

USCIRE DAL *GHÉNOS*

L'enigma della natura umana tra filosofia, antropologia e biologia

INTRODUZIONE

1. Premessa

Le questioni implicate dalla domanda “che cos’è l’essere umano” sono molteplici e appaiono, almeno in prima battuta, difficilmente sintetizzabili sotto un’unica area discorsiva.

Potremmo così partire banalmente dall’interrogativo classico “che cosa siamo, da dove veniamo, dove andiamo”, se esiste o no un senso o un qualche significato determinato dell’avventura umana sulla terra, e via dicendo. Le risposte sono state e saranno ancora per molto tempo le più varie ed anche bizzarre.

Ma potremmo decidere di precisare e circoscrivere meglio il terreno dell’argomentazione: se è vero che gli esseri umani sono, come pretendeva Protagora, “misura delle cose”, bisognerà allora che essi si conoscano proprio in quanto strumenti di misura: le loro capacità e facoltà, i loro limiti, l’eventuale superabilità di questi limiti diventano la questione preliminare e imprescindibile. Senonché si apre subito un altro ventaglio di questioni: in che modo ci è possibile attingere questa conoscenza prima ancora, o meglio, *al di fuori* dell’esercizio conoscitivo stesso? come si arrivano a stabilire i fondamenti delle nostre capacità e facoltà se è vero che noi non siamo in grado di uscire da noi stessi? Molte sono le metafore utilizzate per descrivere questa situazione imbarazzante, al limite dell’*impasse* gnoseologica, e dietro cui sembra celarsi una sorta di inafferrabilità, di insondabilità, per non dire di misteriosa abissalità della natura umana più profonda. Ve n’è una che ritengo perfetta per l’ordine del nostro discorso: Hanna Arendt parla degli esseri umani come di coloro che si trovano molto a loro agio nel conoscere le cose esterne e molto a disagio quando cercano di conoscere veramente se stessi, *come se non fossero in grado di scavalcare la propria ombra (Vita activa)*.

Vi sono poi in ogni discussione sul concetto di “natura umana” implicazioni di ordine etico-politico. Se già ogni concezione “metafisica” (sull’essere, sulle cose, sul mondo) non è mai neutrale, figurarsi quando si arriva al capitolo che porta il titolo “essenza o natura umana”. Basti pensare al nodo cruciale, oggi perennemente in primo piano, del rapporto tra basi biologiche e divenire storico, tra natura e cultura, tra invariante biologico e mutamenti sociali.

Last but not least: come sciogliere il nodo dell’universalità e della pluralità? Che cosa accomuna e differenzia nel medesimo tempo gli esseri umani? Dove si colloca la loro comune *humanitas* (ammesso che ci sia) e in che modo si garantiscono le plurali differenze tra di loro, la loro reciproca relatività?

2. Essenza

La domanda che condurrà la nostra ricerca sarà precisamente se sia possibile e lecito o no, parlare di un’essenza umana. Premetto fin d’ora che la mia convinzione personale è che non sia possibile farlo, e che, se anche lo fosse, sarebbe comunque preferibile che tale essenza venisse messa tra parentesi, specie per le conseguenze etico-politiche che il suo uso pratico ogni volta ha comportato e tuttora comporta.

E’ bene prima di tutto fare una premessa sul termine *essenza*. Prendiamo ad esempio un qualsiasi oggetto, che so, un bicchiere. Potremmo dire che “essenza” di un bicchiere è quell’elemento – o quegli elementi – senza cui esso non è più tale: in altre

parole ciò che lo caratterizza, che lo identifica, che lo specifica differenziandolo così dalle altre cose. Si potrebbero anche considerare diversi punti di vista: secondo la forma il bicchiere è un oggetto concavo, allungato, cilindrico; secondo il materiale, pur potendone utilizzare diversi (vetro, plastica, ecc.), affinché il bicchiere possa esistere si deve utilizzare un materiale di una certa consistenza, che sia plasmabile; potremmo infine considerarne la funzione: il bicchiere serve per bere.

L'insieme di questi elementi (la forma, la materia, lo scopo, ma potrebbero essercene altri), formano ciò che definiamo l'*essenza* del bicchiere. Basterebbe che uno di quegli elementi mancasse, per rendere impossibile l'esistenza dell'oggetto preso in considerazione.

Ora ci potremmo domandare: esiste qualcosa del genere per quanto riguarda gli esseri umani? Ci sono cioè degli elementi specifici ed essenziali che caratterizzano la loro umanità, senza i quali questa verrebbe meno?

3. Differenti prospettive: scienza e filosofia

Secondo Foucault è solo a partire dal XVIII secolo che ci si è cominciati a fare, in Occidente, questo genere di domande, in particolare con la nascita delle cosiddette scienze umane (l'antropologia, la sociologia, la psicologia, ecc.), al punto da affermare, con un'espressione apparentemente paradossale, che "l'uomo è un'invenzione recente". Kant arrivò a far convergere le sue tre critiche e le domande ad esse sottese (che cosa posso pensare? che cosa devo fare? che cosa mi è lecito sperare?), nella domanda sintetica e conclusiva "che cos'è l'uomo?". Bisogna poi tener conto, specie dopo la rivoluzione darwiniana, dello sguardo naturalistico e biologico affatto nuovo sull'oggetto umano, fino allo straordinario sviluppo a noi contemporaneo delle cosiddette neuroscienze. In sostanza, da un paio di secoli non esiste più nessun angolo o anfratto umano, sia esterno che interno, visibile o invisibile, che non venga fatto oggetto di minuziose analisi, indagini, osservazioni. E' come se l'essere umano fosse costantemente tenuto sotto controllo, monitorato, spiato al microscopio. Esattamente come per il bicchiere di cui parlavamo poco fa, anche l'essere umano è stato osservato e analizzato da diversi punti di vista. Ogni nuova scienza ne ha preso una parte e l'ha studiata, con il risultato di un frazionamento continuo. La prima conseguenza è stata quella di una sorta di effetto-mosaico: l'essere umano più che un'unità integrale è l'insieme disaggregato dei suoi differenti elementi – biologici (animali, genetici, neurologici, comportamentali) – culturali (sociali, linguistici, antropologici, etnologici) – spirituali (psichici, mentali, mistici, religiosi) – ma anche estetici, percettivi... e potremmo andare avanti ancora. Ma, per tornare alla domanda di partenza, quale di questi è essenziale? Ce n'è uno, sono diversi, sono tutti, o nessuno?

Per poter rispondere, credo sia necessario uscire dalla prospettiva scientifico-empirica ed entrare in un ordine del discorso "metafisico", metaempirico, filosofico. Chiarisco subito: non intendo qui che ci si debba porre su un piano "celeste", superiore, essenziale. Niente di tutto questo. Lo sguardo filosofico (anch'esso plurale, meglio in proposito parlare di "filosofie") consente solo di guardare a tutte le prospettive che ho citato prima con maggiore libertà, spaziando dall'una all'altra e, soprattutto, cosciente del fatto di *non avere nessun oggetto specifico* nella propria ricerca. Paradossalmente, la domanda che ci sta assillando ci apparirà vuota e potrà essere riempita solo dai contenuti di quelle scienze, a patto che essi vengano sottoposti al vaglio critico e chiarificatore dell'indagine filosofica. Ciò non vuol dire che la filosofia decide cosa tenere e cosa scartare, cosa va bene e cosa no: semplicemente, proprio perché la filosofia può permettersi di non avere contenuti

specifici, può per lo meno tentare (non è detto che ci riesca) di ricomporre (o eventualmente di scomporre a suo piacimento) il mosaico-essere umano. Vi è però una premessa necessaria: nessun filosofo oggi può peccare di superbia e ignorare (o fingere di farlo) i risultati raggiunti dalle scienze nei loro campi di indagine. Proprio le domande relative all'essere umano possono anzi essere un terreno cruciale di incontro (ma anche di scontro) tra i diversi saperi. Purché ci si parli.

4. Di nuovo la domanda

Torniamo alla domanda *che cos'è l'essere umano*. Proviamo a riformularla in altro modo: *chi è l'essere umano?*

Lo spostamento grammaticale è anche uno spostamento semantico, di senso, con almeno due conseguenze: la prima, più ovvia, è che a seconda del pronome usato ciò che viene in primo piano è l'oggettività o la singolarità. Chiedere *che cosa* ha già in sé una parte della risposta: l'essere umano è un ente, un oggetto tra gli altri – esattamente come un bicchiere, un camaleonte, una sequoia, un fiume o un pianeta. Spostare l'accento sul *chi* fa presupporre una maggiore problematicità: potremmo ad esempio ritenere che ogni singolo sia irriducibile ad una essenza o generalità, che ognuno, al di là del fatto condiviso con la propria specie che mangi, si riproduca, muoia, ha un *quid* in se stesso che lo distingue da tutti gli altri. I filosofi-teologi ad esempio (Agostino, Duns Scoto, Kierkegaard per citarne solo alcuni) la pensano esattamente così: l'anima umana è un che di singolare, unico, irripetibile. Ma torneremo su questo punto.

