

IL CORPO, LA COSCIENZA, LA MACCHINA

Piccola fenomenologia dell'antropocentrismo

Prologo: oltre l'Antropocene

Il senso di questo scritto è fare il punto sull'antropocentrismo – un punto critico.

Per *antropocentrismo* s'intende correntemente quel fenomeno per cui, a vario titolo, la specie umana – *homo sapiens* – si ritiene specie *speciale* nell'economia delle cose.

Speciale essenzialmente per il ruolo che essa ricopre – o meglio, che crede di ricoprire – all'interno della evoluzione della vita: un ruolo che le ha consentito di emergere e di spadroneggiare sull'intero pianeta (una biosfera che tende sempre più a coincidere con lo spazio dell'ecumene, ovvero con la nicchia ambientale di sua pertinenza), guardandolo dall'alto di un trono su cui si è autoassisa ed incoronata.

Per propria grazia ricevuta, dopo aver simulato quella divina. Per autoincoronazione.

Gli argomenti (razionali) volti a giustificare questo ruolo sono riducibili ad un solo argomento: la potenza. *Homo sapiens* è la specie che essenzialmente può – *homo potens* – può e fa tutto quel che è in suo potere. Lo fa perché può farlo, molto semplicemente. È l'esercizio del potere sulle altre specie e sul pianeta – oltre che su se stessi – ad aver convinto gli umani di essere specie speciale a sé stante.

Il meccanismo, direi l'organo essenziale dell'affermazione di questo dominio apparentemente incontrastato (e che molti hanno ritenuto, e ancora ritengono, pre-destinato) ha nome *coscienza*.

Un grumo razionale eccedente – dovuto originariamente all'encefalizzazione – che fa smottare in termini antropocentrici la percezione di sé nell'economia del creato. Di volta in volta, di epoca in epoca, di cultura in cultura, cambiano i termini generali di riferimento esterno, ma il meccanismo interno appare comune a tutte le forme e culture nelle quali *homo sapiens* si è manifestato: sentirsi al centro, specie speciale.

[Possiamo anche presumere che questa sia la condizione di ogni specie, e per certi aspetti di ogni individuo, poiché in ognuna/o agisce un impulso autoconservativo ed affermativo avverso all'alterità – ma è solo in *homo sapiens* che tale impulso si è strutturato in quello che un filosofo ha definito un *impero nell'impero*]

La coscienza – o l'autocoscienza – di quella che è stata anche nominata *antropogenesi* (una vera e propria creazione di sé) rivela un carattere essenzialmente duplice, ancipite, per certi aspetti contraddittorio: da una parte spinge nella direzione dello *straniamento*, del distacco (dalla natura, dalle altre specie, dalla terra, dal proprio corpo), della solitudine cosmica; dall'altra, atterrita dalla propria potenza, costituisce una zona critica – *una critica della ragion potente* – un nuovo grumo di

eccedenza razionale, che si è andato storicamente costituendo come attività filosofica.

Sapiens, cioè, si chiede che cosa è quel *sapiens* che lo caratterizza, quella qualità peculiare che si ritrova e che lo porta inesorabilmente a staccarsi, isolarsi, straniarsi.

Ne vien fuori che la storia della specie umana è essenzialmente una storia di *straniamenti*: la forma – il modo di essere – è la sua coscienza straniata, che insieme la spinge fuori di sé (oltre i confini naturali) e però la atterrisce.

La coscienza è così propriamente coscienza della mortalità, dei limiti entro cui il corpo individuale (e sociale) è costretto. Tutta l'azione di *homo sapiens* è volta a forzare quei limiti – un tempo in termini immaginativi e consolatori, attraverso la religione, ora più prosaicamente e praticamente attraverso la scienza e la tecnica, ovvero gli organi conoscitivi più potenti finora comparsi, soprattutto per le immense capacità di trasformare (e deformare) l'intera natura, facendola così diventare integralmente *ecumene*, casa dell'uomo – nonché di trasformare lo stesso *homo sapiens*, modificandone fin dalle fondamenta il modo di essere. Tale potenza si sostanzia, come vedremo, nella integrale macchinizzazione del mondo.

Vi è dunque ormai una potentissima casta planetaria transnazionale che, utilizzando le leve del denaro e della tecnoscienza, aspira all'immortalità, senza farne mistero. Il costo di questa virata epocale potrebbe essere altissimo se non letale per gli equilibri – pur sempre cangianti – del pianeta. La solitudine di *homo sapiens* potrebbe essere definitiva: non solo nel compiere l'ultimo atto di distacco dalla natura, deponendo ogni spoglia materiale e sognando la trasparenza della memoria digitale, ultimo stadio della coscienza metafisica – ma nel fare terra bruciata attorno a sé.

L'impatto dell'*ecumene* e di una popolazione crescente destinata entro breve tempo a toccare gli 8 (e forse i 10) miliardi di piccoli narcisi votati all'iperconsumo (reale o potenziale che sia), sarà letale. Alcuni processi antropici potrebbero avere carattere permanente ed irreversibile: i geologi e gli scienziati che hanno proposto di intitolare ad *homo sapiens* l'attuale epoca – *Antropocene* – si sono rivelati preveggenti.

La forma politica attraverso cui fino ad ora la specie ha gestito – pur in modo errante e conflittuale – la propria irruenza, i problemi, le ingiustizie, le emergenze; il tentativo di armonizzare le due spinte forti della specie, ovvero quella all'individualizzazione e quella alla socializzazione – tutto ciò appare fortemente in crisi. L'agire è sempre più un agire strumentale che gira a vuoto. Un agire meccanico.

Le idee, le ideologie, le utopie, i progetti di lungo periodo tipici della modernità sono al tramonto e non si vedono all'orizzonte nuovi soli dell'avvenire.

Siamo appesi al filo della contingenza, delle circostanze storiche, del caso. Ma la necessità naturale – le antiche figure dell'*ananke*, ciò che fila la vita e la morte – ci attende al varco.

L'Antropocene – l'epoca del dominio di *homo sapiens* – potrebbe avere i giorni contati, e rivelarsi una breve parentesi nel succedersi delle ere geo-biologiche.

Un *oltre* non si vede ancora.

1. Coscienza

L'intero movimento dell'affermazione storico-evolutiva di *homo sapiens* – e negli ultimi due millenni della forma sociale affermatasi prima in Occidente poi nell'intero pianeta – ha come volano la *coscienza*, ovvero quell'organo enigmatico e apparentemente irriducibile alla materia, che consente al suo portatore di duplicarsi, di costruire un'immagine esterna-esteriore di sé, che nelle forme più raffinate si sostanzia nel sapere metafisico (in forma prima divina poi umana), e che istituisce il modo antropocentrico di intendere se stesso. Un eccesso interiore che si fa eccesso esteriore.

1.1

Ma da dove viene questo bisogno così urgente nella specie umana di duplicare se stessa?

Ovvero di:

Lasciare traccia di sé.

Costruire protesi e amplificare ogni parte del proprio corpo.

Rappresentare.

Scrivere, trascrivere, tradurre, traslitterare.

Simbolizzare, significare, metaforizzare.

Creare una seconda natura.

Un doppio.

Qualcosa d'altro, rispetto al proprio corpo, alla propria base materiale.

Riflettere sé in altro.

Creare degli specchi nei quali contemplarsi.

Creare macchine. Farsi macchina.

Parlare a sé come se fosse un altro.

Avere, oltre che *essere* un corpo.

Da dove viene questa schizofrenia ontologica?

Come si costituisce la coscienza? E la sua ombra meccanica?

1.2

Ad oggi, le neuroscienze non sanno dire che cosa propriamente sia la coscienza: si tende a ridurla a processi fisiologici, elettrochimici – al mero cervello – ma questo riduzionismo, un po' volgare in verità, non fa che eludere tutte quelle domande, che poi si riducono ad una: che cosa fa della mente

umana quel tipo di mente che ha la proprietà di uscire da sé e di guardarsi da fuori?

Si può anche negare che esista una coscienza, ma la negazione si ripresenta proprio in forma di coscienza: da qualche parte una voce dichiara che la negazione – l’atterrare sulla mera superficie di un sostrato neurale, su una corteccia cerebrale – non risolve quella sensazione di sdoppiamento. Anzi, è proprio questo sapere ad essere lo sdoppiamento: proprio perché ti sdoppi sai, e proprio perché sai ti sdoppi – sapere è sapere di sé e di un altro. Per sapere devi distaccarti da un corpo, e guardarlo da fuori.

Straniamento, appercezione, cogito, autocoscienza, *epoché*, io trascendentale, posizionalità eccentrica... i filosofi hanno trovato formule e concetti diversi tra loro, che i neuroscienziati spesso irridono, per rispondere però ad un’unica domanda che ancora non ha trovato risposta, men che meno nei laboratori delle scienze dure: perché la coscienza vive questa sensazione di sdoppiamento, di uscita da sé, di alterità?

Che cos’è, in definitiva, la coscienza? Ovvero: che cos’è ciò che si pone quella (come qualunque altra) domanda? O meglio, *chi*, più di che *cosa* – sta forse in questa irriducibile soggettività l’enigma della coscienza.

1.3

L’emergere della coscienza dal corpo – così come quella dell’universo attuale da un punto ignoto e della vita dalla materia inorganica – è uno dei problemi più controversi della scienza - e della conoscenza in generale. Ma sarebbe forse meglio usare il termine “enigma” anziché “problema”: quest’ultimo si configura infatti come un procedimento volto ad allentare i suoi nodi e a chiarirci i suoi termini, tramite uno svolgimento logico e argomentato, una dimostrazione, una soluzione sperimentale, un’indicazione empirica e tangibile - mentre l’enigma pare essere avvolto da qualcosa di più misterioso e umbratile. Un problema ammette sempre una soluzione, un enigma no: i problemi, come sostiene Ferber che richiama la definizione di Chomsky, corrispondono all’antica formula giuridica inglese *Ignoramus*, laddove gli enigmi rientrano negli *Ignorabimus*: ciò che non sappiamo ora potremo saperlo domani attraverso la ricerca scientifica o i progressi della conoscenza, ma ciò che non sapremo mai perché per loro natura impenetrabili sono enigmi impossibili da sciogliere (*Concetti fondamentali della filosofia* II, 72).

La scienza, tuttavia, non può ammettere che esistano enigmi indecifrabili, e affronta il nodo della coscienza (come del resto affronta ogni cosa) attraverso una strategia riduzionistica: *la coscienza è il cervello* - così come ogni fatto, fenomeno, enigma è un oggetto, ha un fondo materiale-naturale spiegabile razionalmente. La coscienza emersa dal substrato neurologico può essere spiegata soltanto attraverso la materia da cui è emersa. Che pare quasi un ragionamento circolare, un vizio

logico, una *petitio principii*.

Eppure, leggendo qualsiasi resoconto delle attuali teorie neuroscientifiche che tentano di spiegare la coscienza in termini riduzionistici, si rimane sempre a bocca asciutta proprio a proposito del passaggio fondamentale: come mai dalla materia organica sia emersa qualcosa come la “coscienza”, e in che cosa consista la novità di questo neo-ente venuto all'esistenza, non è dato sapere.

Si prenda ad esempio l'articolo contenuto nella rivista *Le scienze* del settembre 2018, nel quale si fa il punto proprio su questo argomento: le due tesi principali che si stanno affrontando in ambito neuroscientifico – una di tipo informativo, l'altra di tipo meccanicistico-causale – alla domanda: che cosa rende un ammasso simile al tofu che pesa 1,3 kg “cosciente”? - non sanno rispondere, se non ripetendo che deve dipendere da quello stesso ammasso, che il segreto sta lì dentro, in quei circuiti neuronali, senonché il salto resta ancora incolmabile.

