R., *Concetti fondamentali della filosofia. II. Uomo, Coscienza, Corpo e Anima, Libero arbitrio, morte* (2003), tr. it. di L. Garzone, Einaudi, Torino 2009.

Ferrara A., *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008.

Ferraresi F., *Max Weber e il nichilismo compiuto*, in Esposito-Galli-Vitiello 2000: 186-202.

Ferrari M., *Filosofia della cultura e filosofia dell'uomo: Cassirer e l'antropologia filosofica*, in Gualandi 2002a: 329-349.

Ferraris M., *Estetica razionale*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

Ferraris M., *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2005.

Ferraris M., *Sans papier. Ontologia dell'attualità*, Castelvecchi, Roma 2007.

Ferraris M., *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Ferretti F., *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Ferry L., *Il nuovo ordine ecologico. L'albero, l'animale, l'uomo* (1992), tr. it. di C. Gazzelli e P. Kern, Costa & Nolan, Genova 1994.

Ferry L., Germé C. (a cura di), *Des animaux et des homes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, du XV siècle à nos jours*, Librairie Générale Française, Paris 1994.

Ferry L., Vincent J.-D., *Che cos'è l'uomo? Sui fondamenti della Biologia e della Filosofia* (2000), tr. it. di P. Pagliano, presentazione di S. Veca, Garzanti, Milano 2005.

Feuerbach L., *Per la critica della filosofia hegeliana* (1839), in Feuerbach L., *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965, pp. 109-154.

Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire* (1846), in Feuerbach L., *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 53-128.

Feuerbach L., *L'essenza della religione* (1846), a cura di F. Andolfi, Newton&Compton, Roma 1994.

Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo* (1841), a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 1997.

Fichte J. G., *La missione del dotto* (1794), a cura di V. E. Alfieri, Mursia, Milano 1987.

Fichte J. G., *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (1796-1797), a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994.

Fichte J. G., *Prima e seconda introduzione alla Dottrina della scienza* (1797-1798), a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999.

Fichte J. G., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (1794-1795), a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003.

Fichte J. G., *Sistema di etica* (1798), a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008.

Ficino M., *Teologia platonica* (1469-1474), 2 voll., a cura di M. Schiavone, Zanichelli, Bologna 1965.

Filone di Alessandria, *La creazione del mondo. Le allegorie delle leggi*, a cura di G. Calvetti e R. Bigatti, introduzione di G. Reale, Rusconi, Milano 1978.

Fimiani M., *Antropologia filosofica*, Editori Riuniti, Roma 2005.

Fink E., *Oasi del gioco* (1957), tr. it. di A. Calligaris, prefazione di P. A. Rovatti, Raffaello Cortina, Milano 2008.

Firpo L. (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. I, UTET, Torino 1982.

Fischer J., *Androidi – uomini – antropoidi. L'antropologia filosofica come detentriche dell'umanesimo* (2002), tr. it. di M. Brentari, in Gualandi 2003a: 263-273.

Fleig H., *Zur Selbstüberschreitung oder Selbstabschaffung des Menschen. Philosophische Anthropologie seit Pico della Mirandola*, Tübingen 2009 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.fleig-fleig.de/pageID_5383416.html).

Flores d'Arcais P., *L'individuo libertario*, Einaudi, Torino 1999.

Flores d'Arcais P., *La natura dell'esistenza (I). Appunti per una filosofia del finito*, in "Micromega", n. 4: *Almanacco di filosofia: La natura umana (I)*, 2005, pp. 239-262.

Flores d'Arcais P., *La natura dell'esistenza (2). Appunti per una filosofia del finito*, in "Micromega", n. 1: *Almanacco di scienza e di filosofia*, 2006, pp. 165-189.

Flores d'Arcais P. (a cura di)., *Almanacco di filosofia. Dio, nichilismo, democrazia*, L'Espresso, Roma 2008.

Fodor J.-A., Piattelli Palmarini M., *Gli errori di Darwin* (2010), tr. it. di V. B. Sala, Feltrinelli, Milano 2010.

Fonnesu L., *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Formigari L., *La scimmia e le stelle*, Editori Riuniti, Roma 1981.

Fornero G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2005.

Fortin R., *Comprendre la complexité. Introduction à la méthode d'Edgar Morin*, L'Harmattan, Paris 2004.

Foucault M., *Che cos'è lei professor Foucault?*, intervista con P. Caruso, in "La fiera letteraria", XLII, n. 39, 28 settembre 1967, pp. 11-15.

Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I* (1976), a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1991.

Foucault M., *Tecnologie del sé* (1988), a cura di L. M. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton, tr. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993.

Foucault M., *Discorso e verità nella Grecia antica* (1983), a cura di A. Galeotti e J. Pearson, introduzione di R. Bodei, Donzelli, Roma 1996.

Foucault M., *Microfisica del potere. Interventi politici* (1977), a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1997.

Foucault M., *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?* (1974), in *Archivio Foucault*, II. 1971-1977, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 202-219.

Foucault M., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 3. 1978-1985: Estetica dell'esistenza, etica, politica*, tr. it. di S. Loriga, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998.

Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, ed. stabilita da F. Gros, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

Foucault M., *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, a cura di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004.

Foucault M., *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2004.

Foucault M., *La nascita della biopolitica* (1978-1979), tr. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

Foucault M., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. di E. Panaitescu, con un saggio di G. Canguilhem, BUR, Milano 2007.

Foucault M., *"Bisogna difendere la società"* (1976), sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009.

Foucault M., *Introduzione in Kant* 2010: 9-94.

Franzini Tibaldeo R., *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

Freud S., *Opere*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1967-1993.

Fukuyama F., *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), tr. it. di D. Ceni, BUR, Milano 1996.

Furedi F., *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana* (2004), tr. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 2005.

Fusaro D., *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, prefazione di A. Tagliapietra, Bompiani, Milano 2010.

Gadamer H. G., *Verità e metodo* (1960), a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2004.

Gadamer H. G., *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005.

Gadamer H. G., *La ragione nell'età della scienza* (1976), tr. it. di A. Fabris, introduzione di G. Vattimo, il Nuovo Melangolo, Genova 2007.

Galimberti U., *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1984.

Galimberti U., *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987.

Galimberti U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

Galimberti U., *Orme del sacro: il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000.

Galimberti U., *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano 2001.

Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2002.

Galimberti U., *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano 2004.

Galimberti U., *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005.

Galimberti U., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005.

Gallagher S., Zahavi D., *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive* (2008), tr. it. di P. Pedrini, Raffaello Cortina, Milano 2009.

Galli C., *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna 1988.

Galli C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996.

Galli C., *Contaminazioni. Irruzioni del Nulla*, in Esposito-Galli-Vitiello 2000: 139-158.

Gallino L., *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, Einaudi, Torino 2007.

Galvan A., *Leggere l'Etica di Spinoza*, Ibis, Pavia 2007.

Gambarara D., *Mente pubblica e tempo storico. Per una lettura del terzo corso come teoria delle istituzioni sociali*, in "Forme di vita", n. 4: *L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 173-181.

Gambardella F., *L'animale autopoietico. Antropologia e biologia alla luce del postumano*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Gandolfi A., *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Gardini M., *L'uomo è un rapporto. L'antropologia di Kierkegaard in margine a un giudizio heideggeriano*, in Gualandi 2002a: 351-382.

Garin E. (a cura di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Riccardo-Ricciardi, Milano-Napoli 1952.

Garroni E., *Creatività*, prefazione di P. Virno, Quodlibet, Macerata 2010.

Gauchet M., *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione* (1985), tr. it. di A. Comba, Einaudi, Torino 1992.

Gauchet M., *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale* (2004), a cura di D. Frontini, Dedalo, Bari 2008.

Gauchet M., *La religione nella democrazia* (1998), tr. it. di D. Frontini, prefazione di C. A. Viano, Dedalo, Bari 2009.

Gazzaniga M. S., *Human. Quel che ci rende unici* (2008), tr. it. di L. Sparaci, Raffaello Cortina, Milano 2009.

Gehlen A., *Das Problem des Sprachursprungs*, in "Forschungen und Fortschritte", XIV, nn. 26/27 1938, pp. 291-293.

Gehlen A., *Einblicke*, Klostermann, Frankfurt am Main 1975.

Gehlen A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), tr. it. di C. Mainoldi, introduzione di K.-S. Rehberg, Feltrinelli, Milano 1983.

Gehlen A., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (1983), tr. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, Prefazione di K.-S. Rehberg, Guida, Napoli 1990.

Gehlen A., *L'origine dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici* (1956), tr. it. di E. Tetamo, prefazione di R. Madera, il Saggiatore, Milano 1994.

Gehlen A., *Morale e ipermorale. Per un'etica pluralista* (1969), tr. it. di U. Fadini e A. Bernini, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2001.

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

Gehlen A., *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé* (1961), tr. it. di S. Cremaschi, a cura di V. Rasini, il Mulino, Bologna 2005.

Gensini S., *Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio*, in Cacciatore-Gessa Kurotschka-Nuzzo-Sanna-Scognamiglio 2005: 55-78 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/atto_031104_03.pdf).

Genta G., *Incontri lontani. La ricerca delle intelligenze extraterrestri*, Lindau, Torino 2009.

Gessa Kurotschka V., Fimiani M. P., Pulcini E. (a cura di), *Umano post-umano*, Editori Riuniti, Roma 2004.

Giacometti G., *La consulenza filosofica come professione*, in “Phronesis”, IV, n. 7, 2006, pp. 37-99.

Giacomoni P., *Formazione e trasformazione. “Forza” e “Bildung” in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, FrancoAngeli, Milano 1988.

Gigante M., *Physis: la natura nell’epicureismo*, in Uglione 1998: 39-91.

Gilligan C., *Con voce di donna: etica e formazione della personalità* (1982), tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.

Giorello G., Moriggi S., “*Fuga dalla meraviglia*”. *A proposito di scienza e poesia*, in Dionigi 2007: 33-44.

Girard R., *La violenza e il sacro* (1972), tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

Girard R., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort* (1978), tr. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983.

Girard R., *Il capro espiatorio* (1982), tr. it. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1999.

Girard R., *Portando Clausewitz all’estremo* (2007), tr. it. di G. Fornari, Adelphi, Milano 2008.

Girlanda A., Gironi P., Pasquero F., Ravasi G., Rossano P., Virgulin S. (a cura di), *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

Giusti R., *La potenza all’origine. Heidegger interprete di Aristotele*, La Città del Sole, Napoli 2000.

