

# Paradigma e Laboratorio.

## UOMO

### Motivi di meraviglia – La cosa più mirabile

Molte sono le cose mirabili (*pollà ta deinà*) – proclama il Coro dell'*Antigone* sofoclea – ma la più mirabile è l'uomo» (vv. 332-333).

Cosa c'è nell'uomo di così degno di meraviglia o di così "terribile" (come l'aggettivo greco *deinós* può anche significare)? Anzitutto, per Sofocle, una sorta di duplicità inquietante e di indeterminatezza, a causa della quale l'uomo «possedendo di là da ogni speranza l'inventiva dell'arte (*to machanóen téchnas*) che è saggezza, talora muove verso il male, talora verso il bene» [*Antigone*, vv. 365-367, trad. it. di R. Cantarella in Sofocle, *Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone*, a cura di D. Del Corno, Mondadori, Milano 1991].

Di una duplicità inquietante scrive anche Friedrich Nietzsche:

«L'uomo, nelle sue capacità più alte e più nobili, è completamente natura, e porta in sé l'inquietante duplice carattere di essa (*ihren unheimlichen Doppelcharakter*)» [F. Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti. 5. Agone omerico*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III.2, Adelphi, Milano 1973, p. 245].

Segno dell'ambiguità di cui diciamo è anche il fatto che l'uomo abbia potuto concepirsi come opera di un artefice al di fuori della natura o come uno degli sviluppi contingenti dell'evoluzione della vita animale sul pianeta Terra. Chi opta per la prima ipotesi contesterà a Nietzsche la tesi secondo cui l'uomo «è completamente natura» e potrà inglobare la seconda ipotesi a patto di intendere l'uomo come sviluppo *necessario* (e non contingente) dell'evoluzione della vita: tale pretesa di necessità sarà dovuta alla credenza dell'inserimento dell'uomo in un qualche "piano" divino.

Un altro motivo di meraviglia relativo all'uomo è la sua condizione intermedia e indeterminata: il fatto che appaia per così dire libero dal genere di limiti che la natura impone agli altri animali, o quanto meno soggetto a vincoli che lasciano aperte molte più possibilità. È celebre a questo proposito l'orazione *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola:

«Già il Sommo Padre, Dio creatore, aveva foggato secondo le leggi di un'arcana sapienza questa dimora del mondo quale ci appare [...]. Aveva abbellito con le intelligenze la zona iperurania, aveva avvivato di anime eterne gli eterei globi, aveva popolato di una turba d'animali d'ogni specie le parti vili e turpi del mondo inferiore. Senonché, recato il lavoro a compimento, l'artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera sì grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. Perciò, compiuto ormai il

tutto, come attestano Mosè e Timeo, pensò da ultimo a produrre l'uomo. Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da largire in retaggio 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. Ma non sarebbe stato degno della paterna potestà venir meno, quasi impotente, nell'ultima fattura [...]. Stabili finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo 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 voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. 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. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine"» [P. Della Mirandola, *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, pp. 105 sgg.].

Anche ammessa l'eccezionalità della condizione riservata all'uomo nell'ambito della natura, fin dall'antichità sono stati notati i motivi per delineare analogie tra l'uomo e gli animali. Coerentemente con la visione stoica di una complessiva razionalità della natura, ad esempio, un autore vissuto a cavallo tra il II e il III secolo d.C., Eliano, nel suo trattato dedicato a *La natura degli animali* esordisce così:

«Non vi è forse nulla di strano che l'uomo, essere dotato di saggezza e di senso della giustizia, si prenda grande cura dei propri figli, presti doverosa attenzione ai suoi genitori, cerchi di procurarsi il cibo, si protegga dalle insidie e custodisca tutti i beni che la natura gli offre in dono. L'uomo, infatti, può servirsi della parola, che è certamente la cosa più preziosa, e ha il privilegio di possedere la ragione, facoltà che gli è di grandissimo aiuto e di enorme utilità. Inoltre egli è anche capace di onorare e venerare gli dèi. È tuttavia un fatto assai rilevante che anche gli animali, esseri privi di ragione, posseggano per natura delle qualità positive e abbiano ottenuto in sorte insieme con l'uomo molti straordinari privilegi. Senza dubbio richiede un'intelligenza ben esercitata e molto colta conoscere con accuratezza le caratteristiche particolari di ogni singolo animale e capire che la vita degli altri esseri viventi costituisce motivo di studio non inferiore a quello che occorre per indagare la vita degli uomini» [Eliano, *La natura degli animali*, a cura di F. Maspero, Rizzoli, Milano 2004, p. 39].

In queste righe e nel resto del voluminoso trattato di Eliano abbiamo tuttavia soltanto degli accostamenti, per quanto curiosi e senz'altro interessanti. Una ricerca come quella di Eliano non doveva destare troppo scandalo e fu anzi fonte d'ispirazione per i bestiari medioevali.

Ben diversa la reazione che fu riservata a certe tesi de *La scienza nuova* (1725; 1730<sup>2</sup>; 1744<sup>3</sup>) di Giambattista Vico, che sosteneva la discendenza dei popoli civilizzati da «bestioni» vissuti nelle selve, non molto dissimili da bruti. Nel 1768 frate Finetti, firmandosi Filandro Misoterio ("amico degli uomini, nemico delle bestie"), scrisse una *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro Giambattista Vico* (con titolo più esteso: *Apologia del genere umano accusato d'essere stato una volta bestia*, Laterza, Bari 1936). Finetti scriveva che «quanto poi all'ordine morale, i selvaggi di Vico sono mostri dalle leggi della Provvidenza orribilmente difforni» [ivi, p. 70].

Non c'è, ad avviso di Finetti, modo alcuno di parlare di un'azione della Provvidenza nella storia in relazione a simili mostri; facendone i progenitori del genere umano, Vico troncherebbe «ogni via» alla tradizione del messaggio divino consegnato ai primi uomini [ivi, pp. 79-80].

Con Charles Darwin (1809-1882) l'ipotesi di una discendenza dell'uomo dall'animale divenne parte di una teoria scientifica più ampia sull'origine e sull'evoluzione delle specie. Nelle pagine iniziali de *L'origine delle specie* Darwin fa riferimento a Lamarck e alla sua dottrina «secondo la quale le specie, non escluso l'uomo, discendono da altre specie» [C. Darwin, *L'origine delle specie per selezione naturale* (1859, 1872<sup>6</sup>), trad. it. di C. Balducci, Newton Compton, Roma 2009, *Disegno storico sull'evoluzione del concetto di origine delle specie*, p. 33]; tuttavia, soltanto nel 1871 uscirono il volume su *L'origine dell'uomo* e *La selezione in rapporto al sesso*, in cui la questione veniva focalizzata meglio, tra l'altro in contrapposizione alla versione spiritualista di Wallace, secondo il quale «solo nell'universo dello spirito» si possono trovare cause adeguate per spiegare l'origine delle facoltà intellettuali e morali dell'uomo [A. R. Wallace, *Darwinism. An exposition of the theory of natural selection with some of its applications*, MacMillan, London 1889; R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 158]. Darwin del resto sapeva che avrebbe trovato diverse resistenze:

«A prima vista non vi è niente di più difficile che credere che gli organi e gli istinti più complessi si siano perfezionati non tramite mezzi superiori, ma analoghi, alla ragione umana, bensì tramite l'accumulo di infinite, leggere variazioni, ciascuna utile al suo possessore individuale. Cionondimeno, questa difficoltà, anche se alla nostra ragione sembra insuperabilmente grande, non può essere considerata reale a patto di ammettere le seguenti proposizioni, e cioè: che esistono attualmente, o possono essere esistite, varie gradazioni nella perfezione di qualsiasi organo od istinto che si possa immaginare, buona, ciascuna, nel suo genere; che tutti gli organi ed istinti sono variabili, sia pure in grado minimo; infine, che esiste una lotta per l'esistenza che porta alla conservazione di ciascuna deviazione della struttura e dell'istinto, purché utile. Non penso che si possa mettere in discussione la verità di queste proposizioni» [ivi, p. 409].

Benché queste proposizioni, nella loro formulazione generica, siano state messe in discussione e abbiano richiesto dei chiarimenti e delle distinzioni, era ormai chiaramente tracciata una strada per la comprensione della storia evolutiva di *Homo sapiens*. Continua a essere «difficile da credere», ma circa 40.000 anni fa, all'epoca dei Neanderthaliani, «mancava solo un altro breve passo per giungere alla creazione di quei monumenti delle civiltà che distinguono l'uomo dagli animali – al di là di quello che sembrava un abisso invalicabile: la *Gioconda* e l'*Eroica*, la Torre Eiffel e lo Sputnik, i forni crematori di Dachau e il bombardamento di Dresda» [J. Diamond, *Il terzo scimpanzè. Ascesa e caduta del primate Homo sapiens* (1991), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 46].

## I. INTERSEZIONI

Nei Taccuini M e N, Darwin scriveva:

**Testo I.1.** «L'origine dell'uomo è ora dimostrata. La metafisica deve prosperare. Colui che comprende il babuino contribuirà alla metafisica più di Locke» [(1838), C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (1872), *Taccuini M e N* (1838-39), *Profilo di un bambino*, trad. it., a cura di G. A. Ferrari, Boringhieri, Torino 1982, p. 29]

e ancora:

**Testo I.2.** «[s]tudiare la metafisica come è sempre stata studiata mi sembra come rompersi la testa sull'astronomia senza l'aiuto della meccanica. L'esperienza dimostra che il problema della mente (*mind*) non può essere risolto attaccando la cittadella direttamente. La mente è funzione del corpo. Dobbiamo avere una qualche *solida* base da cui derivare l'argomentazione» [(1839), *ivi*, p. 58].

Una delle questioni che più si prestano alla discussione interdisciplinare è quella relativa all'*origine* e al *comportamento* dell'uomo, osservato sullo sfondo della natura e nella sua continuità e discontinuità con gli altri animali. Con l'approccio di chi si è formato anzitutto come zoologo e come etologo, ad esempio, Frans de Waal cerca di collocare l'uomo tra gli scimpanzé e i bonobo, parenti "stretti" caratterizzati rispettivamente da comportamenti aggressivi, rabbiosi, ambiziosi e non di rado "violenti", oppure da una maggiore propensione alla "solidarietà":

**Testo I.3.** «Si può strappare la scimmia dalla giungla, ma non la giungla dalla scimmia. Questo vale anche per noi, grandi scimmie bipedi. Fin dai tempi in cui i nostri antenati passavano da un albero all'altro, la vita in piccoli gruppi è stata una nostra ossessione. I politici che si battono il petto in televisione, le starlette delle soap opera che passano da un appuntamento romantico all'altro, e chi vince e chi perde nei reality show non ci stufano mai: ridere di tutto questo nostro comportamento da primati sarebbe facile, se non fosse per il fatto che le nostre amiche scimmie prendono sul serio il potere e il sesso proprio quanto noi. In comune con loro non abbiamo solo il potere e il sesso però: la solidarietà e l'empatia svolgono un ruolo altrettanto importante, anche se di rado vengono citate come parte della nostra eredità biologica» [Frans de Waal, *La scimmia che siamo. Il passato e il futuro della natura umana*, trad. it. di F. Conte, Garzanti, Milano 2006, p. 7, Cap. 1: "Scimmie in famiglia"; titolo originale: *Our inner Ape*].

Anche gli scimpanzé sono caratterizzati da quella che definiremmo "empatia"; ma De Waal osserva che

**Testo I.4.** «[...] questa stessa capacità di capire gli altri rende possibile anche far loro del male di proposito: sia la compassione sia la crudeltà dipendono dalla capacità di immaginare come il proprio comportamento abbia effetto sugli altri. Non c'è dubbio che animali con un cervello di dimensioni ridotte, come gli squali, facciano del male agli altri senza però aver la minima idea di quello che gli altri patiscono. Invece le scimmie antropomorfe hanno un cervello che è un terzo del nostro, sufficientemente complesso quindi per arrivare a esercitare forme di crudeltà» [*ivi*, p. 11].

La posizione dell'uomo su un albero evolutivo che, a partire da un unico genere primordiale PAN, conduce alla differenziazione tra uomo (circa 5,5 milioni di anni fa), scimpanzé e bonobo (2,5 milioni di anni fa), porta de Waal a parlare dell'uomo come di una «scimmia bipolare»:

**Testo I.5.** «Cosa ci contraddistingue di più, l'odio o l'amore? Cos'è più importante per la sopravvivenza, la competizione o la cooperazione? Siamo più scimpanzé o più bonobo? La nostra è una personalità bipolare e quindi porsi queste domande è una perdita di tempo, come chiedersi se per misurare una superficie conta di più la lunghezza o la larghezza» [*ivi*, p. 281].

Un simile discorso sui nessi tra l'uomo e altre "scimmie" ne apre uno più vasto, sulle relazioni tra le discipline (es.: filosofia, zoologia, etologia) e sulle continuità e discontinuità in natura. Già nei primi anni del XIX secolo, Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) scrive ad esempio una *Philosophie zoologique* (1809), e una *Storia naturale degli invertebrati* (1815-

1822) in parallelo con un *Sistema analitico delle conoscenze positive dell'uomo* (1820). Nell'*Introduzione alla storia naturale degli invertebrati* (trad. it. a cura di P. Omodeo, UTET, Torino 1969) si affronta tra l'altro la questione della concepibilità dell'origine della vita a partire dal non vivente. Era un'epoca di grandi dibattiti: l'ipotesi dell'origine dell'uomo dall'*orangoutan* era stata fatta dall'abate Fortis nelle *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle*, etc. (Paris an X, 1802) e già da Delisle de Sales (Jean-Claude Izoard) nel volume *De la phylosophie de la Nature*, in nove volumi, dato al rogo nel 1770 e uscito in settima edizione nel 1804. Ecco come entra in gioco il tema della continuità e della discontinuità tra forme naturali:

**Testo I.6.** «Comincio col confrontare gli animali con gli altri corpi che si rinvencono in natura, mi sforzo di differenziarli e caratterizzarli in modo positivo, cito i fatti osservati nel dominio della zoologia – soprattutto quelli di prim'ordine – e mostro quali conclusioni mi pare giusto ricavarne. In seguito ricerco quale sia l'origine della esistenza dei diversi animali, quale sia l'origine della crescente complessità della loro organizzazione e delle facoltà di cui godono, ricerco la causa delle numerose anomalie che si riscontrano nella serie progressiva dei diversi piani organizzativi degli animali nonché dell'andamento degli apparati particolari che solitamente compongono detti piani organizzativi [...]» [J.-B. Lamarck, *Introduzione alla storia naturale degli invertebrati*, cit., p. 105, *Avvertimento dell'autore*].

A proposito delle differenze tra corpi inorganici e corpi viventi:

**Testo I.7.** «I corpi chiamati *inorganici*, e che formano un regno così distinto da quello dei viventi, non hanno quindi, come solo carattere distintivo, quello di non offrire alcuna organizzazione, ma anche quello di avere le varie parti in condizioni tali da non permettere il manifestarsi in essi del fenomeno della vita. Questi caratteri, opposti a quelli dei *viventi*, ci rivelano l'esistenza di un *iato* immenso tra le due categorie di corpi: negli uni è impossibile che il fenomeno della vita abbia luogo, mentre detto fenomeno è possibile, e quasi sempre attivo, negli altri. Il confronto dei corpi viventi con quelli inorganici rivela una così grande diversità in tutto ciò che li riguarda che non è possibile trovare un solo motivo ragionevole per supporre che la natura li abbia potuti riunire in qualche punto, per supporre che si passi attraverso graduali sfumature dagli uni agli altri», [ivi, p. 135].

Non mancano alcune significative oscillazioni nel concepire i passaggi, la loro gradualità e le *forme intermedie* che un approccio gradualista induce a ipotizzare:

**Testo I.8.** «[...] trascurando certi limiti che la natura non può valicare, avviene a molte persone di errare ritenendo che esista una catena che collega gradatamente i diversi corpi che essa produce. Da un tale modo di vedere conseguirebbe che i *corpi inorganici* presenterebbero una qualche transizione sfumata coi corpi viventi, e precisamente coi vegetali di organizzazione più semplice. Questi a loro volta occuperebbero una posizione intermedia tra gli altri due regni e si confonderebbero con gli animali in un qualche punto delle rispettive serie. Solo la fantasia ha potuto originare simile idea, tra l'altro antica, ripetuta in varie opere moderne» [ivi, p. 143].