Questo genere di "salti" - nascita del cosmo, vita, coscienza - sono rilevati anche dal saggio scientifico-divulgativo di Jim Baggott sulle *Origini: la storia scientifica della creazione*, che fa il punto su ciascuno di essi (e su ciascuna origine di nuovi stadi e/o fenomeni del cosmo così come esso ci appare, dal big bang alla coscienza), fiducioso che le attuali lacune verranno presto o tardi colmate.

È bene tuttavia chiarire che parlare di "enigma" non significa affatto rinunciare alla spiegazione razionale e che dunque si debbano inopinatamente accettare tesi fideistiche, mistiche, religiose, irrazionali su questioni essenziali ed esistenziali cui la scienza non sa (e non può) rispondere. Ma ammettere, semmai, che le cose sono più complesse (e forse, appunto, enigmatiche) di come la nostra mente le possa intendere. E tra poco vedremo perché.

1.4

Riprendiamoci quindi, forse ancora per poco, il nostro spazio filosofico, dichiarando che quello della coscienza rimane un caso o un enigma squisitamente filosofico, che forse attiene al suo stesso “statuto ontologico”, visto che non si sa (ancora) definirne la natura, e che tipo di corpo, materia o oggetto fisico essa sia.

Che cosa essa sia: mi pare cioè che su questo non si sia fatto un solo passo avanti. Di sicuro non dal 1974 – anno dell'articolo del filosofo della mente americano Thomas Nagel *What is it like to be a bat?* – *Che cosa si prova a* (che effetto fa) *essere un pipistrello?*

Ecco, ripartiamo da qui, da questo sentirsi, essere, provare, fare un certo effetto – termini che alludono inequivocabilmente a stati soggettivi, ovvero ad un "io" che sente, prova, è, si trova in una determinata condizione, innanzitutto la condizione di essere quell'io, quel soggetto – e non un altro. Come distanziarci dall'esperienza soggettiva per verificare in maniera neutrale che effetto fa essere

quell'io? (che tra l'altro, se si prende per buono quanto abbiamo detto sopra a proposito del sapere come distacco dall'oggetto, dovrebbe essere una condizione imprescindibile di conoscenza). Pare proprio impossibile, come sembra dimostrare questo celebre esperimento dell'immaginazione: la premessa è che noi sappiamo con un alto grado di certezza che un pipistrello possiede stati di coscienza, esattamente come noi umani [lo si sapeva già negli anni '70, anche se è solo del 2012 la Dichiarazione di Cambridge sulla Coscienza redatta da un significativo gruppo di neuroscienziati che dichiara ufficialmente che "i substrati che generano la coscienza" non sono esclusivi degli umani, ma riguardano diverse specie animali: tutti i mammiferi, tutti gli uccelli e "molte altre creature, compresi i polpi"]].

Se però noi provassimo a metterci al posto o nella testa di un pipistrello, rileveremmo non poche difficoltà, se non addirittura un'impossibilità: al più potremmo scimmiettare il suo comportamento, mimare approssimativamente la sua struttura percettiva. Ci troveremmo ad agitare qua e là le nostre ali fittizie, chiuderemmo gli occhi, fingeremmo di star chiusi in una stanza e proveremmo ad attivare un sonar immaginario mentre svolazziamo sfiorando mobili e pareti. Tutto molto divertente, ma l'esperimento finisce qui e si infrange contro i limiti della nostra (pur potente) immaginazione: noi potremo *imitare* un pipistrello, per quanto la nostra struttura corporea e percettiva sia diversa dalla sua, ma non potremo mai *essere* un pipistrello, comprendere dall'interno l'effetto che fa essere quel certo animale. Ma non solo un pipistrello: a rigore, nessuno di noi potrebbe infilarsi nella mente o nella coscienza di nessun altro umano, fosse anche quello che conosce meglio.

E questo perché ci scontriamo coi limiti della *soggettività* di questa esperienza: essere qualcuno (magari anche essere qualcosa, ma non ci è dato saperlo, per il momento) è un modo di esistere soggettivo, non trasferibile in una dimensione oggettiva: *la coscienza, cioè, sembrerebbe non essere riducibile a qualcosa di oggettivo*. Ad un oggetto studiabile – come un minerale, un meccanismo, una macchina, un ambiente marino o un pianeta.

È tra l'altro curioso che tale impenetrabilità venga anche rilevata, in modo del tutto incosciente ed irriflesso, dagli stessi neuroscienziati di Cambridge in apertura del testo, quando lamentano che le ricerche comparative vengono ostacolate dall'incapacità (*inability*) animale (e spesso umana!) "di comunicare *prontamente e chiaramente* riguardo ai propri stati interni" – come a dire che gli scienziati accusano di una certa riluttanza i soggetti ad esprimere compiutamente la loro soggettività aprendo le porte alle necessità della scienza oggettiva. Quasi si trattasse di una nuova accolita di preti, ma molto più acuti ed illuminati dei precedenti, che armata di microscopi e strumenti sofisticati, pretende di poter frugare nella coscienza di tutti i viventi, così da portarne alla luce i misteri più reconditi - dimenticando, però, un'ovvietà: *o è coscienza o è oggetto*. Né io né il polpo, cioè, ci facciamo ridurre ad un sostrato neurale - anche se non ci fa affatto specie (per quanto io ne

sappia e per quanto mi immagini del polpo) che i nostri più splendidi ed evoluti stati coscienti emanino similmente da quella comune materia grigiasta e molliccia, che a qualcuno ricorda il tofu e a qualcun altro del porridge freddo.

Ecco perché, tra l'altro, Cartesio ha potuto fondare una visione potente a partire dal *cogito*, facendone addirittura una seconda sostanza accanto alla materia. Ed ecco perché il dualismo - tra anima e corpo, soggetto e oggetto, realtà di base e realtà umana (per richiamare una distinzione recente coniata dal filosofo della mente Searle) - non sembra ancora del tutto tramontato, nonostante la tumultuosa avanzata delle neuroscienze.

1.5

Chiediamocelo di nuovo: *che cos'è la coscienza?*

Dopo quanto detto sopra, non solo tale domanda ci si presenta in forma di enigma, ma anche di *petitio principii*, di circolo vizioso: a chiedere che cos'è (oggetto) è il medesimo soggetto (chi sono), col rischio evidente di autofondazione, o di elusione radicale: posso sì uscire dal mio corpo e guardarlo da fuori, ma non posso uscire dal mio io, dalla mia esperienza soggettiva.

Se anche mettessi tra parentesi questo io – quel fenomeno che il linguaggio greco dello scetticismo definisce come *epoché*, sospensione del giudizio – e fingessi che si dà solo l'unità sostanziale della natura e della materia (pura oggettività), dovrei comunque spiegare come, ad un certo punto, si sia dato nel *continuum* evolutivo di una parte di quella materia (la vita) un essere con le caratteristiche esclusive di quella che ci appare come una “frattura ontologica”. O meglio: se è pur vero che la coscienza è uno degli infiniti enti e forme dell'essere, e in quanto tale non si differenzia da qualsiasi altro ente (è, come qualsiasi altro ente, o per dirla con un'espressione più comune, è un fenomeno naturale tra gli altri), essa si manifesta anche come l'ente che si duplica, che chiede conto di sé, che guarda sé come un altro (un corpo) e che, soprattutto, stabilisce un ordine nuovo di enti post-naturali o sovranaturali.

Le idee, dio, il fine, l'essenza, l'essere-anziché-il-nulla – un regno immateriale che sublima e riflette e ricrea su un altro piano quello materiale e lo riordina, si direbbe, a sua immagine e somiglianza.

In tutto questo, la coscienza – quella parte inafferrabile della mente prodotta dal sistema cerebrale e dall'encefalizzazione evolutiva che ritiene di poter stabilire una propria peculiarità rispetto al corpo – detiene una funzione essenziale: avere percezione delle proprie percezioni (quel che Leibniz definiva “appercezione”) istituisce uno spazio inusitato, e soprattutto illimitato, di azione. La coscienza, mentre usa il corpo e la materia come trampolini di lancio (ipo-tesi), compie il salto verso l'infinito. La vera rottura ontologica (cioè di statuto di esistenza e di natura, che diventa funzione e operatività, se si vuole da essere statico ad essere tecnico) è una rottura dei limiti fisici:

l'essere umano crede (immagina) di far parte di un ordine metafisico, illimitato, infinito.

1.6

Ora, non è forse la consapevolezza di quel fenomeno biologico che definiamo “morte” ad avere prodotto questa reazione? Proprio la percezione dei limiti, della finitezza, dei confini non comporta un perenne tentativo di superarli per cercare in *altro* consolazione per l'orrore che la fine, la distruzione, il nulla comportano? E non è forse nel sogno della macchina – della ripetizione dell'identico – che cerchiamo una risposta a quell'orrore?

Questo *altro*, storicamente, si è dispiegato nel florilegio culturale e spirituale, in un'ampia e variegata collezione di dèi e di religioni, e, soprattutto, nell'invenzione più trasparente e conseguente della storia della coscienza, ovvero la filosofia: nella filosofia la coscienza si vede per quello che è, un gigantesco dispositivo per sconfiggere – almeno simbolicamente – la morte. La coscienza, che è prima di tutto coscienza della morte, nel generare la tristezza infinita per avere scoperto questa condizione condivisa con tutte le altre specie, genera un mondo volto ad anestetizzare la melanconia esistenziale: tu durerai in eterno, le tue opere dureranno in eterno, òle macchine dureranno in eterno! E, soprattutto, il tuo operare ha un eterno significato, un significato che ti trascende.

Nella modalità della coscienza la specie umana ha creduto di vincere la morte. Nel dare significato alla morte, essa si è illusa di averla addomesticata.

1.7

Proprio in questa sistematica opera di straniamento, duplicazione, riflessione – la coscienza (o la mente) costruisce potenti dispositivi categoriali: i concetti, le teorie, il linguaggio, la sintassi, la semantica, la significazione, i simboli – tutto ciò marca il territorio di questo distacco: le parole e i concetti non sono etichette che appiccichiamo agli enti, ma un intero sistema categoriale che astrae dalle cose e le trasfigura in una dimensione altra – un po' come succede alle cose e agli enti quali “utilizzabili” nella concezione di Heidegger: il loro essere strumenti disponibili non dipende dal loro trovarsi in un certo luogo, dalla loro prossimità o dalla loro costituzione naturale, bensì dal loro carattere originario di mezzi e dalla totalità strumentale di cui fanno parte [si veda il § 22 di *Essere e tempo*, “La spazialità dell'utilizzabile intramondano”, p. 133]. Ciò che fa degli enti un gigantesco meccanismo, dell'essere una macchina.

Nel momento in cui la coscienza teoretica si afferma, si vengono ad istituire insieme ad essa, cooriginariamente le parole e le cose. È la cosa stessa a staccarsi dal continuum materiale e a tramutarsi in concetto – oggetto in relazione ad un soggetto che ne fa uso (non solo sociale o

tecnico, anche contemplativo ed estetico). *Fenomeni*, li chiama Kant. Divenire del concetto che manifesta la sua propria forma – secondo la visione di Hegel. Con l'idealismo questa coscienza-sovrastuttura prende il nome di *Geist*, Spirito.

È la cultura – il regno umano, l'Antropocene – edificati sulla natura, che ne è funzione. Soggetto e oggetto, cultura e natura si danno insieme, in una co-fondazione reciproca.