Givone S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Gladu É., *La contribution de Gilbert Simondon à l’étude de la technique*, in “COMMposite”, v20.1, Juin 2000 (reperibile presso World Wide Web all’indirizzo: <http://commposite.org/v1/2000.1/pdf/gladu.pdf>).

Godani P., *Deleuze*, Carocci, Roma 2009.

Goethe J. W., *Aforismi sulla natura* (1818-1829), a cura di M. Montinari, con uno scritto di G. Colli, SE, Milano 2000.

Goethe J. W., *Faust* (1772-1831), 2 voll., a cura di F. Fotrini, Mondadori, Milano 2003.

Goetz B., *L’araignée, le lézard et la tique: Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll*, in “Le Portique”, n. 20: *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Territoires et devenir*, 2007.

Gopnik A., *Cosa pensano i bambini. Anche i bambini molto piccoli conoscono, fanno esperienze e imparano. E molto più di quanto pensassero gli esperti*, fotografie di T. Archibald, in “Le Scienze”, n. 505, Settembre 2010, pp. 94-99.

Gopnik A., *Il bambino filosofo. Come i bambini ci insegnano a dire la verità, amare e capire il senso della vita* (2009), tr. it. di F. Gerla, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

-
- Gore K., *Introduction*, in Sartre J.-P. 1987.
- Gould J. L., Gould C. G., *L'architettura degli animali. Nidi, tane, alveari* (2007), tr. it. di C. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- Gould J. S., *L'equilibrio punteggiato* (2007), tr. it. di G. Panini, A. Cardini e M. Ferraguti, prefazione di T. Pievani, Codice edizioni, Torino 2008.
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975.
- Grecchi L., *Karl Marx nel sentiero della verità*, C.R.T., Pistoia 2003.
- Grecchi L., *La filosofia della storia nella Grecia classica*, Petite Plaisance, Pistoia 2010.
- Gregorio di Nissa, *L'uomo*, a cura di B. Salmona, Città Nuova Editrice, Roma 1982.
- Gualandi A. (a cura di), "Discipline filosofiche", XII, I: *L'uomo, un progetto incompiuto*. Vol. I: "Significato e attualità dell'antropologia filosofica", Quodlibet, Macerata 2002.
- Gualandi A., *La struttura comunicativa dell'esperienza umana*, in Gualandi 2002a: 255-297.
- Gualandi A. (a cura di), "Discipline filosofiche", XIII, I: *L'uomo, un progetto incompiuto*. Vol. II: "Antropologia filosofica e contemporaneità", Quodlibet, Macerata 2003.
- Gualandi A., *La struttura proposizionale della verità umana*, in Gualandi 2003a: 123-160.
- Gualandi A., *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, in "Giornaledifilosofia.net", giugno 2010 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Occhio_Mano_Gualandi_Giu2010.pdf).
- Gualandi A., *Neotenia, exaptation, comunicazione. Un modello antropobiologico*, in "Scienza e filosofia", n. 3, 2010, pp. 138-148 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.scienzaefilosofia.it/res/site70201/res546952_13-GUALANDI.pdf).
- Gualandi A., *Estesiologia della solitudine. Terapia filosofica e guarigione psichiatrica in Erwin Straus* in Straus 2010: ix-xlix.
- Guattari F., *Caosmosi* (1992), tr. it. di M. Guareschi, presentazione di F. Berardi Bifo e M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova 1996.
- Haar M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble 1990.
- Habermas J., *Teoria e prassi nella società tecnologica* (1968), a cura di C. Donolo, Laterza, Bari 1971.
- Habermas J., *Moderno, postmoderno e neoconservatorismo* (1980), in "Alfabeta", III, n. 22, 1981, pp. 15-17.
- Habermas J., *Il discorso filosofico sulla modernità. Dodici lezioni* (1985), tr. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), 2 voll., tr. it. di P. Rinaudo, a cura di G. E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1997.
- Habermas J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2002), a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002.

Hansen H. M., *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.* (1991), a cura di A. Maffi, LED, Milano 2003.

Haraway D., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), a cura di R. Braidotti, Feltrinelli, Milano 1995.

Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (2000), tr. it. di A. Pandolfi e D. Didero, Rizzoli, Milano 2003.

Hardt M., Negri A., *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale* (2004), tr. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2004.

Hardt M., Negri A., *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (2009), tr. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010.

Hayles K., *How we became Posthuman: virtual bodies in cybernetics*, University of Chicago Press 1999.

Hegel G. W. F., *Estetica* (1836-1838), tr. it. di N. Merker e N. Vaccaro, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano 1963.

Hegel G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), tr. it. di G. Calogero e C. Fratta, La Nuova Italia, Firenze 1966.

Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito* (1807), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.

Hegel G. W. F., *Scienza della logica* (1831), 2 voll., tr. it. di A. Moni, revisione e nota introduttiva di C. Cesa, introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2004.

Hegel G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.

Hegel G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007.

Hegel G. W. F., *Filosofia dello spirito jenese* (1803-1806), a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008.

Heidegger M., *Sentieri interrotti* (1950), a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Heidegger M., *Introduzione alla metafisica* (1953), tr. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano 1968.

Heidegger M., *Che cosa significa pensare?* (1954), tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, prefazione di G. Vattimo, SugarCo, Milano 1971.

Heidegger M., *Saggi e discorsi* (1957), tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.

Heidegger M., *Kant e il problema della metafisica* (1929), a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981.

Heidegger M., *Segnavia* (1976), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

Heidegger M., *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"* (1937-1938), tr. it. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1988.

Heidegger M., *L'abbandono* (1959), tr. it. di A. Fabris, introduzione di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1989.

Heidegger M., *Filosofia e cibernetica* (1965), a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1989.

Heidegger M., *Concetti fondamentali* (1941), tr. it. di F. Camera, il Melangolo, Genova 1989.

Heidegger M., *Principi metafisici della logica* (1928), tr. it. di G. Moretto, il Melangolo, Genova 1990.

-
- Heidegger M., *Il principio di ragione* (1957), tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.
- Heidegger M., *Seminari di Zollikon* (1987), tr. it. di A. Giugliano, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1991.
- Heidegger M., *Aristotele, Metafisica Θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza* (1981), tr. it. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1992.
- Heidegger M., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1929-1930), tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1992.
- Heidegger M., *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale. Logica. La dottrina eraclitea del Logos* (1943-1944), tr. it. di F. Camera, Mursia, Milano 1993.
- Heidegger M., *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana* (1936), a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Guida, Napoli 1994.
- Heidegger M., *Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- Heidegger M., *Lettera sull' "umanismo"* (1946), tr. it. di P. Dal Santo e F. Volpi, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.
- Heidegger M., *L'essenza della verità* (1931-1932), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997.
- Heidegger M., *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico* (1962), a cura di C. Esposito, ETS, Pisa 1997.
- Heidegger M., *Parmenide* (1993), tr. it. di G. Gurisatti, a cura di M. S. Frings e F. Volpi, Adelphi, Milano 1999.
- Heidegger M., *Che cos'è metafisica?* (1929, 1943, 1949), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.
- Heidegger M., *L'inno "Der Ister" di Hölderlin* (1942), tr. it. di U. M. Ugazio e C. Sandrin, Mursia, Milano 2003.
- Heidegger M., *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.
- Heidegger M., *Contributi alla filosofia. Dall'Evento* (1936-38), tr. it. di A. Iadicicco, a cura di F. Volpi, con nota del Curatore all'edizione tedesca F.-W. von Herrman, Adelphi, Milano 2007.
- Heidegger M., *Logica e linguaggio* (1934), a cura di U. Ugazio, Marinotti, Milano 2008.
- Heidegger M., *Identità e differenza* (1957), a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.
- Heidegger M., Fink E., *Eraclito* (1966-1967), a cura di A. Ardovino, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Heller A., *Istinto e aggressività. Introduzione a un'antropologia sociale marxista* (1977), tr. it. di L. Boella e G. Neri, prefazione di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1978.
- Heller A., *Per un'antropologia della modernità* (2008), a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.
- Henry M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.
- Herder J. G., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-1791), a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1992.
- Herder J. G., *Saggio sull'origine del linguaggio* (1772), a cura di A. P. Amicone, Pratiche, Parma 1996.
- Herder J. G., Monboddo J. B., *Linguaggio e società*, a cura di N. Merker e L. Formigari, Laterza, Roma-Bari 1973.

Hersch J., *Storia della filosofia come stupore* (1981), tr. it. di A. Bramanti, Mondadori, Milano 2002.

Heuss A., Mann G. (a cura di), *I Propilei. Grande storia universale del mondo*, vol. I, Mondadori, Milano 1967.

Hobbes T., *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo* (1655-1658), a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972.

Hobbes T., *Leviatano* (1651), a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001.

Hobbes T., *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1649), a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2005.

Honneth A., *La lotta per il riconoscimento. Grammatica di un conflitto sociale* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

Hösle V., *Filosofia della crisi ecologica* (1991), tr. it. di P. Scibelli, Einaudi, Torino 1992.

Hottois G., *Gilbert Simondon et la philosophie de la "culture technique"*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1993.

Hottois G., *Il paradigma bioetico. Un'etica per la tecnoscienza* (1990), a cura di D. De Leo e R. Rocco, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996.

Hubig C., *Technik als Mittel und Medium*, in Karafyllis-Haar 2002: 95-109.

Hubig C., *Die Kunst des Möglichen. I: Grundlinien einer dialektischen Philosophie der Technik. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, transcript, Bielefeld 2006.

Hughes T. P., *Il mondo a misura d'uomo. Ripensare tecnologia e cultura* (2005), tr. it. di L. Tancredi Barone, Codice edizioni, Torino 2002.

Huizinga J., *Homo ludens* (1939), tr. it. di C. van Schendel, introduzione di U. Eco, Einaudi, Torino 2002.

Humboldt W. von, *Scritti di estetica*, a cura di G. Marcovaldi, Sansoni, Firenze 1934.

Humboldt W. von, *Scritti sul linguaggio*, a cura di A. Carrano, Guida, Napoli 1983.

Hume D., *Ricerche sui principi della morale* (1748), in Id., *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, a cura di R. Gilardi, Rusconi, Milano 1980, pp. 337-536.

Hume D., *Ricerca sull'intelletto umano* (1748), tr. it. di M. Dal Pra, introduzione di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1996.