Come nota Omodeo, curatore del volume, Lamarck allude a teorie come quelle di Vallisneri, che individuava nelle «piante petrose del mare» le forme intermedie tra vegetale e animale (in appendice alla *Istoria della generazione* del 1721), di Bonnet, che si riferiva al tartufo come forma intermedia (*Contemplazione della natura*, cap. VIII, 1769) e di Robinet, che individuava forme di passaggio nei fossili (*Vue philosophique de la gradation naturelle*, 1768). Ancora a proposito della gradualità e delle "supposizioni" al riguardo:

**Testo I.9.** «Si tratta ora di constatare un fatto che merita grande attenzione da parte di tutti gli

studiosi di biologia, fatto intravisto da secoli, mai pienamente afferrato, sempre esagerato e alterato nelle varie enunciazioni, e del quale ci si è serviti per avanzare supposizioni puramente immaginarie. Tale fatto, il più importante tra quanti siano mai stati rilevati a proposito dei viventi, consiste nel *graduale* complicarsi dell'organizzazione degli animali, nonché dell'aumento della complessità delle funzioni e facoltà corrispondenti» [ivi, p. 189].

La terza parte del lavoro è più esplicitamente dedicata ai *Mezzi impiegati dalla natura per istituire la vita animale in un corpo, per complicare progressivamente l'organizzazione dei vari animali, per introdurre organi particolari diversi che procurano agli animali facoltà proporzionate all'efficienza degli organi stessi* [ivi, p. 211]. L'ipotesi generale da cui l'autore parte è la seguente:

**Testo I.10.** «Non vi è dubbio che la proposizione generale da cui prendo le mosse sia ben fondata e incontestabile e che per combatterla occorrerebbe negare il potere, le leggi, i mezzi, fin l'esistenza stessa della natura, cosa che forse nessuno oserà tentare.

Ripeto che tale proposizione attribuisce alla natura la potenza e i mezzi di istituire la vita animale in un corpo, con tutte le facoltà che la vita comporta, e di complicare in seguito gradualmente, l'organizzazione dei diversi animali» [ivi, p. 213].

Singoli «piani organizzativi» o «apparati particolari» concorrono a realizzare diverse facoltà.

Nel *Sistema analitico delle conoscenze positive dell'uomo* (cap. II, *La natura e l'universo*) distingue le cause semplici dalle cause «che agiscono o possono agire», che «dispongono di mezzi assai complessi e producono effetti molto variati» per produrre un *ordine di cose*: e rivendica di essere stato il primo a definire la vita non «come un principio», ma come «un insieme di cause che agiscono», e non come una «entità particolare» [ivi, p. 386].

Vediamo ad esempio come può essere descritto il fenomeno del pensiero e della formazione delle *idee*, in questa chiave:

**Testo I.11.** «L'idea è un fenomeno organico che risulta da un'impressione più o meno durevole operata sull'organo dell'intelligenza nello stato di veglia e di buona salute.

Le idee costituiscono un fenomeno di grande rilievo, il più ammirevole di quanti siano stati conseguiti dagli organismi: esse stanno alla base di ciò che costituisce la cosiddetta *intelligenza*, vale a dire di tutti gli atti dell'intelletto. Come avviene per tutti gli altri fenomeni organici, anche questo fenomeno dipende sempre dalla integrità degli organi preposti ad esso.

Questo mirabile fenomeno non si osserva soltanto presso la specie umana, presso la quale il numero e la varietà delle *idee* acquisite dai vari individui hanno gradazioni di estensione immensa (il limite superiore non è determinabile), ma anche presso taluni animali, benché entro limiti assai ristretti: ciò è provato dalle azioni che essi compiono e dai sogni che gli si vedono fare» [ivi, p. 436].

I temi della «mente» e del «pensiero» sono in effetti due dei nodi cruciali nei tentativi di distinguere uomo e animale. Ecco cosa dice al riguardo J.L. Arsuaga, in un libro il cui titolo italiano riprende la riga in cui Darwin, nell'*Origine delle specie* (1859) accenna alla posizione della specie umana [*Luce si farà sull'origine dell'uomo*, trad. it. di L. Cortese, Feltrinelli, Milano 2006, titolo originale *El enigma de la Esfinge*]:

**Testo I.12.** «Portata sul piano della mente umana, la teoria dei sistemi sosterebbe che, per quanto il cervello degli scimpanzé e degli umani si assomigli dal punto di vista morfologico e strutturale (come non poteva non essere, data la stretta parentela e identità genetica esistente tra le due specie) le loro proprietà sono molto differenti, perché i loro elementi costitutivi non sono organizzati nello stesso modo. Così uno scimpanzé e un ominide di una specie fossile (ossia, distinta dalla nostra) non potrebbero mai essere considerati "piccoli esseri umani", versioni imperfette o

antesignane di noi stessi, con capacità mentali più o meno ridotte, ma, al contrario, qualcosa di completamente e radicalmente diverso.

Il pensiero umano nacque, letteralmente, quando qualche nostro antenato (un Adamo o una Eva) "è andato in tilt" e sono comparse nuove connessioni tra circuiti esistenti. La teoria dei sistemi è il contrario del riduzionismo, che tenta di spiegare le proprietà di un sistema a partire da quelle dei suoi elementi...» [ivi, p. 239].

Il filosofo francese Julien Offroy La Mettrie (de Lamettrie), vissuto tra il 1709 e il 1751, scrisse una *Storia naturale dell'anima* (1745) e poi di due saggi su *L'uomo macchina* (*L'uomo macchina e altri scritti*, a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 23-81) e su *L'uomo-pianta* (ivi, pp. 83-96). Nella *Storia naturale dell'anima* La Mettrie si soffermava sulle connessioni tra "stati mentali" e stati "fisiologici". Nell'*Uomo macchina*, il filosofo distingueva tra due sistemi filosofici relativi all'anima, materialismo e spiritualismo [p. 31]:

**Testo I.13.** «Non mi inganno: il corpo umano è un orologio, ma immenso e costruito con tanto artificio ed abilità, che se la ruota che segna i secondi si ferma, quella dei minuti continua a girare e continua per la sua strada; così pure la ruota dei quarti d'ora continua a muoversi, e così le altre, che continuano ad andare anche quando le prime, arrugginite o guaste da una causa qualunque, si sono fermate [...].»

Qui La Mettrie sottolinea il carattere speciale della "macchina" uomo e in generale della macchina vivente, dotata di meccanismi che oggi definiremmo cibernetici e auto-correttivi: egli conclude il suo discorso «coraggiosamente» asserendo «che l'uomo è una macchina, e che in tutto l'universo c'è una sola sostanza diversamente modificata» [ivi, p. 81].

Ne *L'uomo pianta* troviamo lo sviluppo dell'«analogia del regno vegetale con il regno animale» [ivi, p.83] e, a questo punto, la domanda si estende e verte in generale sull'uniformità della natura:

**Testo I.14.** «Non c'è nulla di più attraente di questa contemplazione, che ha per oggetto la scala impercettibilmente graduata, nella quale si vede la Natura passare esattamente per tutti i suoi gradini senza saltarne in alcun modo alcuno in tutte le sue diverse produzioni. Che magnifico quadro ci offre lo spettacolo dell'Universo! Tutto vi è perfettamente variato, non c'è alcun salto: se vi si passa dal bianco al nero, ciò avviene attraverso un'infinità di sfumature o gradi, che rendono tale passaggio infinitamente piacevole» [ivi, p. 93].

Sul rapporto tra corpo e mente nell'uomo (a proposito del quale il tema dell'uniformità e della discontinuità in natura si fa particolarmente controverso) citiamo come caso esemplare una ripresa contemporanea del tema cartesiano da parte del filosofo Hans Jonas [*Potenza o impotenza della soggettività?*, edizione italiana a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2006]. Il filosofo e storico delle religioni Jonas (1903-1993) riprende il «vetusto cosiddetto *problema psicofisico*» [p. 10], che riguarda l'uomo, arrivando a quella che Franzini Tibaldeo nella *Postfazione* definisce come l'«indicazione di una via verso un monismo polare o duale mediante una coerente e complessiva revisione dell'ontologia» [p. 133]. Secondo altri, la posizione di Jonas resta dualistica. Il fatto però è che, piuttosto che su una «complessiva revisione dell'ontologia», Jonas si affida alla scienza – e in particolare ad alcune suggestioni ricavabili dalla meccanica quantistica – per proporre una riformulazione del tema cartesiano della *ghiandola pineale* (l'idea di un'interfaccia che medierebbe tra dimensione fisica e dimensione psichica dell'essere umano).

Jonas ha anzitutto il problema di mostrare la non illusorietà di un centro di gravità della

vita interiore, ovvero la "realtà" un principio soggettivo d'irradiazione dell'azione psichica responsabile ontologicamente sussistente rispetto al fisico, ma non *dualisticamente* contrapposto a esso; perciò arriva a suggerire – senza tuttavia voler rispondere alla domanda sul "come" si dia l'interazione (domanda filosofica o scientifica?) – che questo principio soggettivo potrebbe essere il "decisore" nel campo quantofisico di indeterminazione, non replicabile, caratteristico di ogni cervello individuale. Il crinale tra monismo duale e dualismo è affrontato introducendo l'ipotesi di una «parete porosa» al «"margine" della dimensione fisica», al di là della quale s'intravede «un'altra dimensione, attraverso la quale ha luogo un'osmosi in entrambe le direzioni» [p. 65]: sembra davvero di leggere una riformulazione aggiornata della ghiandola pineale cartesiana:

**Testo I.15.** «[...] Per riprendere una metafora usata precedentemente, diciamo che la rete della causalità ha le maglie abbastanza larghe da lasciar scivolare fuori e dentro determinati pesci. O cambiando immagine: al "margine" della dimensione fisica, margine segnato da determinati vertici organizzativi come i cervelli, c'è una parete porosa al di là della quale si trova un'altra dimensione, attraverso la quale ha luogo un'osmosi in entrambe le direzioni, con priorità di quella che parte dal fisico. Ciò che per il fisico s'infiltra così dentro e fuori è di un ordine di grandezza troppo piccolo perché nel singolo caso possa apparire quantitativamente, e nel complesso si equilibra reciprocamente a tal punto che nulla cambia nella validità delle leggi di conservazione. In forza del principio azionatore la piccolezza non esclude effetti fisici della più grande entità. Il passaggio attraverso la "parete" significa però ogni volta una trasformazione radicale, con la quale cessa di esistere ogni rapporto di equivalenza, anzi già il *sensu* della correlazione quantitativa come tale. I pensieri più grandi, dalle conseguenze più immani, possono sorgere dal più minimale *input* fisico, quelli più futili dal più denso vapore fisico. Ciò che conta è che nell'intervallo mentale tra *input* e *output* si dispieghi un processo di ordine totalmente differente da quello fisico. Indifferentemente da quanto grande o piccola sia la curva del percorso circolare che si sviluppa al di là della parete nella dimensione psichica, essa non sottostà alle regole di una causalità quantificabile, bensì a quelle della significatività mentale. Anch'essa è naturalmente "determinata", nella misura in cui tutto in essa ha la sua ragione, ma questo esser determinato significa appunto esserlo a opera di senso, inclinazione, interesse e valore – in breve, secondo le leggi dell'intenzionalità – e questo è quanto intendiamo per libertà» [H. Jonas, *Potenza o impotenza della soggettività?*, cit., pp. 65-66].

### ! PER PENSARE...

Facendo riferimento ai temi affrontati fino a questo punto, commentate i seguenti brani tratti dal saggio *La scimmia nuda*, di Desmond Morris, pubblicato con il sottotitolo significativo «studio zoologico sull'animale uomo»:

**Testo I.16.** «Esistono centonovantatré specie viventi di scimmie con coda e senza coda; di queste, centonovantadue sono coperte di pelo. L'eccezione è costituita da uno scimmione nudo che si è auto-chiamato *Homo sapiens*. [...]

Io sono uno zoologo e lo scimmione nudo è un animale; esso costituisce un argomento facile per la mia penna [...].

[...] pur nel diventare tanto erudito, l'*Homo sapiens* è rimasto uno scimmione nudo e ... nell'acquistare nuovi ed elevati moventi, non ha perso nessuno dei vecchi moventi più bassi» [Desmond Morris, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo* (1967), trad. it. M. Bergami, Bompiani, Milano 2007, p. 7]

**Testo I.17.** «Che cosa è accaduto dei primi scimmioni? Sappiamo che il clima cominciò ad essere sfavorevole e che ad un certo punto, circa quindici milioni di anni fa, le loro foreste rifugio si erano ridotte notevolmente di dimensioni. Allora gli scimmioni ancestrali furono costretti o ad attaccarsi a ciò che rimaneva delle loro case nelle foreste, o ad affrontare in un senso quasi biblico la cacciata dall'Eden. Gli antenati degli scimpanzé, dei

gorilla, dei gibboni e degli orango rimasero e da allora il loro numero è andato lentamente diminuendo. Gli antenati dell'altro scimmione sopravvissuto, lo scimmione nudo, si aprirono un cammino, lasciarono le foreste e si gettarono in lotta con gli abitatori delle praterie, già ben adattati. Si trattava di un affare rischioso ma che, in termini di evoluzione, ottenne successo» [ivi, p. 20]

Lo «scimmione nudo» si caratterizza per il fenomeno della *neotenia*, per cui le «caratteristiche giovanili o infantili vengono trattenute e prolungate nella vita adulta» [p. 34]:

**Testo I.18.** «Per capire meglio come questo processo di neotenia aiutasse il cervello del primate a crescere e a svilupparsi, dobbiamo osservare il feto di una scimmia tipica. Prima della nascita, il cervello del feto della scimmia aumenta rapidamente in dimensioni e in complessità. Quando l'animale nasce, il cervello ha già raggiunto il settanta per cento delle sue dimensioni definitive di adulto. Il rimanente trenta per cento della crescita viene completato rapidamente durante i primi sei mesi di vita. Anche il giovane scimpanzé completa la sua crescita cerebrale entro un anno dalla nascita. Nella nostra specie invece, alla nascita il cervello è solo il 23% delle sue dimensioni adulte. Per altri sei anni dopo la nascita continua una crescita rapida e l'intero processo di accrescimento non è completo fino al ventitreesimo anno di vita. Quindi per voi e per me, la crescita del cervello continua per circa dieci anni dopo che abbiamo raggiunto la maturità sessuale, mentre per lo scimpanzé termina sei o sette anni prima che l'animale diventi attivo dal punto di vista della riproduzione» [ivi, pp. 34-35].

## II. Da che parte stai?

Il già citato Juan Luis Arsuaga, professore di Paleontologia all'Università Complutense di Madrid, riassume così una possibile divergenza tra coloro che pure condividono l'ipotesi dell'evoluzione biologica riferita all'uomo (che inizia con T. H. Huxley, *Il posto dell'uomo nella natura*, 1863, per essere ripresa da Darwin più direttamente nel 1871 con il saggio sull'*Origine dell'uomo*):

**Testo II.1.** «Mentre Darwin era convinto che l'origine della mente umana dovesse essere ricercata nell'evoluzione biologica, Alfred Russel Wallace non era dello stesso parere. Pensava che la presenza della mente umana fosse dovuta a una "intelligenza superiore" che aveva guidato la nostra evoluzione con uno scopo specifico; un regalo divino, non un prodotto dell'evoluzione organica. Nessun animale, per quanto stretta fosse la parentela con noi, potrebbe disporre neppure di un poco di mente/anima, poiché si tratta di una questione di tutto o niente: noi (umani) abbiamo tutto e loro (gli animali) non hanno niente. Wallace era un convinto assertore della selezione naturale, che spiegava ogni caratteristica degli organismi, ma si fermava di fronte allo spirito umano» [J.L. Arsuaga, *Luce si farà sull'origine dell'uomo*, cit., pp. 236-237].

### PER (S)CAMBIARE IDEE

Riflettete sul motivo di disaccordo tra Darwin e Wallace e prendete una posizione in merito.

Raccogliete dapprima le vostre ipotesi elaborate individualmente. Poi discutete in gruppo dell'argomento e confrontate ciò su cui vi trovate d'accordo con quello che avevate pensato all'inizio: avete *cambiato idea*? Nelle pagine seguenti troverete molti altri spunti per riprendere queste domande.