L'essenza della coscienza è la relazione – lo stabilire relazioni, in modo potenzialmente infinito. Ed è ciò che – per quanto credenza – costituisce una totalità, un nuovo organismo che si autofonda e che vive di vita propria. Un Noi – non semplicemente un Io, ed è questa la sua potenza.

1.8

Straniarsi dalla natura – ritenersi specie speciale di essa – è l'atto di fondazione dell'Antropocene, l'epoca del dominio umano sulla terra, l'istituzione dell'*impero nell'impero* – una meteora in verità fugace e contingente. Lo stesso concetto di natura ha la funzione di giustificarne il distacco, così come ogni concetto è, come abbiamo visto, un prendere le distanze dall'oggetto, un guardarlo da lontano, sì da poterlo meglio dominare.

Quando è cominciato questo processo? Non credo sia poi così importante determinare una cronologia (questo può interessare gli storici o gli antropologi, più dei filosofi), anche se *homo sapiens* (o perlomeno la sua forma oggi dominante) si dà essenzialmente in forma temporale e secondo una concezione eminentemente progressiva, evolutiva, di incessante trasformazione.

L'evoluzione naturale – secondo la nozione che *homo sapiens* se ne è fatto – ha tempi lenti, lunghi, sordi e ben poco lineari. Se ne può tracciare una linea genealogica fino ad un certo punto. Ma qui, quel che ci interessa identificare è il salto evolutivo (sincronico e logico più che diacronico) che ha permesso a *homo sapiens* di guardare la natura con un occhio diverso, non più confuso e implicato nei bisogni e nelle necessità della sopravvivenza, ma libero di spaziare sopra di essa. Uno sguardo fiero, padronale nell'intenzione, sicuramente a tutto campo: è il concetto stesso di natura a porre una distanza tra chi lo enuncia e l'oggetto che intende essere così enunciato.

Torna anche qui ad affacciarsi la schizofrenia emersa sopra, una vera e propria divisione della mente, ovvero della coscienza, che implica una *Trennung* non solo esteriore, ma soprattutto interiore, e che finirà per operare tutte le future scissioni: difficile anche qui ricostruire con certezza una genealogia che rischia anzi di perdersi nell'immemorialità dei processi e dei tempi silenti della storia, quelli precedenti all'avvento della scrittura e della codificazione dei rapporti di potere. È certo però che nominare la natura – la *physis*, secondo gli inizi della filosofia greca – è al contempo prenderne le distanze, ed insieme prendere le distanze dal sé fisico, corporeo, caduco, per esaltare un preteso sé più duraturo e stabile.

La funzione del concetto – determinare le qualità universali proprie di un oggetto, astrarle dalla contingenza e fissarle in un processo logico – è stabilire distanze tra sé e il mondo: posso manipolare le cose solo se le ho astratte dalla loro indeterminatezza-contiguità-confusione ontologica. *Omnis determinatio est negatio*, dicevano i filosofi medievali: determinare e concettualizzare è prendere le distanze, negare una continuità naturale. Gli umani vengono dalla natura, ma non ne fanno del tutto parte: c'è un regno fisico-meccanico e c'è un regno spirituale dei fini. Il cielo stellato sopra di me, la legge morale in me. Gli umani si trovano a cavallo di questa strana congiuntura.

2. Corpi, anime, macchine

Proprio a cavallo dei due regni ora nominati – il fisico-meccanico e quello spirituale – si stagliano due figure straordinarie della filosofia moderna, due pensatori che hanno messo in scena questa drammatica alternativa (l'una anti-antropocentrica, l'altra che spinge sull'acceleratore antropocentrico) nel modo più plastico, e con chiara coscienza reciproca di rappresentare una polarità inconciliabile.

Seppure in modo romanzato e talvolta schematico, Matthew Stewart ce ne ha dato una acuta rappresentazione – una vera e propria messa in scena – nel celebre saggio *Il cortigiano e l'eretico*.

2.1

La filosofia di Leibniz – e forse la sua stessa biografia intellettuale ed esistenziale – è indicativa del dramma cruciale che si svolge nel cuore della modernità – e che, anzi, è l'essenza stessa della modernità: l'aver cioè subodorato il pericolo di una cancellazione della peculiarità umana all'interno della natura, di una riduzione di tipo meccanico e materialista di una specie che si crede speciale. Il pensiero di Leibniz può cioè essere (anche) letto come la reazione ad una vera e propria espulsione dal mondo umano dello spirito, di Dio, dell'anima così come erano stati fino ad allora intesi.

Leibniz rappresenta il filosofo (e lo scienziato) più cosciente di questo “pericolo”, che assume come problema e tenta di annullare costruendo una vera e propria filosofia barocca di taglio spiritualista, in grado di unire il fronte meccanicista e quello finalista, la materia e lo spirito, la natura e Dio. Ma vi è un invitato di pietra, un'ombra che incombe su tutta l'attività filosofica leibniziana: Baruch Spinoza, il filosofo che invece aveva portato alle estreme conseguenze l'idea di immanenza – ovvero la concezione per cui tutto sarebbe natura e noi umani non saremmo altro che corpi, ingranaggi, parti di un grande ed unitario meccanismo naturale.

2.2

Spinoza definiva ironicamente *impero nell'impero* il modo di intendere la vita e le caratteristiche umane (i loro affetti) come se si trattasse di cose al di fuori della natura – e dunque l'uomo come un impero a parte nel più grande impero naturale. Se da un lato è evidente come l'imperatore possa essere uno solo e che non si danno due corone assolute, d'altra parte la nicchia ecologica umana è una bolla in espansione tesa a fagocitare ogni altra nicchia – la totalità di cui abbiamo parlato sopra. Spinoza abbassa di molto le pretese umane di distanziarsi dalla natura: noi siamo determinati e

necessitati dai processi naturali come ogni altro essere, ente, vivente, modo della sostanza. Da questo punto di vista non siamo altro che punti, linee, figure geometriche regolati da leggi geometriche. Fondamentalmente corpi-macchine.

Tuttavia Spinoza si pone il problema dell'emersione della natura umana da questa natura generale cui dovrebbe essere ricondotta ogni altra natura: com'è che l'uomo si sente così speciale, addirittura una marca a sé stante del regno dell'essere, un impero nell'impero, con leggi separate e non sottoposte all'unico imperatore? Da dove sorge questa *hybris*, questa disobbedienza così radicale alle leggi naturali necessarie?

Le narrazioni teologiche – sintetizzate dall'Adamo di Michelangelo, il cui dito sfiora o è sfiorato dal dito di Dio, in una prossimità ambigua – rappresentano tutto ciò attraverso il concetto di creazione finalizzata: l'uomo è destinato a governare (e ad adorare il dio che lo ha eletto per governare). La figura è quella della circolarità (il dito di Dio tocca quello dell'uomo che si divinizza): Dio crea l'uomo che assurge a lui, dalla terra al cielo, e si fa spirito e coscienza che il mondo – un mondo umanizzato – ha di sé. *Logos* incarnato. Ma la storia e l'antropologia (e la ragione) ci dicono che è piuttosto l'uomo ad aver creato – a sua immagine e somiglianza – colui da cui si è fatto incoronare. O meglio: è quel processo cosciente e totalizzante, quella rete nella quale ogni cosa viene posta e correlata. La rete – la bolla totalizzante – della coscienza. E in particolare la sua facoltà immaginativa: l'intera *Etica* di Spinoza può essere letta come una vera e propria fenomenologia dell'immaginazione umana – per lo più foriera di fraintendimenti.

Ma propria la critica a questo eccesso immaginifico porta Spinoza (in sintonia con una certa mentalità e aria nuova) a ripensare una scena della modernità nella quale il posto dell'uomo nel mondo risulti fortemente modificato rispetto alle epoche precedenti: ne risulterà un quadro nuovo rispetto all'antichità e al medioevo, e una natura che si va svuotando di significati sacri o divini, per lo più immaginari. Prende sempre più piede una concezione meccanicistica – sulla scorta del pensiero e delle ricerche di Galilei, di Descartes, di Newton – e da ultimo dello stesso Spinoza. Con la differenza che se gli scienziati e i filosofi dell'epoca continuano a far convivere l'idea di Dio con le loro idee sulla natura, Spinoza spariglia i giochi: ai suoi occhi il Dio del passato è ormai inconciliabile con la natura del presente (e del futuro).

Il mondo appare sempre più come un grande meccanismo, una macchina ordinata ed inflessibile, una totalità della quale noi siamo solo uno degli ingranaggi – nemmeno tanto speciali.

L'*Etica* di Spinoza può essere letta precisamente in questi termini: Dio – altro nome per sostanza o natura – è la totalità che contiene necessariamente tutte le cose (sue infinite espressioni, modi e attributi, forme e proprietà). Si tratta di un Dio del tutto impersonale, privo di intelletto e di volontà (che dunque non ha un'origine, non ha uno scopo, una direzione o un fine), che è causa incausata ed

immanente di tutte le cose, le quali esistono in esso necessariamente: la contingenza è un concetto vuoto della mente umana, così come ogni finalità – e, in ultima analisi, libertà.

Questa realtà spinoziana è perfetta, non manca di nulla, nulla desidera o ha fuori di sé: la natura è un unico individuo costituito di infinite e cangianti parti (dotati di corpi e menti, sullo stesso piano) che però non implicano alcun mutamento della totalità.

Le prime due parti dell'*Etica* – su sostanza, corpo e mente in generale – introducono la terza (e le seguenti) sugli affetti umani – le passioni – da considerare come totalmente naturali; la natura umana non è un impero nell'impero, un regno nel regno: azioni e desideri umani vanno considerati alla stregua di linee, di superfici e di corpi. L'etica (e l'ontologia che la sottende) è geometricamente dimostrata.

La mente – ovvero la parte del corpo nella quale esso si rispecchia, che lo rende trasparente a se stesso e ne potenzia le possibilità, ed è strumento per la conoscenza di sé e degli altri corpi – è libera solo in quanto comprende la necessità di ogni cosa. Essa ha coscienza (per quanto le è possibile chiara e distinta) delle passioni del corpo, e ama Dio (ovvero la natura) nella forma più pura di compartecipazione che le è data: il sentirsi cioè parte del grande meccanismo cosmico, di cui deve accettare la necessità, infinità e perfezione. Ecco perché non pensa mai alla morte ed espunge da sé le passioni tristi – e non chiama “male” ciò che male non può essere, visto che è solo natura.

2.3

È sullo sfondo di quella che considera una deriva meccanicistica e pericolosamente materialista – un mondo senza Dio e senza trascendenza, senza fine (e senza alcun senso) – che Leibniz fa valere una forte istanza vitalista e spiritualista – o per lo meno immagina che possa essere fatta valere. Laddove Spinoza si adopera per la distruzione di credenze, superstizioni, pregiudizi prodotti dall'immaginazione, Leibniz opera per una loro riesumazione, anche se cercherà, come vedremo, di dar loro gambe scientifiche e logiche.

A ben vedere l'immaginazione di Leibniz è quanto mai barocca e raffinata. Il suo “sistema” potrebbe aver l'aria di una favola metafisica – Russell parla di un “racconto di fate” – un teatro barocco, uno scenario allestito per ridare senso allo spettatore o all'attore umano (altrimenti abbassati a minuscole rotelle, comparse, bave di vento) – e che inondi ogni cosa di stupore. Leibniz immagina così un mondo costellato di punti metafisici, o meglio di punti energetici (le monadi): non quindi un'unica sostanza, ma un'infinita pluralità di sostanze; e dunque una natura vibrante di vita, di energia che attraversa ogni porzione di materia, che non può mai essere ridotta a qualcosa di inerte o di puramente meccanico.