L'altra conseguenza, invece, pone un problema di carattere metodologico, che fa di tale domanda qualche cosa di unico nel panorama delle domande possibili: il soggetto e l'oggetto della domanda, infatti, coincidono. *Che cosa* è l'essere umano è sempre un *chi* a chiederselo, quello stesso che è anche oggetto della propria indagine. Apparentemente tale situazione dovrebbe risultare vantaggiosa: chi meglio di me può conoscersi? In realtà non lo è: come posso essere oggettivo, imparziale, neutrale nella mia analisi di me stesso?

Come posso, ad esempio, cogliere la funzione razionale con la quale ora sto discorrendo, come faccio a staccarmene? E' impossibile, proprio come non ci si può separare dalla propria ombra, per tornare all'immagine di Hanna Arendt. Una oggettività scientifica totale – una scienza umana rigorosa – sarebbe possibile soltanto se degli alieni giungessero dall'esterno a studiarci (un po' come negli anni '50 della guerra fredda, e fino ad anni più recenti con la celebre serie televisiva *X-Files*, paventavano gli americani).

Foucault taglia di netto il problema: la domanda "che cosa è l'uomo" è nata morta proprio per questo motivo: nel momento in cui il contenuto della risposta ha a che fare con "strutture oggettive" (quali il linguaggio), cioè con elementi che ci costituiscono dall'esterno, condizioni date quasi fossero "elementi naturali", ecco che l'elemento soggettivo caratteristico che cercavamo viene affondato, si dissolve, come inghiottito da quelle strutture. Le scienze umane sono culla e tomba insieme per un "uomo" che è morto come il Dio di Nietzsche.

Quella che segue è una breve ricognizione delle teorie filosofiche più interessanti circa la "natura umana". Come si vedrà l'oggetto del contendere alla fine non sarà tanto di *quale* natura si parla, ma *se* sia legittimo parlarne: accanto ad una lunga tradizione "essenzialistica" che vive oggi un suo *revival* con papa Ratzinger e le ideologie conservatrici e reazionarie affini, si fanno strada anche alcune concezioni critiche *decostruttive* di quel paradigma.

PARTE PRIMA: CONCEZIONI ESSENZIALISTICHE

5. Vita e *lògos* in Aristotele

Vi sono due luoghi privilegiati nei testi aristotelici in cui troviamo indicazioni utili per una teoria della natura umana, luoghi che diventano fondativi di un certo modo di intendere la questione nella cultura occidentale.

Il primo è nell'*Etica nicomachea*. L'*érgon* (opera, intesa tanto come attività e lavoro che come prodotto) proprio dell'uomo, dice Aristotele, non è il vivere, non è il sentire, ma il *ragionare*. Come fa notare Giorgio Agamben è qui all'opera una definizione per segregazione: Aristotele prende la vita, la disseziona in tre elementi e la riorganizza secondo una precisa gerarchia: vi è una vita nutritiva che è tipica dei vegetali, una sensibile tipica degli animali, infine una razionale tipica degli uomini.

L'essere umano si trova così ad avere un'anima tripartita, partecipando egli di ciascuno degli elementi vitali, e però riconoscendo solo nel *lògos*, nella ragione, il suo elemento specifico, la sua essenza. Con Aristotele si afferma una visione *essenzialistica* della natura umana, imperniata sulla discriminazione tra il sé vegetal-animale e il sé umano-razionale: il problema diventerà quello del confine tra l'umano e l'animale, un confine interno e mobile (si veda a tal proposito l'illuminante saggio di Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*).

Il secondo luogo lo troviamo nella *Politica*, nel celebre passo in cui Aristotele definisce l'uomo per natura *politikòn zoòn*, animale politico. Per natura: cioè per nascita, per essenza. Fine proprio dell'uomo è quello di vivere in società: non si dà un essere umano al di fuori della *pòlis*, altrimenti, dice perentorio Aristotele, non si tratterebbe più di uomo, ma di dio o belva. Anche questa medietà umana (al di sopra dell'animalità e al di sotto della divinità) diventerà quasi un luogo comune filosofico (si veda ad esempio Pascal). Ma la cosa interessante che emerge qui è la causa biologica che la motiva: solo gli animali e gli dèi sono autonomi, bastanti a se stessi, mentre invece gli uomini sono carenti, bisognosi di sostenersi a vicenda. Si fa strada qui un terzo discrimine, non sempre messo in sufficiente rilievo, tra il vivente in generale e quel vivente specifico che è l'essere umano: oltre alla ragione e alla socievolezza (con tutto ciò che comportano questi due elementi in termini di linguaggio, etica, ecc.), l'aver fissato lo sguardo sul confine umano/animale porta anche in primo piano la *carenza biologica* come elemento differenziale, cruciale e costitutivo dell'uomo.

Oltre alla visione essenzialistica che già abbiamo messo in rilievo, c'è un'altra conseguenza di grande importanza che si può trarre dalla teoria aristotelica: l'irreversibilità dei processi di razionalizzazione-socializzazione. Per Aristotele non è pensabile un essere umano al di fuori dell'ambito sociale, linguistico e razionale. Non c'è qui nessun retroscena preumano da indagare: un vivente non dotato di tali facoltà semplicemente non è umano.

6. L'anima e le macchine: il dualismo di Cartesio

Cartesio opera una radicale scissione della realtà che avrà profonde e durevoli conseguenze sui concetti di vita e natura umana. La *res cogitans* (sostanza pensante, inestesa e indivisibile) e la *res extensa* (sostanza estesa, materiale e divisibile) costituiscono le due parti irriducibili che compongono la realtà. Ma il discrimine non è tanto quello tra vivente e non vivente, e rispetto ad Aristotele il quadro risulta anzi rivoluzionato: il fronte di scissione è ora tra un elemento razionale di cui solo l'essere umano partecipa e tutto il resto – e in quel "resto" c'è tutto il vivente, animali

compresi. Di più: la separazione lascia fuori dalla sfera razionale lo stesso corpo umano, che in quanto tale viene assimilato alla sostanza estesa e materiale e ridotto a “macchina”. Cartesio pone un aut-aut: di qua la ragione (l’anima, lo spirito), di là la materia, che è equiparabile ad un sistema di macchine. Il nostro corpo altro non è che una macchina, e ciò che ci differenzia da tutti gli altri esseri (ma è una differenza essenziale e sostanziale) è la nostra parte razionale. Dopo di che, siccome tale voragine deve essere in qualche modo colmata, pena una condizione individuale al limite della schizofrenia, ecco che dal cappello della fantasia filosofica viene fuori l’invenzione della ghiandola pineale: è questa la parte del cervello in cui Cartesio individua il punto di contatto tra le due sostanze, tra l’anima e il corpo.

Rileviamo due conseguenze importanti: innanzitutto la priorità della soggettività razionale, di quello che Cartesio chiama il *cogito*, sulla corporeità. L’essenza umana sta proprio lì, nella ragione, in una sostanza generica e astratta che ha però la caratteristica di potersi individuare: *io penso*, la ragione non si dà senza un soggetto, un io che la incorpori.

In secondo luogo, pur avendo stabilito questa priorità, non significa che Cartesio, come nel pensiero cristiano e platonico, consideri il corpo e le pulsioni materiali una sfera da svalutare e reprimere. Tutt’altro: anche la sostanza materiale ha una sua dignità, e lo studio dei corpi e della natura, le scienze biologiche in particolare, assumono grande importanza.

Il dualismo che deriva da Cartesio sarà per secoli la dannazione di materialisti e biologi. In particolare il punto dolente rimane quello del passaggio, che è un vero e proprio salto logico mortale, tra materia e spirito, corpo e anima, per dirla in termini neuroscientifici tra cervello e mente. O si pensa, come fa Cartesio, che la realtà è così scissa ontologicamente, alla sua radice, oppure, se si assume un punto di vista unitario e immanente, “materialistico”, spiegare la vita a partire dalla non vita, dall’inerzia, o lo spirituale a partire dal corporeo, in un quadro dualistico ed “essenzialistico” sarà pressoché impossibile.

Per chiarire questo punto cito l’esempio della teoria del medico e filosofo francese La Mettrie, che nel 1748 scrive il libro *L’homme-machine* in cui tenta di superare il dualismo cartesiano. La differenza specifica dell’essere umano non va spiegata in termini di essenza o di sostanza, ma in termini materialistici: è solo una questione di gradi e di migliore organizzazione, la macchina umana è solo più raffinata, più complessa delle altre: ecco in che cosa consiste la sua presunta superiorità e differenza. La Mettrie, almeno su questo punto, ha già una visione molto vicina a quella di Darwin.