Abbiamo già fatto riferimento al filosofo francese Julien Offroy La Mettrie (de Lamettrie).

Nell'*Uomo macchina* questi osserva che

**Testo II.2.** «Il corpo umano è una macchina che monta da sé le sue molle, immagine vivente del moto perpetuo» [J. O. La Mettrie, *L'uomo macchina*, in *L'uomo macchina e altri scritti*, cit., p. 37].

**Testo II.3.** «Perché la scimmia non dovrebbe riuscire, a forza di cure, ad imitare, come fanno i sordi, i movimenti necessari per articolare le parole? Non oso decidere se gli organi vocali della scimmia non possano, checché si faccia, articolare nulla: ma questa impossibilità assoluta mi stupirebbe, data la grande analogia fra la scimmia e l'uomo, dal momento che fra gli animali fin qui conosciuti non ce n'è alcuno che internamente ed esternamente assomigli all'uomo in modo così notevole» [*ivi*, p. 44].

Sul passaggio tra animali e uomo:

**Testo II.4.** «Dagli animali all'uomo non c'è un passaggio brusco: i veri filosofi ne converranno. Che cos'era l'uomo prima dell'invenzione delle parole e della conoscenza delle lingue? Un animale della sua specie, che aveva molto meno istinto naturale degli altri, di cui allora non si credeva re, e che si distingueva dalla scimmia e dagli altri animali soltanto come se ne distingue la scimmia stessa, voglio dire per una fisionomia che prometteva un maggiore discernimento» [*ivi*, p. 45].

Ancora una volta, il problema dell'origine dell'uomo richiede di prendere posizione sulle basi naturali del pensiero:

**Testo II.5.** «Come una corda di violino o un tasto di clavicembalo vibra ed emette il suo suono, così le corde del cervello, colpite dalle onde sonore, sono state stimulate ad emettere o ripetere le parole che le colpivano» [p. 47].

Cosa sono allora il giudizio, il ragionamento e la memoria? Ecco un'ipotesi materialistica:

**Testo II.6.** «Mi servo sempre della parola *immaginare* perché credo che tutto si immagini e che tutte le funzioni dell'anima si possano giustamente ridurre alla sola immaginazione, che tutte le costituisce; e quindi il giudizio, il ragionamento, la memoria non siano affatto delle parti assolute dell'anima, ma vere e proprie modificazioni di quella specie di *tessuto midollare* sulla quale sono proiettati, come da una lanterna magica, gli oggetti dipinti nell'occhio» [p. 48].

**Testo II.7.** «Ma se questo è il meraviglioso e incomprensibile risultato dell'organizzazione del cervello, se tutto viene concepito per opera dell'immaginazione, se tutto si spiega con essa, perché scindere il principio sensitivo che pensa nell'anima? Non è una manifesta contraddizione da parte dei sostenitori della semplicità dello spirito? Infatti una cosa che si divide non può, senza cadere nell'assurdo, essere considerata come indivisibile» [p. 48].

Si arriva così a interpretare l'*anima* come un «vano termine del quale non si ha alcuna idea», di cui è possibile servirsi soltanto «per nominare quella parte che in noi pensa» [p. 64].

### PER (S)CAMBIARE IDEE

L'approccio materialistico di La Mettrie ha naturalmente trovato molti oppositori. Provate individualmente ad elaborare alcune argomentazioni a favore e alcuni argomenti contrari ad un'interpretazione materialistica della natura dell'uomo, con particolare riguardo alla facoltà del pensiero. Elaborando il vostro punto di vista, prendete posizione anche sul seguente brano di Gaio Plinio Secondo (vissuto nel I secolo d.C.):

**Testo II.8.** «Solo all'uomo, fra gli esseri viventi, è stato dato il pianto; solo a lui il

piacere, che si manifesta in infiniti modi e nelle forme proprie alle singole parti del corpo; solo a lui l'ambizione, l'avidità, una smisurata voglia di vivere, la superstizione, la preoccupazione della sepoltura e anche di ciò che gli accadrà dopo la morte (*post se de futuro*)» [Plinio, *Storia naturale*, (*Antropologia e zoologia*), Libri 7- 11, trad. it., Einaudi, Torino 1983, vol. II]

Raccogliete dapprima le vostre ipotesi elaborate individualmente. Poi discutete in gruppo dell'argomento e confrontate ciò su cui vi trovate d'accordo con quello che avevate pensato all'inizio: avete *cambiato idea*? Siete in grado di elaborare una posizione unitaria condivisa dalla classe?

Secondo Arnold Gehlen (1904-1976), l'uomo non può fare a meno di (*deve*) interpretare la propria natura, e il modo con cui si dà questa interpretazione – consapevolmente o no – condiziona in qualche misura il suo modo d'essere:

**Testo II.9.** «Il bisogno, avvertito da chi riflette, di interpretare la propria esistenza umana non è un bisogno meramente teoretico. Secondo le decisioni implicite in tale interpretazione, si rendono visibili o invece si occultano determinati compiti. Che l'uomo si concepisca come creatura di Dio oppure come scimmia "arrivata" implica una netta differenza nel suo atteggiamento verso i fatti della realtà; nei due casi si obbedirà a imperativi in sé diversissimi.

Le religioni, le visioni del mondo, le scienze non si risolvono, naturalmente, nella risposta a questa domanda circa la natura dell'uomo. Sogliono, tuttavia, offrire una risposta, o almeno dei punti di vista, dai quali è possibile desumerne una. Nessuna unanimità in proposito è garantita, poiché le risposte – come si è visto nel precedente esempio – si possono elidere a vicenda» [A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1978), trad. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1990, p. 35].

Gehlen evidenzia che le difficoltà nascono dovendo trovare un sentiero idoneo per i «problemi stratificati e ardui» dello spirito, che sono stati affrontati di volta in volta in termini di fede e di filosofia, o con approccio scientifico. Egli ritaglia la questione e la problematica dell'antropobiologia scrivendo che questa «consiste unicamente nella questione delle *condizioni d'esistenza* dell'uomo» [p. 42], e tuttavia individua un *pregiudizio* rispetto al quale ritiene di doversi distanziare. Il pregiudizio secondo Gehlen è quello tipico di chi, come Max Scheler (1874-1928), trova una «differenza sostanziale» tra animale e uomo in qualcosa al di fuori della vita organica, nello spirito. Così scrive Max Scheler:

**Testo II.10.** «Il valore del concetto di comportamento consiste appunto nel fatto di essere un concetto *indifferente dal punto di vista psicofisico*. Il che è quanto dire che ogni comportamento è sempre altresì espressione di stati interni, perché non vi è nulla che appartenga all'interiorità psicologica che non si "esprima" anche nel comportamento in maniera immediata o mediata. Pertanto esso può e anzi deve essere chiarito sempre in *duplice maniera*, psicologica e fisiologica a un tempo; per cui è ugualmente errato preferire la spiegazione psicologica a quella fisiologica e viceversa. Il "comportamento" è il campo "intermedio" di osservazione dal quale si deve partire» [M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma 1996, p. 125]

**Testo II.11.** «se bisogna attribuire l'intelligenza anche all'animale, vi è tra questo e l'uomo qualcosa di più che una semplice differenza di grado, vale a dire una differenza di essenza?» [ivi, p. 142]

Lo spirito qui è inteso come principio che

**Testo II.12.** «[...] si trova *fuori* da tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come "vita". Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente "uomo", non è un nuovo stadio della vita – e neppure di una delle sue manifestazioni, la "psiche" – *ma è un principio opposto a ogni forma di vita in*

*generale e anche alla vita dell'uomo*: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo che come tale non può essere ricondotto all'“evoluzione naturale” della vita; ma semmai, solo al fondamento delle cose stesse: a quello stesso fondamento, dunque, di cui la “vita” non è che *una* manifestazione» [ivi, p. 143]

**Testo II.13.** «La caratteristica fondamentale di un essere spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psico-fisica, consiste nella *sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico*, nella sua libertà, nella sua capacità che esso, o meglio il centro della sua esistenza, ha di svincolarsi dal potere, dalla pressione, dal legame con la “vita” e con quanto essa abbraccia, e quindi altresì dal legame con la propria “intelligenza” ancora sottomessa alla tendenza» [ivi, p. 144].

### **! PER PENSARE...**

Provate a elaborare almeno due argomenti a favore di ciascuna delle seguenti ipotesi:

- (1) C'è una «differenza sostanziale» tra animale e uomo e risiede in qualcosa che necessariamente pertiene allo “spirito”;
- (2) C'è una sostanziale continuità tra animale e uomo: tutta la specificità di quest'ultimo (il suo linguaggio, la cultura, il suo dar vita a istituzioni, eccetera) sono comprensibili a partire dalla sua condizione di esistenza, dal suo modo specifico di essere “animale”.

Nello svolgere la vostra argomentazione, confrontatevi con questo brano di Gehlen:

«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, perlopiù, nel senso di una caratteristica essenziale concepita in opposizione alla natura. L'antropologia conquista fundamentalmente il campo suo proprio soltanto se si lascia alle spalle siffatti pregiudizi; essa deve 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*» [A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 55].

### **🔄 PER (S)CAMBIARE IDEE**

Confrontate e discutete in gruppo i vostri argomenti. Nelle pagine seguenti troverete molti altri spunti per riprendere le due ipotesi.

## **III. APORIE, ESPERIMENTI MENTALI E GRATTACAPI FILOSOFICI**

Nel brano seguente il filosofo tedesco Immanuel Kant (1724-1804) mette in evidenza una caratteristica specifica del modo d'essere dell'uomo: sembra che la natura abbia voluto che questi «traesse interamente da se stesso» tutto ciò di cui ha bisogno e che va al di là della «costituzione meccanica della sua esistenza animale»:

**Testo III.1.** «La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione. In altre

parole, la natura non fa nulla di superfluo e non è prodiga nell'uso dei mezzi ai suoi fini. Essa diede all'uomo la ragione e, su di questa fondata, la libertà del volere, e con ciò ha dato un chiaro indizio della sua intenzione circa il modo di dotarlo. Egli cioè doveva essere guidato non dall'istinto e neppure essere fornito di conoscenza innata, ma doveva piuttosto tutto ricavare da se stesso. Le provvidenze relative al cibo, alle vesti, ai mezzi di difesa e sicurezza esterna (per i quali la natura non gli diede né le corna del toro, né gli artigli del leone, né i denti del cane, ma solo le mani), ogni divertimento che potesse rendere piacevole la sua vita, la stessa sua perspicacia e avvedutezza e perfino la buona disposizione del volere dovevano essere interamente opera sua. Pare che qui la natura si sia compiaciuta della sua massima economia e di aver commisurato le qualità animali dell'uomo strettamente, rigorosamente al bisogno supremo d'una esistenza iniziale, quasi volesse che l'uomo, dall'estremo della barbarie, si conquistasse col proprio lavoro la più grande abilità, l'interiore perfezione del pensiero e quindi, per quanto è possibile sulla terra, la felicità, in modo che egli ne avesse tutto il merito e non dovesse rendere grazie che a se stesso» [I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), trad. it. in *Scritti politici*, Utet, Torino 1956, tesi III, p. 126]

Un altro filosofo tedesco, Friedrich Nietzsche (1844-1900), scriverà che l'uomo è l'«animale non ancora stabilizzato (*das noch nicht festgestellte Tier*)» [*Al di là del bene e del male* (1886), *Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI.2, § 62, p. 68]. La definizione di Nietzsche va letta tenendo presente anche la sua nozione di «oltre-uomo» o «super-uomo» (*Über-mensch*): l'idea, come si legge in *Così parlò Zarathustra* (1883), è che l'uomo sia come un ponte o una corda tesa sull'abisso, come qualcosa che dev'essere superato.

Ma cosa propriamente dev'essere superato, e come? Nietzsche non offre prescrizioni, ma indica una specie di lacerazione al fondo del modo d'essere dell'uomo: da un lato ci sono i buoni sentimenti morali, religiosi ed estetici, interpretati come riflessi di una bontà e di una verità definibili come "assolute" e assolutamente valide; quindi, ci sono l'idea di una "verità" conoscibile in modo trasparente senza deformazioni prospettiche, la credenza in un "senso" della storia scritto in qualche modo fuori di essa, che ne trascende i singoli aspetti, e la fede stessa in una destinazione trascendente dell'agire uomo; dall'altro lato c'è una «chimica delle idee» (*Umano troppo umano*), gli impulsi e gli interessi «bassi» da cui deriva tutto ciò che all'uomo appare così «elevato», il contrasto tra le forze (pulsionali, materiali) che influenzano le decisioni dell'uomo, singolare animale la cui destinazione – nonostante tutti i prodotti fantastici delle sue sublimazioni – resta inesorabilmente «terrena». Ci sono poi le metafore, le metonimie e gli antropomorfismi che concorrono a formare ogni verità, anche se l'uomo (ogni uomo e ogni società) se ne dimentica e di conseguenza *assolutizza* i contenuti della propria visione prospettica, del proprio occhio non innocente e della propria volontà. Una possibile interpretazione dell'*oltre-uomo* consiste nel vederlo come il superamento di questa lacerazione e quindi come l'individuo capace di prendere atto della propria destinazione «terrena» e di restarvi fedele, istituendo per propria decisione il senso di ogni attimo della sua esistenza senza collocarlo in un ambito trascendente.

### PER (S)CAMBIARE IDEE

Provate a individuare, nella storia, alcuni esempi del modo in cui l'uomo ha collocato e colloca il «senso» del proprio esistere in un ambito che trascende la storia e la sua stessa natura. Cosa può significare "restare fedeli" alla propria destinazione terrena? Perché l'uomo è esposto al *trompe-l'oeil*, all'inganno ottico descritto da Nietzsche? E si tratta davvero di una specie di "illusione ottica"?

Raccogliete dapprima le vostre ipotesi elaborate individualmente. Poi discutete in gruppo dell'argomento e confrontate ciò su cui vi trovate d'accordo con quello che avevate pensato all'inizio: avete *cambiato idea*? Nelle pagine seguenti troverete molti altri spunti per riprendere queste domande.

Arnold Gehlen (1904-1976), il già citato filosofo, antropologo e sociologo tedesco, ritiene che con l'uomo si configuri un «problema biologico particolare»:

**Testo III.2.** «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 a pericolo per la sua vita, difetta di istinti autentici e durante la primissima 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» [A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), trad. it., Feltrinelli, Milano 1983, p. 60]

L'uomo si contraddistingue anche per una caratteristica *plasticità* (*Plastizität*), che gli consente «di ricavare da *ogni e qualsiasi* costellazione di condizioni naturali, *modificandole*, delle tecniche e degli strumenti per la sua esistenza. Perciò lo vediamo vivere "dappertutto", a differenza di tutti gli animali specializzati, i cui *habitat* sono geograficamente ben circoscritti» [*ivi*, p. 108]. In altri termini:

**Testo III.3.** «Plasticità significa: da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare, mediante l'autoattività nel maneggio delle cose, una scelta e costruire un variabile ordine di conduzione. Anche là dove, più tardi, troviamo questa plasticità, per esempio nella vita pulsionale dell'uomo, essa significa sempre questa connessione di scelta auto mediata, architettonica (cioè rapporti variabili di conduzione e di subordinazione) e di adattabilità a quasi ogni situazione, a differenza dell'adattamento già predisposto» [*ivi*, p. 200].

Il tema platonico dell'uomo come animale "carente" riemerge così:

**Testo III.4.** «L'uomo è organicamente "l'essere manchevole (*Mängelwesen*)" (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; e fa questo ovunque possiamo vederlo. Vive, per così dire, in una natura artificialmente disintossicata, resa maneggevole, trasformata in senso utile alla sua vita, ciò che è appunto la sfera della cultura. Si può anche dire che è costretto biologicamente al dominio sulla natura» [A. Gehlen, *Una immagine dell'uomo* (1941), trad. it. in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990, pp. 88-89]

Si noti: l'espressione di "essere manchevole" è ripresa da Johann Gottfried Herder (1744-1803) e viene richiamata esplicitamente anche l'associazione con Prometeo. Sempre nella raccolta di saggi *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, in *Per la sistematica dell'antropologia* [pp. 97-147] leggiamo che l'uomo spezza «con l'immaginazione» ogni «costellazione percepita di condizioni»: l'uomo non *ha* un ambiente (in tedesco *Umwelt*) come l'animale, ma un mondo (in tedesco *Welt*). Il prefisso *Um-* in tedesco significa

“attorno”: ebbene, potremmo dire, l’uomo è l’animale che non subisce un “attorno” già dato, in quanto può (*deve*) costruirlo.