Immagina un mondo nel quale regna una sorta di armonia prestabilita – il suo capolavoro barocco! – un parallelismo originario (non occasionale, ma come se fosse stato caricato ad arte da un architetto-orologiaio universale).

Un mondo nel quale è impossibile che un essere sia identico ad un altro – ciò che Leibniz chiama “principio degli indiscernibili”.

E che sarebbe addirittura il *migliore dei mondi possibili*.

Questo non significa che Leibniz sta scrivendo un romanzo metafisico: stiamo infatti parlando di una delle menti logico-matematiche più brillanti della sua epoca, uno scienziato che, parallelamente a (e indipendentemente da) Newton, avvia l'analisi matematica ridando vigore al calcolo infinitesimale. Ed è proprio su basi scientifiche e rigorose che egli vorrebbe rifondare una metafisica che tenga insieme meccanicismo e finalismo, materia e spirito, corpo e anima. Lo fa sostanzialmente in tre mosse.

2.3.1. Dal basso, la monade.

Con la teoria della monade Leibniz cerca di smontare alla base il meccanicismo: se cioè la sostanza si sparge ovunque, “dilaga”, la materia stessa diventa vitale e spirituale, attraversata di forza e di energia. Se la sostanza di Cartesio era spaccata in due, quella di Spinoza una totalità onnicomprensiva, la sostanza di Leibniz viene moltiplicata e diffusa ad arte in ogni porzione di materia: non due, non una, ma infinite sostanze!

La monade (dal greco *monàs*, unità) è l'individualità: se si mette alla base della natura l'individualità, si stabilisce a priori un principio dinamico che porta dritto ad un esito spirituale e finalistico.

La monade non può avere parti, essa non è un atomo (l'atomo fisico può essere ulteriormente scisso), quanto piuttosto una forza metafisica, e ciò la rende semplice, non composta. La monade non nasce né muore (quello è riservato ai corpi, composti da parti): essa viene creata e dissolta all'interno di una dimensione (una folgorazione!) totalmente divina.

La monade è il centro energetico e percettivo presente in ogni corpo; ogni monade è autonoma, non viene condizionata dall'esterno (non ha porte né finestre), si muove e percepisce, e in questa perenne azione di sintonizzazione con l'universo ciascuna monade rappresenta una diversa prospettiva sul medesimo universo. Una sorprendente convergenza di divergenti!

Ma le monadi, proprio perché principi individuali, non sono tutte uguali: Leibniz istituisce una scala evolutiva (se si vuole una gerarchia) secondo una linea che va dalla confusione alla maggior chiarezza percettiva, dallo stordimento alla coscienza. Gli elementi di questa evoluzione della monade sono così identificati:

percezione – appetizione – appercezione (ovvero autocoscienza) – entelechia (ciò che ha in sé il proprio fine) – anima – memoria – spirito.

La coscienza è la materia che si risveglia dallo stordimento, da un sonno prossimo all'inerzia, e che apre gli occhi su se stessa – occhi dalle molteplici pieghe e possibilità.

Gli animali sono dotati di anima, oltre che di memoria – in questo Leibniz polemizza con i cartesiani, che consideravano gli animali alla stregua di macchine.

Ma è solo negli umani che si raggiunge l'appercezione, l'autocoscienza – il distacco da sé, l'osservarsi mentre si percepisce: ciò che avevamo identificato come una peculiarità specifica di *homo sapiens*, la facoltà di duplicazione, ovvero di istituire un mondo parallelo a quello naturale, e che ne fa un animale meta-fisico.

2.3.2. Dall'alto, Dio.

Il Dio di Leibniz è personale e trascendente – è il vecchio Dio della teologia cristiana conciliato col mondo organico-meccanico moderno. Laddove Spinoza lo aveva schiacciato sulla natura – *Deus sive Natura* – Leibniz ne riepuma le tradizionali caratteristiche. Il suo è un Dio finalistico, non solo causa ma anche fine ultimo dell'universo, e che dunque presuppone due livelli della realtà, due regni: il regno (meccanico) della natura e il regno (spirituale) dei fini. Egli, cioè, non si limita a garantire, quale architetto, il grande meccanismo naturale, non è solo un principio causale, che innesci una serialità causa-effetto che innerva l'intera natura, ma anche principio finale: vi è cioè, nella natura, un disegno preciso, ciò che Spinoza (e sempre più la scienza) tendono a negare. Ecco perché si può parlare del migliore dei mondi possibili e di un'armonia prestabilita. E della non imputabilità a Dio del male: Leibniz scrive una *Teodicea*, termine da lui coniato e volto a giustificare Dio e a scagionarlo dall'accusa di causare il male nel mondo. Accusa infondata perché, essendo Dio l'essere perfettissimo non può non volere il migliore dei mondi tra gli infiniti possibili – essendo il male il limite intrinseco all'imperfezione delle creature, e, addirittura, un'ombra che perfeziona la pittura o una dissonanza che rende migliore la composizione musicale.

2.3.3. In mezzo, la società con Dio

L'uomo, quale monade più cosciente ed in grado di *spiegare* il maggior numero di *pieghe* del labirinto naturale (e contenute nella propria anima), è l'essere destinato a costituire una vera e propria "società con Dio" – e a diventare nel suo ambito un piccolo dio in grado di creare, progredire, fare progetti e metterli in pratica. Realizzando così (o meglio, rendendo visibile, portando alla luce) la perfezione stessa del mondo: il migliore dei mondi possibili, tramite la coscienza umana, diventa visibile a se stesso.

Si realizza così l'armonia prestabilita tra i due regni: l'incontro tra l'uomo e Dio genera la città di

Dio, il mondo della grazia e il regno morale e dei fini, il mondo storico – quel *regno nel regno* negato da Spinoza.

Qui vi è il Leibniz non solo spiritualista ma anche progressista, quasi pre-illuminista (anche se dagli illuministi verrà sbeffeggiato proprio per il suo ottimismo) – lo scienziato, cioè, che vuole usare la conoscenza e la tecnica per migliorare la società. Non è un caso che egli si sia dedicato non solo alla riflessione ma anche all'azione: Leibniz è impegnato in politica e nelle corti europee, vorrebbe riunificare i cristiani divisi (da figlio, qual è, della traumatica guerra dei Trent'anni), lavora per anni ad un progetto di miglioramento delle miniere d'argento in Hannover, inventa la macchina calcolatrice, è un sognatore – anche se, in verità, non sempre fortunato.

Ma il grande allestimento barocco, fatto di pieghe, di scatole cinesi e di infiniti mondi, di labirinti del continuo, di organismi e di automi, macchine nelle macchine – il “teatro” messo in piedi da Leibniz, questa grande illusione metafisica (“racconto di fate”) – può davvero togliere di mezzo la sensazione di disincanto, di caduta dal piedistallo, di inessenzialità dell'uomo nel cosmo?

Non sarà piuttosto un'illusione, che ben presto mostrerà il suo lato di cartapesta, il susseguirsi di crepe su quello sfondo luminoso al cui centro Leibniz voleva riportare lo spettatore detronizzato, rigenerando in lui l'antico stupore di essere il fine ultimo della creazione, il figlio speciale di un Dio che ama la sua creatura preferita e altro non desidera che la sua felicità?

Ed infine: non sarà proprio l'eccesso di coscienza e di spirito – quel sentirsi al centro della scena – a montargli la testa, e ad annunciare l'epoca del dominio e della distruzione della natura di cui si sente imperatore?

Quale dei due partiti ha trionfato, il leibniziano o lo spinozista? O non è forse vero che una parte di noi è Leibniz, quella irrequieta, che non sopporta l'idea di essere solo un corpo mortale, mentre una parte è Spinoza, quella che accetta serenamente il proprio statuto naturale?

2.4

L'avvento – recentissimo – di una particolare forma di coscienza (ovvero la scienza, che pare spostare tale asse inclinandolo pericolosamente verso l'indifferenza cosmica, l'acentrismo e l'antifinalismo, come dimostra l'arco di pensiero che va da Copernico a Darwin e oltre) non sembra affatto avere scalfito il dominio di *homo sapiens*. Anzi, proprio grazie alla tecnoscienza e a alla sua integrazione nel sistema metafisico-capitalistico del denaro (la più potente delle astrazioni), *homo sapiens* non è mai stato – o non si è mai sentito – così al centro della scena e così onnipotente.

Davvero un imperatore, in barba all'ironia di Spinoza.

Naturalmente tale coscienza è insieme la percezione del suo lato distruttivo, della sua anima nera:

oggi *homo sapiens* sa di essere una specie letale per l'ecumene e dice di voler correre ai ripari. Lo dice ma non lo fa – non può farlo, pena la sua uscita di scena in quanto specie dominante. Se lo facesse negherebbe proprio il suo essere *sapiens*, la sua stessa ominazione e costituzione ontologica. Non facendolo, tuttavia, a breve si estinguerà – salvo colpi di scena al momento imprevedibili. Il suo destino è appeso, come sempre è stato nella storia evolutiva, al filo della contingenza. E la via d'uscita sta nella cruna di un ago. Ma è proprio *homo sapiens* a pigiare l'acceleratore del tempo della contingenza, moltiplicando ad arte le occasioni – l'*hazard* – per una sua uscita di scena: potrebbe cioè avvenire, per la prima volta nella storia della vita, che una delle sue forme si autosopprima scientemente.

2.5

Prima di procedere, è però il caso di chiarire questi concetti – *hazard*, caso, contingenza – che rivestono grande importanza nel nostro discorso.

Lo facciamo utilizzando tre usi esemplari di queste categorie, in ambito paleoantropologico e bioevolutivo. Ci serviremo rispettivamente di Rousseau, di Stephen Jay Gould e di Telmo Pievani.

2.5.1 *L'hazard in Rousseau*

Rousseau utilizza spesso termini quali “concorso fortuito”, “casi”, “circostanze”, per spiegare le modalità di uscita dallo stato di natura. Non solo: l'*hazard* gioca un ruolo centrale in tutto il movimento cronologico descritto nella seconda parte del *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, insieme ad un termine ad esso correlato, che Starobinski ha eretto addirittura ad architrave del pensiero roussoiano, vale a dire il concetto di *ostacolo*, i casi e le difficoltà di fronte a cui la specie di volta in volta si viene a trovare. La concorrenza con le altre specie, le asperità o l'incostanza del clima, le forze della natura, ma anche casi fortunati come il fuoco o la cottura dei cibi, il tutto favorito da forme occasionali di imbrancamento (non ancora una socializzazione organica). Ma il “funesto caso” determinante per la *civilisation* fu forse la nascita (anch'essa fortuita) della metallurgia, dovuta probabilmente alla «circostanza straordinaria di qualche vulcano che, vomitando materie metalliche in fusione, avrà dato agli osservatori l'idea di imitare questa operazione naturale». Insomma, il caso e le circostanze si distendono lungo tutto l'arco dello sviluppo umano, al punto da costituire gli snodi essenziali della cosiddetta “storia congetturale” - senonché, una volta prodottisi le faglie e i salti evolutivi, una volta consumatasi l'uscita dallo “stato di natura”, risulterà impossibile tornare indietro. Il passaggio dalla natura alla cultura, dal balbettio delle origini al linguaggio sarà irreversibile: a quel punto solo la *liberté* e la *perfectibilité* (che però sono già doti sociopolitiche) potranno consentire scelte alternative ai nefasti progressi della

civilizzazione e dell'avvento dello stato di proprietà. Ma ci basti qui sottolineare questo primo uso cosciente, in ambito storico-antropologico, della categoria di contingenza, ben prima di ogni futura forma di darwinismo sociale.