Hume D., *Opere filosofiche*, vol. I: *Trattato sulla natura umana* (1740), tr. it. di A. Carlini, E. Lecaldano e E. Mistretta, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2004.

Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, tr. it. di E. Filippini, a cura di M. Biemel, in Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1912-1928), a cura di E. Filippini, libro II, Einaudi, Torino, 1965, pp. 391-782.

Husserl E., *Le ricerche logiche* (1900/1901, 1913), a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 1968.

Husserl E., *Idea della fenomenologia. Cinque lezioni* (1907), a cura di C. Sini, Laterza, Roma-Bari 1992.

Husserl E., *Fenomenologia e teoria della conoscenza* (1917), a cura di P. Volonté, Bompiani, Milano 2000.

Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Introduzione generale alla fenomenologia pura* (1913-1930), vol. I, nuova ed. a cura di V. Costa, introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002.

Husserl E., *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini* (1931), a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 2002.

Husserl E., *La filosofia come scienza rigorosa* (1917), tr. it. di C. Sinigaglia, prefazione di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 2005.

Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1934-1937), tr. it. di E. Filippini, prefazione di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2008.

Ilde D., *Instrumental Realism. The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, Indiana University Press, I. 1991.

Illetterati L., *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, il Poligrafo, Padova 2002.

Illich I., *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, tr. it. di A. Serra e D. Barbone, Raffaello Cortina, Milano 1994.

Iofrida M., *Senso e limiti dell'antropologia nell'ultimo Merleau-Ponty*, in Gualandi 2003a: 323-346.

Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, UTET, Torino 1996.

Irigaray L., *Condividere il mondo* (2008), tr. it. di R. Salvadori, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Ivaldo M., *Percorsi dell'intersoggettivo. Leibniz e Fichte*, in Cantillo-Papparo 2000: 263-285.

Jaeger W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (1944), tr. it. di L. Emery e A. Setti, introduzione di G. Reale, bibliografia degli scritti di Jaeger di H. Bloch, indici di A. Bellanti, Bompiani, Milano 2003.

Jakobson R., *Saggi di linguistica generale* (1963), tr. it. di L. Heilmann e L. Grassi, Feltrinelli, Milano 2002.

James W., *Principi di psicologia* (1898-1920), tr. it. di G. C. Ferrari, Soc. Ed. Libreria, Milano 1905.

Jarry A., *Gesta e opinioni del dottor Faustroll, patafisico* (1911), tr. it. di C. Rugafiori, Adelphi, Milano 2002.

Jaspers K., *La bomba atomica e il destino dell'uomo* (1958), a cura di L. Quattrocchi, prefazione di R. Cantoni, il Saggiatore, Milano 1960.

Jaspers K., *Piccola scuola del pensiero filosofico* (1965), tr. it. di C. Mainoldi, Comunità, Milano 1968.

Jaspers K., *Origine e senso della storia* (1949), tr. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1972.

Jaspers K., *Filosofia* (1932), a cura di U. Galimberti, Utet, Torino 1978.

Jaspers K., *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania* (1946), a cura di A. Pinotti, prefazione di U. Galimberti, Raffaello Cortina, Milano 1996.

Jaspers K., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare* (1974), a cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996.

Jaspers K., *La fede filosofica* (1948), a cura di U. Galimberti, Raffaello Cortina, Milano 2005.

Jaspers K., *La filosofia dell'esistenza* (1937), tr. it. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, prefazione di G. Penzo, Laterza, Roma-Bari 2006.

Jaspers K., *Introduzione alla filosofia* (1953), a cura di P. Chiodi, postfazione di U. Galimberti, Raffaello Cortina, Milano 2010.

Jervis G., *Marcuse, mezzo secolo dopo*, in "Micromega", n. 4: *Almanacco di filosofia. La natura umana* (1), 2005, pp. 183-194.

Jonas H., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (1985), tr. it. di P. Becchi e A. Benussi, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1985.

Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990.

Jonas H., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1973), a cura di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999.

Jullien F., *Trattato dell'efficacia* (1996), tr. it. di M. Porro, Einaudi, Torino 1998.

Jullien F., *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente* (2005), tr. it. di M. Guareschi, Laterza, Roma-Bari 2006.

Jullien F., *Nutrire la vita senza aspirare alla felicità* (2005), tr. it. di M. Porro, Raffaello Cortina, Milano 2006.

Jullien F., *Le trasformazioni silenziose* (2009), tr. it. di M. Porro, Raffaello Cortina 2010.

Jünger E., *L'operaio. Dominio e forma* (1932), a cura di Quirino Principe, Guanda, Parma 2004.

Jünger E., Heidegger M., *Oltre la linea* (1949, 1955), tr. it. di A. La Rocca e F. Volpi, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1989.

Kant I., *Pedagogia* (1803), a cura di A. Valdarnini, Paravia, Torino 1924.

Kant I., *Prima introduzione alla critica del giudizio* (1790), a cura di P. Manganaro, introduzione di L. Anceschi, Laterza, Bari 1969.

Kant I., *Lezioni di etica*, a cura di A. Guerra, Laterza, Bari 1984.

Kant I., *Scritti di filosofia della religione*, tr. it. di G. Durante, A. Poma e G. Riconda, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989.

Kant I., *Critica della ragione pratica* (1788), a cura di A. M. Marietti, introduzione di G. Riconda, BUR, Milano 1992.

Kant I., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995.

Kant I., *Critica del Giudizio* (1790), tr. it. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, a cura di V. Verra, introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 1997.

-
- Kant I., *Critica della ragione pura* (1787), a cura di A. M. Marietti, BUR, Milano 1998.
- Kant I., *Logica* (1800), a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Kant I., *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2006.
- Kant I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, a cura di M. Foucault, Einaudi, Torino 2010.
- Karafyllis N. C., Haar T. (Herausgeber), *Technikphilosophie im Aufbruch. Festschrift für Günter Ropohl*, edition sigma, Berlin 2004.
- Kauffman S., *Reinventare il sacro. Scienza, ragione e religione: un nuovo approccio* (2008), tr. it. di S. Ferraresi, Codice edizioni, Torino 2010.
- Keith D., *L'istinto matematico. Perché sei anche tu un genio dei numeri (in compagnia di aragoste, uccelli, cani e gatti)* (2005), tr. it. di L. Tancredi Barone, Raffaello Cortina, Milano 2007.
- Kierkegaard S., *Il concetto dell'angoscia* (1844), tr. it. di C. Fabbro, Sansoni, Firenze 1991.
- Kierkegaard S., *La malattia mortale. Saggio di psicologia cristiana per edificazione e risveglio di Anti-Climacus* (1849), tr. it. di M. Corssen, introduzione di R. Cantoni, Newton&Compton, Roma 2007.
- Kittay E. F., *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza* (1999), tr. it. di S. Belluzzi, presentazione di A. Pessina, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- Kojève A., *Linee di una fenomenologia del diritto* (1982), a cura di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano 1989.
- Kojève A., *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau* (1947), a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996.
- Kojève A., *L'athéisme* (1931), tr. fr. dal russo di N. Ivanoff, Gallimard, Paris 1998.
- Kojève A., *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo* (1968), tr. it. e postfazione di M. Filoni, Vicenza 2005.
- Koselleck R., *Il vocabolario della modernità* (2006), tr. it. di C. Sandrelli, presentazione di L. Scuccimarra, il Mulino, Bologna 2009.
- Kosík K., *Dialectics of the concrete: a study on problems on man and world*, tr. ingl. dal ceco di K. Kovanda e J. Schmidt, Reidel, Dordrecht 1976.
- Koyré A., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione* (1961), a cura di P. Zambelli, con un saggio di P.-M. Schuhl, Einaudi, Torino 2000.
- Kunzig R., *Uno schermo per la Terra*, in "Le Scienze", n. 485, Gennaio 2009, pp. 38-47.
- Kupiec J.-J., Sonigo P., *Né Dio né genoma. Per una nuova teoria dell'ereditarietà* (2000), tr. it. di C. Milani, prefazione di G. Giorello, Elèuthera, Milano 2009.

Kurtén B., *Il primo uomo. Alla scoperta delle nostre origini* (1993), tr. it. di M. Piperno e G. M. Bulgarelli, prefazione e postfazione di M. Piperno, Laterza, Roma-Bari 1997.

Lacan J., *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 1973.

Lacan J., *Scritti* (1966), 2 voll., a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974.

Lacan J., *Il seminario. Libro III. Le psicosi. 1955-1956* (1981), testo stabilito da J.-A. Miller, a cura di G. B. Contri, tr. it. di A. Ballabio, P. Morerio, C. Viganò, Einaudi, Torino 1985.

Lacan J., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960* (1986), testo stabilito da J.-A. Miller, a cura di G. B. Contri, revisione di R. Cavasola, sotto la direzione di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1994

Laplace de P.-S., *Saggio filosofico sulle probabilità* (1812), a cura di O. P. Cambursano, UTET, Torino 1987.

Latini M., *L'antropologia eretica di Günther Anders. Contingenza dell'umano ed eclissi del senso*, in "Babelonline", n. 5, 2008 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: www.babelonline.net/.../Micaela_Latini_antropologia_eretica_Anders.pdf).

Latouche S., *La scommessa della decrescita* (2006), tr. it. di M. Schianchi, Feltrinelli, Milano 2007.

Le Breton D., *Il sapore del mondo* (2006), tr. it. di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2007.

LeDoux J., *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quello che siamo* (2002), tr. it. di M. Longoni e A. Ranieri, prefazione di E. Boncinelli, Raffaello Cortina, Milano 2002.

Leibniz G. W., *Scritti filosofici*, vol. II, a cura di D. Omero Bianca, UTET, Torino 1968.

Leiss W., *Scienza e dominio. Il 'dominio sulla natura': storia di un'ideologia* (1972), tr. it. di P. Campioli, Longanesi, Milano 1976.

Leopardi G., *Zibaldone* (1832), ed. diretta da L. Felici, premessa di E. Trevi, indici filologici di M. Pondero, indice tematico e analitico di M. Pondero e W. Marra, Newton&Compton, Roma 2005.

Leopardi G., *Canti, Operette morali, Memorie e pensieri d'amore*, introduzione di G. Ficara, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2005.

Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola. I: Tecnica e linguaggio. II: La memoria e i ritmi* (1964-1965), tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977.