Senonché il rischio qui implicito è quello di un’eccessiva semplificazione del problema – o di quello che più recentemente è stato definito in termini di “riduzionismo”. La maledizione del dualismo sta proprio nel fatto che dopo Cartesio ogni opzione alternativa (materialistica o spiritualistica che sia) sembra destinata a ridurre la complessità umana e a produrre teorie parziali e poco soddisfacenti. D’altro canto la frittata è fatta e le uova sono già state rotte: qualsiasi strada si voglia intraprendere (tornare all’unità originaria o ricostituirla, ignorare la scissione o suturarla, optare per l’una o l’altra direzione, sfuggire all’aut-aut cercando la terza via, negare *in toto* la questione...) – Cartesio e il suo dualismo, anche quando ci sembrava di esserceli lasciati alle nostre spalle, sono ancora lì ad attenderci all’orizzonte, come ombre (di nuovo!) di cui non ci si possa liberare.

7. Homo homini lupus

Dopo avere brevemente accennato a quelle concezioni che, pur in un quadro metafisico diverso, quale è quello di Aristotele e di Cartesio, pongono la specificità umana in un'essenza razionale, proviamo ora a dare uno sguardo a un'altra corrente del pensiero filosofico moderno, una corrente più sotterranea, che sposta l'attenzione su elementi non razionali. Intendiamoci: nessun filosofo (o quasi) pensa che il *lògos*, la ragione non sia l'elemento discriminante dell'essere umano, il punto diventa se tale discriminante è davvero così essenziale, se non sia in realtà una "copertura" quando non addirittura un'illusione.

Partiamo da Hobbes. Diversamente da Aristotele egli non pensa che l'uomo sia un animale politico-razionale per natura: anzi, a parere di Hobbes ciò che caratterizza gli esseri umani nella loro costituzione originaria è semmai l'elemento della ferocia e dell'animalità. Se però da una parte la *cupiditas naturalis* (bramosia naturale, desiderio) spinge ciascun uomo a pretendere tutto per sé, d'altra parte la *ratio naturalis*, che più che ragione è una sorta di istinto di sopravvivenza e di conservazione, finisce per prevalere e per costringerlo, con un atto contronatura, a rinunciare alla sua narcisistica onnipotenza e a sottomettersi ad una autorità esterna. Proprio perché ciascuno è *homo homini lupus*, lupo per l'altro uomo, in perenne stato di guerra, al fine di evitare un'autodistruzione che appare prossima, ragione e brama naturali entrano in contraddizione e la prima finisce per avere la meglio sulla seconda, essendo l'istinto di conservazione prioritario: nasce così lo Stato, da intendersi come soggezione assoluta da parte dei singoli ad un sovrano e ad una legge cui alienano la propria libertà per mantenersi in vita, a parere di Hobbes l'unica soluzione possibile per risolvere il problema della guerra di tutti contro tutti, e per superare lo stadio "animale". Faccio notare di passaggio come la concezione hobbesiana dello Stato inauguri in modo palese la lunga stagione occidentale della *biopolitica* e del *biopotere* – di quelle concezioni politiche, cioè, che fanno del *bios*, della vita, l'elemento cruciale dell'esercizio del potere e del controllo sociale.

Anche Spinoza dà molta importanza all'elemento "istintivo". Ciò che caratterizza tutte le cose, gli esseri viventi e non viventi, è proprio il *conatus*, termine che potremmo tradurre con "sforzo", ma anche impulso, tentativo: ciascun essere tende a perseverare nel proprio essere, tende cioè a conservarsi in vita, se si tratta di un vivente. Di più: tale impulso lo spinge anche ad aumentare la propria potenza, a crescere, ad affermarsi, a prosperare. Tutto ciò secondo Spinoza deriva da una legge naturale e necessaria (i due termini tendono a convergere). Il *conatus* si articola nell'uomo in *volontà* (per quanto concerne la mente) e in *appetito* (per quanto concerne il corpo). Le passioni umane sono riducibili a due tonalità emotive fondamentali, la gioia e la tristezza. Si prova gioia quando il proprio essere aumenta, si espande, cresce; viceversa si è tristi quando si diminuisce. Tutto ciò che causa gioia, cioè aumento della potenza, viene amato, mentre si prova odio per ciò che provoca diminuzione e tristezza.

La razionalità gioca qui un ruolo molto diverso da quello consueto di "controllo" e "dominio delle passioni" (secondo la tradizione platonico-cristiana). Per Spinoza è importante che l'uomo riconosca sempre dove risiede la necessità naturale, e dunque anche nei propri impulsi ed emozioni. Conoscere ed accettare tale necessità è un atto di ragione, anzi il più sublime atto di ragione, quello che viene definito *amore intellettuale di Dio*, perché riconosce le cose *sub specie aeternitatis*, nella loro assolutezza. ("Nella misura in cui la Mente comprende tutte le cose come necessarie, essa ha un maggior potere sugli affetti, ossia è meno passiva verso gli affetti stessi",

Etica, prop. VI, parte quinta). La libertà per Spinoza segue proprio dal riconoscimento e dall'accettazione della necessità. In questo egli si rifa senz'altro alla tradizione stoica.

La linea "istintuale" nella concezione della natura umana trova una formidabile affermazione in Schopenhauer. Secondo la sua concezione "dualistica", molto diversa da quella cartesiana, i punti di accesso alla conoscenza della realtà sono due, quello della *rappresentazione* e quello della *volontà*. Il primo ha a che fare con la dimensione conoscitiva, e parte proprio dal *cogito* cartesiano: io mi rappresento un mondo, lo conosco, lo ordino secondo delle leggi, ecc. Ma se quello fosse l'unico accesso alla realtà, noi saremmo una "testa d'angelo alata", una mente senza corpo, pura intelligenza che si libra in un mondo virtuale (e infatti, per certi aspetti il mondo della rappresentazione ha un che di virtuale e di "trasognato" – *La vita è sogno* di Calderon de la Barca non a caso è una delle opere predilette di Schopenhauer). Senonché gli esseri umani sono anche dei corpi, ed è proprio tramite la corporeità che si accede ad una dimensione più profonda e più "originaria" della realtà, che è quella della *volontà*. Potremmo sovrapporre il concetto di volontà a quello spinoziano di *conatus* e a quello hobbesiano di *cupiditas*. Ma in Schopenhauer viene accentuata la forza metafisica di questo concetto, essendo tutta la realtà a suo parere riducibile a *volontà di vivere*, dai gradi più bassi delle forze naturali a quelli più alti celati nei meccanismi del cervello umano, che a ben vedere non è altro che uno stratagemma della volontà che proprio tramite il cervello produce un mondo ordinato per meglio affermarsi. La volontà in Schopenhauer è una forza cieca ed irrazionale, che nella sua essenza è guerra, se è vero che ciascun suo grado di manifestazione (forze meccaniche e organiche), ciascuna specie e ciascun individuo si affermano a spese degli altri.

(Tutto ciò potrebbe far venire in mente, *per analogia*, la metafora del *gene egoista* di Richard Dawkins: così come la volontà utilizza specie ed individui come materia e strumento per affermarsi, allo stesso modo i geni utilizzano gli individui come veicoli per perpetuare se stessi: in entrambi i casi ad agire è una forza cieca, priva di scopo se non quello della semplice autoaffermazione ed illimitata espansione. Naturalmente concezioni del genere vedono limitare fortemente la libertà umana, a tutto vantaggio di categorie deterministiche. Ma ci torneremo).

Rimarrebbe da compiere un ultimo passo: per Nietzsche la *volontà di potenza* (nuovo termine per un concetto del tutto identico) è "l'intima essenza dell'essere", e dunque anche dell'essere umano. La volontà di potenza intende ugualmente la vita in termini di autoaffermazione, espansione (si ricordino tanto Hobbes quanto Spinoza), ma dirette non tanto verso un fine quanto verso un perenne superamento, una libera produzione di sé. Ciò che in Schopenhauer era una forza cieca e irrazionale, non controllabile, viene qui rovesciata in potenza creatrice: si apre con Nietzsche un altro capitolo delle teorie della natura umana, quello che vede l'uomo come possibilità e libertà. L'essere umano è il libero creatore di sé e del senso delle cose, la sua è un'essenza *ermeneutica* («Ogni "così fu" è un frammento, un enigma, una casualità orrida – fin che la volontà che crea non dica anche: "ma così volli che fosse!". Finché la volontà che crea non dica anche: "ma così voglio! Così vorrò!"», *Così parlò Zarathustra*, "Della redenzione"). Ma per fare questo egli deve compiere un lungo cammino, quello che dalla morte di dio e dall'epoca del nichilismo lo porta all'avvento dell'*Übermensch*, dell'oltreuomo.