2.5.2. *Contingenza evolutiva in Stephen Jay Gould*

Il caso di *Pikaia gracilens*, studiato dal biologo e paleontologo Stephen J. Gould, è un altro caso emblematico, anzi sarebbe addirittura un' "icona della contingenza storica". Si trattava di «uno strano organismo nastriforme e segmentato, schiacciato lateralmente, lungo dai tre ai cinque centimetri, con una testa rudimentale, due protuberanze come antenne, una zona posteriore più appiattita ed espansa con la quale fluttuava in acqua» (*La vita meravigliosa*, 94). In epoca cambriana i cordati erano i più sfavoriti, mentre i vincenti erano i trilobiti, gli anellidi o altri animali dotati di esoscheletro. Se tra quelle scogliere del Canada non fosse intervenuto un imprevedibile ed improbabile cambiamento, se quell'animaletto gracile denominato *Pikaia* non avesse afferrato il "biglietto vincente" della lotteria della vita, i cordati si sarebbero verosimilmente estinti e noi, semplicemente, non saremmo qui a raccontarlo.

2.5.3 *Contingenza storica in Pievani*

Dentro quel "mondo simbolico" nel quale ci siamo "duplicati" o "innalzati" (secondo Rousseau più verosimilmente abbassati) c'è tuttavia un arnese evolutivo, che poco importa stabilire in che modo derivi dalla natura, uno strumento essenziale per *homo sapiens* che si chiama socialità (od anche etica o politica), e che da svariate migliaia di anni costituisce la peculiarità della nostra specie. Ciò che ci fa essere più *divenienti* che *esseri* umani.

Il filosofo della scienza Telmo Pievani gioca questa carta, opponendo la contingenza ad ogni forma di totalitarismo sia esso teologico o razionalistico. Assume cioè la contingenza e la mette al servizio di quella parte della storia naturale che è specifica della nostra specie: proprio perché, a suo parere, solo l'assenza di una teleologia può garantire un'etica davvero autonoma, una vera e propria novità evolutiva. Attenzione, non si produce qui alcun salto o rottura ontologica, poiché noi siamo in continua *transizione natural-culturale*, senza alcun bisogno di dover ammettere la dicotomia tra bontà naturale e l'altrettanto naturale *struggle for live*.

Insomma, la doccia fredda di Gould, quando scrive: «la natura può essere davvero "crudele" e "indifferente", in quanto non esiste a nostro beneficio, non sapeva che saremmo venuti e non le importa assolutamente nulla di noi» – è una cura radicale ma necessaria di ogni illusione. Come già lo fu il "vero" leopardiano. La conclusione di Pievani sul nostro essere radicalmente contingenti – dunque inessenziali, impreveduti, né necessari né tantomeno preziose realizzazioni di qualche disegno

(post-apocalittici, o danzatori sui piedi del caso, od anche stelle danzanti partorite dal caos, come più poeticamente ci descriveva Nietzsche) – sembrerebbe dover quindi aprire uno scenario ben diverso da quel che ci si aspetterebbe. Non che inquietarci o prostrarci o gettarci nello smarrimento, la coscienza dell'inesenzialità sarebbe anzi la miglior terapia per guarirci dall'angoscia.

3. La torta e la glassa

La metafora è stata coniata dall'antropologo-filosofo Clifford Geertz, per criticare gli assertori anti-relativisti di teorie forti della *Natura umana* o della *Mente* – ovvero di essenze permanenti ed immutabili volte a definire *Homo sapiens* una volta per tutte: la torta è ovviamente la biologia, mentre la glassa è la cultura; la biologia è la sostanza, la cultura solo una vernice superficiale. Ciò vuol dire che per quanto ci eleviamo ai cieli della metafisica, non potremo mai liberarci dal “guinzaglio genetico” che ci stringe il collo.

3.1

Cominciamo subito col saggiare, mettendola in discussione, la tenuta e il senso di questa metafora: la sociobiologia, la psicologia evolutiva (e anche il biologismo dello zoologo Desmond Morris, che negli anni '60 aveva scritto il celebre saggio divulgativo *La scimmia nuda*) risultano poco convincenti proprio per quanto attiene la solidità della base della nostra torta: non c'è dubbio che è dalla natura e dalla biologia che veniamo, al pari degli altri animali, ma sono proprio alcune delle sue caratteristiche biologiche (specie-specifiche) ad aver consentito ad *homo sapiens* di compiere dei salti evolutivi, e di imprimere alla sua storia un'accelerazione assente in altre specie. Con questo non stiamo dicendo che l'essere umano sia extra-naturale, ma che occorre definire meglio il concetto di natura e in quale misura essa si va innestando (e modificando) nel corso dell'evoluzione culturale.

3.2

I concetti-chiave di questa nostra disamina sulla “natura umana” sono *carezza* e *potenza*.

Un altro celebre filosofo-antropologo del '900, il tedesco Arnold Gehlen, sottolinea proprio gli elementi deboli della nostra costituzione biologica: noi saremmo una specie affetta da sprovvedutezza biologica, carezza istintiva, indeterminazione ambientale. Una specie che, secondo le prospettive evolutive stabilite da Darwin, dovrebbe avere poche *chances* di sopravvivenza.

Su questa linea di discorso, Paolo Virno ha sottolineato come l'*invariante biologico* della natura umana (la “torta”) sia in realtà ben poco invariante, dato che noi siamo caratterizzati da una serie di facoltà che aprono al mutamento, alla variazione, a profonde modifiche del nostro modo di essere. Egli ne individua quattro di fondamentale importanza:

-la *facoltà di linguaggio*, caratterizzata da infinità discreta – dalla capacità, cioè, di produrre un numero infinito di espressioni a partire da un numero finito di elementi

la *carezza istintuale* – che viene surrogata dagli strumenti e dalla tecnica, ovvero in ultima analisi

dalla protesi *kat'exochen*: la macchina

-la *neotenia* (quel fenomeno evolutivo per cui negli individui adulti di una specie permangono caratteristiche morfologiche e fisiologiche tipiche delle forme giovanili)

-la mancanza di un *ambiente* univoco: *homo sapiens* è la specie che non è legata ad un solo ambiente naturale, ma che è in grado di adattarsi a una pluralità di ambienti – fino a creare un proprio ambiente, ciò che alcuni filosofi hanno definito “mondo”, distinguendolo dall’ambiente delle altre specie animali.

3.3

Tali caratteristiche biologiche fortemente “carenti”, hanno fatto sì che la nostra specie sviluppasse delle strategie di sopravvivenza diverse dagli altri animali, mettendo in primo piano la spinta potenziale, costruttiva e culturale (resa possibile dall’encefalizzazione, dalle complesse e sempre più lunghe strategie di allevamento e dalla socializzazione).

L’esempio chiaro ce lo dà proprio Desmond Morris a proposito del cambiamento repentino dello “scimmione nudo” da primate frugivoro, dedito alla raccolta e al consumo prevalente di frutta, a cacciatore, che dunque deve utilizzare strumenti e strategie collettive sconosciute agli altri grandi predatori (soprattutto i felini) e lontanissimi dagli stili di vita delle scimmie antropomorfe.

Ma ancor più illuminante è la riflessione che ne trae Roberto Calasso nel saggio *Il cacciatore celeste*: la caccia diventa negazione (di sé) e apre un processo insieme di dissociazione e di imitazione. L’inclinazione alla metamorfosi non è finalizzata ad eludere un predatore, ma a diventarlo. La sostituzione e lo *stare-per* diventano così l’atto fondativo e segreto di *homo sapiens*.

3.4

Diventa quindi cruciale per gli umani il concetto di *potenza* (da intendersi come possibilità, poter essere, o meglio: poter divenire altro da sé, *dynamis*): *cosa può un corpo*, data la sua forte carenza biologica?

Ma, ancora di più e alla luce dell’elemento comunitario che contraddistingue questo passaggio evolutivo: *cosa può un corpo sociale?*

È infatti la mente – la sfera della coscienza – a rendere possibile tale potenziamento indefinito: e la mente (così come il linguaggio) sono facoltà essenzialmente sociali. La coscienza (le facoltà simboliche e di linguaggio) retroagisce sul corpo potenziandolo a dismisura (tramite la tecnica).

Potenza che è insieme individuale e collettiva. La mente rende il corpo una macchina efficiente – e se stessa la più potente delle macchine.

Ciò vuol dire che *se cerchiamo una natura umana, un’essenza, questa è propriamente quella di non*

averne: l'essere umano è la specie che tenta di superare i propri vincoli biologici ed ambientali, di condizionarli e di modificarli. Tenta di spezzare il guinzaglio e di costruire una glassa così speciale da far dimenticare la prosaicità della torta (un banalissimo pan di Spagna).

La cultura – la “seconda natura” – diventa così il modo umano di essere: non più vincolato a ferree leggi biologiche, ma prodotto di nuove regole. E le regole, proprio perché sono istituite dagli umani, possono essere violate e modificate: è lo spazio aperto dalla regola – ci fa notare Cimatti – a fondare la libertà, non viceversa.

Siamo dunque davvero così liberi di autodeterminarci, proprio perché non schiacciati sulla ripetitività (o sui tempi lunghissimi) della biologia? La nostra stessa costituzione biologica ci consente di metterla in discussione dalle fondamenta e di ripensarci e riprogettarci secondo linee evolutive nuove e diverse da quelle naturali? Siamo più cultura che natura? Più mente che corpo?

3.5

Schopenhauer, tanto per fare un nome di peso, non la pensa esattamente così. E spariglia i giochi. Nella sua tesi sul nostro duplice modo di essere (e di accedere al mondo) – ovvero, coscienza e volontà, rappresentazione e corporeità – la sua maggiore attenzione va alla volontà, alla forza biologica fondamentale.

È vero che noi innanzitutto *siamo* il mondo che ci rappresentiamo (che è un mondo ordinato secondo le categorie di spazio, tempo, causa) – ma ciò non toglie che *non siamo teste d'angelo alate*, e che il corpo costituisce la nostra zavorra: sotto la glassa c'è pur sempre la torta, dietro il velo di Maya di un mondo apparentemente ordinato c'è la nuda realtà. Il mondo – l'essere nella sua costituzione più vera e profonda – è prima di tutto volontà.

Il corpo che noi innanzitutto siamo, più che *potere* (e poter scegliere), *vuole*: è predeterminato e condizionato dalle passioni, dagli istinti, dai desideri – dalla vita che è volontà. E la vita è dolore e sofferenza; essa usa gli individui per affermare se stessa, è guerra (tra individui e tra specie), forza cieca ed irrazionale, priva di scopo.

Schopenhauer ritiene che la stessa coscienza altro non è che uno stratagemma della volontà per espandersi indefinitamente. La conoscenza è *mechané*: macchina, dispositivo, mezzo, espediente, artificio – ma anche raggio, macchinazione, astuzia: come se la biologia stesse usando un suo prodotto (che si crede libero) per affermare le proprie forze primordiali.

La macchina (biologica) produce la coscienza che però, a sua volta, produce altre macchine – una contiguità sorprendente oltre che paradossale (ma lo vedremo meglio più avanti).

Per Schopenhauer non sono né la tecnica, né la cultura, né la conoscenza a liberarci (anzi, esse

stringono ancor più le catene): gli unici modi per liberarsi dall'orrore del mondo è non voler vivere: contemplare la natura con l'occhio puro e disinteressato dell'arte, oppure – in modo più radicale – abbandonare il mondo con l'ascesi mistica e il nirvana della tradizione buddista. Eliminare l'*eros*, il desiderio, la bruciante volontà di vivere in favore dell'*agàpe*, della compassione e di una esistenza rinunciataria.