Leroi-Gourhan A., *Evoluzione e tecniche II. Ambiente e tecniche* (1945), tr. it. di L. Girola, Jaca Book, Milano 1994.

Leszl W., *Politica*, in Berti 1997: 283-325.

Levi Montalcini R., *L'elogio dell'imperfezione*, Garzanti, Milano 1987.

Lévi-Strauss C., *Mitologica I. Il crudo e il cotto* (1964), tr. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2004.

Licata I., *La logica aperta della mente*, Codice edizioni, Torino 2008.

Lieberman P., *L'origine delle parole* (1975), tr. it. di G. Banti, Bollati Boringhieri, Torino 1980.

Lloyd G. E., *Scienza Folclore Ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica* (1983), tr. it. di A. e B. Fiore con la collaborazione di R. Chiecchio, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

Lo Russo M., *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Palomar, Bari 1996.

Locke J., *Saggio sull'intelletto umano* (1690), a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971.

Locke J., *Due trattati sul governo e altri scritti politici* (1690), a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 1982.

Locke J., *Saggio sull'intelletto umano* (1690), a cura di V. Cicero e M. G. D'Amico, introduzione di P. Emanuele, Bompiani, Milano 2004.

Longo G. O., *Riduzionismo informazionale e postumano*, in "Kainos", n. 6: *Dopo l'umano*, 2006 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-longo-postumano.html>).

Lo Piparo F., *Il mondo, le specie animali e il linguaggio. La teoria zoocognitiva del Tractatus*, in Carenini-Matteuzzi 1999: 183-202.

Lo Piparo F., *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Lo Piparo F., *Possono angeli, animali e macchine sognare?*, in "Forme di vita", nn. 2-3: *L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 87-94.

Lorenz K., *Natura e destino* (1978), a cura di I. Eibl-Eibesfeldt, tr. it. di A. La Rocca, Mondadori, Milano 1990.

Lorenz K., *Evoluzione e modificazione del comportamento* (1965), tr. it. di S. Stratta e R. Valla, prefazione di M. Zanforlin, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Lorenz K., *Il declino dell'uomo* (1983), tr. it. di A. Casalegno, Mondadori, Milano 1995.

Lorenz K., *L'aggressività* (1963), tr. it. di E. Bolla, introduzione e postfazione di G. Celli, il Saggiatore, Milano 2005.

Lorenz K., *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza* (1973), tr. it. di C. Beltramo Ceppi, Adelphi, Milano 2007.

Löwith K., *Paul Valéry* (1971), tr. it. di G. Carchia, Celuc, Milano 1986.

Löwith K., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1953), tr. it. di F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano 2004.

Lucci A., *Il problema dell'uomo tra Peter Sloterdijk e Arnold Gehlen: una questione antropologica*, in "Lo Sguardo – Rivista di Filosofia", III: *Antropologie. I*, giugno 2010 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo:

http://www.losguardo.net/public/archivio/num3/articoli/2010-03.%20Antonio_Lucci_Il_problema_dell_uomo_tra_Peter_Sloterdijk_e_Arnold_Gehlen.pdf).

Lucrezio T. C., *La natura delle cose*, tr. it. di L. Canali, a cura di I. Dionigi, introduzione di G. B. Conte, BUR, Milano 2000.

Lukács G., *Ontologia dell'essere sociale* (1976), tr. it. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1981.

Lupo L., *Linguaggio e coscienza nel pensiero di Nietzsche degli anni 1880-88*, in "Filosofia & Linguaggio in Italia", Atti del VIII Congresso Nazionale della Società di Filosofia del Linguaggio, Università della Calabria, 20-22 settembre 2001, pp. 23-32 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://mondoailati.unical.it/files/sofili/VIIIcongresso/atti/lupo.pdf>).

Liotard J.-F., *Il postmoderno spiegato ai bambini* (1986), tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1987.

Liotard J.-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2004.

MacIntyre A., *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (1999), tr. it. di M. D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001.

Màdera R., Vero Tarca L., *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Mondadori, Milano 2003.

Maffettone S., *Il valore della vita*, Mondadori, Milano 1998.

Maldiney H., *Della transpassibilità* (1991), a cura di F. Leoni, Mimesis, Milano 2004.

Maldiney H., *Pensare l'uomo e la follia alla luce dell'analisi esistenziale e dell'analisi del destino* (1991), a cura di F. Leoni, Einaudi, Torino 2007.

Maldonado T., *Critica della ragione informatica*, Feltrinelli, Milano 1997.

Mancuso V., *L'anima e il suo destino*, con una lettera di C. M. Martini, Raffaello Cortina, Milano 2007.

Mancuso V., *Dall'etica a Dio*, in Flores d'Arcais 2008: 56-72.

Manetti G., *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, a cura di E. Garin, in Garin 1952: 422-487.

Manganaro P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.

Manzi G., Vienna A., *Uomini e ambienti. Il colore della pelle e altre storie*, il Mulino, Bologna 2009.

Manzotti R., Tagliasco V., *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Codice edizioni, Torino 2008.

Marassi M., *Metamorfosi della storia. Momus e Alberti*, Mimesis, Milano 2004.

Marchesini R., *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Marchesini R., *Ruolo delle alterità nella definizione dei predicati umani*, in Barcellona-Ciaramelli-Fai 2007: 33-56.

Marcus G., *La nascita della mente. Come un piccolo numero di geni crea la complessità del pensiero umano* (2004), tr. it. di L. Tancredi Barone, Codice edizioni, Torino 2008.

Marcuse H., *Eros e civiltà* (1955), tr. it. di L. Bassi, prefazione di G. Jervis, Einaudi, Torino 1968.

Marcuse H., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* (1964), tr. it. di L. Gallino e T. Gian Gallino, introduzione di L. Gallino, Einaudi, Torino 1999.

Marquard O., *Apologia del caso* (1987), a cura di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1991.

Marquard O., *Estetica e anestetica* (1989), a cura di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1994.

Marramao G., *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza*, Luca Sossella Editore, Roma 2005.

Marramao G., *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Marramao G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

Marramao G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* (2003), nuova edizione accresciuta, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Marte B., *L'appetizione hegeliana, la Begierde, come "attività di una mancanza"*, in "Kainos", n. 7: *Fame e sazietà*, 2007 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero7/ricerche/marte.html>).

Martone A., *Il potere e la sua ombra. R. Esposito dall'impolitico all'impersonale*, in Bazzicalupo 2008: 93-108.

Marx K., *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004.

Marx K., *Il capitale. Critica dell'economia politica* (1873), tr. it. di R. Meyer, a cura di E. Sbardella, Newton&Compton, Roma 2008.

Marx K., *Per la critica dell'economia politica* (1859), tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2009.

Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca* (1845), tr. it. di F. Codino, introduzione di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1975.

Marzano M., *La filosofia del corpo* (2007), tr. it. di S. Crapiz, Il Nuovo Melangolo, Genova 2010.

Masullo A., *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986.

Masullo A., *Struttura, soggetto, prassi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.

Masullo A., *Paticità e indifferenza*, il Melangolo, Genova 2003.

Masullo P. A., *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Guerini e Associati, Milano 1992.

Masullo P. A., *L'umano in transito. Saggio di antropologia filosofica*, edizioni di pagina, Bari 2008.

Mattozzi A. (a cura di), *Il senso degli oggetti tecnici*, Meltemi, Roma 2006.

Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, introduzione di C. Lévi-Strauss, presentazione di E. De Martino, avvertenza all'edizione francese di G. Gurvitch, Einaudi, Torino 1965.

Mazzarella E., *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, il Melangolo, Genova 2004.

Mazzeo M., *Vedere con la pelle*, in "Filosofia & Linguaggio in Italia", atti del VIII Congresso Nazionale della Società di Filosofia del Linguaggio, 20-22 settembre 2001, Reggio Calabria, 2002, pp. 201-206 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://mondoailati.unical.it/files/sofili/VIIIcongresso/atti/mazzeo.pdf>).

Mazzeo M., *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003.

Mazzeo M., *Il mondo come corpo e rappresentazione*, in "Forme di vita", n. 1: *La natura umana*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 56-73.

Mazzeo M., *Repetita iuvant: per una storia naturale della ripetizione*, in "Forme di vita", nn. 2-3: *L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 50-72.

Mazzeo M., *L'animale pericoloso: rito versus spettacolo*, in "Forme di vita", n. 4: *L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 155-161.

Mazzeo M., *Del limite uno e bino: la proposizione 5.6 del Tractatus*, in "Forme di vita", n. 4: *L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 199-210.

Mazzeo M., *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet, Macerata 2005.

Mazzeo M., *Homo homini lupus. Rito e cannibalismo*, in "Forme di vita", n. 5: *Il rito tra natura e cultura*, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 58-79.

Mazzeo M., *Per un'antropologia dell'ambivalenza: la barra di Sheffer*, in "Forme di vita", n. 6: *Logica e antropologia*, DeriveApprodi, Roma 2007, pp. 115-139.

Mazzeo M., *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata 2009.

McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare* (1964), tr. it. di E. Capriolo, prefazione di P. Ortoleva, postfazione di P. Pallavicini, il Saggiatore, Milano 2008.

Mead G. H., *Mente, Sé e Società* (1934), tr. it. di R. Tettucci, introduzione di C. Morris, Giunti Barbera, Firenze 1966.

Meccariello A., *Dignità (in)umana nel pensiero di Günther Anders*, in "Kainos", n. 6: *Dopo l'umano*, 2006 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-meccariello-anders.html>).

Melandri E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.

Melandri E., *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007.

Menga F. G., *Né prima, né ultima parola. Il discorso dell'estraneo d Bernhard Waldenfels*, in Waldenfels 2008: 158-173.

Menga F. G., *Dal fondamento ontologico alla costituzione politica dell'esperienza. Un percorso di riflessione sul paradigma della mediazione*, in "Etica & Politica", XII, 2010, n. 1, pp. 283-295 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www2.units.it/etica/2010_1/MENGA.pdf).

Merleau-Ponty M., *L'occhio e lo spirito* (1964), tr. it. di A. Sordini, postfazione di C. Lefort, SE, Milano 1989.

Merleau-Ponty M., *La natura* (1995), a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 1996.

Merleau-Ponty M., *Il visibile e l'invisibile* (1964), a cura di M. Carbone, tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1999.

Merleau-Ponty M., *Conversazioni* (1948), a cura di S. Ménasé, tr. it. di F. Ferrari, SE, Milano 2002.

Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.