PARTE SECONDA: CONCEZIONI ANTIESSENZIALISTICHE

8. Animalità e umanità

Prima di proseguire nella nostra ricognizione storica, e di dedicarci alla critica dell'essenzialismo, vorrei soffermarmi un momento sul nodo umano/animale.

Giorgio Agamben ritiene che proprio in questo rapporto si celino i nodi fondamentali da sciogliere a proposito dell'umanità dell'essere umano, se è vero che si tratta in realtà di una frontiera mobile e, soprattutto, di una cesura *interna* all'essere umano: «Nella nostra cultura, l'uomo è stato sempre pensato come l'articolazione e la congiunzione di un corpo e di un'anima, di un vivente e di un *lògos*, di un elemento naturale (o animale) e di un elemento soprannaturale, sociale o divino. Dobbiamo invece imparare a pensare l'uomo come ciò che risulta dalla sconnessione di questi due elementi e investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione. Che cos'è l'uomo, se esso è sempre il luogo – e, insieme, il risultato – di divisioni e cesure incessanti?» (*L'aperto*, 24).

Rousseau, che secondo alcuni è addirittura il fondatore *ante litteram* dell'antropologia, fa della congiunzione/disgiunzione del rapporto umano/animale un punto essenziale della sua indagine antropologica.

In primo luogo egli fa notare gli elementi comuni, ciò che rende simili uomini e animali (e più in generali viventi): l'istinto di autoconservazione (che già abbiamo visto operare in altri filosofi) e la pietà. Quest'ultimo è un principio nuovo, mai messo così in risalto prima, ed è a parere di Rousseau il filo sottile che lega tutte le creature: ogni vivente in quanto "sente", in quanto è un essere sensibile, prima ancora di essere se stesso o di identificarsi in qualcosa, sente di appartenere alla comunità vitale, riconosce la vita in lui come la medesima vita negli altri, e proprio la *pietas* rappresenta bene questo sentimento originario, indelebile. Ecco perché, ad esempio, a parere di Rousseau mangiare carne animale è profondamente immorale.

Dopo di che egli passa a caratterizzare gli elementi di disgiunzione, di rottura tra mondo animale e mondo umano: *libertà* e *perfettibilità* sono gli attributi spirituali che allontanano gli uomini dalla ripetitività naturale e che consentono loro di fondare le società, le culture, la storia – ed anche, eventualmente, la loro perdizione.

Rousseau considera la coppia libertà-perfettibilità come una sorta di essenza, ma a voler ben vedere risulta difficile catturarne la specificità, proprio perché si tratta di caratteri "potenziali", che aprono cioè verso sviluppi diversi, non predeterminati, che hanno inscritto il carattere della possibilità, non quello della necessità. Al punto che secondo Rousseau, cosa che a mio parere non è stata messa sufficientemente in rilievo dagli studiosi, il caso (*hazard*) gioca nelle vicende umane un ruolo cruciale. Proprio perché liberi e perfettibili non solo gli esseri umani possono o *non* possono prendere una certa direzione, ma questa loro condizione fa della contingenza e del caso un ingrediente essenziale della loro storia: uscire dalla natura è avvenuto per caso (poteva anche non avvenire), così come è avvenuto per caso che ad un certo punto, con la creazione posticcia di confini, sia nata la proprietà. Intendiamoci: il concetto di *hazard* non è da intendere qui in un'accezione di insensatezza e absurdità, ma di contingenza, di possibilità, può essere così, ma *può anche essere altrimenti*.

Per gli animali, al contrario, ed ecco dove sta l'elemento di maggiore distanza, vige la legge della necessità, del non poter fare diversamente da come la natura e gli istinti comandano.

9. Storicità in Marx e Darwin

Le concezioni cui finora avevamo accennato, tranne quelle di Rousseau e di Nietzsche, erano inquadrabili all'interno di visioni essenzialistiche a proposito della natura umana: ciò che veniva cercato e che si pensava di avere trovato era un'essenza data una volta per tutte, una "natura" umana che, come indica il termine stesso, dovrebbe avere caratteristiche di fissità, assolutezza, stabilità. Qualcosa che è insieme puro, originario ed indelebile. Secondo il paradigma essenzialistico una volta trovato questo elemento essenziale che sfugge ad ogni contingenza, che non è modificabile, e che individua gli esseri umani (tutti) differenziandoli da ogni altra creatura, abbiamo risolto il nostro problema: l'essere umano viene circoscritto e identificato in un'essenza, ed è quella che lo specifica e senza quella la sua umanità ne è compromessa quando non distrutta. Poco importa che sia un'anima (spirituale o razionale), un istinto biologico, la volontà, o semplicemente qualcosa di più organico o fisiologico. Sulla pericolosità di queste teorie torneremo, dato il loro attuale *revival*.

Prima però vorrei brevemente occuparmi del fronte antiessenzialistico, di quella linea di pensiero cioè, in verità molto recente, che mette in discussione il paradigma della "natura umana", o per lo meno che lo ricolloca in una dimensione storica. Dopo Rousseau e prima di Nietzsche, i due pensatori che più di altri hanno influito e spinto in questa direzione sono a mio parere Karl Marx e Charles Darwin, e non a caso non si tratta di filosofi nel senso tradizionale del termine.

La loro opera ha contribuito senz'altro ad incrinare la visione essenzialistica dell'essere umano, che ora diventa ciò che è libero di plasmare, modificare, trasformare se stesso all'interno di condizioni e di leggi date e, ciò che più importa, conoscibili.

10. L'onnilateralità umana in Marx

La specificità umana a parere di Marx non va cercata nella coscienza, nella religiosità, nella spiritualità (categorie che appartengono al livello "ideologico"), quanto piuttosto nella materialità dell'esistenza: l'essere umano è colui che, producendo i propri mezzi di sussistenza, crea le condizioni della propria esistenza, il suo proprio *habitat*. E' implicita qui una concezione "aperta" e "non specializzata" dell'animale-uomo che vedremo spesso tornare in biologi e antropologi-filosofi successivi (ne riparleremo più avanti) e che riprendono il filo interrotto della "carenza" inaugurato da Aristotele (l'essere umano come non autosufficiente). Questo è vero tanto più in Marx che dà al carattere sussidiario, relazionale e sociale dell'attività umana un'importanza cruciale.

Ciò che ora però mi preme sottolineare della concezione marxiana, è la sua critica radicale di ogni "naturalizzazione" e "ipostatizzazione" dei caratteri umani: così come i modi di produzione sono *storicamente determinati* (e dunque modificabili), anche la "natura umana" non è data una volta per tutte. Radicalizzando, nulla di ciò che riguarda l'essere umano secondo Marx è "naturale", cioè fisso, immutabile, creato da Dio o dalla Natura.

Nei *Manoscritti economico-filosofici* Marx prospetta poi una concezione antropologica di estremo interesse, là dove parla di *onnilateralità*, mettendo in rilievo il carattere aperto, dinamico e potenziale dell'ente generico umano (*Gattungswesen*): specifico umano è quello di potersi sviluppare liberamente in ogni direzione – cosa impossibile secondo Marx in una società alienata qual è quella capitalistica, dove gli individui vengono mercificati e inchiodati ad un ruolo e ad una funzione economica. Non è un caso che ancora nel III libro del *Capitale*, dunque non più in uno scritto giovanile ma all'apice del suo pensiero, Marx definisce il compito storico del

proletariato come passaggio dal *regno della necessità* al *regno della libertà*. Libertà per Marx è creazione di un mondo disalienato, in cui nessuna potenza estranea, quale è il capitale, domini gli esseri umani rendendoli cose, oggetti, e in cui questi viceversa producano incessantemente se stessi e il proprio mondo senza alcun residuo opaco, in cui tutto risulti trasparente, libera creazione, reale eguaglianza da intendersi non come omologazione ma come realizzazione di ciascuno: moltitudine, come vedremo.

11. La svolta darwiniana

Senza entrare nel merito dell'opera di Darwin, mi limiterò a sottolineare le conseguenze filosofiche dell'*Origine delle specie* e dell'*Origine dell'uomo*. Prima di tutto fa l'ingresso per la prima volta in natura la dimensione storica: se fino a Darwin il termine "naturale" veniva utilizzato come sinonimo di "assoluto", "originario", dato una volta per tutte (generalmente con lo zampino divino), la teoria dell'evoluzione delle specie produce uno slittamento semantico importante: anche ciò che è "naturale" si muove, diviene, si trasforma.