3.6

Ma quale contemplazione sarà mai possibile in un mondo totalmente messo al lavoro, tecnicizzato e denaturalizzato?

Il mondo umano dopo Schopenhauer ha decisamente imboccato la via della *volontà di potenza* – quella potenza come possibilità di cui abbiamo parlato prima, che diventa autoaffermazione e autocreazione: l'evoluzione culturale ha portato *homo sapiens* a credersi *homo deus* – secondo la felice formula dello storico israeliano Harari. L'uomo non crede più a un Dio che lo ha creato (o, in alternativa, a una *Natura naturans*, come nell'ottica di Spinoza): egli è creatore di se stesso, in grado di forzare i propri limiti biologici e naturali. Non solo è in grado di trasformare e dominare la natura fuori di lui – ma anche, e sempre più in profondità, la sua stessa natura.

Dunque qual è il destino di questa specie che si crede onnipotente?

4. Antropocene

Il termine *Antropocene* fu coniato negli anni '80 dal biologo Stoermer, e ripreso dal chimico olandese Paul Crutzen nel 2000 per sottolineare il cambio di paradigma nella definizione delle ere geologiche: non siamo più nell'Olocene, ma nell'Antropocene, cioè nel periodo in cui è la specie umana a determinare le condizioni generali di vita nel pianeta. Questo smottamento è dovuto essenzialmente alla principale delle caratteristiche specie-specifiche di *homo sapiens*, la più variabile delle sue invarianze biologiche – *Nostra Signora Tecnica*, ovvero la capacità umana di produrre macchine e di diventare egli stesso una macchina.

4.1

Possiamo ritenere che la tecnica [dal greco *téchne*: arte, saper fare, da intendersi sia come imitazione che come manipolazione della natura: ciò che è *artificiale* ed artefatto, contrapposto a *naturale*] sia la facoltà di costruire protesi e dispositivi, la potenza di agire sull'ambiente esterno e su di sé (a fini adattativi e trasformativi) – ciò che è coesistente alla stessa natura umana. Ovvero: l'essere umano non è concepibile senza le proprie capacità tecniche, non esiste un *homo sapiens* che non sia tecnico.

Tuttavia, proprio la percezione di questa potenza e la dialettica tra limiti e superamento, tra finitezza e trascendenza, mortalità ed immortalità, ha generato una serie di ansie e di figure problematiche, così come viene testimoniato dal nostro immaginario: da Prometeo a Dedalo, dal Golem a Frankenstein, da Faust all'apprendista stregone, la cultura occidentale è costellata di miti e storie che alludono a forme di punizione e di sconfitta per la troppa *hybris*, prepotenza e tracotanza – quando non a veri e propri tecnoincubi e oscure nemesi (basti pensare a tutto l'immaginario distopico contemporaneo, nel cinema, in letteratura, nella video-grafo-cultura). Se si vuole, il problema nasce già nell'Eden con l'albero della conoscenza, causa della cacciata: conoscere (non solo il bene e il male, ma l'intero cosmo) è assimilabile al potere divino.

4.2

D'altro canto il pensiero occidentale, specie in epoca moderna, spingerà sempre di più in direzione del superamento dei limiti fisico-naturali, attraverso l'uso della conoscenza e della potenza tecnica, l'applicazione delle teorie in campo pratico. Ecco qualche esempio in proposito:

-Bacone, con la sua apologia delle novità tecnologiche all'alba dell'epoca moderna (vele, cannoni e stampa), è uno dei massimi assertori del metodo scientifico (nonostante la sua incompiuta matematica e della visione quantitativa) finalizzato al dominio della natura: estorcerle i segreti

anche in maniera brutale, ci consentirà di piegare la natura alle nostre esigenze. Nella tecnoutopia della *Nuova Atlantide* Bacone immagina i progressi che saranno possibili, e anticipa addirittura le biotecnologie: conoscere le forme naturali significherà avere il potere di modificarle e di crearne di nuove.

-Un secolo prima di Bacone, Pico della Mirandola aveva sottolineato con forza l'indeterminazione della natura umana: quando Dio creò l'uomo, avendo finito le forme disponibili, lo lasciò privo di una forma definita; e così come Proteo, la natura umana può riplasmarsi, trasformarsi e mutare natura in molteplici direzioni.

-Ma occorrerà attendere qualche secolo, prima che la potenza tecnica anticipata ed immaginata da queste idee si dispieghi concretamente: il *Manifesto* di Marx-Engels riconosce alla borghesia e al sistema capitalistico la capacità di rivoluzionare il mondo tramite la scienza e la tecnica. Gli industriali, i tecnici e gli scienziati sono i nuovi apprendisti stregoni che non riescono più a controllare le immani forze da loro stessi evocate.

Tutto ciò ha finito per edificare una nuova forma di religiosità che ha preso il posto di tutte le fedi precedenti: l'umanesimo sancisce la salita al trono di *homo deus*, l'animale più debole e sprovveduto biologicamente che, grazie alla tecnica, diventa magicamente il dominatore della natura.

Il filosofo "apocalittico" Gunther Anders sostiene che siamo ormai giunti al punto finale di questa ascesa: dopo l'era atomica, ovvero la produzione della nostra stessa autodistruzione ad opera della tecnica, non c'è molto altro da aggiungere alla logica del "*ciò che si può si deve fare*".

4.3

Ci occuperemo ora da una parte della forma estrema di questa *hybris* (ovvero di quella costellazione di figure, fedi e proiezioni più o meno futuribili ed immaginarie che vanno sotto il nome di "transumanesimo" o di "postumanesimo" – singolarità, superintelligenza, ecc.), e dall'altra del cuore della tecnica, ovvero del concetto di macchina. Se si vuole dei due estremi della dialettica della tecnica – l'alata testa d'angelo che *homo sapiens* vorrebbe diventare e la visione meccanicistica della vita.

Dobbiamo però partire da una considerazione preliminare: una visione tecnofobica è del tutto esclusa dal nostro ragionamento, a meno che non si voglia fare un discorso radicalmente antiumanistico ed estinzionista; fare a meno della tecnica non è solo impossibile ma sarebbe letale per la specie. Non è possibile uscire dalla tecnica più di quanto sia possibile uscire dalla propria pelle: ciò non toglie che una *critica della tecnica* e dell'illimitatezza insita nel suo dispiegarsi

storico, sia quantomai necessaria.

4.4

Se ci si pensa bene, non c'è praticamente cosa del mondo umano che non sia tecnica o che non abbia a che fare con la tecnica.

La società è tecnica – già Platone parlava di “tessitura” sociale, mentre Hobbes rappresenta lo stato come una macchina fatta di tanti ingranaggi. Oggi si parla di “megamacchina” a livello globale, di un'unica rete e di un sistema del quale tutti facciamo parte.

Il nostro corpo, sicuramente a partire da Descartes, diventa una macchina: è stata anzi la sua teoria delle due sostanze (noi siamo due in uno, materia e spirito, corpo e anima, *res extensa* e *res cogitans*) a favorire questa macchinizzazione del corpo; a tal proposito basti leggere le pagine ammirate del *Discorso sul metodo* dedicate al cuore. Sarà tuttavia solo a partire dal '700, con l'*homme-machine* del medico e filosofo La Mettrie, che tale tesi si radicalizzerà ulteriormente, quando anche la mente verrà considerata alla stregua di qualcosa di materiale.

Ed è proprio questa concezione del tutto meccanica, ciò che ha permesso una macchinizzazione del corpo, una sua progressiva integrazione con la tecnica, e la nascita del corpo *cyborg*, insieme organico e meccanico: protesi, sostituzione di organi, sostanze chimiche, nanotecnologie, ecc. sono possibili proprio per la natura stessa del corpo umano, concepito come macchina riparabile e sostituibile, al limite indefinitamente. I fondamenti delle attuali pratiche mediche e psichiatriche (e del passaggio dalla medicina che cura alla medicina che potenzia il corpo), stanno proprio nella visione meccanicistica della natura e, insieme ad essa, del corpo umano: poiché ogni cosa è strumento utilizzabile, diventa possibile intervenire su ogni cosa in modo tecnico-meccanico. Senza questa idea di fondo sarebbe impossibile immaginare un corpo transumano e potenzialmente immortale.

4.5

Il lavoro si è sempre più meccanizzato, fino all'incombere di quella che appare come la più radicale automazione della storia, con la pressoché integrale sostituzione da parte di macchine e algoritmi della tradizionale forza-lavoro.

Mezzo secolo fa è nata la più potente rete comunicativa mai costruita – ovvero *internet* (le nuove vele di Bacone, mentre la stampa è diventata l'eterno flusso dei dati).

In tutto ciò, dopo millenni di sostanziale immobilismo, si ha la percezione di un'improvvisa ed impressionante accelerazione delle possibilità e dei processi, insieme alla netta sensazione dell'impossibilità di una via d'uscita: l'*usabilità* del mondo è qualcosa di ontologico e

consustanziale al nostro modo di essere – a maggior ragione nel momento in cui viviamo in un ambiente integralmente tecnicizzato e meccanizzato. L'esito inevitabile è quel che alcuni filosofi (tra cui Severino) ha definito in termini di "Apparato": il mondo della tecnica è anonimo e senza scopo, tranne quello di una sempre maggiore efficienza meccanica e quantitativa e di una sua crescita indefinita ed esponenziale.

La nostra "nicchia evolutiva" (un po' come quella dei castori o dei lombrichi, che hanno modificato gli ambienti adattandoli alle loro esigenze evolutive) è diventata l'intera natura tecno-umanizzata. Un caso esemplare di inversione tra tecnologia e biologia è stata quella della digestione del latte: prima si costruisce un cibo, e poi si adatta il corpo ad assimilarlo.

4.6

Ma non solo la natura *esterna*, bensì, sempre di più, quella *interna* – la stessa "essenza" umana, è oggetto di crescente meccanizzazione. Le nuove frontiere della tecnica non riguardano più solo il corpo, ma la sua parte più inafferrabile: l'intelligenza, l'emotività, la coscienza.

Le neuroscienze (e i loro apparati biotecnologici) stanno trattando la mente umana alla stregua di un cervello-corpo meccanico: il dogma della riducibilità di ogni cosa a macchina trova qui il suo compimento. La nuova ontologia è proprio il biologismo, l'elemento duro ed irriducibile di tutte le nostre facoltà e comportamenti. [Ma il riduzionismo non è forse già implicito *ab origine* nel discorso filosofico? Non è proprio la filosofia a cercare fin dai suoi esordi *ta stoicheia*, gli elementi primi cui tutto l'essente è riducibile?]

Con l'intelligenza l'operazione è già riuscita: ormai si parla apertamente di sconnessione tra *intelligenza* e *coscienza*: l'intelligenza artificiale e le reti neurali non sono però assimilabili a dei computer aventi lo stesso genere di intelligenza della macchina calcolatrice inventata da Leibniz, e semplicemente potenziata. Con l'AI non abbiamo più a che fare con una mera potenza di calcolo, ma con un oggetto radicalmente diverso: intelligenza che si evolve, reti sinaptiche artificiali che simulano cervelli, un vero e proprio salto qualitativo – un *big bounce*, una frattura ontologica. Ciò vuol dire che ogni cosa, tranne la "riserva della coscienza" (ma ancora per poco) viene trattata ormai alla stregua di macchina: la vita organica è costituita da macchine chimiche a base di carbonio che si costruiscono da sé.