Merleau-Ponty M., *La struttura del comportamento* (1942), a cura di M. Ghilardi e L. Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Merlini F., *Entre espace et temps. Transformation de l'utopie*, in Benoist-Merlini 2001: 15-26.

Merlini F., *Tecnologie, identità, tempo*, in D'Alessandro-Potestio 2006: 23-45.

Meyer M., *Passioni e identità personale*, tr. it. di G. F. Bosio e W. Tommasi, in Gessa Kurotschka-Fimiani-Pulcini 2004: 279-308.

Mitcham C., *Types of Technology*, in "Research in Philosophy & Technology", vol. 1, 1978, pp. 229-294.

Mitcham C., *Notes Toward a Philosophy of Meta-Technology*, in "Techné", vol. 1, nn. 1-2, Fall 1995.

Mithen S., *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo* (2005), tr. it. di E. Favarelli e C. Minozzi, Codice edizioni, Torino 2007.

Monchietto A., *Costanzo Preve. Marxismo e Filosofia*, 2007 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://comunitarismo.it/Monchietto.pdf>).

Mondin B., *Storia dell'antropologia filosofica. I: dalle origini fino a Vico*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.

Mondolfo R., *Polis, lavoro e tecnica*, introduzione e cura di M. V. Ferriolo, con un saggio di A. Aymard, Feltrinelli, Milano 1979.

Mongili A., *Tecnologia e società*, Carocci, Roma 2007.

-
- Monod J., *Il caso e la necessità* (1970), tr. it. di A. Busi, Mondadori, Milano 1970.
- Montaigne M., *Saggi* (1595), a cura di F. Garavini, saggio introduttivo di S. Solmi, Adelphi, Milano 1992.
- Montanari M., *Il Tao di Nietzsche*, Mimesis, Milano 2004.
- Morin E., *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1973.
- Morin E., *Il metodo. 1. La natura della natura* (1977), tr. it. di G. Bocchi e A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2001.
- Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* (1999), tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2001.
- Morin E., *Il metodo. 5. L'umanità dell'umanità. I: L'identità umana* (2001), tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- Morin E., *Il metodo. 6. L'etica complessa* (2004), tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Morin E., *Il metodo. 3. La conoscenza della conoscenza* (1986), tr. it. di A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2007.
- Morin E., *Il metodo. 4. Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi* (1991), tr. it. di A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- Morin E., *Il gioco della verità e dell'errore. Rigenerare la parola politica* (1981), tr. it. di S. Manghi e R. Sardi, a cura di S. Manghi, con un omaggio a E. Morin di A. Touraine, Erickson, Trento 2009.
- Moroncini B., *La scena del presente. 'Storicismo' e 'fine della storia' in Michel Foucault*, in Cantillo-Papparo 2000: 365-397.
- Moroncini B., *La comunità e l'invenzione*, Cronopio, Napoli 2001.
- Moroncini B., *Per un'antropologia critica*, in Papparo 2005: 7-14.
- Morpurgo G., *Dalla cellula alle società complesse*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
- Morris D., *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale umano* (1967), tr. it. di M. Bergami, Bompiani, Milano 2007.
- Munari E., *La discussione sulla mente estesa*, Tesi di Laurea Triennale in Filosofia all'Università degli Studi di Torino, 2007-2008.
- Musil R., *L'uomo senza qualità* (1933), nuova edizione italiana a cura di A. Frise, tr. it. di A. Rho, G. Benedetti e L. Castoldi, introduzione di B. Cetti Marinoni, Einaudi, Torino 2005.
- Musti D., *Demokratía. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Nancy J.-L., *Un pensiero finito* (1990), a cura di L. Bonesio, Marcos y Marcos, Milano 1992.
- Nancy J.-L., *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti* (1982), a cura di A. Folini, il Poligrafo, Padova 1993.
- Nancy J.-L., *Corpus* (1992), a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.
- Nancy J.-L., *Hegel. L'inquietudine del negativo* (1997), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998.

Nancy J.-L., *L'intruso* (2000), a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.
Nancy J.-L. *Tre frammenti su nichilismo e politica*, in Esposito-Galli-Vitiello 2000, pp. 5-24.
Nancy J.-L., *L'esperienza della libertà* (1988), tr. it. di D. Tarizzo, introduzione di R. Esposito, Einaudi, Torino 2000.
Nancy J.-L., *Essere singolare plurale* (1996), tr. it. di D. Tarizzo, introduzione di R. Esposito in dialogo con J.-L. Nancy, Einaudi, Torino 2001.
Nancy J.-L., *La comunità inoperosa* (1990), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003.
Nancy J.-L., *La creazione del mondo o la mondializzazione* (2002), tr. it. di D. Tarizzo e M. Bruzzese, Einaudi, Torino 2003.
Nancy J.-L., *Il pensiero sottratto* (2001), accompagnato da *L'échappée d'elle*, disegni di F. Martin, a cura di M. Vergani, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
Nancy J.-L., *Le Muse* (1994), tr. it. di C. Tartarini, Diabasis, Reggio Emilia 2006.
Nancy J.-L., *L'imperativo categorico* (1983), a cura di F. F. Palese, BESA, Lecce 2007.
Nancy J.-L., *Ego sum* (1979), a cura di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano 2008.
Nancy J.-L., *Verità della democrazia* (2008), tr. it. di R. Borghesi e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2009.

Nancy J.-L., B. Goetz, *Techniques du présent*, in "Le Portique", n. 3: *Technique et esthétique*, 1999 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://leportique.revues.org/pdf/309>).

Napolitano F., *Sete. Appunti di filosofia e psicoanalisi sulla passione di conoscere*, Quodlibet, Macerata 2006.

Napolitano Valditara L. M., *La medicina tra religione, magia, scienza ed etica. Questioni filosofiche a partire da Platone*, conferenza d'apertura della Giornata di studio su: "Brevis vita, longa ars. Filosofia e medicina nel pensiero antico e medievale", Trieste 4/5/2001 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www2.units.it/~dipfilo/Annali/napolitano06.pdf>).

Natoli S., *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

Natoli S., *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1988.

Natoli S., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.

Natoli S., *Tecnica e rischio*, in D'Alessandro-Potestio 2006: 69-79.

Natoli S., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007.

Natoli S., *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2008.

Natoli S., *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010.

Nietzsche F., *Opere. I: 1870-1881*, a cura di F. Desideri, Newton&Compton, Roma 1993.

Nietzsche F., *Opere. II: 1882-1895*, a cura di F. Desideri, Newton&Compton, Roma 1993.

Nietzsche F., *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche* (1906), tr. it. di A. Trevis riveduta da P. Kobau, con una "Storia della volontà di potenza" di M. Ferraris, Bompiani, Milano 1994.

Nietzsche F., *Frammenti postumi. Vol. IV: Estate-autunno 1873-Fine 1874*, a cura di M. Carpitella, F. Gerratana e G. Campioni, versione di G. Colli e C. Colli Staude, Adelphi, Milano 2005.

Noddings N., *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, new edition, University of California Press, Berkeley 2003.

Noë A., *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza* (2009), tr. it. di S. Zipoli Caiani, Raffaello Cortina, Milano 2010.

Oaklander N. L., *Tempo e identità*, a cura di G. I. Giannoli, Armando, Roma 2009.

Odifreddi P., *La guerra dei due mondi*, in Dionigi 2007: 45-54.

Oliver K., *Stopping the Anthropological Machine: Agamben with Heidegger and Merleau-Ponty*, in "PhaenEx 2", n. 2, winter 2007, pp. 1-23 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.vanderbilt.edu/AnS/philosophy/faculty/oliver_Agamben.pdf).

Oliverio A., *Geografia della mente. Territori cerebrali e comportamenti umani*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

Origene di Alessandria, *Contro Celso*, a cura di P. Ressa, presentazione di C. Moreschini, Morcelliana, Brescia 2000.

Ortega y Gasset J., *Aurora della ragione storica*, tr. it. di L. Rossi, SugarCo, Milano 1983.
Ortega y Gasset J., *Origine ed epilogo della filosofia e altri scritti* (1929-1943), a cura di A. Savignano, Bompiani, Milano 2002.

Otto R., *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), tr. it. di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009.

Paci E., *Il senso delle parole*, Bompiani, Milano 1987.

Pagani P., *Fra umano e inumano. Teorie ed esperienze del "sacro"*, in "Kainos", n. 6: *Dopo l'umano*, 2006 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-pagani-fraumano.html>).

Pallante F., *Mary Douglas*, 2007 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.dircost.unito.it/dizionario/pdf/Pallante-Douglas.pdf>).

Pannenberg W., *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (1962), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.

Pansera M. T., *L'Uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di A. Gehlen*, prefazione di V. Cappelletti, Studium, Roma 1990.

Pansera M. T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano 2001.

Pansera M. T. (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2006.

-
- Papi F., *Per una fenomenologia delle tecnologie*, in D'Alessandro-Potestio 2006: 11-22.
- Papparo F. C., *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Quodlibet, Macerata 2005.
- Pareyson L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000.
- Pascal, *Pensieri* (1670), 2 voll., a cura di E. Balmas, prefazione di J. Mesnard, Fabbri Editori, Milano 2001.
- Patočka J., *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (2002), a cura di M. Carbone, prefazione di P. Ricoeur, con uno scritto di R. Jakobson, Einaudi, Torino 2008.
- Peirce C. S., *Pragmatismo e oltre* (1907-1913), a cura di G. Maddalena, Bompiani, Milano 2000.
- Pellegrini L., *L'incontro tra due "invenzioni" medievali. Università e Ordini Mendicanti*, Liguori Editore, Napoli 2005.
- Perniola M., *Disgusti*, Costa & Nolan, Genova 1998.
- Perticari P., *All'alba di un nuovo orizzonte. La filosofia acrobatica come civiltà pedagogica*, in Sloterdijk 2010: XIII-XXXIII.
- Petitot J., *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*, a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2009.
- Petruciani S., *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003.
- Petyx V., *Il valore permanente della critica: per un'introduzione alla biopolitica*, in "Bioetica", XVI, n. 3, 2008, pp. 422-449.
- Pezzano G., *La consulenza filosofica di fronte a un bivio. Il consulente filosofico: esperto in filosofia o filosofo?*, ilFilo, Roma 2008.
- Pezzano G., *Leopardi pensatore della tecnica: un percorso nella foresta del 'pensiero' dello Zibaldone. Parte I: l'uomo tecnico come uomo conformabile*, L'Espresso, Roma 2009.
- Pezzano G., *Filosofi(a) e politica (?) Breve storia di un rapporto controverso*, in "Koiné", XVI, nn. 1-3, Gennaio-Giugno 2009, Petite Plaisance, Pistoia, pp. 56-90.
- Piazza A., *La Babele delle origini*, in "Micromega", n. 1: *Almanacco di scienza e di filosofia*, 2006, pp. 101-116.
- Piazza F., *Prendere la mira e cogliere nel segno. L'eustochia nella filosofia aristotelica*, in "Forme di vita", nn. 2-3: *L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 95-103.
- Piazza F., *La città retorica. Giustizia, felicità e persuasione in Aristotele*, in "Forme di vita", n. 4: *L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 98-112.