Altra caratteristica dell’uomo è il cosiddetto *esonero*:

**Testo III.5.** «Il mondo dei nostri sensi è dunque 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 può così ignorare le singole masse, si rende disponibile per prestazioni superiori, appunto panoramiche. Il termine *Übersicht* (visione panoramica) ha un profondo duplice senso: si ha *Übersicht* (visione panoramica) solo attraverso l’*Übersehen* (il sorvolare con l’occhio, l’ignorare) di parecchie possibili percezioni» [A. Gehlen, *L’uomo*, cit., pp. 207-208]

### ! PER PENSARE...

Discutete il concetto di “mancanza” in Gehlen mettendolo a confronto con quanto scrive il filosofo tedesco Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, del 1817. Secondo Hegel, la “mancanza” si manifesta dove c’è un «essere vivente»: l’organismo animale, ad esempio, provando fame e sete, avverte la mancanza di ciò che è necessario al suo processo vitale e quindi il proprio limite. Il vivente si definisce in questa possibilità di relazione con il proprio limite e le potenze esterne e nell’uomo questa *spinta* arriverà fino all’autocoscienza (nel quadro della filosofia di Hegel, è nell’uomo che lo spirito, dopo il suo “svolgimento” nella natura, arriva alla coscienza e all’autocoscienza):

**Testo III.6.** «Il *processo reale*, o la relazione *pratica* con la natura inorganica, comincia con la scissione in sé stesso, col sentimento dell’esteriorità come della *negazione* del soggetto, il quale è insieme la relazione positiva con sé stesso e la *certezza* di essa contro questa sua negazione; – il processo comincia, cioè, col sentimento della *mancanza* e con la *spinta* a sopprimerla: nel quale sentimento si ha la condizione di un *eccitamento* dall’esterno, e la negazione che si fa del soggetto appare nella guisa di un *oggetto*, contro cui il soggetto è in atteggiamento di tensione.

Solo l’essere vivente sente *mancanza*; giacché solo esso è, nella natura, il *concetto*, che è unità *di sé medesimo e del suo contrario determinato*. Dove si ha un limite, questo è una negazione solo *per un terzo*, per una comparazione esteriore. Ma si ha la *mancanza*, quando, in uno e medesimo essere, esiste altresì *qualcosa che lo sorpassa*, e in lui perciò è imminente e posta la *contraddizione* come tale. Un essere siffatto, che è capace di avere in sé la contraddizione di sé stesso e di *sopportarla*, è il *soggetto*; e ciò costituisce la sua *infinità*. – Anche allorché si parla di ragione *finita*, questa fornisce la prova di essere infinita appunto in quanto si determina come *finita*; poiché la negazione è finita, è mancanza, solo rispetto a ciò che è il *superamento* di essa, la relazione *infinita* con sé stesso.

La storditezza del modo di pensare ordinario se ne resta ferma all’astrazione del *limite*, e parimenti nella vita, dove il *concetto* stesso entra in *esistenza*, non vede il concetto; si attiene alle determinazioni della coscienza rappresentativa, quali sono la *spinta*, l’*istinto*, il *bisogno* ecc., senza domandare che cosa queste determinazioni siano in sé; l’analisi darebbe per risultato che esse sono negazioni, contenute nell’affermazione del soggetto stesso.

È un passo importante fatto verso l’idea esatta dell’organismo l’aver sostituito in essa

all'azione delle cause esterne l'eccitamento per mezzo di potenze esterne. Comincia qui l'idealismo; che, cioè, niente potrebbe avere una relazione positiva col vivente, se questo non fosse in sé e per sé la possibilità di tale relazione; e cioè se la relazione non fosse determinata mediante il concetto, e quindi del tutto immanente al soggetto» [G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817), trad. it. di B. Croce, Laterza, Bari 1978, § 359]

Nell'analisi proposta da Gehlen, il fatto di essere un animale non strutturato per certi versi "libera" l'uomo e per altri lo espone all'esigenza di integrare e sostituire ciò di cui è carente; la produzione di strumenti e la cultura diventano la sua "seconda natura". Esposto all'eccesso delle pulsioni e dei bisogni – ancora una volta in conseguenza del suo essere animale "non strutturato" – l'uomo sviluppa la capacità di liberarsi dalla pressione pulsionale mediante il fenomeno dell'esonero, quale si manifesta ad esempio nel linguaggio e nelle *istituzioni*, che consentono di rapportarsi socialmente e mediamente ai bisogni eccedenti, propri e altrui, e quindi in qualche modo di regolarli e controllarli. Avendo accennato al mito di Prometeo ed Epimeteo nella versione di Platone, ne proponiamo qui alcuni passaggi salienti:

**Testo III.7.** «320c: Tempo vi fu in cui esistevano gli dèi, ma non le stirpi mortali. Poi che giunse anche per le stirpi mortali il momento fatale della loro nascita, gli dèi ne fanno il calco in seno alla terra mescolando terra e fuoco e tutti quegli elementi che si compongono di terra e di fuoco. Ma nell'atto in cui stavano per trarre alla luce quelle stirpi, ordinarono a Prometeo e a Epimeteo di distribuire a ciascuno facoltà naturali in modo conveniente. Epimeteo chiede a Prometeo che spetti a lui la cura della distribuzione: "E quando avrò compiuto la distribuzione – dice – tu controllerai". E così, avendolo persuaso, si pone a distribuire [...]

321b: Solo che Epimeteo, al quale mancava compiuta sapienza, aveva consumato, senza accorgersene, tutte le facoltà naturali in favore degli esseri privi di ragione: gli rimaneva ancora da dotare il genere umano e non sapeva davvero cosa fare per trarsi di imbarazzo. Proprio mentre si trovava in tale imbarazzo sopraggiunse Prometeo a controllare la distribuzione: vede che tutti gli altri esseri viventi armoniosamente posseggono di tutto, e che invece l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi: era ormai imminente il giorno fatale, giorno in cui anche l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. Prometeo allora, trovandosi appunto in grande imbarazzo per la salvezza dell'uomo, ruba a Efesto e ad Atena il sapere tecnico, insieme con il fuoco – ché senza il fuoco sarebbe stato impossibile acquistarlo o servirsene – e così ne fece dono all'uomo.

322a: [...] Come dunque l'uomo fu partecipe di sorte divina, innanzi tutto per la sua parentela con la divinità, unico tra gli esseri viventi, credette negli dèi, e si mise ad erigere altari e sacre statue; poi, usando l'arte, articolò ben presto la voce in parole e inventò case, vesti, calzari, giacigli e il nutrimento che ci dà la terra. Così provveduti, da principio gli uomini vivevano sparsi, ché non v'erano città. E perciò erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle, e la loro perizia pratica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente nella lotta contro le fiere: non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte. Cercarono, dunque, di radunarsi e di salvarsi fondando città: ma ogni qualvolta si radunavano, si recavano offesa tra di loro, proprio perché mancanti dell'arte politica, onde nuovamente si disperdevano e morivano. Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata di andar tutta distrutta, inviò Hermes perché portasse agli uomini il pudore e la giustizia affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia» [Platone, *Protagora*, trad. it. di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1996]

### **! PER PENSARE...**

Confrontate il punto di vista esposto nel *Protagora* di Platone e quello di Gehlen, individuando le analogie e le differenze d'impostazione.

Nei brani seguenti, il filosofo statunitense Donald Davidson (1917-2003) riformula l'antica tematica dell'uomo come «animale razionale» focalizzando la questione degli «atteggiamenti proposizionali» come «la credenza, il desiderio, l'intenzione e la vergogna»:

**Testo III.8.** «Né un neonato di sette giorni né una chiocciola sono creature razionali. Se il neonato sopravvive abbastanza, probabilmente diventerà razionale, ma non si può dire lo stesso della chiocciola. Se vogliamo possiamo dire che il neonato è una creatura razionale fin dall'inizio perché se sopravvive probabilmente diventerà razionale, o perché appartiene a una specie che ne ha la capacità. Comunque la si voglia mettere, quando si tratta di razionalità, la differenza tra il neonato e la chiocciola, da un lato, e un normale essere umano adulto, dall'altro, rimane.

La differenza consiste nel possesso di atteggiamenti proposizionali come la credenza, il desiderio, l'intenzione e la vergogna. Ciò solleva la questione di come fare a stabilire quando una creatura ha degli atteggiamenti proposizionali; le chiocciole, sarete d'accordo, non ne hanno: ma che dire di cani e scimpanzé? Il problema non è interamente empirico, poiché si pone la questione filosofica di quale sia l'evidenza rilevante per decidere quando una creatura abbia atteggiamenti proposizionali» [D. Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Cortina, Milano 2003, tr. S. Levi CAP. 7, *Animali razionali*, p. 121].

A proposito degli "atteggiamenti proposizionali", possiamo dire che un cane, inseguendo un gatto e perdendolo di vista, si ferma ad abbaiare sotto una pianta *pensando che* il gatto si sia rifugiato tra i rami. In questo modo attribuiremmo un atteggiamento proposizionale e una credenza al cane: ma Donald Davidson ci invita a ricordare che, per parlare propriamente di pensiero e di credenza come atteggiamento proposizionale, dobbiamo ipotizzare l'esistenza di sistemi complessi di credenze:

**Testo III.9.** «Da quanto si è detto riguardo alla dipendenza delle credenze da altre credenze, e di altri atteggiamenti proposizionali da credenze, è chiaro che per giustificare l'attribuzione di un singolo pensiero dobbiamo osservare una struttura molto complessa di comportamenti». O meglio «deve esservi una buona ragione per credere che vi sia una struttura complessa di comportamenti». E ancora: «Penso che una simile struttura sia presente solo se l'agente possiede un linguaggio» [*ivi*, p. 128].

Il filosofo di Springfield riassume così la sua tesi sul rapporto tra pensiero e linguaggio:

**Testo III.10.** «Per esempio, io non credo che il pensare possa essere ridotto all'attività linguistica. Non trovo alcuna plausibilità nell'idea che i pensieri possano essere nominalmente identificati o messi in correlazione con fenomeni caratterizzati in termini fisici o neurologici. Non vedo nemmeno alcuna ragione di credere che non si possa pensare ciò che non si può dire. La mia tesi non è, dunque, che ogni pensiero dipende, quanto alla sua esistenza, dall'esistenza di un enunciato che lo esprima. Piuttosto, afferma che una creatura non può avere un pensiero se non ha un linguaggio» [*ivi*, p. 128].

A proposito del pensiero, nel saggio *L'emergere del pensiero* (in Id., *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, cit., pp. 157-171), riprendendo anche l'esempio dei «bambini piccoli», Donald Davidson scrive:

**Testo III.11.** «Stando alla Bibbia, in principio era la Parola; sembra, però, più plausibile che parole e pensiero siano emersi piuttosto tardi. Tuttavia, che cosa significa dire che certi aspetti del mondo sono "emersi"?» [p. 157]

**Testo III.12.** «L'emergere ha senso solo in quanto viene interpretato a partire da qualche punto di vista, solo all'interno di un insieme di concetti [...]» [*ibidem*]

**Testo III.13.** «C'è una situazione prelinguistica e precognitiva che mi sembra costituire una condizione necessaria del pensiero e del linguaggio, una condizione che può esistere indipendentemente dal pensiero, e che dunque può precederlo. Sia nel caso degli animali non umani, sia in quello dei bambini piccoli, è una condizione che può essere osservata. Questa situazione di base coinvolge due o più creature in simultanea interazione l'una con l'altra e con il mondo che condividono; è ciò che ho chiamato *triangolazione*. È il risultato di una triplice interazione, un'interazione che dal punto di vista di ciascuno dei due agenti è duplice: ognuno interagisce simultaneamente con il mondo e con l'altro agente. Per dirlo in un modo lievemente diverso, ogni creatura impara a correlare le reazioni di altre creature con i cambiamenti o gli oggetti del mondo a cui anch'essa reagisce» [*ivi*, pp. 163-164]

**! PER PENSARE...**

Tenendo presenti i brani di Donald Davidson, avanzate alcune ipotesi sulle caratteristiche degli "atteggiamenti proposizionali" e sul loro emergere nelle interazioni umane.

Il filosofo tedesco Martin Heidegger (1889-1976) ritiene che il punto di vista antropologico sull'uomo o quello conseguibile dalla psicologia e da altre scienze *non* possano andare alla radice della realtà dell'uomo e al fondamento ontologico della domanda circa l'uomo (che Heidegger designa col termine *Esser-ci*, *Da-sein*, in cui il "-ci" indica la condizione dell'essere "qui" e aperto alla possibilità da parte dell'uomo; infatti, la realtà dell'Esserci è l'*esistenza*, una *Existenz* intesa in senso rigoroso per dare l'idea di un essere al mondo non come cosa *nel* mondo, ma come essere che *ex-siste*, che può trascendere il mondo e la sua semplice presenza autoprogettandosi):

**Testo III.14.** «[...] Le sorgenti principali dell'antropologia tradizionale, cioè la definizione greca e il filo conduttore teologico, attestano che la definizione dell'essenza dell'ente "uomo" ha dimenticato il problema del suo essere, considerandolo per se stesso ovvio nel senso dell'*esser semplicemente-presente* comune a tutte le altre cose create. Queste due sorgenti si mescolano nell'antropologia moderna con le impostazioni metodiche che prendono le mosse rispettivamente dalla *res cogitans*, dalla coscienza e dal complesso delle esperienze vissute. Ma poiché anche le *cogitationes* restano ontologicamente indeterminate, e cioè, di nuovo, sono assunte in modo implicitamente "ovvio" come qualcosa di "dato" il cui "essere" non suscita problema alcuno, la problematica antropologica resta indeterminata quanto ai suoi fondamenti ontologici decisivi.

Lo stesso dicasi della *psicologia*, le cui tendenze antropologiche sono oggi innegabili. La mancanza di fondamento ontologico non può esser surrogata dall'inserimento dell'antropologia e della psicologia in una *biologia* generale. Per quanto concerne le sue possibilità di comprensione e di interpretazione, la biologia, in quanto "scienza della vita", è fondata nell'ontologia dell'Esserci, anche se non esclusivamente in essa. La vita è un modo di essere particolare, ma accessibile essenzialmente solo nell'Esserci» [M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976 e sgg., pp. 72-73]

Le tesi di Heidegger possono essere lette mettendole a contrasto con quelle a lui contemporanee di Helmuth Plessner (1892-1985): nell'opera sui gradi dell'organico e l'uomo (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*), che risale al 1928, Plessner insiste sulla posizionalità eccentrica della forma di vita dell'uomo, escludendo che il cercante sia "il prossimo" o il "più lontano" rispetto a se stesso, e sottolineando l'esigenza di

tematizzare l'uomo come momento della natura e grado della realtà organica complessiva, per comprenderne e spiegarne i tratti distintivi. Nell'approccio di Plessner, l'uomo si caratterizza per il modo specifico di «sconfinare» rispetto ai limiti del corpo organico: a differenza dell'animale, l'uomo non solo vive in una contrapposizione all'ambiente che gli permette d'essere presente a se stesso, ma vive anche «in contrapposizione rispetto a se stesso»; è su questo sfondo soltanto, considerando l'uomo «a partire dal corpo e attraverso il corpo», che si possono intendere la posizionalità eccentrica e la duplicità dell'umano, il carattere ambiguo e non univoco dell'esserci corporeo, cioè quelli che in Plessner sono i tratti caratteristici del modo d'essere dell'uomo. In questa prospettiva essere uomo è essere l'altro (*das Andere*) di se stesso.