A questo punto la *convergenza* tra biologia e informatica non è più solo un'analogia, ma una vera e propria *omologia*: l'algoritmo informatico spiega la biogenetica meglio di qualunque altra cosa (e del resto cos'altro è il DNA se non una tecnica informativa, un perenne flusso di dati?). Ogni organismo esegue i programmi che riguardano il proprio sviluppo attraverso algoritmi che lo

predeterminano: *tutto è macchina!*

4.7

Ciò che però occorre chiarire è che non si tratta di processi recenti, di acquisizioni e rivoluzioni contemporanee: è quantomeno dal '600 (se non dall'omuncolo alchemico) che il terreno viene preparato all'avvento di questa nuova mentalità. La desacralizzazione della natura (insieme all'uscita di scena di Dio e delle vecchie morali castranti e punitive, specie del corpo), ha reso possibile lo sviluppo indefinito della tecnica: anche il denaro (e il capitale) sono delle tecniche. Ma senza una diversa immagine di uomo – senza l'avvento di *homo deus* – nessuna di queste tecniche avrebbe prevalso. E, a ben guardare, si tratta essenzialmente di tecniche che fanno dell'illimitatezza la propria cifra essenziale: *ciò che si può, si deve fare!* - senza alcun limite.

La novità del XXI secolo – effetto della grande accelerazione avvenuta nella seconda metà del Novecento – è che per la prima volta siamo in grado di *retroagire sui nostri stessi fondamenti biologici* in maniera massiccia. L'evoluzione ci insegna che nulla è immutabile e definitivo, ma fino ad ora i tempi evolutivi di *homo sapiens* erano stati piuttosto lenti, mentre ora siamo in grado di modificare lo stesso meccanismo evolutivo: abbiamo in mano la mappa genetica della vita, e ciò ci fa sentire delle neodivinità.

Già da qualche millennio erano intervenute alcune accelerazioni che hanno forzato natura e ritmi biologici: basti pensare al passaggio dall'epoca della caccia-raccolta seminomade alla stanzialità agricola, e, ancor più, agli imperi, alle città, fino alle megalopoli industriali: in pochi millenni, milioni, ora miliardi di umani, si sono trovati a vivere in società fortemente tecnicizzate e urbanizzate. La natura e gli animali sono stati in gran parte addomesticati; gli stessi corpi umani sono stati addomesticati, messi al lavoro, urbanizzati, meccanizzati. L'intera biosfera-ecumene si appresta a diventare una megamacchina.

4.8

In tutto questo poderoso processo storico-antropologico l'organo più sollecitato è stato senza dubbio il cervello, al punto da renderlo ormai autonomo dagli esiti della rivoluzione cognitiva.

Non è ben chiaro quanto tutti questi processi siano allineati ed armonizzabili: il neuroscienziato Damasio, ad esempio, sostiene che ci sia stata una discrasia tra biologia e cultura (troppo rapidi i mutamenti etici e sociali per non creare squilibri a livello emotivo e corporeo); il filosofo tedesco Jonas si era posto come obiettivo l'elaborazione di un'etica che fosse all'altezza dell'epoca della

tecnica e della medicalizzazione; oggi lo storico Harari parla di dissociazione tra intelligenza e coscienza; infine, è sotto gli occhi di tutti l'incapacità della politica di gestire e indirizzare gli sconvolgimenti tecnologici cui stiamo assistendo.

In sostanza i vari piani – biologico, psicologico, neurologico, etico, politico, sociale, ecc. – sembrano non procedere in modo allineato ed armonico, specie a causa dell'accelerazione tecnologica e dell'iperstimolazione dei nostri modi di vivere, chiamati a modificarsi ormai nell'arco di nemmeno una generazione, con effetti di evidente saturazione cognitiva ed emotiva.

La vera domanda, a questo punto, non è più “che cosa siamo”, ma “che cosa stiamo perennemente diventando”.

Che tipo di macchine intendiamo essere? esiste ancora la coscienza o è solo il nome di un'entità legata ad un'epoca al tramonto? c'è qualcosa, in noi, di irriducibile al carbonio e al meccanismo che lo regge?

Nel momento in cui le biotecnologie, le biostampanti, i potenti algoritmi in movimento ovunque sul pianeta saranno in grado di sostituire integralmente le nostre parti usurate, che cosa diventeremo? Non saremo forse come la nave di Teseo, smontata e rimontata, ma senza più la medesima forma e identità – e, soprattutto, anima?

4.9

Yuval Harari, nelle ultime righe del suo avvincente affresco storico-antropologico *Homo deus*, dopo avere insistito in maniera talvolta cinica e brutale sull'esito pressoché inevitabile della macchinizzazione-artificializzazione del mondo, riassunta dalla nuova religione del datismo algoritmico, si (e ci) pone tre domande proprio a proposito dell'ineluttabilità dei processi:

1. La scienza sta convergendo verso un dogma universale ed onnicomprensivo di tipo riduzionistico, secondo cui la vita e la coscienza sono processi meccanici – ma davvero possiamo concepire gli organismi solo in termini di algoritmi?
2. L'intelligenza si sta affrancando dalla consapevolezza – ma davvero pensiamo che la prima sia più importante della seconda?
3. Dispositivi superintelligenti potranno conoscerci meglio di noi stessi – ma davvero potremo accettare che ci dicano come comportarci, agire, pensare sempre e in ogni caso?

4.10

Tutto ciò ricorda in modo impressionante la descrizione marxiana delle “potenze estranee” che ci governano, quel *regno della necessità* dal quale non abbiamo mosso un solo passo in direzione della

libertà di autodeterminarci: abbiamo alienato nella megamacchina non solo le nostre potenze fisiche, ma sempre di più quelle spirituali e metafisiche. La coscienza – e il suo prodotto più pericoloso, la metafisica – ha aperto lo spazio nel quale l'essere umano, dopo aver deposto la propria animalità e finitudine biologica, si va ergendo nella nuova forma di un dio-macchina per governare la natura. Correndo con ciò il rischio di essere stritolato dalle medesime potenze meccaniche super-intelligenti da lui evocate.

Verremo alla fine risucchiati da una sorta di Matrix invisibile, onnipotente e metafisica?

5. Il linguaggio

Dovremo ora brevemente riflettere sulla funzione del linguaggio nel contesto antropologico (o meglio antropogenetico) che abbiamo fin qui delineato: come agisce il linguaggio nella costruzione di quella seconda natura che l'uomo edifica sulle proprie basi biologiche, per "liberarsene", o per allentarne le catene?

Le domande essenziali che potremo farci riguardano quindi la natura del linguaggio – o meglio: della *facoltà di linguaggio*, ovvero di quello strumento universale che caratterizza la specie *homo sapiens* per lo meno fin dalla rivoluzione cognitiva (e che probabilmente l'ha resa possibile), ma le cui origini appaiono ancora avvolte dal mistero:

-perché compare il linguaggio?

-che cos'è il linguaggio?

-ha a che fare con la biologia o con la cultura? è per natura o è per convenzione?

-in che cosa si differenzia dai linguaggi e dalle forme di comunicazione delle altre specie animali?

-che rapporto c'è tra linguaggio e pensiero?

-qual è l'influsso del linguaggio sugli individui e come gli individui si rapportano al linguaggio?

-è il linguaggio una tecnica?

-possiamo vivere senza linguaggio?

5.1

Apriremo e chiuderemo questa nostra breve riflessione con un riferimento alla sfera mistica.

Partiamo dalla Bibbia. Ci sono almeno tre luoghi interessanti, due in Genesi e uno nel vangelo secondo Giovanni, per riflettere sull'essenza del linguaggio e sulla sua "originarietà".

Il primo lo incontriamo nel potere impositivo dato da Dio al primo uomo circa l'assegnazione dei nomi dei viventi: fu Adamo a dare i nomi agli animali – similmente a Dio che mentre creava parlava ("e Dio disse" è un'espressione ricorrente al principio della Genesi).

Il secondo lo troviamo nell'episodio della torre di Babele (per inciso: quel che in poche straordinarie righe sintetizza le tesi di Harari su *Homo deus*): gli umani usano la medesima lingua, le stesse parole, il loro livello di socializzazione è alto, e anche la tecnica comincia a fare progressi: usano mattoni anziché pietre, bitume anziché calce per edificare la città, e sono ormai in grado di elevare una torre che salga fino al cielo, gareggiando con Dio. Dio vede quest'unità di intenti e pensa che gli umani siano al "principio del loro lavoro", e che ormai niente potrà impedire loro di realizzare il disegno che hanno in mente. Ma li disperde e ne confonde la lingua – perché? Forse di nuovo perché teme che gli umani diventino onnipotenti come lui, oppure perché per loro ha altri progetti in mente...

L'ultimo riferimento, forse quello più importante, lo troviamo all'inizio del vangelo di Giovanni,

quando Dio viene chiaramente identificato col *lògos* – la parola, il pensiero (termine greco che viene in genere tradotto con “Verbo”):

«Nel principio era la Parola, e la Parola era con Dio, e la Parola era Dio. Essa era nel principio con Dio. Ogni cosa è stata fatta per mezzo di lei; e senza di lei neppure una delle cose fatte è stata fatta. In lei era la vita; e la vita era la luce degli uomini; e la luce splende nelle tenebre, e le tenebre non l’hanno ricevuta».

In questo passo mi pare chiaro come la parola – il linguaggio – sia elemento cruciale della creatività sia divina che umana: senza parola non ci sarebbe creazione, vita, mondo.

Senza parola non ci sarebbe alcun senso o significato del mondo.

5.2

La prima caratteristica che colpisce del linguaggio è dunque la sua pervasività, con la connessa sensazione di esserne superagiti: qualsiasi discorso noi facciamo, qualsiasi domanda, dubbio, forma espressiva, scrittura, imposizione, preghiera, ecc. – ogni parte di noi e del nostro rapporto col mondo non può non essere linguistica.

Wittgenstein parla di fenomeni che riguardano le regole umane (con chiara allusione al funzionamento del linguaggio) come lo strato di roccia sul quale poggiamo e che piega la vanga: noi andiamo sempre a sbattere contro le pareti del linguaggio, producendo alla nostra testa dei veri e propri “bernoccoli metafisici”. Il linguaggio è una gabbia dalla quale non si esce. In tal senso noi non controlliamo il linguaggio, ma ne siamo posseduti: Heidegger, che identifica essere e linguaggio, dice che “chi parla, nel linguaggio, non è l’uomo, ma il linguaggio stesso”. Il linguaggio è così l’orizzonte cui l’uomo appartiene, che dunque non è in suo potere.

La forma del linguaggio è una struttura che ci pre-esiste, con regole stringenti cui dobbiamo conformarci, dalle caratteristiche essenzialmente sociali. Ecco perché alcuni grandi linguisti del Novecento – all’inizio De Saussure (1916: *Corso di linguistica generale*), alla fine Noam Chomsky – pur da prospettive diversissime, ce ne danno un’immagine strutturale o biologica: un tutt’uno che informa, fin da sempre, il nostro modo di essere, di pensare, di agire, di comunicare, ecc.

Questo non vuol dire che non ci sia un lato creativo del linguaggio: De Saussure distingueva ad esempio tra *lingua* e *parola*: la lingua è il codice sociale dei segni verbali, la struttura che gli infanti assimilano, mentre la parola è il momento individuale e creativo.

Tale duplice livello del linguaggio appare anche in Chomsky che parla di una grammatica universale (e generativa), fatta di regole, una vera e propria struttura sintattica inscritta nel nostro cervello, che ha dunque una base biologica, e che poi ciascun parlante sarà in grado di coniugare e mettere in atto in modo autonomo e creativo.