In secondo luogo le teorie di Darwin innescano una crisi a catena in tutte le visioni "teleologiche" del mondo, cioè in quelle concezioni che immaginavano la natura come preordinata e determinata da un disegno divino e che, in virtù di ciò, avesse nell'uomo una sorta di fine, di scopo, di compimento.

Parallelamente, Darwin dà un duro colpo anche alla visione antropocentrica, dopo quelli già inferti a livello cosmologico da Copernico, Galileo e Giordano Bruno: non solo l'uomo non è più al centro dell'universo, non è nemmeno al centro della natura, la sua è una specie tra le altre.

Infine con Darwin si compie il tentativo rinascimentale, materialistico e terrestre, di spiegare la natura *iuxta propria principia*, attraverso leggi interne, immanenti, senza alcun bisogno dell'intervento divino. Questo significa che non solo la natura ma anche l'essere umano funzionano in modo autonomo, nessuna provvidenza li sostiene e sorregge. L'uomo non ha un padre nel regno dei cieli (o se ce l'ha si fa gli affari suoi): è solo e sperduto nell'universo-mondo e deve fare affidamento solo su se stesso, sulle proprie facoltà e potenzialità. Ma, come vedremo, questo è anche il suo punto di forza.

Mi rimane di accennare al tentativo un po' audace e fallimentare da parte di Darwin, di fondare la morale su basi naturali: riconoscendo nell'uomo una sorta di istinto alla socievolezza, egli pensa che questo possa essere sufficiente per giustificare la dimensione etico-politica, che dunque non sarebbe del tutto artificiale, ma che così troverebbe un fondamento biologico. La debolezza di questa tesi è abbastanza evidente: anche l'egoismo o l'aggressività possono essere ritenuti impulsi naturali, dai quali possono conseguire morali ben diverse da quelle socievoli o amorose; in secondo luogo, come spiegare la contraddizione tra impulsi biologici opposti quali la selezione naturale e la socievolezza? La discussione su questi argomenti è naturalmente apertissima, mi pare però di dover sottolineare la pericolosità di far derivare dalla biologia teorie di carattere etico o sociale – anche se le intenzioni di Darwin potevano essere molto oneste e "progressiste". Non così quelle di gran parte dei sostenitori della sociobiologia, del darwinismo sociale o delle teorie razzistiche del Novecento.

L'uso della biologia a scopi politici, e il nazifascismo dovrebbe avercelo insegnato una volta per tutte, apre sempre scenari inquietanti, contribuendo a produrre ideologie che in epoche di crisi sociali o economiche favoriscono il prodursi di immani tragedie.

12. La linea esistenzialistica: da Kierkegaard a Sartre

Lungo questo vettore di sviluppo del discorso sull'essere umano assume una posizione centrale la categoria di *possibilità*.

Se è vero che a Kierkegaard va ascritto il merito di averne fatto una categoria centrale della sua riflessione, essa ha però nel pensatore danese una valenza negativa e paralizzante: è più una *possibilità-che-non* di quanto non sia una *possibilità-che-sì*. L'essere umano è sempre esposto alla possibilità negativa, al nulla del suo progetto di vita, all'angoscia, alla disperazione, e proprio l'incertezza derivata dalla possibilità costituisce insieme la sua libertà ma anche l'elemento paralizzante della sua esistenza. Solo la fede, raggiunta con un salto mortale logico, del tutto al di fuori di ogni processo conoscitivo e razionale, può costituire (*può*, non è certo e necessario che lo sia) una sponda alla sua deriva.

Operiamo anche noi un salto mortale e ci spostiamo di un secolo, in quel drammatico crocevia del Novecento che è la seconda guerra mondiale – non solo per il significato storico generale che essa ha rivestito, ma anche e soprattutto per la crucialità delle domande che ci stiamo ponendo.

Sartre pubblica *L'essere e il nulla* nel 1943. In questo testo classico dell'esistenzialismo egli parla di una opposizione inconciliabile tra ciò che definisce come *in sé* (l'essere, la natura, la necessità determinata delle cose) e ciò che è *per sé*, termine che sta a indicare una sorta di frattura della necessità, una ferita che si mostra col carattere della coscienza e della libertà. Proprio in questo suo essere una frattura, Sartre scorge l'elemento più proprio dell'essere umano, come di colui che è libero di negare (il nulla, appunto, contro l'essere) l'ordine necessario delle cose e di riassegnare loro un senso diverso. E' evidente qui la linea di continuità con la categoria di possibilità messa in rilievo da Kierkegaard (noia e angoscia, infatti, caratterizzano la vita degli esseri umani), e che Sartre volge "in positivo" come fondamento ontologico dell'uomo: in tal senso *non si può scegliere di non essere liberi*. Questa teoria, che può apparire come molto astratta (fin dalla terminologia, in sé, per sé, ecc. - che però deriva il suo linguaggio da Hegel), si misurerà di lì a pochi anni con la storia attraverso la rilettura di Marx e del marxismo.

Le conseguenze che Sartre trarrà da questi anni di riflessione e di rivolgimenti epocali, sono sintetizzabili nella famosa proposizione "*l'esistenza precede l'essenza*", che testimonia della sua radicale critica di ogni visione essenzialistica dell'essere umano: essendo egli libero, nessun fondamento assoluto può inchiodarlo e paralizzarlo alla necessità dell'essere.

13. Antropologia, filosofia, biologia

Esiste una linea di pensiero nel Novecento che ripone la possibilità di dare una risposta sensata alla domanda "che cos'è l'essere umano" nell'incontro auspicato tra scienze umane e scienze naturali. Proprio lo sviluppo e l'approfondirsi di questo genere di ricerche dà luogo alla nascita di sempre nuove discipline specializzate, creando nel pensiero filosofico risposte ed atteggiamenti diversi: c'è chi ritiene che lo "specialismo" conduca ad una visione inevitabilmente parziale (allontanando così ogni possibile risposta unitaria ed essenziale), chi guarda le scienze con snobistico distacco e chi, al contrario, si sforza di seguire quel che accade in ambito scientifico tentando di utilizzarne i materiali e i risultati più interessanti in ambito di rielaborazione filosofica.

Rivolgeremo brevemente la nostra attenzione a quest'ultimo fronte del pensiero filosofico novecentesco, spesso messo un po' da parte, ma che credo di grande interesse sia per i contenuti che per il metodo della sua riflessione.

Max Scheler, che inaugura tale tradizione, vede la differenza essenziale e la specificità dell'essere umano nella libertà *dalla* vita organica: l'uomo è colui che dice no, e che si fa *asceta della vita* – molto interessante questa espressione, che credo vada presa anche nel suo significato problematico: gli umani sono persino in grado di negare e disarticolare la vita in se stessa.

Arnold Gehlen vede nella carenza, nella sprovedutezza biologica e nella non specializzazione gli elementi essenziali dell'essere umano – traducendo così la linea antiessenzialistica in una visione meno astratta e più articolata. Gehlen punta infatti la sua attenzione sulla tecnica, osservando come l'essere umano, proprio perché carente in natura, divenga un *agente tecnico*, l'unico animale che costruisce un mondo artificiale e tecnico in sostituzione di quello naturale. La cultura diventa così una seconda natura e la tecnica parte costitutiva della natura umana. Là dove c'era carenza organica e biologica, l'uomo provvede con le protesi create dalla sua capacità tecnica.

Helmuth Plessner riflette sulla posizione *eccentrica* tipica dell'uomo: egli infatti è un corpo vivente (è un *chi*, un *soggetto*), ma contemporaneamente *ha* un corpo vivente (è un *che cosa*, un *oggetto*). Abbiamo già visto questa sorta di sdoppiamento. La coscienza è esattamente la duplicazione che consente tale presa di distanza, la frattura tra interno ed esterno. Plessner, a partire da questa caratterizzazione dell'essere umano, identifica tre gradi della vita organica (un po' come aveva fatto Aristotele): i vegetali sono forme vitali aperte, senza centro, prive di soggettività; gli animali hanno un centro individuale ma senza riflessività; infine solo gli umani sono dotati di autocoscienza, cioè della possibilità di uscire dal proprio centro biologico, e di osservarsi così dall'esterno. Secondo Plessner il riso e il pianto, che sono peculiari della specie umana, sono le forme espressive tipiche dell'eccentricità: esse infatti testimoniano della rottura dell'equilibrio tra mente e corpo.

Concludiamo questa breve panoramica spostandoci sull'altro fronte, con Adolf Portmann, un biologo svizzero interessato al dialogo con i filosofi. Egli parte dalla considerazione che l'istinto assume un peso e un ruolo molto diverso nella specie umana se confrontata con le altre specie animali, un ruolo senz'altro minore: perfino nel campo della sessualità, legata alla sfera riproduttiva e pertanto più istintiva di altre funzioni, vi è maggiore libertà. Tutto ciò si riflette nella struttura morfologica del cervello, dando luogo a un ipotalamo meno strutturato e ad uno spostamento nella corteccia cerebrale di alcune funzioni.