### ! PER PENSARE...

Leggete questo racconto sulla "Cura", favola ripresa da Goethe e da Herder, tramandata tra le favole di Igino, nella versione proposta da Heidegger:

**Testo III.15.** «Un giorno la "Cura", traversando un fiume, vide del terriccio argilloso: sovrappensiero lo prese in mano e cominciò a modellarlo. Mentre rifletteva su ciò che aveva fatto, si fa avanti Giove. La "Cura" lo prega di infondere al pezzo di fango da lei modellato lo spirito. Cosa che Giove di buon grado le concede. Ma quando poi essa volle dare alla sua opera il proprio nome, Giove glielo proibì pretendendo che le si dovesse dare il proprio. Mentre la "Cura" e Giove litigavano sul nome, saltò su anche la Terra (Tellus) esprimendo il desiderio che le venisse dato il proprio nome, visto che essa gli aveva offerto una porzione del proprio corpo. I litiganti presero a giudice Saturno. E Saturno diede loro questa sentenza, apparentemente equa: "Tu Giove, che le ha dato lo spirito, avrai alla sua morte lo spirito, e tu Terra, che le hai donato il corpo, il corpo avrai. Ma poiché la Cura ha per prima formato questa creatura, essa per tutta la durata della sua vita sarà in preda alla Cura. E siccome discutete sul suo nome, chiamatela 'homo' perché è fatta di humus (terra)"» [M. Heidegger, *Essere e tempo*, edizione italiana a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. 563-565]

**Testo III.16.** «La *perfectio* dell'uomo, il suo diventare ciò che può essere, nel suo esser libero per la più propria delle sue possibilità (nella proiezione), è un'"opera" della "cura". Cooriginariamente essa determina però anche il modo fondamentale, in cui questo ente è consegnato (dejezione) al mondo pro-curato. Il "doppio senso" di "cura" significa *una* costituzione fondamentale, nella sua struttura essenzialmente duplice di proiezione dejetta» [*ivi*, p. 567].

Commentate il brano alla luce dei testi fin qui proposti nel Laboratorio, aiutandovi con il commento di Adriano Fabris e tenendo presente che la «cura» (*Sorge*), in Heidegger, è come scrive Fabris «l'ambito complessivo delle strutture dell'esserci», cioè dell'uomo (Heidegger utilizza il tedesco *Da-sein*, "esserci", per designare l'uomo):

**Testo III.17.** «"Cura" è la condizione fondamentale dell'ente che noi siamo: in essa i caratteri dell'esserci che sono in precedenza emersi si trovano tutti riportati a una triplice struttura di fondo, comunque unitaria pur nella sua specifica articolazione» [A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2009, p. 127]

**Testo III.18.** «Nei capitoli terzo e quarto della prima sezione di *Essere e tempo* Heidegger aveva già caratterizzato i rapporti dell'esserci con gli enti intramondani e con gli altri esserci nei termini, rispettivamente, di un "prendersi cura", cioè di un "curarsi" di qualcosa (il *Besorgen*), e di un "aver cura" di qualcuno" (la *Fürsorge*). Anche solo a un

livello puramente lessicale, è evidente il richiamo di queste nozioni a quella di "cura" (*Sorge*): un termine che era già stato introdotto nel par. 12 e che Heidegger aveva elaborato agli inizi degli anni venti – come viene anche detto nell'ultima nota del par. 42 – in connessione con i suoi tentativi di interpretare l'antropologia di Agostino (cioè l'antropologia greco-cristiana) nella prospettiva offerta dai principi della dottrina aristotelica dell'essere [...]» [ivi, p. 129]

«Heidegger rintraccia nella favola il segno di una complessiva "autointerpretazione" dell'esserci come "cura": una comprensione di sé nella quale, sebbene all'interno di una ben determinata concezione dell'esistenza, viene ad esprimersi la costitutiva inquietudine, la dinamica peculiare che caratterizza questo ente. Un tale carattere emerge con chiarezza considerando il duplice significato che il termine "cura" assume nel linguaggio comune. Esso infatti non indica solamente una "preoccupazione angosciata" nei confronti della vita, ma anche quell'attenzione e quella dedizione con cui ci si può rapportare alle cose e agli altri uomini. Più ancora, però, il riferimento a Saturno come arbitro della contesa, cioè a Chronos quale antica personificazione del tempo, rappresenta un segnale deciso nei confronti di ciò che costituisce il vero senso di questa inquieta dinamica umana, e che Heidegger approfondirà in una direzione esistenziale nella seconda sezione di *Essere e tempo*: la costitutiva temporalità dell'esserci» [ivi, p. 130].

## IV. Chi l'ha detto?

[SI FA RIFERIMENTO A: ▪ CORPUS HERMETICUM ▪ FRANCESCO BACONE ▪ PASCAL ▪ HOBBS. LE 'SOLUZIONI' SONO ALL'ULTIMA PAGINA DI QUESTO PARADIGMA/LABORATORIO]

**TESTO IV.1.** «L'uomo è solo una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua bastano per ucciderlo. Ma anche quando l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire e conosce la superiorità che l'universo ha su di lui, mentre l'universo non ne sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. In esso dobbiamo cercare la ragione per elevarci e non nello spazio e nella durata che non potremmo riempire. Lavoriamo, quindi, a ben pensare: ecco il principio della morale»

**TESTO IV.2.** «Ogni uomo, dal canto suo, chiama ciò che gli piace ed è per lui dilettevole, bene e male; e male ciò che gli dispiace; cosicché, dato che ognuno differisce da un altro nella costituzione fisica, così ci si differenzia l'uno dall'altro anche riguardo alla comune distinzione di bene e male. Né esiste una cosa come l'*agathòn aplōs*, vale a dire il bene assoluto»

**TESTO IV.3.** «In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze. In seguito alla maledizione divina, il creato non è diventato interamente e per sempre ribelle: in virtù di quella massima "guadagnerai il tuo pane con il sudore della tua fronte" (*Genesi*, 3.19) attraverso molte fatiche (non certamente con le dispute e le oziose cerimonie della magia) finalmente è costretto a dare il pane all'uomo e cioè è costretto agli usi della vita umana»

**TESTO IV.4.** «4. Tutte le cose, dipendendo dall'alto (desuper pendentia), si suddividono in forme sensibili, nel modo che sto per dire. Gli individui di ciascun genere seguono la forma del loro genere, in modo tale che il genere sia il tutto, e gli individui siano parti del genere. Dunque, il genere degli dèi produrrà, da se stesso, i singoli dèi. Il genere dei dèmoni, e così quello degli uomini, e similmente quello dei volatili e di tutti gli esseri che il mondo ha in sé, genera individui simili a sé. Esiste anche un altro genere di viventi, un genere che è, sì, privo di anima, e tuttavia non privo di sensi, cosicché gode dei benefici ed è diminuito e danneggiato dalle avversità: ...» (quest'altro genere dei viventi è quello delle piante). «[...] 6. Perciò, o Asclepio, l'essere umano è un grande

miracolo, un vivente degno di rispetto e di onore. Esso, infatti, passa alla natura di un dio, come se egli stesso fosse Dio; conosce il genere dei dèmoni, in quanto sa di essere sorto insieme con loro, dalla stessa origine; disprezza, in se stesso, la parte dotata di sola natura umana, poiché ha riposto la propria fiducia nella divinità dell'altra parte. Di che felice mescolanza è composta la natura umana! È unita agli dèi poiché, grazie al suo carattere divino, è ad essi imparentata, mentre disprezza quella parte di sé che la rende terrena; quanto a tutti gli altri esseri ai quali sa di essere imparentato per volere divino, li stringe a sé con il vincolo dell'amore: guarda in alto, guarda il cielo. È situato, dunque, in una posizione intermedia (sic ergo felicior loco medietatis est positus) tanto felice da amare gli esseri inferiori ed essere amato a sua volta da quelli superiori. Coltiva la terra, si mescola agli elementi grazie alla velocità del suo pensiero, discende nelle profondità del mare con l'acutezza della sua mente. Tutto gli è lecito: nemmeno il cielo gli sembra troppo alto, poiché lo misura da vicino, per così dire, grazie alla sagacia della sua mente. Nessuna nebbia dell'aria offusca l'attento sguardo del suo animo; la densità della terra non riesce a impedire la sua opera; la profondità abissale delle acque non smussa il suo sguardo, che in esse penetra. Esso è tutte le cose e dovunque nel contempo (omnia idem est et ubique idem est)».

«Fra tutti questi generi, quelli che sono provvisti di anima hanno radici che giungono dall'alto in basso (desuper deorsum radices pervenientes habent); quelli privi di anima, invece, si sviluppano in fronte dal basso verso l'alto (de imo in superna viva radice silvescunt)...»

## V. PER LEGGERE IL MONDO CONTEMPORANEO

### L'uomo tecnologico

Molti romanzi di fantascienza raccontano di scenari futuri in cui uomini e macchine vivono in simbiosi. Giuseppe O. Longo, sia con il racconto [es. *Il calcolatore biologico*, 1978] sia con un'elaborazione più strettamente teorica, si interroga sul «passaggio, possibile anche se non certo» dall'*homo sapiens* «all'*homo technologicus*, o, se si vuole, dall'uomo "a tecnologia limitata" all'uomo "a tecnologia intensa"»:

**Testo V.1.** «Se la tecnologia (così come ogni altra attività dell'uomo, dall'arte alla scienza alla letteratura) ricostruisce il mondo, allora questo passaggio è un tipico cambiamento *coevolutivo*: le modificazioni dell'ambiente, fisico e mentale, indotte dalla tecnica (in particolare oggi dall'informatica e domani dalla bioingegneria) provocano una modificazione della specie "adatta" all'ambiente modificato, e a sua volta questa nuova specie induce ulteriori modificazioni nell'ambiente. A una civiltà ad alta tecnologia è più adatto un uomo a tecnologia intensa che un uomo a tecnologia limitata e viceversa.

D'altra parte l'*homo technologicus* non è "uomo-più-tecnologia": è bensì un'unità evolutiva profondamente nuova, è un'entità organica, mentale, corporea, psicologica, sociale e culturale senza precedenti, che se partecipa ancora dei miti, dei desideri e delle necessità dell'uomo "tradizionale", crea anche miti, necessità e desideri suoi propri e inediti. La posizione dell'uomo di fronte a questo trapasso è difficile e ambigua, poiché egli è insieme spettatore e attore della trasformazione ed è quindi diviso tra la tentazione di considerare il fenomeno in modo oggettivo (come se riguardasse gli abitanti di Sirio) e l'ansia di non perderne gli aspetti soggettivi e di viverlo da protagonista con pienezza emotiva e intellettuale» [Giuseppe O. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001, pp. 11-12].

**Testo V.2.** «Oggi [...], soprattutto grazie all'introduzione delle tecnologie informatiche, la nostra capacità di agire ha rapidamente superato la nostra capacità di prevedere. Tra il dire e il fare c'è il classico mare, ma il rapporto si è rovesciato: la tecnologia ha sorpassato, per velocità d'innovazione, la scienza. E a sua volta la scienza si appoggia sempre più spesso su robusti pilastri tecnologici. [...] Inoltre i prodotti della tecnologia stanno scendendo a un livello d'inconsapevolezza simile a quella degli organi del nostro corpo, che sappiamo far funzionare senza saperne dare una spiegazione razionale (che per di più non c'interessa): curiosa nemesis del corpo, magari integrato dalle protesi tecnologiche, nei confronti della mente.

[...] La tecnologia viene dunque rivelando un carattere flessibile ed evolutivo, piuttosto diverso da quello, rigido e immutabile nei suoi automatismi, che suggerisce la sua manifestazione classica, cioè la macchina. In un certo senso, nulla di meno meccanico e macchinico della tecnologia» [ivi, pp. 17-18].

### **! PER PENSARE...**

Da qui emerge una seria problematica: quella della *volontà*, della capacità di *controllo cosciente e autocontrollo* e della possibilità di restare "al passo" con la propria produzione. Riflettete sulla questione tenendo presenti anche i due brani seguenti, da Hans Jonas (1903-1993) e da Günther Anders (1902-1992):

**Testo V.3.** «Grande è il potere delle tigri e degli elefanti, più grande quello delle termiti e delle cavallette, ancora maggiore quello dei batteri e dei virus. Ma esso, per quanto sia guidato da uno scopo, è cieco e non libero e trova il proprio limite naturale nell'antagonismo di tutte le forze che, in modo altrettanto cieco e indiscriminato, fanno agire lo scopo naturale mantenendo così simbioticamente in equilibrio la molteplicità dell'insieme. Soltanto nell'uomo il potere, grazie al sapere e all'arbitrio, è emancipato dal tutto e può così diventare fatale all'uno e all'altro. Il suo potere è il suo destino e diventa sempre di più il destino generale. Perciò nell'uomo, e soltanto in lui, il dover essere scaturisce dalla volontà in quanto autocontrollo del suo potere operante in modo consapevole» [H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it., Einaudi, Torino 1990, p. 161]

**Testo V.4.** «[...] nell'incapacità della nostra anima di rimanere "up to date", al corrente con la nostra produzione, dunque di muoverci anche noi con quella velocità di trasformazione che imprimiamo ai nostri prodotti, e di raggiungere i nostri congegni che sono scattati avanti nel futuro (chiamato "presente") e che ci sono sfuggiti di mano. La nostra illimitata libertà prometeica di creare sempre nuove cose (costretti come siamo a pagare il nostro tributo a questa libertà) ci ha portati a creare un tale disordine in noi stessi, esseri limitati nel tempo, che ormai seguiamo lentamente la nostra via, seguendo di lontano ciò che noi stessi abbiamo prodotto e proiettato in avanti, con la cattiva coscienza di essere antiquati, oppure ci aggiriamo semplicemente tra i nostri congegni come sconvolti animali preistorici» [G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano 1963, pp. 23-24] Ivi, p. 24: «Chiamo "dislivello prometeico" l'*asincronizzazione* ogni giorno crescente *tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti*, la distanza che si fa ogni giorno più grande».

L'evoluzione delle tecnologie e degli strumenti di calcolo, nonché della possibilità di integrare apparati non-biologici e corpi, determinerà forse un superamento della stessa dimensione dell'«umano» per come la conosciamo? Ecco alcuni spunti per un dibattito:

**Testo V.5.** «Le cronache di questi giorni, sui nostri strumenti di inizio secolo, non sembrano molto lontane da certo immaginario. Sfolgiando a caso la stampa periodica, su "Focus", testata di divulgazione popolare, trovo la notizia di un chip di silicio che può ricoprire superfici curve e che "in teoria si potrebbe usare anche per creare membrane elettroniche per ridare la vista a chi ha subito il distacco della retina" [*Così i chip di silicio si possono "gonfiare"*, in "Focus", n. 192, ottobre 2008, p. 28]. Quanto disterebbe dal concetto di cyborg che abbiamo, attraverso tanti film e tanti libri, un "uomo" con una retina elettronica? Se la definizione corretta di cyborg, che condivide la radice della parola "cibernetica", è quella di organismo con organi artificiali e organi biologici, questo ipotetico uomo con un impianto elettronico vi rientrerebbe perfettamente. E come dovremmo definire il robot con un cervello vero, costruito con le cellule nervose di topo coltivate in laboratorio? Non è più *fiction*, è la realtà: "Gordon", *costruito* dagli scienziati dell'Università di Reading, in Gran Bretagna,

“si muove in maniera autonoma e, come molti suoi simili, riconosce e schiva gli ostacoli. Ma c'è una caratteristica che lo rende unico: è il primo robot al mondo ad avere un cervello biologico” [*Il robot col cervello biologico ha le cellule nervose del topo*, in “La Repubblica”, 14 agosto 2008]. Quanto distano da certa fantasia gli esperimenti del professor Warwick, che già diversi anni fa si è fatto impiantare un chip che interagiva con il suo sistema nervoso e gli consentiva di muovere una mano, attraverso Internet, da New York a Londra? O i “preliminari Cyber” che gli permettevano di interagire a distanza, grazie a degli elettrodi, con la moglie? [*Warwick, il cyborg-prof dei tanti “perché no”*, in “La Repubblica”, 11 novembre 2002]» [G. Granieri, *Umanità accresciuta. Come la tecnologia ci sta cambiando*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 26-27]

**Testo V.6.** «Dobbiamo cominciare ad abituarci a una parola nuova, e inquietante – post-umano. Dobbiamo farlo non per dare un nome a quelli che, nel film “The Manchurian Candidate”, vengono predisposti per svolgere determinate attività, compresa quella di Presidente degli Stati Uniti, attraverso chip e sensori elettronici introdotti sotto la pelle o nel cervello. Dobbiamo farlo perché questa modificazione elettronica del corpo è già nella concreta realtà che viviamo, e non si ritrova soltanto nelle opere di fantasia che danno corpo alle molte angosce dell’America di oggi – la sorveglianza onnipotente, la manipolazione delle coscienze, il peso delle grandi società nelle scelte politiche, la creazione a tavolino dei candidati alle più alte responsabilità politiche.