Piazza F., *Opinione e persuasione nell'animale umano. Osservazioni su Aristotele*, De Anima, III, 3, 428a 19-24, in "Forme di vita", n. 5: *Il rito tra natura e cultura*, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 151-157.

Pico della Mirandola G., *Oratio de hominis dignitate* (1486), a cura di E. Garin, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1994.

Pinker S., *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio* (1995), tr. it. di G. Origgi, Mondadori, Milano 1997.

Pinker S., *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali* (2002), tr. it. di M. Parizzi, Mondadori, Milano 2006.

Pinker S., *Come è nata la mente?*, a cura di C. Ceci, in "Micromega", n. 2: *Almanacco di scienze*, 2007, pp. 72-81.

Pireddu M., Tursi A. (a cura di), *Post-umano*, Guerini e Associati, Milano 2006.

Piro F., *L'antropologia filosofica di Avicenna*, in "Forme di vita", n. 6: *Logica e antropologia*, DeriveApprodi, Roma 2007, pp. 62-67.

Pizzorno A., *Individualismo metodologico: prediche e ragionamenti*, in Ricolfi-Sciolla 1989: 139-148.

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

Plessner H., *L'uomo come essere biologico* (1967), in Babolin 1967: 355-376.

Plessner H., *Conditio Humana* (1961), tr. it. di M. A. Magrini, in Heuss-Mann 1967: 27-93.

Plessner H., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980-1985.

Plessner H., *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, a cura di V. Rasini, Bompiani, Milano 2000.

Plessner H., *Limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale* (1924), a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 2001.

Plessner H., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), tr. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, revisione generale di V. Rasini, introduzione di V. Rasini, postfazione di U. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Plessner H., *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo* (1931), a cura di B. Accarino, manifestolibri, Roma 2006.

Plessner H., *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono* (1925-1972), a cura di A. Ruco, CLUEB, Bologna 2007.

Plessner H., *Antropologia dei sensi* (1970), a cura di M. Russo, Raffaello Cortina, Milano 2008.

Plinio Gaio Secondo, *Storia naturale*, a cura di G. Biagio Conte, A. Barchiesi, G. Ranucci, C. Frugoni, U. Capitani, I. Garofalo, A. Corso, R. Mugellesi, R. Rosati, Einaudi, Torino 1982-1988.

Pohlenz M., *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale* (1946), tr. it. di B. Proto, saggio introduttivo di G. Reale, Bompiani, Milano 2006.

-
- Pollastri N., *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007.
- Pollastri N., *Analisi di A. Dal Lago "Il business del pensiero"*, in "Phronesis", V, n. 9, 2005, pp. 105-117.
- Pollastri N., *Meglio la biblioteca della "comica" realtà. Una risposta a Dal Lago*, in "Aut aut", n. 333, Gennaio-Marzo 2007.
- Pollastri N., *Prospettive politiche della pratica filosofica*, in "Humana.Mente", n. 7, Ottobre 2008, pp. 19-33.
- Pollo S., *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Popitz H., *Verso una società artificiale* (1995), tr. it. di G. Auletta, prefazione di F. Ferrarotti, Editori Riuniti, Roma 1996.
- Portinaro P. P., *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Portinaro P. P., *Breviario di politica*, Morcelliana, Brescia 2009.
- Portmann A., *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia* (1961), tr. it. di B. Porena, Adelphi, Milano 1989.
- Portmann A., *La forma di vita umana* (1944), tr. it. di M. Mazzeo, in "Forme di vita", n. 1: *La natura umana*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 137-148.
- Potestio A., *La libertà nell'era della tecnica. Uomo e tecnica*, in D'Alessandro-Potestio 2006: 81-93.
- Poulain J., *La trasformazione analitica dell'antropobiologia filosofica del linguaggio*, tr. it. di R. Frega, in Gualandi 2003a: 161-199.
- Preti G. (a cura di), *Filosofia*, Feltrinelli-Fischer, Milano 1966.
- Preve C., *I secoli difficili. Introduzione al pensiero filosofico dell'Ottocento e del Novecento*, C.R.T., Pistoia 1999.
- Preve C., *Marxismo e filosofia. Note, riflessioni e alcune novità*, C.R.T., Pistoia 2002.
- Preve C., *Elogio della filosofia. Fondamento, verità e sistema nella conoscenza e nella pratica filosofica dai greci alla situazione contemporanea*, in "Koinè", X, n. 1, Gennaio 2003, Petite Plaisance, Pistoia, pp. 83-114.
- Preve C., *Storia della Dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia 2006.
- Preve C., *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.
- Preve C., *Storia del Materialismo*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.
- Preve C., *La saggezza dei Greci. Una proposta interpretativa radicale per sostenere l'attualità dei Greci oggi*, in "Koinè", XVI, nn. 1-3, Gennaio-Giugno 2009, Petite Plaisance, Pistoia, pp. 7-28.
- Primiero G., Rotolo G., *Dall'artificiale al vivente. Una storia naturale dei concetti*, prefazione di G. Rigamonti, Polimetrica, Monza 2005.
- Prodi G., *Gli artifici della ragione*, Edizione del Sole 24 Ore, Milano 1987.
- Pulcini E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Rachels J., *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia* (1986), tr. it. di P. Garavelli e G. Ferranti, Sonda, Torino 1989.

Radice R. (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, raccolti da H. von Arnim, presentazione di G. Reale, Rusconi, Milano 1998.

Rasini V., *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008.

Rasini V., *Un'etica dell'aggressività: considerazioni sul pensiero di Arnold Gehlen*, in "Etica & Politica", XI, n. 2, 2009, pp. 399-411 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www2.units.it/etica/2009_2/RASINI.pdf).

Reale G. (a cura di), *I presocratici*, tr. it. di G. Reale, M. Migliori, M. Timpanaro Cardini, I. Ramelli, A. Tonelli, D. Fusaro e S. Obinu, Bompiani, Milano 2006.

Recalcati M., *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea. I problemi del dopo Freud*, con contributi di L. Colombo, D. Cosenza e P. Francesconi, Mondadori, Milano 2003.

Recalcati M., *Lo stile politico della paranoia. Note psicoanalitiche sull'invidia della vita*, in "Forme di vita", n. 4: *L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, Derive Approdi, Roma 2005, pp. 113-129.

Recalcati M., *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 2007.

Regina U., *Heidegger. Dal nichilismo alla dignità dell'uomo. Parte prima*, Vita e Pensiero, Milano 1970.

Rella F., *La responsabilità del pensiero. Il nichilismo e il soggetto*, Garzanti, Milano 2009.

Remotti F. (a cura di), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Paravia, Torino 1999.

Remotti F., *Sull'incompletezza*, in Affergan-Borutti-Calame-Kilani-Remotti 2005: 21-89.

Rendich F., *L'origine delle lingue indoeuropee*. Struttura e genesi della lingua madre del sanscrito, del greco e del latino, Palombi, Roma 2007.

Riccio M., *Forma umana e crescita tra ontogenesi e filogenesi*, in Cacciatore-Gessa Kurotschka-Nuzzo-Sanna-Scognamiglio 2005: 174-182 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/atto_031104_12.pdf).

Ricoeur P., *Percorsi del riconoscimento* (2004), a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005.

Ricolfi L., Sciolla L. (a cura di), *Il soggetto dell'azione. Paradigmi sociologici ed immagini dell'attore sociale*, FrancoAngeli, Torino 1989.

Rilke R. M., *Poesie. II* (1908-1926), a cura di G. Baioni, commento di A. Lavagetto, Einaudi, Torino 1995.

Rilke R. M., *Elegie duinesi* (1955), tr. it. di M. Ranchetti e J. Leskien, a cura di M. Ranchetti, Feltrinelli, Milano 2006.

Rilke R. M.-Salomé L. A., *Epistolario* (1897-1926), tr. it. di C. Groff e P. M. Filippi, a cura di E. Pfeiffer, La Tartaruga, Milano 1992.

Rizzotti M., *Il concetto di artificiale*, in Rizzotti M., *Il pensiero rimane*, a cura di M. Binda, prefazione di G. Boniolo, Padova 2003, pp. 129-160 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.uar.it/uar/storia/Rizzotti-Il-pensiero-rimane-127-236.pdf>).

Rodotà S., *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Romano F. (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico*, Atti del Convegno Internazionale, Catania 18-21 aprile 1979, "Siculorum Gymnasium", 1980 (33), n. 1.

Ronchi R., *Teoria critica della comunicazione*, Mondadori, Milano 2003.

Ronchi R., *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Rossi P. (a cura di), *La Filosofia*, Utet, Torino 1995.

Rossi P., *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Rossi P., *I filosofi e le macchine. 1400-1700*, Feltrinelli, Milano 2007.

Rossi P., *Speranze*, il Mulino, Bologna 2008.

Rossini M., *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla "Menschenfrage"*, Armando, Roma 2009.

Rousseau J.-J., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1989.

Rousseau J.-J., *Essai sur l'origine des langues* (1781), texte établi et présenté par J. Starobinski, Gallimard, Paris 1990.

Rousseau J.-J., *Origine della disuguaglianza* (1755), a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano 1992.

Rovatti P. A. (a cura di), "Aut aut", n. 332, Settembre-Dicembre 2006.

Rovatti P. A., *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2007.

Rovatti P. A. (a cura di), *Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche. Consulente e filosofo*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

Rovatti P. A., Vattimo G. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2002.

Ruco A., *Estetica e antropologia filosofica nella teoria estesiologia di Helmuth Plessner*, in Plessner 2007: 7-55.

Ruddick S., *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo, nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica* (1989), tr. it. di E. Manzoni, Red, Como 1993.

Russo M., *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, La città del sole, Napoli 2000.