Ma veniamo agli elementi biologici che Portman ritiene caratteristici dell'essere umano:

- diminuzione del potere istintuale, come abbiamo già detto
- encefalizzazione (sia in termini qualitativi che quantitativi)
- sessualizzazione, con un dimorfismo accentuato tra maschio e femmina, cosa che probabilmente ha favorito il rapporto sessuale di fronte e dunque un maggior livello comunicativo
- assenza di un *habitat* specifico
- significazione al di là della stretta sfera dei bisogni primari
- rappresentazione-immaginazione (al di là del qui e dell'ora)
- infanzia lunga (neotenia, che consente un migliore apprendimento linguistico)

Come si può notare, quel che Portman mette in evidenza è lo stretto legame che si viene a stabilire tra organismo e comportamento: alcune carenze specifico-biologiche si riflettono in comportamenti che a lungo andare modificano l'organismo, rafforzand così quei comportamenti in una sorta di altalenante azione reciproca, che ha il risultato di allontanare sempre più la specie umana dalla catena istintuale. Emblematici i meccanismi della significazione, del rappresentare-immaginare e del linguaggio, tutti volti a proiettare gli umani dalla sfera della necessità a quella della libertà, facilitati in questo dalla mancanza di uno specifico biologico. La neotenia, l'infanzia molto più lunga rispetto alle altre specie, ha proprio la funzione di riassumere nel ciclo dell'ontogenesi (sviluppo dell'individuo) quello della filogenesi (sviluppo della specie).

PARTE TERZA. USCIRE DAL *GHÉNOS*: PER UNA DISSOLUZIONE DEL CONCETTO DI NATURA UMANA

14. Movimento in quattro mosse

Quel che mi propongo in quest'ultimo incontro è il tentativo di superare il concetto di "natura umana" e, contemporaneamente, di indicare vie d'uscita da tutte quelle visioni ad esso collegate che mettono al centro il *ghénos* ("genere" inteso come comunità di appartenenza, identità, etnia, razza, nazione, religione, stato, civiltà, classe, sesso, specie, ecc.), utilizzando linee di pensiero diverse ma tutte, io credo, convergenti in quell'obiettivo comune. Sono convinto che solo la critica radicale di tali categorie può costituire la premessa di ogni futuro discorso etico-politico che si ponga come obiettivo quello di preservare la specie umana e le altre specie viventi dalla guerra generalizzata e dalla estinzione della vita sul pianeta.

Il paradosso apparente di questa tesi sta nel voler far fuori un concetto parabiologico qual è quello di "natura umana" per poi voler approdare a una visione biopolitica e bioetica globale – ciò che probabilmente sta a dimostrare che la nostra è un'epoca imprescindibilmente biopolitica, sia nel bene che nel male.

Muoverò il mio ragionamento in quattro mosse.

15. Di nuovo Kierkegaard

La prima mossa è un ritorno ad un filosofo di cui abbiamo già parlato, e cioè a Kierkegaard.

A prescindere dall'esito fideistico cui la paralisi esistenziale derivata dalla possibilità può far approdare, quel che ora mi preme mettere in rilievo è l'apologia della singolarità operata da Kierkegaard. Egli, sulle tracce della concezione antropologica di Agostino, e più in generale della concezione cristiana, ritiene ogni essere umano un che di irriducibile ad un genere o ad una categoria: vengono così criticati tutti quei sistemi filosofici che vorrebbero assorbire l'individuale nel generale, il singolo unico e irripetibile nell'universale. Ma l'uomo per Kierkegaard non è mai assimilabile o riducibile a un *ghénos*.

In particolare nella *Postilla conclusiva non scientifica* Kierkegaard punta la sua attenzione sul tema dell'appropriazione soggettiva della verità e, mentre da un lato critica Hegel e la sua scuola, dall'altro indica nell'esistenza e nell'interiorità del singolo la sola strada filosofica sensata: "La soggettività è la verità". Anche in *Timore e tremore*, riflettendo sulla figura tragica e scandalosa di Abramo conclude che "il paradosso della fede è questo, che il singolo si trova più in alto dell'universale".

Ma come trattare il tema della singolarità nell'ambito, a mio parere *incompatibile con la fede*, della riflessione filosofica?

16. Il pensiero femminista

Il secondo fronte è quello del pensiero femminista. *Le tre ghinee* di Virginia Woolf (1938) può essere considerato all'origine dell'elaborazione del concetto di *differenza*, da intendere come rifiuto dell'universale (e dunque anche di un concetto univoco di "natura umana") che a voler ben guardare non è nient'altro che una parte spacciata per totalità. E' il caso di una tradizione di pensiero maschile che pretende di dare una definizione di "essere umano" tagliandone fuori la parte femminile.

Simone De Beauvoir con *Il secondo sesso* (1949) chiarirà che l'identità femminile non è altro che una produzione-proiezione storica maschile. Ciò che qui viene affrontato alla radice è il tema dell'identità (e dunque dei ruoli sociali, economici, ecc.) e di come essa viene costruita. La De Beauvoir distingue sesso e genere,

ritenendo il primo appartenere alla sfera biologica, naturale, dunque in qualche maniera immutabile, laddove il genere è al contrario una costruzione storica, dunque sempre modificabile. Tutto ciò conduce all'esito di uno smantellamento dell'ideologia costruita attorno all'inferiorità biologica della donna, ciò che l'ha tenuta ai margini della storia: lo slogan diventa così quello di liberarsi una volta per tutte della *biologia come destino*.

Questa linea di pensiero porterà, a partire dai movimenti più radicali degli anni '70 specie di matrice americana ma con sviluppi importanti in Italia, ad un rivoluzionamento di tutte le categorie: per fare solo qualche esempio, Rosi Braidotti ritiene anche il corpo e il sesso costruzioni variabili (*Il sesso nomade*); Carla Lonzi mette in discussione l'intera struttura sociale e categoriale del patriarcato; il pensiero della *differenza* pone in questione la stessa logica (maschile e parziale) con cui il pensiero e il linguaggio sono stati storicamente costruiti.

Il fronte femminista si trova "naturalmente" alleato di tutti quei fronti (qual è quello dei movimenti omosessuali e transgender, anticolonialisti e antirazzisti) che rifiutano l'assimilazione forzata a logiche universalistiche o identitarie che pongono se stesse come l'unica verità o l'unico soggetto, mentre contemporaneamente escludono tutto ciò che, in quanto plurale e irriducibile all'uno e *non sintetizzabile*, ne minerebbe la tetragona (e triste) necessità. Ciò che contraddistingue questi movimenti è l'unità strettissima tra teorie e prassi dell'autodeterminazione.

17. Hanna Arendt

Un contributo importantissimo a tutti gli aspetti della nostra discussione viene dato dalla filosofa tedesca Hanna Arendt.

Innanzitutto la Arendt preferisce parlare di *condizione* piuttosto che di natura umana. Gli esseri umani si trovano a vivere in una serie di condizioni variabili determinate sia biologicamente (vita) che storicamente (mondo). Ma la peculiarità dell'essere umano è di non essere mai riducibile alle sue condizioni.

In *Vita activa* si teorizzano tre livelli dell'attività umana, due delle quali inerenti alle condizioni (il lavoro, che serve a riprodurre la vita, e l'opera che ha a che fare con il mondo e dunque con la tecnica: *homo laborans* e *homo faber*), mentre la terza, che è quella dell'attività politica, si pone ad un altro livello. Solo nella sfera dell'agire politico (che a differenza di quel che pensava Aristotele non è una necessità iscritta nella natura umana) emergono la *pluralità* e la *libertà* umane, come qualcosa di più proprio e specifico.

A partire da questo quadro concettuale la sola domanda legittima sull'essere umano è allora *chi* e non *che cosa* egli sia. Libertà e pluralità si esercitano in una dimensione che è necessariamente estranea a tutte le dinamiche totalitarie del *ghénos*. Per Hanna Arendt è urgente abbandonare queste dinamiche, proprio alla luce di quel che è accaduto in Europa con il nazismo e lo stalinismo. L'uscita dal totalitarismo è anche l'uscita dal *ghénos*, da ogni categoria cioè che fagocita e surdetermina il singolo. Hanna Arendt è qui alla ricerca di una nozione di pluralità che garantisca differenze tra gli esseri umani prive di ogni gerarchia. Perché ciò avvenga tutte le dinamiche essenzialistiche, di inclusione/esclusione e di riconduzione dei singoli a un *ghénos* devono essere superate.