[...] Siamo alla vigilia di un cambiamento della natura stessa del corpo che, modificato tecnologicamente, diverrebbe perciò post-umano? Questo è un tema che merita una vera discussione pubblica, invece di perder tempo dietro inconcludenti e strumentali diatribe intorno ad un astratto rispetto della natura. I casi appena ricordati, infatti, sono solo l’avanguardia più visibile di una larghissima serie di sperimentazioni volte ad inserire nel corpo umano strumenti elettronici e a collegarlo con un computer. Gli stessi microchip, peraltro, possono già oggi contenere dati diversi da quelli identificativi. L’Applied Digital Solutions, la società americana che produce il VeriChip, nella sua pubblicità fa riferimento esplicito alla possibilità di inserire direttamente nel chip anche informazioni sulla salute, dati finanziari, altri dettagli sulla situazione personale del soggetto, come i precedenti penali.

Da lunghissimo tempo il corpo umano conosce l’inserimento al suo interno di materiali diversi per curarlo o “ripararlo”: pacemakers, impianti di silicone, uso del titanio nel caso di fratture che appartengono ormai alla casistica quotidiana. Un libro americano, che descrive i diversi modi in cui si ricorre a queste sostituzioni o integrazioni di parti del corpo, ha come titolo “The Body Shop”, che negli Stati Uniti è l’insegna dei negozi di pezzi di ricambio per le automobili. E proprio il corpo come “macchina” aveva richiamato l’attenzione degli Illuministi.

Oggi però, siamo di fronte ad un mutamento qualitativo che, attraverso l’inserimento nel corpo di strumenti provenienti dal mondo delle tecnologie dell’informazione e della comunicazione, mette in discussione l’autonomia stessa della persona. A differenza dei casi in cui si è portatori di un pacemaker o di una protesi di silicone, infatti, l’inserimento di un microchip può mettere il corpo in permanente collegamento con altre persone che possono identificarlo, controllarne lo stato di salute, seguirne i movimenti, modificare a sua insaputa le informazioni contenute nel chip. Così cambia lo statuto personale e sociale del soggetto. Può essere sempre “on line”, divenire una “networked person”, una persona permanentemente in rete, configurata in modo da emettere e ricevere impulsi che consentono di rintracciarne e ricostruirne condizioni fisiche e mentali, movimenti, abitudini, contatti, modificando così senso e contenuti della sua autonomia» [S. Rodotà, *Tra chip e sensori arriva il post-umano*, in “La Repubblica”, 6 dicembre 2004]

Ray Kurzweil è autore del saggio *La singolarità è vicina* [trad. it., Apogeo, Milano 2008], in cui prevede il superamento dell’intelligenza umana da parte dell’intelligenza non-biologica:

**Testo V.7.** «Nei prossimi 25 anni l’intelligenza non-biologica eguaglierà la ricchezza e la raffinatezza dell’intelligenza umana per poi superarla abbondantemente grazie a due fattori: la continua accelerazione del progresso dell’informatica e la capacità [delle intelligenze non-biologiche, *N.d.T.*] di condividere rapidamente il proprio sapere. Integreremo nanorobot intelligenti nel nostro corpo, nei nostri cervelli e nell’ambiente, risolvendo così problemi come l’inquinamento e la povertà, aumentando significativamente la nostra longevità, permettendo realtà virtuali che comprendano tutti i sensi (come in “The Matrix”) e la “trasmissione di esperienze” (come in “Essere John

Malkovich”), nonché un notevole incremento dell’intelligenza umana. Il risultato sarà la fusione della specie creatrice di tecnologie con il processo evolutivo-tecnologico a cui essa ha dato vita.

[...] Questa è solo la fase che precede [la singolarità]. L’intelligenza non-biologica avrà accesso al proprio design e potrà migliorarsi in un ciclo sempre più veloce di riprogettazione. Arriveremo al punto in cui il progresso tecnologico sarà talmente rapido da essere incomprensibile per l’intelletto umano non incrementato. Quel momento contrassegnerà la singolarità» [Ray Kurzweil, *intervista* disponibile online (<<http://www.estropico.com/id259.htm>>), cit. in G. Granieri, *Umanità accresciuta*, cit., pp. 32-33]

## Uomini del futuro: protesi bioniche e ricerca genetica

**Testo V.8.** “LO SPORT PARALIMPICO VUOLE ABBATTERE OGNI BARRIERA. TUTTI DIETRO A PISTORIUS, SIMBOLO DEL FUTURO. GINOCCHIA BIONICHE, CAVIGLIE PROPULSIVE, SENSORI PER NON VEDENTI: CHE IN FUTURO PERMETTERANNO DI FARE MEGLIO DEGLI ARTI VERI”. «MILANO - Il miglior arciere del mondo? Un non vedente. Il miglior ciclista? Un amputato totale di gambe. La migliore golfista? Una atleta completamente amputata di braccio. Non sono fantasie. La tecnologia applicata allo sport abatterà le differenze. Cambiano le prospettive. La scienza ribalta i luoghi comuni.

Una disabilità diventa una nuova abilità. Magari più grande. “Attenzione: se uno non è un campione non c’è tecnologia che tenga. Quello che fa la differenza è la testa, lo spirito, l’allenamento», ammonisce Paola Fantato, campionessa mondiale e paralimpica di tiro con l’arco, prima al mondo a partecipare nella stessa edizione a Olimpiadi e Paralimpiadi. Successe nel '96 ad Atlanta e venne accusata di avere un vantaggio dallo stare in carrozzina perché più stabile. “Per fortuna lo sport è superiore a queste cose”, dice ora. Viaggio nel futuro reale, non immaginato, quello che già vi è e potrebbe essere. Rudy Garcia Tolson ha 19 anni. È nato con una sindrome che i primi anni di vita lo ha portato a vivere su una carrozzina a causa di difetti alle gambe. Dopo 15 operazioni, venne scelto di amputargliele. Completamente. È campione paralimpico di nuoto, pratica corsa, football americano, karate, va in skateboard. Soprattutto, è appassionato di triathlon. Ora vuole fare l’Ironman delle Hawaii: 180 km in bicicletta, 3,8 km nell’oceano, una maratona per finire. Lo può fare grazie a protesi sofisticate, che gli permettono anche di pedalare. [...].

È un italiano il primo e, per ora, unico, in Europa (gli altri 26 sono negli Stati Uniti) a testare delle protesi per amputati completi di gamba con un ginocchio «bionico». Potrebbero rivoluzionare la vita di chi ha perso un arto. E permettere prestazioni sportive oggi neanche immaginate. Non a caso è uno dei più grandi atleti amputati sopra il ginocchio del mondo, Stefano Lippi. Ha 26 anni. A 17, investito da un’auto a Trieste, la sua città, ha perso la gamba sinistra. Per fortuna ha incontrato Alessandro Kuris, altro triestino, il primo in Italia a usare le protesi che poi sarebbero diventate quelle che usa Pistorius. Ha vinto un argento paralimpico ed è stato campione mondiale nel salto in lungo. Oggi si sta laureando in ingegneria elettronica a indirizzo biomedico con una tesi sullo sviluppo delle protesi in ambito sportivo. “Si è passati da arti meccanici ad arti con controllo elettronico: questa è la strada che rivoluzionerà lo sport e, soprattutto, la vita di un amputato”, dice. Il suo è un ginocchio bionico: ha all’interno un motore, collegato con dei sensori al piede della gamba sana, dal quale riceve impulsi derivanti da una soletta collegata a tallone e avampiede. In questo modo, il ginocchio sa come muoversi. [...]

All’inizio degli anni '90, negli Stati Uniti, nasce il tiro con l’arco per non vedenti. In Italia arriva nel '92, grazie in particolare a Cecilia Trinci, ex arciera. “Il tiratore cieco è il tiratore assoluto, un non vedente può tirare meglio di un vedente, il movimento non si impara con gli occhi, la vista può migliorare la prestazione, ma non è fondamentale”, dice. E si stupisce se ci si stupisce. Un metodo usa un mirino elettronico: un sensore acustico è collegato a un laser che parte da attrezzo e bersaglio. Quando si toccano, l’arciere sente il suono più acuto. La tecnologia migliorerà ancora laser e suono. [...] Nell’atletica un fenomeno come Pistorius è nato. Non siamo nella fantascienza. Tutto questo già esiste o sta cominciando a esistere. Occorreranno forse regole nuove. Forse no. “È la tecnologia che va verso l’uomo, non viceversa”, ammonisce Cecilia. [...]» [Claudio Arrigoni, in *Corriere della Sera*, 17 luglio 2007; disponibile online <<http://www.corriere.it>>]

**! PER PENSARE...**

Discutete i contenuti dell'articolo a partire dal concetto di "mancanza" [cfr. Testi III.2-III.6.] e dal tema della "sostituzione": fino a che punto la *sostituzione* è *trasformazione*? Dove traccereste un confine tra *naturale* e *artificiale*? Traccereste un confine come una linea netta o piuttosto come un'area "sfumata"? Trovate l'articolo completo sul sito <<http://www.corriere.it>>.

Con gli insegnanti di filosofia e scienze, confrontate l'articolo precedente con quello che segue per discutere condizioni e implicazioni della capacità dell'uomo di intervenire tecnologicamente sul proprio corpo.

**Testo V.8.** "SULL'ULTIMO NUMERO DI NEWTON. IBRIDI ANIMALE E UOMO: I NUOVI EMBRIONI. NEI LABORATORI INGLESII VERRANNO CREATE «CHIMERE». NEWTON È ENTRATO IN UN CENTRO DI RICERCA CHE SI PREPARA AI PRIMI ESPERIMENTI" - «Un embrione, al 99,9 per cento umano e per lo 0,1 animale, "nascerà" tra qualche mese. E non in qualche remoto laboratorio dell'Estremo Oriente, bensì a due passi da casa nostra, nei centri universitari di Londra, Newcastle ed Edimburgo, in Gran Bretagna. Si tratta di ciò che viene detto una chimera o, più correttamente, un ibrido. Dovrà essere soppresso entro 14 giorni, ma nel frattempo permetterà ai ricercatori di ottenere colture di cellule staminali embrionali utili a studiare i meccanismi di malattie come il Parkinson o l'Alzheimer e a trovarne poi una terapia. Il primo passo verso una nuova frontiera della scienza è stato fatto: un mese e mezzo fa alcuni ministri inglesi si sono dichiarati favorevoli alla creazione di ibridi e chimere, appoggiati in questo da un'indagine della Commissione Scienza e Tecnologia della Camera dei Comuni che, preso atto dell'insufficienza di embrioni umani disponibili per la ricerca, ha concluso che è necessario provare altre strade. In nome della libertà della scienza.

OVOCITI IN QUANTITÀ - Quindi, visto che mucche e conigli producono grandi quantità di ovociti, migliaia rispetto a quelli femminili, perché non svuotarli del nucleo e inserirvi cellule umane con il loro patrimonio genetico? [...] Però, mentre il resto dell'Europa, Inghilterra a parte, si mostra cauta su questo tema, nel mondo si fanno già da tempo esperimenti avanzati. Ci sono la pecora con gli organi al 15 per cento "umani", creata nel marzo scorso da Esmail Zanjani, dell'Università del Nevada; i topi con l'1 per cento di cellule cerebrali umane di Irving Weissman della Stanford University; e le galline che pigolano come quaglie perché Evan Babalan della McGill University di Montreal ha trapiantato nel loro cervello neuroni di quaglie. Secondo alcuni questi esperimenti sono espressione della libertà scientifica, per altri pure aberrazioni della natura.

POLEMICHE E RISCHI - La polemica scatenata dalla proposta di legge inglese getta olio sul fuoco dei due filoni di ricerca che da anni si fronteggiano pro e contro l'uso di cellule staminali embrionali.

Queste vengono studiate da gruppi di scienziati per la loro capacità di svilupparsi in qualunque organo e tessuto, e quindi ripararlo; ma la loro fonte è rappresentata dagli embrioni, con i problemi etici che ciò comporta; inoltre, non riuscendo a controllarne la crescita fuori dalla provetta, possono diventare tumori. In altri laboratori, invece, si preferisce puntare sulle staminali adulte, già specializzate: si trovano in ogni tessuto e lo "curano", ma hanno un limite: non possono essere costrette a diventare un tessuto diverso da quello d'origine.

[...]

LE MALATTIE NEL MIRINO - Cosa ci aspetta nel prossimo futuro? Newton è entrato nello Stem Cell Biology Laboratory del King's College di Londra diretto da Stephen Minger. Minger e Austin Smith, a capo del Centre for Stem Cell Research di Edimburgo, sono stati dei pionieri in Inghilterra. Nel 2002 hanno ottenuto per primi la licenza per generare cellule staminali da embrioni umani. [...] "Vogliamo produrre colture di staminali con tutte le mutazioni che provocano Alzheimer, Parkinson, atrofia muscolare, disturbi neurodegenerativi e altro ancora", spiega Minger. "Il nostro obiettivo è capire in laboratorio come si sviluppano queste patologie, in che modo possiamo interferire nel processo e, infine, usare queste linee staminali per favorire lo studio di nuove terapie". "Contro alcune malattie genetiche come il morbo di Huntington, la fibrosi cistica, la distrofia muscolare e la talassemia", continua Minger, "si stanno già facendo diagnosi genetiche sugli embrioni concepiti in provetta dalle coppie a rischio, in modo da impiantare nell'utero solo gli embrioni privi della mutazione genetica. Ma la Human Fertilisation and Embryology Authority (Hfea) proibisce di usare questo metodo di

diagnosi per malattie che si presentano in età più avanzata come l'Alzheimer o il Parkinson". Eppure, solo a proposito dell'Alzheimer, i dati del 2006 rivelano che nel mondo vivono più di 26 milioni di persone afflitte da questa malattia neurodegenerativa. [...]. "Noi vogliamo creare le linee di staminali embrionali con la clonazione di un embrione umano, ma sappiamo che è un processo difficile, non ancora sufficientemente sperimentato e che finora non ha dato risultati certi", ammette Minger. "Il numero di ovuli necessari alla ricerca è incredibilmente alto e nessuno potrebbe, allo stato attuale delle conoscenze, chiedere alle donne di sottoporsi a pesanti terapie ormonali per donare, alla cieca e senza alcun vantaggio clinico, migliaia e migliaia di ovuli". "Le donne", continua Minger, "possono offrire i propri ovuli per le ricerche sulla fertilità. Ma per quanto riguarda la clonazione, queste donazioni sarebbero assolutamente premature, considerata la scarsa efficienza degli studi e la limitata esperienza che abbiamo in questi esperimenti sia io sia il collega Lyle Armstrong". [...]

PROCEDURE - Minger continua spiegando la sua procedura: si prende la cellula di una persona affetta da una malattia genetica e la si inserisce nell'ovocita di una mucca svuotato del nucleo, dunque della sua identità genetica. La nuova cellula, stimolata da impulsi elettrici, comincia a duplicarsi come se l'ovocita fosse stato fecondato ed ecco l'embrione. Da questo vengono isolate alcune cellule per produrre colture di staminali embrionali che, ovviamente, presentano la mutazione genetica prescelta e che possono essere usate come strumento per osservare come la mutazione alteri e uccida le cellule. [...]» [Giorgia Scaturro, Patrizia Giongo, in *Corriere della Sera*, 25 settembre 2007; disponibile online su <<http://www.corriere.it>>].