Russo M., *Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica*, in Gualandi 2002a: 167-195.

-
- Russo M., *Al confine. Escursioni sulla condizione umana*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Russo M., *Merleau-Ponty e Plessner. Un'azione parallela*, in "Giornaledifilosofia.net", Giugno 2010 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Russo_Plessner_Ponty_Giu2010.pdf).
- Russo N., *Polymechanos Anthropos. La Natura, l'Uomo, le Macchine*, Guida, Napoli 2008.
- Sahlins M., *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale* (2008), tr. it. di A. Aureli, Elèuthera, Milano 2010.
- Said E. W., *Orientalismo* (1978), tr. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 1999.
- Saragosa A., *I veri limiti della crescita*, in "Le Scienze", n. 495, Novembre 2009, pp. 42-43.
- Sarcinelli F., *Fenomenologia della mancanza. Tra fenomenologia e filosofia analitica*, prefazione di S. Borutti, Mimesis, Milano 2007.
- Sartre J.-P., *Critica della ragion dialettica* (1960), a cura di P. Caruso, il Saggiatore, Milano 1963.
- Sartre J.-P., *La nausea* (1938), tr. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1970.
- Sartre J.-P., *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la "Critique"*, tr. it. di M. Gallerani, M. Cantoni, G. Ascenso, F. Fergnani, a cura di F. Fergnani e P. A. Rovatti, il Saggiatore, Milano 1980.
- Sartre J.-P., *Huis clos*, Routledge, London 1987.
- Sartre J.-P., *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), tr. it. di G. Mursia Re, nota bibliografica a cura di A. Sordini, Mursia, Milano 1990.
- Sartre J.-P., *L'essere e il nulla* (1943), tr. it. di G. del Bo, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2002.
- Sartre J.-P., *La libertà cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio* (1946), a cura di N. Pirillo, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007.
- Saussure F. de, *Ecrits de linguistique générale*, Gallimard, Paris 2002.
- Saussure F. de, *La lingua è l'opera dell'intelligenza collettiva. Due lezioni del terzo corso di linguistica generale* (1910-1911), a cura di D. Gambarara, in "Forme di vita", n. 4: *L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 165-172.
- Scalfari E., *Nel peccato originale la coscienza dell'uomo*, "la Repubblica", 11 marzo 2008.
- Scheler M., *Pudore e sentimento del pudore* (1933), a cura di A. Lambertino, Guida, Napoli 1979.
- Scheler M., *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma 1997.
- Scheler M., *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), a cura di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2004.
- Schelling F. W. J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, tr. it. di V. Verra, S. Deago Del Boca e L. Pareyson, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974.

-
- Schelling F. W. J., *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano 1997.
- Schelling F. W. J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809), a cura di G. Strummiello, Bompiani, Milano 2007.
- Schleiermacher F. D. E., *Ermeneutica* (1805-1833), a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2000.
- Schiavone A. (a cura di), *La democrazia diretta. Un progetto politico per la società di giustizia*, Dedalo, Bari 1997.
- Schiller J. C. F., *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere* (1795), a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2007.
- Schlegel F. von, *Ideen*, da "Athenäum" (1800), in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, a cura di E. Behler, J. Anstett, H. Eichner, München-Paderborn-Wien 1958.
- Schmitt C., *Le categorie del "politico"* (1932), tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.
- Schopenhauer A., *Supplementi al "Mondo"* (1844), 2 voll., tr. it. di G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Schopenhauer A., *La vista e i colori* (1816), a cura di M. Montinari, Studio Editoriale, Milano 1988.
- Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione. Appendice: Critica della filosofia kantiana* (1859), tr. it. di N. Palanga, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1991.
- Schopenhauer A., *Il primato della volontà*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.
- Schopenhauer A., *Il fondamento della morale* (1860), tr. it. di E. Pocar, introduzione di C. Vasoli, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Schopenhauer A., *Sulla volontà nella natura* (1854), a cura di S. Giametta, BUR, Milano 2010.
- Sciacchitano A., *Il corpo pensante*, in "aut aut", n. 330: *Corpi senz'anima*, il Saggiatore, Milano aprile-giugno 2006, pp. 73-93.
- Sciolla L., *Identità personale e collettiva*, in "Enciclopedia delle Scienze Sociali", Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1994, vol. IV, pp. 496-506.
- Searle J. R., *La costruzione della realtà sociale* (1995), tr. it. di A. Bosco, Einaudi, Torino 2006.
- Seneca L. A., *Lettere a Lucilio* (62-63), tr. it. e note di G. Monti, introduzione di L. Canali, cronologia di E. Barelli, BUR, Milano 2000.
- Settis S. (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, vol. I: "Noi e i Greci", Einaudi, Torino 1996.
- Settis S. (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, vol. II: "Una storia greca", I: "Formazione", Einaudi, Torino 1996.
- Settis S. (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, vol. II: "Una storia greca", II: "Definizione", Einaudi, Torino 1996.

-
- Severino E., *Destino della necessità. Katà tò chreón*, Adelphi, Milano 1980.
Severino E., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.
Severino E., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.
Severino E., *Essenza del nichilismo* (1971), seconda ed. riveduta e ampliata 1982, Adelphi, Milano 1995.
Severino E., *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.
- Shapin S., *La rivoluzione scientifica* (1996), tr. it. di M. Visentin, Einaudi, Torino 2003.
- Simmel G., *La filosofia del denaro* (1900), tr. it. di A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino 1984.
Simmel G., *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici* (1918), tr. it. di G. Antinolfi, ESI, Napoli 1997.
- Simondon G., *L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., Paris 1964.
Simondon G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1969.
Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva* (1989), a cura di P. Virno, prefazione di M. Combes, DeriveApprodi, Roma 2001.
Simondon G., *Deux leçons sur l'animal et l'homme* (1963-1964), Ellipses, Paris 2004.
Simondon G., *Communication et information. Cours et conférences*, édition établie par N. Simondon et présentée par J.Y. Chateau, Les Éditions de la Transparence, Paris 2010.
- Sini C., *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
Sini C., *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Sloterdijk P., *Sphären II. Globen – Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.
Sloterdijk P., *Sphären III. Schäume – Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004.
Sloterdijk P., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004.
Sloterdijk P., *Il mondo dentro il capitale* (2005), tr. it. di S. Rodeschini, a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2006.
Sloterdijk P., *Sfere I. Bolle – Microsferologia* (1998), a cura di G. Bonaiuti, saggio introduttivo di B. Accarino, Meltemi, Roma 2009.
Sloterdijk P., *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* (2009), tr. it. di S. Franchini, introduzione di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2010.
- Smith L., *Caos* (2007), tr. it. di A. Prunotto, Codice edizioni, Torino 2008.
- Snow C. P., *Le due culture* (1959), tr. it. di A. Carugo, Feltrinelli, Milano 1964.
- Sofocle, *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2007.
- Spengler O., *Urfragen. Essere umano e destino. Frammenti e aforismi* (1965), tr. it. di F. Causarano, Longanesi, Milano 1971.
Spengler O., *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale* (1918-1922), tr. it. di J. Evola, introduzione di S. Zecchi, Guanda, Parma 2002.

Spengler O., *L'uomo e la tecnica. Ascesa e declino della civiltà delle macchine* (1931), tr. it. di A. Treves riveduta da E. Mattiato, introduzione di E. Mattiato, Piano B, Prato 2008.

Spinoza B., *Trattato politico* (1677), a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1991.

Spinoza B., *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico* (1664), a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007.

Starobinski J., *L'inclinaison de l'axe du globe*, in Roussaeu 1990: 165-189.

Sternhell Z., *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda* (2006), tr. it. di M. Giuffredi e I. La Fata, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007.

Stiegler B., *La technique et le temps. 1. La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris 1994.

Stiegler B., *La technique et le temps. 2. La désorientation*, Galilée, Paris 1996.

Stiegler B. & Ars Industrialis, *Réenchâter le monde: la valeur esprit contre le populisme industriel*, Editions Flammarion, Paris 2006.

Stimilli E., *Per una "governamentalità" dell'esistenza. La vita come opera d'arte e ricreazione*, in "Forme di vita", nn. 2-3: *L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 209-222.

Stimilli E., *Antropogenesi e ateismo*, in "Forme di vita", n. 5: *Il rito tra natura e cultura*, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 121-129.

Stix G., *Il download della mente*, in "Le Scienze", n. 485, Gennaio 2009, pp. 48-53.

Straus E. W., *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria* (1963), a cura di A. Gualandi, Quodlibet, Macerata 2010.

Suárez F., *Disputazioni metafisiche* (1597), a cura di C. Esposito, Rusconi, Milano 1996.

Szondi P., *Poetica dell'idealismo tedesco*, tr. it. di R. Buzzo Margari, Einaudi, Torino 1974.

Szondi P., *Le "Elegie duinesi" di Rilke* (1975), a cura di E. Agazzi, SE, Milano 1997.

Tarizzo D., *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Tattersall I., *Il mondo prima della storia. Dagli inizi al 4000 a. C.* (2008), a cura di T. Pievani, Raffaello Cortina, Milano 2009.

Teilhard de Chardin P., *Opere. VIII: La visione del passato*, tr. it. di F. Ormea, il Saggiatore, Milano 1973.

Teilhard de Chardin P., *Il fenomeno umano* (1995), tr. it. di F. Mantovani, Editrice Queriniana Brescia 1995.

Terrosi R., *Ex-humans. Sull'essenza del postumano*, in "Kainos", n. 6: *Dopo l'umano*, 2006 (reperibile presso World wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-terrosi-exhumans.html>).

Tinbergen N., *Lo studio dell'istinto* (1951), tr. it. di I. Blum, Adelphi, Milano 1994.