Interessanti a tal proposito due concetti che la Arendt mette al centro della sua analisi. Il *lògos* da non intendere come "essenza" dell'uomo, ma come spazio relazionale, luogo in cui gli esseri umani si incontrano e costruiscono relazioni politico-linguistiche di tipo orizzontale. E la *nascita* come elemento peculiare del

singolo, sua vittoria sulla specie, con il parallelo rovesciamento del tradizionale punto di vista che metteva la morte in primo piano come vittoria della specie sul singolo.

Il filo che lega questi discorsi e concetti ci introduce direttamente all'interno del quarto ambito che vorrei prendere in considerazione.

18. Il concetto di *moltitudine* in Paolo Virno.

E' questa una categoria politico-filosofica intorno a cui molti pensatori della "sinistra filosofica" si stanno appassionando, discutendo e talvolta dividendo. Io utilizzerò il ragionamento costruito da Virno per la sua estrema aderenza a tutto il discorso sulla natura umana condotto fin qui.

Il concetto di *moltitudine* è rinvenibile nella sua opposizione originaria a quello di *popolo* alle origini della costituzione politica della modernità occidentale: è Hobbes ad utilizzarlo *in negativo*, quando sostiene che senza l'unificazione ottenuta attraverso le invenzioni giuridico-politiche dello Stato, della sovranità e del popolo (l'uno non può esistere senza gli altri) si avrebbe il caos anarchico della moltitudine. Spinoza vede al contrario nella moltitudine una modalità di espressione della libertà umana.

Virno ritiene che alla radice della differenza tra popolo e moltitudine vi è il loro rapporto con l'universale: il popolo tende all'uno, volto com'è alla realizzazione di un universale (un *ghénos*) che è dunque una *promessa*, laddove la moltitudine ha l'universale alle spalle, che dunque ne costituisce la *premesse*. Si potrebbe pensare che non è che ci sia poi molta differenza nel porre l'universale prima o dopo: sempre di una costruzione identitaria si tratterebbe, dunque di un meccanismo includente/escludente che necessariamente genera una logica di guerra. Se però si presta attenzione all'articolazione dell'universale di cui parla Virno, si nota subito come le categorie in gioco siano radicalmente diverse da quelle identitarie o essenzialistiche. Esse hanno sì a che fare con quell'ambito da lui definito "invariante biologico", ma, secondo un linea di pensiero che già abbiamo visto affacciarsi nel Novecento in ambito bioantropologico, sono tutte accomunate dal concetto di *potenza* – o, potremmo anche dire, hanno a che fare con la possibilità-libertà-potenzialità che sta alla radice delle facoltà umane. Virno ne identifica quattro di una certa importanza, e che già abbiamo incontrato: la facoltà di linguaggio, la carenza istintuale, la neotenia, la mancanza di un habitat specifico. Si tratta così, in realtà, di un universale che è preindividuale, indeterminato, potenziale: non a caso egli si rifa ai concetti della filosofia presocratica di *physis* (natura) e di *àpeiron* (indeterminato), intendendoli nella loro accezione originaria di stato nascente, potenza, indeterminatezza.

Virno riprende qui le teorie sull'individuazione di Simondon: l'essere umano è un soggetto anfibio, un misto di indeterminato (preindividuale) e di individuale. Proprio nel rapporto (e nella frizione o crisi) tra questi due elementi della "natura umana" si gioca la partita etico-politica futura. Virno intravede nella moltitudine non tanto un bene in sé, quanto la possibilità di conferimento del massimo valore all'*individuo sociale*, all'esistenza irripetibile del singolo *già sempre correlato, in rete con i suoi simili*, senza la forzatura di dover aderire a un universale posticcio e imposto dall'alto, un universale che sarebbe una *reductio ad unum* delle sue molteplici possibilità – che dunque pretende di assimilare a sé il singolo, un *ghénos* che riassorbe in sé l'individuo atomizzato. In ciò riprende l'idea, spesso trascurata in Marx, del collettivo come potenziamento dell'individuale: proprio gli elementi indeterminati di cui ogni individuo determinato partecipa possono tradursi in una ulteriore individuazione resa possibile e anzi sollecitata dalla dimensione collettiva. Ciò significa che la moltitudine non coincide con una forma di anarchismo e che intende piuttosto coniugare in

maniera creativa e dinamica, l'individuale e il collettivo, ponendosi al di fuori della logica identitaria del *ghénos* e della guerra che essa comporta.

Ciò che secondo Virno rende epocale ed ineludibile il nodo della "natura umana" è l'attuale fase del capitalismo avanzato, che mette al lavoro, e dunque irretisce nella logica dello sfruttamento e della valorizzazione, *proprio quell'invariante biologico*, in particolare la facoltà creativa del linguaggio, che fino ad ora era rimasto inespresso e sottotraccia, e su cui si gioca il destino politico della moltitudine.

UNA SPECIE DI CONCLUSIONE IN FORMA DI MANIFESTO FILOSOFICO

19. Denstruens

Da un lato:

deporre tutte le visioni-ossessioni identitarie che ancora ci accompagnano nel frangente storico-globale, superare il concetto statico ed essenzialistico di “natura umana” che vorrebbe sempre imporre un ordine che si autoproclama come naturale, rigido, immobile e che vorrebbe così costruire un’ortopedia normativa cui gli individui devono aderire rigidamente, pena la loro *a*-normalità (e al limite *disumanità*), uscire dal *ghénos*, da tutte quelle gabbie identitarie che riducono la complessità-potenzialità-eterogeneità-irriducibilità-irripetibilità umana ai soliti ritornelli della razza, della nazione, della patria, della civiltà, della normalità eterosessuale, della sacralità della famiglia, dei ruoli precostituiti – tutti intimamente legati ai meccanismi guerrafondai dell’inclusione/esclusione, della definizione di che cosa è umano e di che cosa non lo è.

20. Construens

Dall’altro:

provare a percorrere strade etico-politiche volte a pensare l’universale come un che di plurale, potenziale, molteplice, indeterminato, che è *immanente* all’essere umano, che ne costituisce la sua radicale libertà-possibilità-perfettibilità. Molti, parziali, mai riducibili ad unità se non da intendersi come *spazio collettivo e orizzontale della relazione* – il *lògos* come lo concepisce Hanna Arendt. Ripensare dunque la convivenza a partire dalla *pietas*, immaginandola e ponendola come fondamento e legame intimo che attraversa l’essere, le cose, i viventi, che rigetta la guerra come modalità antifilosofica, antiumana e antivitale. Ripensare conseguentemente l’identità come percorso transeunte, perenne divenire, autocostruzione e autodeterminazione di ciascuno in relazione con l’altro, mai riducibile alle formule astratte e posticce del *ghénos* – e se questo agli occhi di papisti, neocon e filosofi devoti dovesse apparire come “relativismo” (il nuovo spettro che si aggira per l’Europa), ebbene, che relativismo sia!

Quali confini urazioni etico-politiche, ripensamenti e soluzioni della questione della giustizia e dell’eguaglianza tra gli esseri umani, forme concrete possibili della moltitudine possano essere pensati e praticati nel futuro – sono le questioni aperte all’ordine del giorno dell’epoca globale. Risolverle o meno comporterà decidere non tanto del destino di un popolo o di un’area geografica – cosa che è semmai legata alla vecchia logica del *ghénos*, – ma dell’intera specie umana, e con essa, vista la potenza tecnica accumulata, dell’intero pianeta. I nodi della *biogeopolitica* ci attendono (nudi e crudi) all’orizzonte.

BIBLIOGRAFIA

Ho privilegiato nella scelta dei testi biologi, antropologi e neuroscienziati, o comunque tutti quei pensatori interessati a un dialogo e a una ricerca comune della filosofia e delle scienze umane e naturali.

Ho riportato tra parentesi l'anno dell'edizione originale.

G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri 2002

Una riflessione ricca di spunti sul conflitto politico decisivo della nostra cultura e forse della nostra epoca, quello cioè tra animalità e umanità dell'uomo.

G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri 1992 (1980)

Il sottotitolo non lascia scampo: "Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale". Con il suo "filosofare d'occasione", Anders costruisce in questi 25 saggi sparsi una *filosofia della tecnica* in cui denuncia il processo che vede la sostituzione dell'essere umano con la sua protesi tecnica.

G.F. Azzone, *La libertà umana. Il ruolo della mente nella creazione del mondo*, Bollati Boringhieri 2005

Una interessante e articolata disamina delle questioni del dualismo (anima/corpo, mente/cervello), del rapporto tra base biologica e intenzionalità/libertà umana, del funzionamento della mente e dell'incessante processo di creazione della realtà. Il punto di vista vuole essere, insieme, biologico e filosofico.