## La natura dell'uomo

**Testo V.9.** "LA NATURA DELL'UOMO" - «Nel 1971 Noam Chomsky e Michel Foucault si incontrarono per un dibattito televisivo a Eindhoven, in Olanda. Tema della discussione fu la natura dell'uomo, considerata dai rispettivi punti di vista: quello del linguista sostenitore dell'esistenza nell'uomo di un patrimonio di "idee innate", e quello del pensatore "antropofugale" che considera l'idea di uomo un'invenzione recente delle scienze umane, destinata a scomparire di nuovo. Benché siano ormai trascorsi oltre trent'anni, il confronto tra i due maîtres-à-penser rimane una testimonianza di prim'ordine, che DeriveApprodi propone ora in italiano: *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico* [...]. Essa offre più di un motivo di riflessione in merito alla concezione dell'uomo che sta alle radici dell'identità occidentale, e che oggi è messa in crisi dagli sviluppi della scienza e della tecnica. Oggi, i due pilastri fondamentali dell'antropologia tradizionale – greco e biblico – vacillano. Nessuno vorrebbe mettere in dubbio che l'uomo sia un "animale politico, dotato di ragione e linguaggio", secondo la celebre definizione di Aristotele. Né che egli sia "persona" dotata di pensiero e volontà, cioè capace di intendere e di volere, in quanto creato a immagine e somiglianza di Dio. Il fatto è che oggi la tradizionale antropologia umanistico-cristiana basata su queste due definizioni, e sui valori che esse hanno veicolato, non garantisce più nulla. A dire il vero, già nella letteratura umanistica sulla *dignitas hominis* la celebrazione dell'uomo si accompagna alla constatazione che l'uomo è un animale indefinito, un essere dalla natura cangiante e plasmabile. "Magnum miraculum est homo", esordisce Pico della Mirandola nel suo celebre discorso. Ma ciò perché egli non ha "nihil proprium" ed è dunque "un'opera dalla forma indeterminata". L'uomo è un "camaleonte dalla creazione", che può trasformarsi in bruto o in essere divino. [...]. In questa "crisi antropologica", in cui difetta un'idea condivisa di umanità, il dibattito Chomsky-Foucault risulta particolarmente stimolante. Esso invita a interrogarsi sull'entità "uomo" tenendo conto che il nostro sapere e il nostro potere su tale entità confliggono sempre più direttamente con i simboli e l'immaginario della tradizione umanistico-cristiana. La «teco-scienza» sfonda ormai quotidianamente l'orizzonte dell'antropologia tradizionale. Non occorre essere heideggeriani per constatare che la macchina moderna è sempre più complessa, e l'uomo sempre più elementare. A Chomsky, che si aggrappa da scienziato alla propria ipotesi innatista, Foucault risponde problematizzando: "Che cosa devo essere, io che penso e sono il mio pensiero, per essere ciò che non penso, e perché il mio pensiero sia ciò che non sono? Che cos'è quest'essere che scintilla e per così dire ammicca nell'apertura del cogito, senza tuttavia essere dato sovraneamente in esso e da esso? Qual è il rapporto e l'ardua appartenenza dell'essere e del pensiero? Che cos'è l'essere dell'uomo?». Come tutti i veri problemi, anche quello dell'uomo sembra non avere soluzione, ma solo una storia. Sembra che l'uomo sia davvero un problema senza soluzione umana» [Franco Volpi, in *Repubblica*, 18 agosto 2005, p. 38; disponibile online sul sito <<http://www.repubblica.it>>].

### **! PER PENSARE...**

Prendete posizione sulle domande conclusive dell'articolo e sulla conclusione di Franco Volti, utilizzando tesi, esempi e concetti tratti da questo Laboratorio. Trovate l'articolo completo sul sito <<http://www.repubblica.it>>.

## **L'uomo e il pianeta Terra**

**Testo V.10.** "L'UOMO, MALATTIA DEL PIANETA TERRA" - Mi sono imbattuto recentemente, per la penna di un docente di medicina americano, in una teoria secondo la quale si potrebbe assimilare la proliferazione della specie umana a un cancro del globo terrestre. La sua dimostrazione è di un rigore e di una precisione tecnica impressionanti; ma data la mia incompetenza, potrò offrirne soltanto una versione semplificata. All'inizio del quaternario, spiega l'autore, in Africa un ceppo di cellule provenienti da una specie di vertebrati terrestri, e più precisamente di primati, diede origine a tessuti umanoidi tanto sani da poter resistere sul posto. In Medio Oriente, a contatto dermico con sostanze alimentari più ricche e diversificate, queste cellule assunsero carattere maligno, che divenne poi nettamente tumorale in seguito all'assorbimento di tessuti vegetali e animali ottenuti mediante addomesticamento. Queste cellule maligne migrarono, sotto forma di micro-satelliti agricoli, nelle regioni sotto-mucose dell'Europa meridionale e dell'Asia. E sempre in Medio Oriente si svilupparono metastasi, sotto forma di spesse placche "urbanoidi", con numerose inclusioni litiche, seguite da altre cupriche e ferrose. A lungo confinati nell'emisfero orientale, questi tumori aggregati scatenarono la malignità, forse già latente, di cellule analoghe nell'emisfero occidentale. Questo fenomeno, conosciuto sotto il nome di "progressione colombiana", determinò, per ricombinazione cellulare, la comparsa di cloni iberici e anglosassoni. Aggravandosi, la malattia si manifestò attraverso uno stato febbrile generalizzato con crisi respiratorie acute, sotto l'azione di fattori culturali: inalazione di distillati di petrolio, diminuzione della quantità globale di ossigeno, formazione di cavità nel polmone forestale. Lo stadio preterminale si annunciò attraverso elevati livelli di metaboliti tossici nel sangue, tassi anomali di corpi chimici estranei provenienti da insetticidi organici, estesi versamenti di idrocarburi sulla superficie degli oceani, emboli di materiali metallici o plastici. Con il declino della vascolarizzazione si giunse poi alla necrosi delle escrescenze tumorali, e in particolare di quelle di più antica data, con oltre 6 milioni di cellule, i cui nuclei urbani si svuotarono all'interno fino allo sfondamento, lasciando dietro di sé soltanto cisti endotossiche e sterili (D. Wilson, "Human population structure in the modern world: A Malthusian malignancy", in "Anthropology today", vol. 15, n. 6, Dicembre 1999). Questa sarebbe la diagnosi e la prognosi che un medico alieno potrebbe dare del nostro pianeta, percepito globalmente come un ecosistema. Se anche volessimo vedere nel quadro sopra descritto solo un'ingegnosa metafora, potremmo trarre un prezioso insegnamento dal fatto che lo stesso linguaggio possa servire a descrivere fin nei dettagli due fenomeni, certo entrambi attinenti alla vita, ma relativi rispettivamente alla storia individuale e collettiva. Riesce così più agevole comprendere che le spiegazioni possano essere di due tipi. Il primo cerca di determinare la causa, o la successione di cause da cui risulta il fenomeno, risalendo dal conseguente all'antecedente. L'altro, seguendo un percorso in qualche modo trasversale, vede nel fenomeno da spiegare la trasposizione di un modello che possiede già, su un altro piano, la stessa struttura e le stesse proprietà, e costituisce quindi una ragione sufficiente del primo. Un altro esempio non meno rivelatore di accostamenti del genere si ritrova nello studio dell'origine del linguaggio. Grazie alle ricerche in corso da una cinquantina d'anni, è ormai provato che determinate proprietà del linguaggio articolato non sono inaccessibili ad alcune specie di primati. Resta però il fatto che il linguaggio umano si distingue da tutti i messaggi emessi dagli animali nel loro ambiente naturale: gli sono propri il potere di immaginazione e di creazione, l'attitudine a far uso di astrazioni e a trattare di oggetti e di fatti distanti nello spazio e nel tempo, e soprattutto la caratteristica, assolutamente originale del linguaggio umano, della doppia articolazione. Il suo primo livello è costituito da unità puramente distintive, che a un secondo livello si combinano per formare unità significative, consistenti in parole e frasi. Noi ignoriamo le precondizioni organiche che hanno potuto portare a questa capacità cerebrale, universale nella nostra specie. In mancanza di una teoria biologica sull'origine del linguaggio, rimane valido il rifiuto, pronunciato a suo tempo dalla "Société

linguistique" di Parigi, di consentire un qualsiasi dibattito su questo tema. Non abbiamo alcun mezzo per sapere come il linguaggio umano abbia potuto nascere progressivamente dalla comunicazione animale. La differenza tra l'uno e l'altro è di natura, non di grado. Di fatto, il problema è apparso in ogni epoca talmente insolubile che gli antichi – e anche qualche moderno – videro nel linguaggio umano un'istituzione divina. Queste speculazioni sono però ormai superate grazie alla scoperta del codice genetico, che ci ha rivelato l'esistenza, a un livello molto distante, ma ugualmente sotteso al linguaggio umano – poiché si tratta sempre di una manifestazione della vita – di un modello conforme del linguaggio articolato. Sia il codice verbale che quello genetico – e nessun altro – operano per mezzo di unità distinte, in numero finito, di per sé prive di senso come lo sono i fonemi, che combinandosi tra loro producono unità minime significative, comparabili alle parole. Queste parole formano frasi alle quali non manca neppure la punteggiatura; ed esiste una sintassi che governa questi messaggi molecolari. E non è tutto: come nel linguaggio umano, le parole del codice genetico possono cambiare senso in funzione del contesto. Sebbene non vada sottovalutato il ruolo dello apprendimento nell'acquisizione del linguaggio, l'attitudine dell'uomo, fin dal primo periodo della vita, alla padronanza delle strutture linguistiche non può che derivare da istruzioni codificate nella sua cellula germinale. Nel momento in cui si affrontano le basi del linguaggio umano si pone la questione del patrimonio genetico. L'isomorfismo constatato tra la struttura del codice genetico e quella sottesa a tutti i codici verbali delle lingue umane va ben al di là di una semplice metafora, e invita a concepire questa architettura universale come un'eredità molecolare dell'*homo sapiens* (fin dall'*homo erectus*, se non addirittura dall'*homo habilis*, nel quale, a quanto sembra, le circonvoluzioni cerebrali dalle quali dipende l'esercizio del linguaggio erano già presenti). Le strutture linguistiche sarebbero quindi modellate sui principi strutturali della comunicazione, così come funziona su scala molecolare. Allo stesso modo, la proliferazione della specie umana ci è apparsa, una volta trasposta su scala cellulare, modellata sulla nosografia del cancro. Consideriamo ora un terzo problema: quello dell'origine della vita in società. Fin dall'antichità, i filosofi non hanno mai smesso di interrogarsi su questa questione. La difficoltà che sorge è identica a quella dell'origine del linguaggio: tra l'assenza del linguaggio articolato e la sua presenza, la demarcazione appare netta, tanto che ci si sforza invano di individuare forme intermedie. E tuttavia, esistono modelli di questo passaggio, a condizione di cercarli ai livelli più profondi: cellulare per l'espansione demografica, molecolare per il linguaggio, e di nuovo cellulare per la socialità. Il passaggio dall'isolamento alla vita in società è direttamente osservabile e scientificamente spiegabile in una specie di amebe terrestri. Fintanto che il nutrimento disponibile è sufficiente, questi esseri monocellulari conducono un'esistenza indipendente, senza contatti con i loro congeneri; ma quando il cibo viene a mancare, incominciano a secernere una sostanza che li attira gli uni verso gli altri. A questo punto si aggregano e si trasformano in un organismo di tipo nuovo, dalle funzioni diversificate. In questa fase sociale, le amebe si spostano accorpate verso zone più umide e più calde, dove il nutrimento abbonda; dopo di che la società si disgrega, gli individui si disperdono e ciascuno riprende una vita separata. Queste osservazioni contengono un aspetto particolarmente degno di nota: la sostanza prodotta dalle amebe, per mezzo della quale esse si attirano tra loro per conglomerarsi in un essere sociale, pluricellulare, altro non è che una sostanza chimica ben conosciuta: l'adenosinmonofosfato ciclico, che comanda la comunicazione tra le cellule degli esseri pluricellulari – dei quali anche noi facciamo parte – facendo così di ogni corpo individuale un'immensa società. Ora, le amebe si nutrono di batteri che secernono questa stessa sostanza, grazie alla quale li percepiscono. In altri termini, la stessa sostanza che segnala le prede ai predatori attira questi ultimi gli uni verso gli altri, aggregandoli in società. [...]

I tre esempi che ho citato pongono il problema delle origini in una luce del tutto diversa da quella abituale. I problemi restano insolubili fintanto che si pretenda di risalire alle cause, poiché agli stati precedenti mancano sempre talune proprietà essenziali del fenomeno da spiegare. Ma l'orizzonte ottenebrato si apre, e la questione della genesi non si pone più quando si scopre da qualche parte un altro complesso, sul quale quello che cerchiamo di comprendere è ricalcato come su un modello. Non c'è più bisogno di chiedersi come si sia posto in essere, dato che esisteva già. Questo cambiamento di prospettiva non è nuovo. Ne ritroviamo l'idea in vari pensatori del Medio Evo e quindi nel XVIII secolo, nella teoria dei "corsi e ricorsi" di Giambattista Vico, secondo la quale ogni periodo della storia umana riproduce il modello di un corrispondente periodo in un ciclo precedente. Tra questi periodi esiste un rapporto di omologia formale. Il parallelismo tra antichi e moderni, preso ad esempio, dimostra che tutta la storia delle società umane ripete eternamente determinate

situazioni tipiche. Non è forse questo che illustrano, se si dà loro un qualche credito, i nostri tre esempi? Nell'ordine collettivo, l'espansione demografica ci è apparsa come un ricorso della proliferazione cancerosa; il codice linguistico, come un ricorso di quello genetico, e la socialità degli esseri pluricellulari come un ricorso della socialità su scala monocellulare. Senza dubbio, Vico limitava la sua teoria alla storia delle società umane, così come si svolge nel corso dei tempi. Ma al di là dei dati empirici, per lui si trattava soprattutto del mezzo per arrivare a "una storia ideale eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni" (*La scienza nuova seconda*, paragrafo 349). Certo, in partenza la sua impresa si fonda su una distinzione tra il mondo della natura, conosciuto soltanto da Dio, suo creatore, e il mondo umano o mondo civile, fatto dagli uomini, che perciò essi possono conoscere. Tuttavia, secondo Vico questa curvatura della storia umana, che la obbliga a ritornare in perpetuo su se stessa, è effetto della volontà della provvidenza divina. Quando, grazie alla teoria dei corsi e ricorsi, gli uomini prendono coscienza di questa legge alla quale è soggetta la loro storia, un lembo del velo si solleva. [...] La teoria dei corsi e ricorsi, che nell'opera di Vico viene a volte considerata come una bizzarria senza conseguenze, acquisterebbe allora una portata considerevole. Se infatti la coscienza della propria storia rivela agli uomini come la provvidenza divina agisca reimpiegando sempre gli stessi modelli, che sono in numero finito, diventa possibile estrapolare dalle sue volontà generali una volontà particolare per l'uomo. Sebbene lo stato della scienza ai tempi di Vico non gli avesse consentito di procedere in questa direzione, la sua teoria apre alla conoscenza un percorso che conduce dalla struttura del pensiero alla struttura della realtà». [Claude Lévi-Strauss, in *Repubblica*, 9 marzo 2000, p. 1 (traduzione di Elisabetta Horvat); disponibile online sul sito <<http://www.repubblica.it>>].

### **! PER PENSARE...**

Oltre alla lettura dell'articolo nella versione completa disponibile online sul sito <<http://www.repubblica.it>>, individuate i concetti filosofici citati espressamente da Claude Lévi-Strauss e quelli che (anche se non espressamente citati) ritenete possano essere utili per una discussione dell'articolo.

## **VI. ATTRAVERSO I LINGUAGGI**

**VI.1. L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali.** Un modo originale di confrontare uomo e animali può avvalersi dello studio dell'espressione delle emozioni. Charles Darwin è autore tra l'altro di una ricerca su *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* [in traduzione italiana: *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, *Taccuini M e N, Profilo di un bambino*, a cura di G. A. Ferrari, Paolo Boringhieri, Torino 1982]. Ecco alcuni brani: Dal *Taccuino N*, appunti del 1838: appunti sparsi:

4 ottobre «[...] Nella persona seria si rilassano quei muscoli che sono contratti nel sorriso. La speranza è l'occhio pieno di aspettativa che guarda a un oggetto lontano, illuminato e inumidito dall'emozione. Perché l'emozione fa scendere le lacrime?

Lavater dice che la derisione si manifesta nelle rughe intorno al naso e l'arroganza nel labbro superiore. È notevole il fatto che i bambini abbiano espressioni particolari. Il broncio e il pianto diretto. Il *malumore* è come un broncio infantile, ma in grado minore [...]» [pp. 59-60].