-
- Tobias P. V., *Il bipede barcollante* (1982), tr. it. L. Comoglio, Einaudi, Torino 1992.
- Todeschini G., *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, il Mulino, Bologna 2007.
- Tolone O., *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.
- Tomasello M., *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli. Le basi scientifiche del nostro istinto ad aiutare il prossimo* (2009), con interventi di J. B. Silk, C. S. Dweck, B. Skyrms, E. S. Spelke, tr. it. di D. Restani, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, 35 voll., a cura dei Domenicani Italiani diretti da padre Tito Sante Centi, testo latino dell'edizione leonina, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984.
- Tommaso d'Aquino, *Compendio di teologia*, a cura di P. Agostino Selva, presentazione di P. Abelardo Lobato, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.
- Tommaso d'Aquino, *L'alchimia ovvero Trattato della pietra filosofale*, a cura di P. Cortesi, Newton&Compton, Roma 1996.
- Tommaso d'Aquino, *Il male*, a cura di F. Fiorentino, Rusconi, Milano 1999.
- Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.
- Torresetti G. (a cura di), *Diritto, politica e realtà sociale nell'epoca della globalizzazione. Atti del XXIII Congresso della Società italiana di Filosofia giuridica e politica, Macerata 2-5 Ottobre 2002*, eum, Macerata 2008.
- Totaro F. (a cura di), *Nietzsche e la provocazione del superuomo. Per un'etica della misura*, Carocci, Roma 2004.
- Trasatti F., *Leggere Deleuze. Attraversando Mille Piani*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Trebilcot J. (ed. by), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Rowman & Littlefield, New Jersey 1984.
- Trevi M., *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano 1987.
- Trousseau R., *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Droz, Genève 2001.
- Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, 3 voll., tr. it. di C. Moreschini rivista da F. Ferrari, note e bibliografia di G. Daverio Rocchi, introduzione di M. I. Finley, BUR, Milano 1985.
- Tugendhat E., *Nietzsche e l'antropologia filosofica: il problema della trascendenza immanente* (2001), tr. it. di R. Brigati, in Gualandi 2002a: 91-104.
- Tugendhat E., *Le radici antropologiche della religione e della mistica* (2001), tr. it. di R. Brigati, in Gualandi 2003a: 201-214.
- Tugendhat E., *Anthropologie statt Metaphysik*, Beck C. H., München 2007.
- Tugendhat E., *Egocentricità e mistica. Studio antropologico* (2003), tr. it. di P. Cresto-Dina, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Tullio-Altan C., *Antropologia*, Feltrinelli, Milano 1983.

Tuppini T., *Ontologia della Comunità. Nancy & Agamben. Parte Prima. Nancy*, in “Giornaledifilosofia.net”, Ottobre 2009 (reperibile presso World Wide Web all’indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Tuppini_Ontologia_comunita.pdf).

Tuppini T., *Ontologia della Comunità. Nancy & Agamben. Parte Seconda. Agamben*, in “Giornaledifilosofia.net”, Gennaio 2009 (reperibile presso World Wide Web all’indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Tuppini_Ontologia_comunita_II_Agamben.pdf)

Turgenev I. S., *Padri e figli* (1862), in Id., *Romanzi*, a cura di G. Spindel, Mondadori, Milano 1991, pp. 781-1009.

Turoldo D. M., *Il dramma è Dio. Il divino, la fede, la poesia*, BUR, Milano 1996.

Uexküll J. von, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1933), illustrazioni di G. Kriszat, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

Uglione R. (a cura di), *L’uomo antico e la natura*, Atti del Convegno Nazionale di Studi a cura dell’Associazione Italiana di Cultura Classica, Torino, 28-30 Aprile 1997, Celid, Torino 1998.

Ugo di San Vittore, *Didascalicon. I doni della promessa divina. L’essenza dell’amore. Discorso in lode del divino amore*, a cura di V. Liccaro, Rusconi, Milano 1986.

Unger E., *Politica e metafisica* (1921), a cura di P. Primi, Cronopio, Napoli 2009.

Untersteiner M., *I sofisti*, presentazione di F. Decleva Caizzi, Mondadori, Milano 2008.

Vacca I., *L’accompagnamento filosofico alle tecnoscienze. La prospettiva di Gilbert Hottois*, Tesi di Laurea Specialistica in Filosofia all’Università degli Studi di Padova, 2007-2008 (reperibile presso World Wide Web all’indirizzo: http://tesi.cab.unipd.it/10132/1/tesi_ilaria.pdf).

Valentini A., *La tragedia di Antigone, tra natura e cultura*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, V, Maggio 2003 (reperibile presso World Wide Web all’indirizzo: <http://mondodomani.org/dialegesthai/av02.htm>).

Valéry P., *Cattivi pensieri* (1942), a cura di F. C. Papparo, Adelphi, Milano 2006.

Valéry P., *L’idea fissa* (1932), a cura di V. Magrelli, Adelphi, Milano 2008.

Vallortigara G., *Alla ricerca del ‘life detector’*, in “Micromega”, n. 7: *Almanacco della scienza*, 2010, pp. 88-98.

Van Der Leeuw G., *Fenomenologia della religione* (1933), tr. it. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 1975.

Vanna Rovighi S., *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

-
- Varzi A., *Ontologia e metafisica*, in D'Agostini-Vassallo 2002: 81-117.
Varzi A., *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005.
Varzi A. (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 1971.
Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1991.
Vattimo G., *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, a cura di L. Baggio, Mondadori, Milano 2002.
Vattimo G., *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003.
Vattimo G., *Il concetto di fare in Aristotele*, in Id., *Opere*, I: "Ermeneutica", 1, Meltemi, Roma 2007.
- Vegetti M., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.
- Velotti S., *Storia filosofica dell'ignoranza*, Laterza, Roma-Bari 2003.
Velotti S., *Ignoranza e antropogenesi*, in Cacciatore-Gessa Kurotschka-Nuzzo-Sanna-Scognamiglio 2005: 139-150 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/atto_031104_10.pdf).
- Vercellone F., *Introduzione a Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Verducci D., *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, presentazione di F. Totaro, Carocci, Roma 2003.
- Vernant J. P., Vidal-Naquet P., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (1965), tr. it. di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 1978.
- Vico G., *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), a cura di M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.
Vico G., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2005.
- Vinciguerra L., *L'antropologia di Spinoza*, in "Isonomia", rivista dell'Istituto di Filosofia "Arturo Massolo", Urbino 2008 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2008vinciguerra.pdf>).
- Virilio P., *L'università del disastro* (2007), tr. it. di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- Virno P., *Scienze sociali e "natura umana". Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.
Virno P., *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
Virno P., *Diagrammi storico-naturali. Movimento new global e invariante biologico*, in "Forme di vita", n. 1: *La natura umana*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 104-113.
Virno P., *Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento*, in "Forme di vita", nn. 2-3: *L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 198-206
Virno P., *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

Virno P., *Il cosiddetto "male" e la critica dello Stato*, in "Forme di vita", n. 4: *L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 9-36.

Virno P., *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Vitruvio Pollione, *Architettura*, a cura di L. Migotto, Studio Tesi, Roma 2008.

Vitullo A., *Leadership riflessive. La ricerca di anima nelle organizzazioni*, Apogeo, Milano 2006.

Volpi F., *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984.

Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Volpi F., *Lezioni di filosofia contro il simbolico*, "la Repubblica", 7 luglio 2007.

Volpi F. (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Voza M., *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli, Roma 2001.

Voza M., *Nietzsche e il mondo degli affetti*, ANANKE, Torino 2006.

Vygotskij Lev S., *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche* (1934), a cura di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1992.

Waldenfels B., *Limiti dell'ordine* (2000), tr. it. di M. Zampetti, in Gualandi 2003a: 347-361.

Waldenfels B., *La responsività del proprio corpo. Tracce dell'altro nella filosofia di Merleau-Ponty*, a cura di G. Baptist, in "Kainos", n. 2: *L'esperienza dell'altro*, 2003 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero2/sezioni/emergenze/waldenfels.html>).

Waldenfels B., *Estraneazione della modernità. Percorsi fenomenologici di confine* (2001), a cura di F. G. Menga, introduzione di F. Ciaramelli, Città Aperta, Troina 2005.

Waldenfels B., *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), a cura di F. G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008.

Wallace D. F., *Questa è l'acqua* (1984-2005), tr. it. di G. Granato, a cura di L. Briasco, Einaudi, Torino 2009.

Ward P., *Che ne sarà di Homo sapiens?*, in "Le Scienze", n. 486, Febbraio 2009, pp. 68-73.

Watson J. B., *Il comportamentismo* (1930), tr. it. di A. Corao e M. Di Pietro, a cura di P. Meazzini, Giunti Barbera, Firenze 1983.

Weber M., *La scienza come professione* (1918), tr. it. di A. Giolitti, nota introduttiva di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1971.

Weber M., *Sociologia della religione* (1920), vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

Weizsäcker V. von, *Patosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956.

Weizsäcker V. von, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento* (1940), a cura di P. A. Masullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

Wittgenstein L., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa* (1965), tr. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967.

Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche* (1953), a cura di M. Trinchero, tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974.

Wittgenstein L., *Pensieri diversi* (1977), a cura di M. Ranchetti, prefazione di G. H. von Wright, Adelphi, Milano 1980.

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus* (1921). *Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998.

Wong K., *Il pedigree degli esseri umani*, con illustrazioni di V. Deak, in "Le Scienze", n. 486, Febbraio 2009, pp. 60-63.

Wulf C., *Lineamenti e prospettive dell'antropologia storica. Filosofia, storia, cultura* (2002), tr. it. di G. Matteucci, in Gualandi 2003a: 67-92.

Wundt W., *Lineamenti di psicologia* (1896), a cura di C. Tugnoli, UTET, Torino 2006.

Wynn T., Coolidge F. L., *Un incontro di menti nell'età della pietra*, in "Le Scienze", n. 485, Gennaio 2009, pp. 74-83.

Zagarella R. M., *Ingenium e natura umana in Giambattista Vico*, in "Rivista italiana filosofia del linguaggio", n. 1: *Natura umana e linguaggio*, 2009, pp. 222-249 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.rifl.unical.it/articoli/numero12009/Zagarella013.pdf>).

Zagrebelsky G., *Democrazia e identità dell'individuo*, *lectio* al Festival di Antropologia del contemporaneo: "Dialoghi sull'uomo", Pistoia, 28-30 maggio 2010.

Zavatta B., *Il mondo del gioco e il gioco del mondo in Friedrich Nietzsche*, in "Isonomia", rivista dell'Istituto di Filosofia "Arturo Massolo", Urbino 2001 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/Zavatta.pdf>).

Zellini P., *Numero e Logos*, Adelphi, Milano 2010.

Zingari G., *Speculum possibilitatis. La filosofia e l'idea di possibile*, Jaca Book, Milano 2000.

Zuolo F., *Spinoza tra etica e politica: l'idea di sviluppo umano*, Tesi di Laurea Magistrale in Filosofia Politica all'Università di Pavia, 2003 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www-1.unipv.it/deontica/opere/tesi/zuolo.pdf>).