E. Boncinelli, G. Sciarretta, *Verso l'immortalità?*, Raffaello Cortina 2005

Un'analisi delle possibilità dischiuse dalle scienze biologiche nel campo delle strategie per combattere le malattie e l'invecchiamento. La bioepoca sarà anche l'epoca in cui l'immortalità cesserà di essere solo un mito?

F. Capra, *La scienza della vita*, Rizzoli 2002 (2002)

Il tentativo di Capra è di "offrire un quadro unitario di vita, mente e società" e insieme di "sviluppare un approccio sistemico e coerente col quale affrontare alcuni dei problemi fondamentali del nostro tempo". Dichiarato il rapporto con le correnti filosofiche ambientaliste (ecologia profonda, ecofemminismo, ecc.).

-N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana: invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi 2005

Il saggio riporta la conversazione che ebbe luogo tra i due filosofi nel 1971 in Olanda. Si tratta di due posizioni inconciliabili: Chomsky ritiene che esistano strutture mentali e linguistiche universali, biologicamente fondate, "naturali", laddove Foucault critica tale approccio ritenendo che nulla si possa definire "naturale" e che tutto vada letto e criticato nella dimensione dell'artificio storico-culturale. In appendice tre saggi molto interessanti di Catucci, Marconi e Virno.

R. Dawkins, *Il gene egoista*, Mondadori 1989 (1976)

Provocatoriamente riduzionista, forse anche con un po' di ironia, il biologo ed etologo Dawkins considera qui l'individuo come "una macchina egoista, programmata a fare tutto ciò che è meglio per i suoi geni nel loro insieme". C'è chi ha parlato di ultradarwinismo.

J. Diamond, *Il terzo scimpanzé*, Bollati Boringhieri 1994 (1991)

Più che sugli aspetti che ci differenziano l'accento viene qui posto su quelli che ci accomunano alle altre specie animali, in particolare per quanto concerne la derivazione ed evoluzione di alcuni nostri comportamenti in campi che spesso consideriamo più specificamente umani (linguaggio, arte, sesso, violenza). Diamond si è anche occupato di ecologia ed è uno dei massimi specialisti di ornitologia.

Dizionario di scienze cognitive, Editori riuniti 2000 (1998)

Edizione originale in lingua francese

P. Ehrlich, *Le nature umane. Geni, culture e prospettive*, Codice Edizioni 2005 (2000)
Testo ponderoso del noto biologo ed ecologista americano, esperto nel campo dell'evoluzione, dell'ecologia, della tassonomia e della biologia delle popolazioni. Ehrlich prova qui a costruire un grande affresco, in un quadro evolutivo e antideterminista, del processo di costruzione e differenziazione delle *nature* umane (non a caso il termine è volto al plurale).
Nonostante la mole del volume, il linguaggio appare chiaro e comprensibile. Ricchissimi gli apparati (oltre 200 le pagine di note e di bibliografia).

R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi 2004

Occorre chiarire il significato del concetto di *biopolitica*: è da questa esigenza che parte Roberto Esposito e che lo porta a ricercarne la genesi nel paradigma immunitario, elemento fondativo della sovranità moderna, non riducibile pertanto alla sua apparenza "contrattualistica" e razionalistica. Diversamente non sarebbe spiegabile quel rovesciamento *tanatopolitico* che è stato uno dei momenti cruciali del ciclo biopolitico moderno, cioè il nazismo.

L. Ferry, J.D. Vincent, *Che cos'è l'uomo?*, Garzanti 2002 (2000)

Un filosofo e un biologo si misurano sulle grandi questioni inerenti la natura umana: in particolare Ferry si occupa dell'eterno dilemma libertà/determinismo, mentre Vincent ricostruisce, da un punto di vista insieme biologico ed antropologico, il passaggio dall'animale all'umano.
Il tentativo, interessante, è che scienza e filosofia si ascoltino e facciano in modo di imparare l'una dall'altra.

Forme di vita, Rivista pubblicata da DeriveApprodi

I numeri fondamentali per la nostra discussione sono il n.1/2004 (*La natura umana*) e il n. 4/2005 (*L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*). Scritti ed interventi, fra gli altri, di Agamben, Portmann, Virno, Plessner, De Saussure.

E. Fox Keller, *Il secolo del gene*, Garzanti 2001 (2000)

Viene ripercorsa l'entusiasmante quanto discutibile vicenda delle genetica lungo tutto il '900, decostruendo criticamente il concetto di gene (che, a parere dell'autrice, è appunto un concetto, non un dato reale).

F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori 2002 (2002)

Dalla storia del concetto di natura umana al problema del controllo politico delle biotecnologie: un punto di vista liberale sulla questione. Testo divulgativo.

C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, il Mulino 2001 (2000)

Si tratta di una raccolta di saggi dell'antropologo americano volti ad indagare quell'area del sapere in cui l'antropologia e la filosofia possono e debbono incontrarsi. Segno in particolare il capitolo III "Contro l'antirelativismo", nel quale viene criticato il concetto di natura umana.

A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando Editore 2003 (1957)

La tecnica è per Gehlen la questione antropologica per eccellenza, in quanto "vero specchio dell'essere umano", da sempre insita nella sua natura. Nonostante i problemi di alienazione, spersonalizzazione, aggressività, la tecnica rimane la condizione imprescindibile dell'esistenza umana, la sua modalità di essere nel mondo.

E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Feltrinelli 1994 (1973)

Studio delle scienze umane e sociali, Edgar Morin tenta di varcare i limiti tradizionali dell'antropologia e, utilizzando anche le conoscenze biologiche, propone una teoria "aperta" della natura umana: l'essere umano è *anche* un animale dotato della facoltà di sragionare, complesso e autoorganizzantesi.

A. Moro, *I confini di Babele*, Longanesi 2006

Le ricerche di cui qui si dà conto sono interne a quell'area di studio definita "biolinguistica", che si occupa cioè del rapporto tra strutture biologiche e strutture linguistiche, tra cervello e linguaggio. La domanda cruciale è: quanto conta la base biologica nella costituzione di regole grammaticali e sintattiche?

A. Oliverio, *Prima lezione di neuroscienze*, Laterza 2002

Alberto Oliverio è docente di Psicobiologia. Il libro è un'introduzione allo studio del cervello e della mente, ai concetti di ontogenesi e filogenesi, ai meccanismi della memoria e alla costruzione dell'io.

S. Pinker, *Tabula rasa*, Mondadori 2005 (2002)

Assertore del determinismo biologico e delle tesi di Dawkins, Steven Pinker non vede nella nozione di "natura umana" intesa come qualità comune della specie umana fondata sull'attività fisiologica del cervello, nulla di scandaloso. Ciò non solo non compromette la libertà umana, ma la rende anzi possibile.

V. Ramachandran, *Che cosa sappiamo della mente*, Mondadori 2004 (2003)

Ramachandran è un neuroscienziato californiano. Il testo ha un carattere divulgativo e tenta di rispondere da un punto di vista neurologico alla domanda cruciale sull'identità umana. Il capitolo conclusivo si intitola emblematicamente "Neuroscienza, la nuova filosofia".

S. Rose, *Linee di vita. La biologia oltre il determinismo*, Garzanti 2001 (1997)

Steven Rose è uno dei più tenaci avversari delle tesi riduzionistiche di biologi quali Dawkins e Pinker. La riduzione genetica, a suo parere, non funziona e non dà conto della complessità vitale. Pericolosissima l'applicazione di tali tesi al campo neurogenetico.

Scienza e realtà. Riduzionismo e antiriduzionismo nelle scienze del Novecento, Bruno Mondadori 2000

Raccolta di saggi curata da Giulio Peruzzi. In particolare, per il nostro discorso sono importanti il saggio di Alessandro Treves ("Un riduzionismo estroflesso come anima delle moderne neuroscienze") e quello di Edoardo Boncinelli ("Fisica e biologia: la dimensione temporale del riduzionismo").

G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi 2001 (1989)

Una teoria dell'individuo e dell'individuazione di grande interesse, tra scienze della natura e scienze umane, biologia e psicologia, teoria dell'informazione e sociologia. Ciò che rende ciascuno unico e irripetibile è un processo dialettico complesso tra momenti preindividuali, individuali e collettivi. Filosofo francese finora poco noto, Gilbert Simondon fu molto apprezzato da Deleuze.

-P Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri 2003

Una summa delle tesi e delle ricerche più interessanti di Virno: dalla facoltà di linguaggio al rapporto tra invariante biologico e mutamenti storici, dal concetto di "storia naturale" a quello di "moltitudine". Suggestivo in particolare il capitolo conclusivo "Moltitudine e principio di individuazione".

Mario Domina – maggio 2006