19 ottobre: «Il nostro linguaggio cominciò con il canto? È questa l'origine del piacere che ci dà la musica? C'è armonia nell'ululare delle scimmie? Nel canto delle rane c'è. Unione della voce e del gusto per il canto degli uccelli con la struttura dei mammiferi. Il gusto per i suoni ricorrenti nell'armonia è comune a tutto il regno della natura [...]» [p. 62].

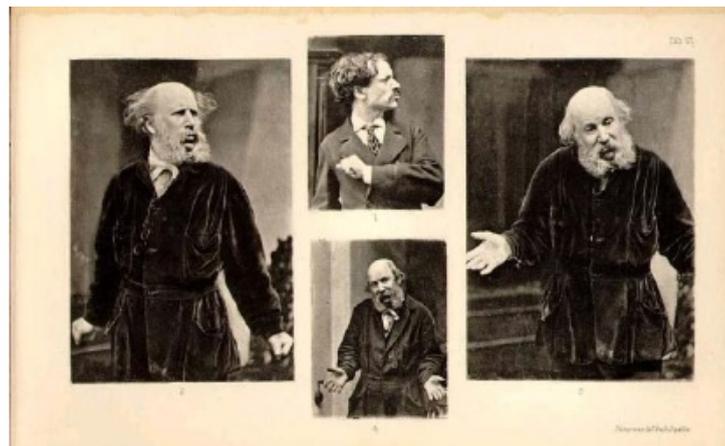
6 gennaio 1839 «Che cosa passa nella mente di un uomo quando dice che ama una persona? Non gli scorrono davanti i lineamenti segnati dall'espressione abituale di quelle emozioni che ce lo fanno o ce la fanno amare? È un sentimento cieco, qualcosa come le sensazioni sessuali. Poiché l'amore è un'emozione, riguarda, o è influenzato da altre emozioni?» [p. 72]

Da *L'espressione delle emozioni*:

*Introduzione*: «A proposito dell'uomo, sarebbe molto difficile trovare una spiegazione per certe espressioni, come il rizzarsi dei capelli sotto l'influenza di un terrore estremo, o lo scoprire i denti in un accesso di rabbia, se non si ammettesse che un tempo l'uomo ha vissuto in una condizione molto più bassa e più vicina a quella degli animali. Il fatto che alcune espressioni si ritrovino identiche in specie distinte anche se affini – come nel caso del riso nell'uomo e in varie scimmie, in cui si contraggono i muscoli facciali – risulta un po' più comprensibile se si ammette che essi discendano da un progenitore comune» [pp. 124-125].

Dalla *Conclusione* «Noi siamo così abituati a vedere gli animali adulti e i loro cuccioli esprimere nello stesso modo i loro sentimenti, che non facciamo caso a quanto sia straordinario il fatto che un cagnolino appena nato agiti la coda quando è contento, abbassi gli orecchi o scopra i denti canini quando vuole prendere un'aria feroce, proprio come un cane adulto [...]. Nondimeno, quando prendiamo in esame alcuni gesti umani meno comuni che siamo abituati a considerare artificiali o convenzionali, come stringersi nelle spalle in segno di impotenza o alzare le braccia con le mani aperte e le dita distese in segno di meraviglia, siamo forse molto sorpresi a scoprire che essi sono innati. Che questi e alcuni altri gesti siano innati può esser dedotto dal fatto che essi sono compiuti dai bambini in tenerissima età, dalle persone nate cieche e sono diffusi nelle più diverse razze umane» [pp. 407-408].

- Cercate o realizzate del materiale iconografico che possa essere utilizzato a supporto di una ricerca di questo genere.



## VI.2. Animali, uomini e gioco

Johan Huizinga (1872-1945) è autore di uno studio intitolato *Homo ludens*, in cui sostiene l'importanza di uno studio sul *gioco* come fenomeno culturale per comprendere qualcosa di essenziale a proposito della natura umana:

«Quando noi uomini non risultammo così sensati come il secolo placido del "culto della Ragione" ci aveva creduti, si dette alla nostra specie, accanto al nome di *homo sapiens*, ancora quello di *homo faber* – uomo produttore. Termine che era meno esatto del primo perché anche più di un animale è *faber*. Ciò che vale per fare, vale anche per giocare: parecchi animali giocano. Tuttavia mi pare che l'*homo ludens*, l'uomo che gioca, indichi una funzione almeno così essenziale come quella del fare, e che meriti un posto accanto all'*homo faber*» [J. Huizinga, *Homo ludens* (1939), trad. it., Einaudi, Torino 1973, p. XXXI]

«I. Natura e significato del gioco come fenomeno culturale. Il gioco è più antico della perché il concetto di cultura, per quanto possa essere definito insufficientemente, presuppone in ogni modo convivenza umana, e gli animali non hanno aspettato che gli uomini insegnassero loro a giocare. Anzi si può affermare senz'altro che la civiltà umana non ha aggiunto al concetto stesso di gioco una caratteristica essenziale. Gli animali giocano proprio come gli uomini; tutte le caratteristiche fondamentali del gioco sono realizzate in quello degli animali. Basta osservare i cuccioli nel loro gioco, per scorgere in quell'allegro ruzzare tutti questi tratti fondamentali. Essi s'invitano al gioco con certi gesti ed atteggiamenti cerimoniosi; osservano la regola che non si ha da mordere a sangue l'orecchio del compagno; fingono di essere arrabbiatissimi. E si noti soprattutto che a far così essi provano evidentemente in massimo grado piacere o gusto. Ora un tale gioco di cuccioli ruzzanti non è che una delle forme più semplici del gioco animali. Ve ne sono altre di specie molto più profonda, più evoluta: vere e proprie gare e belle rappresentazioni per spettatori.

Qui bisogna subito segnalare un fatto importantissimo. Già nelle sue forme più semplici, e nella via animale, il gioco è qualche cosa di più che un fenomeno puramente fisiologico e una reazione psichica fisiologicamente determinata. Il gioco come tale oltrepassa i limiti dell'attività puramente biologica: è una funzione che contiene un senso. Al gioco partecipa qualcosa che oltrepassa l'immediato istinto a mantenere la vita, e che mette un senso nell'azione del giocare. Ogni gioco significa qualche cosa. Se chiamiamo spirituale questo principio attivo che dà al gioco la sua essenza, allora diciamo troppo; se lo chiamiamo istinto non diciamo nulla. Comunque lo si consideri, certamente si manifesta, con tale "intenzione" del gioco, un elemento immateriale nella sua essenza stessa» [pp. 3-4].

- Provate a fare una classificazione dei giochi, di quelli che anche gli animali fanno e di quelli possibili soltanto all'uomo. Stabilite anzitutto un *criterio* per la classificazione, e documentate ogni parte della classificazione con materiale iconografico (pittura, fotografia, scultura, ecc.). Tenendo presente i contenuti di questo Laboratorio, avanzate alcune ipotesi sulla correlazione tra i giochi che ritenete propri soltanto dell'uomo e altri caratteri attribuiti in via prioritaria all'uomo (ad esempio, gli «atteggiamenti proposizionali» di cui parla Donald Davidson).

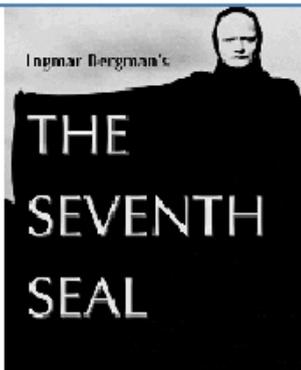
## VI.3. Cinema



### Il pianeta delle scimmie (USA, 1968), di F.J. Schaffner

Questo film, tratto da un romanzo di Pierre Boule, è diventato subito un classico della fantascienza: la vicenda si svolge su un pianeta in cui uomini e donne non sono evoluti al punto da avere un linguaggio, mentre a comandare sono le scimmie. Gli astronauti umani che atterrano in condizioni di emergenza sul pianeta si trovano quindi alle prese con gli esiti di un'ipotetica evoluzione alternativa a quella avvenuta sul pianeta Terra.

La versione del 1968, secondo la critica, resta superiore al remake proposto nel 2001 da Tim Burton (*Planet of Apes*). In quest'ultimo film, l'attrice Helena Bonham Carter impersona la scimmia Ari: alcune sue considerazioni su come si è preparata a recitare quella parte sono state riprese dal primatologo Frans de Waal nel suo libro "Our inner Ape": «Quando, durante un'intervista, le venne chiesto come si era preparata per il ruolo di Ari ne *Il pianeta delle scimmie*, Helena Bonham Carter rispose che era semplicemente entrata in contatto con la scimmia che era dentro di lei. Sia lei che gli altri attori erano andati a una cosiddetta "accademia delle scimmie" per imparare ad assumere le posture e i movimenti delle antropomorfe. Ma anche se la minuta Bonham Carter interpretava una scimpanzé, credo che ciò che trovò dentro di sé sia stata invece una sensuale bonobo...» [Frans de Waal, *La scimmia che siamo. Il passato e il futuro della natura umana*, trad. it. di F. Conte, Garzanti, Milano 2006, p. 7, Cap. 1: "Scimmie in famiglia"]



### Il settimo sigillo (Svezia, 1957), di I. Bergman

Un crociato di ritorno da una sanguinosa campagna di guerra incontra la Morte, una figura vestita di nero, e inizia con lei una partita a scacchi in cui sono in palio la sua vita, le sue credenze riguardo al divino e il suo stesso esser umano. Con questo film, in bianco/nero, il regista Ingmar Bergman riesce a raccontare e a mettere a contrasto la vita, i suoi piaceri e la generosità umana con la morte, la sofferenza, i tormenti, le superstizioni e le crudeltà di cui gli uomini sono capaci.



### 2001: Odissea nello spazio (Gran Bretagna, 1968), di S. Kubrick

Come scrive Schopenhauer, «gli animali non vivono che nel presente; l'uomo vive anche nel futuro e nel passato; quelli si limitano a soddisfare il bisogno del momento; questi provvede con ingegnose disposizioni all'avvenire, anche per il tempo in cui forse non vivrà più. Gli animali si abbandonano in tutto all'impressione momentanea, lasciandosi dominare dal movente intuitivo; l'uomo si determina in virtù di concetti astratti all'infuori del presente» [A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it., Mondadori, Milano 1989, § 8, p. 75].

Uscito nello stesso anno de *Il pianeta delle scimmie* – e un anno prima della missione Apollo 11 che portò Neil Armstrong a calcare la prima impronta umana sul suolo lunare – questo film di Stanley Kubrick illustra la condizione dell'uomo come un intermedio tra il suo passato

---

tanto lontano quanto i irricognoscibile e inquietante e il suo incerto futuro, tra i primati da cui si è evoluto e gli straordinari computer (come Hal 9000) che lui stesso ha costruito e che, tuttavia, sembrano in grado di poter sfuggire al suo controllo. Nella colonna sonora del film c'è anche il "Così parlò Zarathustra" di Richard Strauss e, in effetti, secondo l'adagio di Friedrich Nietzsche, il film rappresenta l'uomo come una «corda tesa sull'abisso».

---

## STRUMENTI SOTTOMANO

Per chi vuole continuare a esplorare il paradigma (anche da altre prospettive) e per chi vuole approfondire:

Dizionari e strumenti

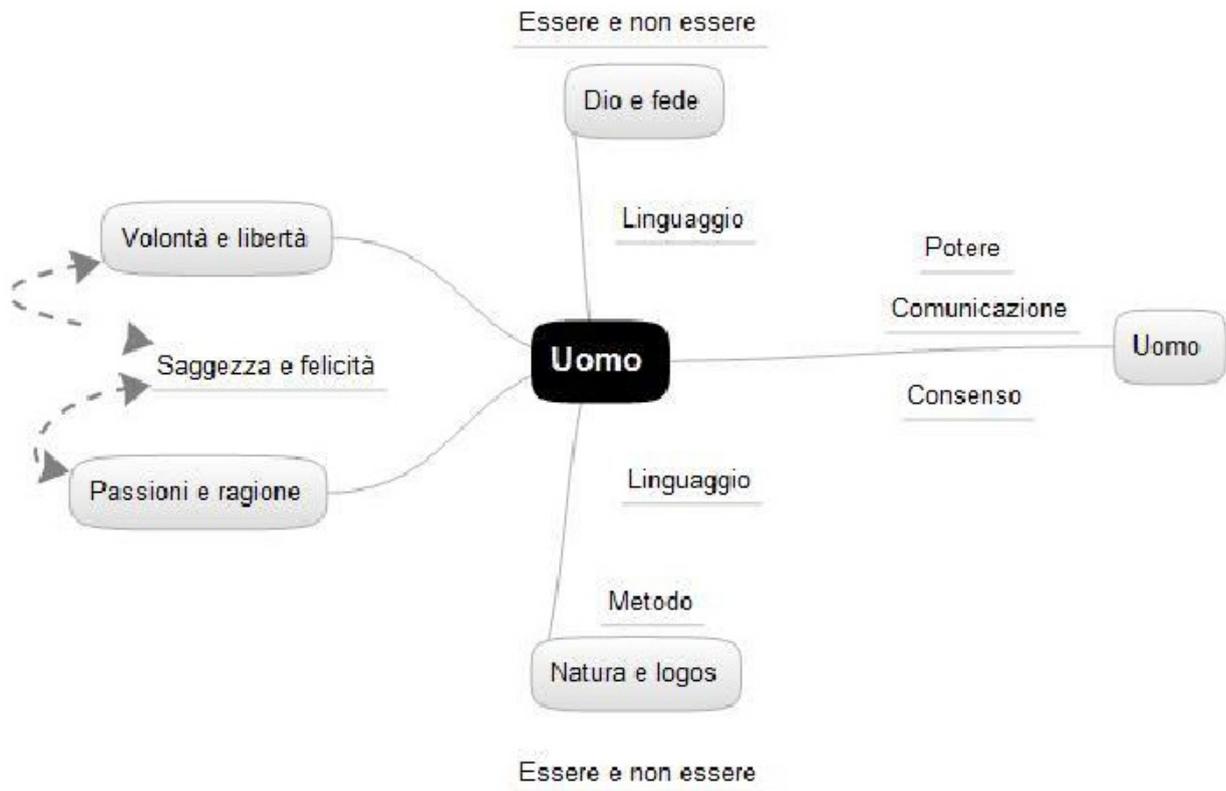
▪ C. WULF (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, trad. it., Bruno Mondadori, Milano 2002

Alcune letture:

M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Bruno Mondadori, Milano 2001; F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano 2002; R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna 2004; H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri, Bollati Boringhieri, Torino 2006; W. Sellars, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, a cura di A. Gatti, Armando, Roma 2007; V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008;

▪ Sulle origini dell'uomo: E. Boncinelli, *Le forme della vita. L'evoluzione e l'origine dell'uomo*, Einaudi, Torino 2006; Y. Coppens, *La storia dell'uomo. Ventidue anni di lezioni al Collège de France (1983-2005)*, trad. it. di G. Carbonelli, JacaBook, Milano 2009; C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, trad. it. di P. Fiorentini e M. Migliucci, a cura di G. Montalenti, Newton Compton, Roma 2007; Juan L. Arsuaga, *Luce si farà sull'origine dell'uomo*, trad. it. di L. Cortese, Feltrinelli, Milano 2006; B. Kurtén, *Il primo uomo. Alla scoperta delle nostre origini*, trad. it. di M. Piperno, M. G. Bulgarelli, Laterza, Roma-Bari 1998;

## PARADIGMI/LABORATORI COLLEGATI



## SOLUZIONI

SOLUZIONI AL LABORATORIO IV/CHI L'HA DETTO:

Testo **(1)** B. Pascal, *Pensieri* (1657-1662; 1670), trad. it., Rusconi, Milano 1993, n. 264 (347), p. 153; Testo **(2)** T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, trad. it. di A. Pacchi, Parte prima, cap. VII.3, La Nuova

Italia, Firenze 1985; Testo **(3)** F. Bacone, *Instauratio Magna. Pars Secunda: Novum Organum* (1620), trad. it., *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, II, 52, p. 795; Testo **(4)** *Corpus Hermeticum*, scritti filosofico-religiosi di età tardo ellenistica attribuiti a Ermete Trismegisto, edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière, ed. a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2006 (dall'*Asclepio*, p. 519; p. 523; p. 523)