Fermiamoci un momento su quest'ultima teoria.

5.3

La biolinguistica di Noam Chomsky poggia su una concezione che può essere interpretata come una convergenza di normatività biologica e di possibilità culturale. Questo perché intende il linguaggio in termini di “infinità discreta”: da un insieme finito di elementi si può generare una matrice potenzialmente infinita di espressioni discrete. Da un numero finito di atomi verbali (lettere, parole, ecc.) è possibile produrre un numero indefinito di espressioni (frasi, proposizioni, ecc.). In tal senso la facoltà di linguaggio non è riducibile ad un puro istinto che si accende in presenza di uno stimolo, e non è neppure assimilabile al segno della comunicazione animale, che funziona solo in prossimità di elementi e di dati presenti (come la danza delle api per segnalare ad altre api la presenza di fiori, che pur a distanza di chilometri, rimane comunque legata al dato, alla presenza fisica dell'oggetto indicato).

Il linguaggio umano, invece, è un differimento del dato e una creazione di ciò che non è presente o che addirittura non esiste (ancora). La sua potenza sta proprio nella capacità di distaccarsi dal qui e dall'ora, e di istituire un livello astratto, simbolico, meta-fisico (nel senso letterale del termine). Il linguaggio è l'invariante biologico che apre alla possibilità infinita della variazione – ciò che dunque contraddice la stessa fissità biologica. [Per queste tesi ho fatto riferimento all'interpretazione che ne dà Felice Cimatti].

5.4

Da questo punto di vista uno dei programmi di ricerca più interessanti, proprio per la sua valenza antropologica, è la funzione linguistica della negazione (e, nella fattispecie, dell'operatore logico “non”) condotta da Paolo Virno.

Possiamo sintetizzare il suo programma in tre ipotesi (come da lui stesso suggerito):

- a) si parte da un'intersoggettività originaria, nella quale le relazioni sono essenzialmente mediate dai neuroni-specchio e, dunque, dalla capacità di identificazione all'altro (simulazione incarnata) regolata dall'istinto biologico: una socialità di tipo naturale, preindividuale, preverbale;
- b) l'acquisizione del linguaggio, e in particolare della sua facoltà negativa, rompe l'incanto biologico, proprio perché apre alla possibilità del disconoscimento dell'altro: *tu non sei un uomo*;
- c) ma la facoltà di linguaggio permette anche la *negazione della negazione*, che non è un ritorno all'Eden, alla sintonia originaria, ma l'apertura di uno spazio dialettico (lo spazio della politica) che insieme al disconoscimento permette il riconoscimento: il linguaggio oltre che produrre il veleno (il male radicale) produce anche il suo antidoto.

5.5

Torniamo ora a Wittgenstein (che ha una visione prima logico-empirica, in un secondo momento più pragmatica del linguaggio): voglio concludere con la sua visione mistica, che sembra negare la base razionalista di partenza (il linguaggio come immagine logica del mondo, rispecchiamento nella sua articolazione logica dei fatti). La frase che forse colpisce di più è proprio “*su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere*”: al linguaggio (e dunque alla nostra capacità di comprendere e, soprattutto, irretire il mondo) sfugge sempre qualcosa.

La parete contro cui sbattiamo può forse essere abbattuta?

C'è qualcosa al di là del linguaggio (e della pensabilità del mondo)?

Evidentemente è proprio ciò che non può essere né detto, né argomentato, né addirittura pensato (esattamente come non si può tornare al co-sentire originario): può forse solo essere sentito emotivamente, vissuto, ecc.

Torniamo qui alla differenza tra enigma (che non può essere sciolto) e domanda che, proprio perché formulata a partire da una base logico-linguistica, può sempre trovare delle risposte. E la risposta – dice Wittgenstein – sussiste solo dove qualcosa può essere detto, nominato, chiarito. Oltre questa sfera si rischia o l'afasia oppure di dire un'enorme quantità di sciocchezze.

Ma la sensazione è che l'esaurimento delle risposte (date ad esempio dalla scienza, e dunque dal linguaggio più efficiente mai apparso nella storia umana) non abbia nemmeno sfiorato ciò che conta di più – non come è, ma *che* esiste il mondo, questo è il mistico. Ma è esattamente ciò che è al di fuori della comprensibilità, della portata del pensiero – ciò che non può essere detto, ma solo taciuto. Il significato dell'esistenza, il senso ultimo del cosmo e della totalità, impossibili da abbracciare e da comprendere: oltre i confini del linguaggio c'è solo il silenzio della metafisica.

6. Epilogo: un elogio della discrezione

Lo sguardo all'antropogenesi a partire dalla sommità dell'antropocene appare particolarmente straniante e, soprattutto, avvolto da chiaroscuri: se il successo evolutivo di *homo sapiens*, con la progressiva espansione della sua parte mentale e "metafisica" (quel che abbiamo denominato come *sfera della coscienza*) ha del prodigioso, d'altro canto proprio questo sviluppo ha comportato ricadute letali per l'ecosistema e le altre specie (e, in prospettiva, per la sopravvivenza della stessa specie umana).

Ci sembrava quindi utile chiudere con una sorta di antidoto (o un contravveleno, come dice Zaoui, l'autore del saggio *L'arte di scomparire* che ha ispirato questa conclusione) al prodotto più letale dell'antropocentrismo, quella forma sociale ed economica, quello stile di vita che ha avuto origine in Occidente ma che interessa ormai l'intera ecumene, che ha anzi come esito finale quello dell'istituzione dell'ecumene (la casa umana) come *casa globale tendenzialmente coincidente con la biosfera*: l'occupazione sistematica del pianeta da parte della specie umana pretenderebbe quindi di far diventare la casa di tutti una casa esclusivamente *propria*.

Abbiamo visto che una delle spinte maggiori di questo processo – quella che conduce ad *homo deus* – sta proprio nella coscienza, ovvero nella sovrapposizione metafisica di un corpo spirituale e culturale al corpo fisico-naturale; in particolare nella coscienza della mortalità e nel tentativo di superarla o aggirarla retroagendo sulle basi biologiche e manipolandole: il linguaggio, la tecnoscienza, i miti dell'accumulazione indefinita (produzione e consumo) sono gli elementi essenziali dell'Antropocene e dell'affermazione di una figura antropologica essenzialmente narcisistica e rapace.

"L'arte di scomparire" – col progetto sotteso di "vivere con discrezione" – vorrebbero entrare in rotta di collisione e porsi in totale controtendenza rispetto a quello che appare oggi come un destino inevitabile – operando una sorta di eclisse minore per evitare un'eclisse maggiore.

Occorre chiarire subito che l'uso di quel termine – *scomparire* – non allude ad alcuna tesi nichilista, pessimista o estinzionista (sul genere di Ligotti), e nemmeno ad un esito post-umano (sul genere di Caffo).

Discrezione viene dalla parola latina *discretio* (e dal verbo *discernere*), termine che copre vari significati, ma che alla base allude alla separazione e alla capacità di distinguere – tant'è che in matematica il discreto verrà contrapposto al continuo. Pierre Zaoui tenta di reperire nelle varie tradizioni di pensiero (non solo filosofiche) teorie ed elementi a sostegno di una possibile piega discreta – un discernimento che è più una postura di quanto non sia un agire programmatico - dell'intera configurazione etico-politica di *homo sapiens*: la premessa è che se l'occupazione del

centro da parte di *homo sapiens* è diventata così ingombrante da mettere in discussione l'intero assetto della biosfera (e ciò a dispetto di ogni sua successiva detronizzazione da Copernico in poi), la nuova postura non può che essere laterale, togliersi dal centro, farsi di lato, lasciare spazio, non occupare più l'intera scena. In un'epoca, oltretutto, in cui a prevalere è proprio una cultura fortemente narcisistica, dove l'io sgomita per apparire, essere visto e percepito, mentre l'alterità (tutte le alterità) vanno scomparendo.

Zaoui è alla ricerca di fondamenti solidi, non soltanto in campo filosofico, per questa svolta radicale. Il primo, immediato, lo trova nel sostrato biologico: l'animale si nasconde, è discreto per istinto (uno dei significati di discrezione è proprio quello della segretezza) – solo che *homo sapiens*, nello scegliere di distinguersi (discernere, separarsi) dall'animalità si separa anche da questa discrezione biologica originaria.

In secondo luogo è proprio la convivenza tra umani – fondata su regole di tipo morale – a richiedere una forma essenziale di discrezione: fondamento di ogni morale è “non essere al centro”, essere discreti, avere misura.

Le figure più interessanti della discrezione sembrano però non essere quelle della greicità (anche se l'etica stoica ed epicurea prevedevano forme di discostamento e di lontananza dal mondo), bensì quelle della teologia medievale: l'*humilitas* cristiana e, soprattutto, il misticismo di Meister Eckhart. Sull'umiltà/umiliazione (*humus*, postura della faccia a terra) c'è però un serio problema, quello dell'autosvalutazione di sé, problema che verrà poi affrontato criticamente da Spinoza, che considera infatti l'umiltà come passione ambigua (se non triste) confinante con l'*abiectio*, lo svilimento e la depressione.

Ma la riflessione più interessante la troviamo nel mistico medievale Meister Eckart con la figura della *Gelassenheit*, l'abbandono, il lasciar essere – che non è solo un distacco dalle cose ma anche da se stessi: né avere né essere, solo in questa posizione così radicale (non solo praticando il tradizionale distacco dalle cose, dall'avere, ma addirittura da se stessi, da ciò che è più proprio, ovvero dall'essere) non si è più davvero al centro.

(Heidegger riprenderà questo tema intendendo la *Gelassenheit* come atteggiamento filosofico essenziale: abbandono sereno, tranquillità distaccata, ritrarsi dal mondo inautentico).

Utilizzando in parte le suggestioni del testo di Zaoui, insieme ad altri elementi emersi nel corso della nostra indagine antropologica, possiamo ora tentare una breve disamina dei concetti, delle pratiche o delle teorie che hanno a che fare con l'arte della discrezione. Non ne ricaveremo una teoria sistematica o una morale alternativa, ma solo dei frammenti di riflessione, pungoli anti-

antropocentrici, schegge di resistenza entro il destino (che appare segnato) di *homo sapiens*.

Ne è venuto fuori una sorta di elogio della discrezione in 10 mosse. Ma a muovere, poi, dovranno essere altri.

1. Partiamo dal fondamento: ci può essere un'ontologia della discrezione? Cioè una concezione che consideri il "lasciar essere" come condizione primaria della convivenza dei diversi? Che non sia però quella tragica di Anassimandro (gli esseri che occupano alternativamente lo spazio in una guerra perenne), bensì una serena accettazione della compresenza, del lasciar spazio, del lasciar respirare, del "tra" – e però anche dell'assenza, del comparire e scomparire di ogni cosa: del suo pulsare, più che del suo permanere.

Inevitabile corre il pensiero al nostro rapporto con le altre specie animali e vegetali: qui antropocentrismo e specismo devono essere radicalmente messi in questione.

2. Che tipo di sentimenti, atteggiamenti, pratiche sono implicati in uno "stile di vita" discreto? Quali affetti o passioni? Pudore, contegno, cortesia, modestia, gentilezza, serenità, leggerezza, empatia nei confronti dell'alterità? Abbiamo già visto come il sentimento dell'umiltà sia ambiguo, ma Tommaso d'Aquino prova a rovesciare il punto di vista: l'umiliazione non è da intendersi come odio o abbassamento di se stessi, quanto piuttosto amore e innalzamento dell'altro, percezione del valore altrui.

3. Un'etica e una politica della discrezione sono possibili?

Secondo Zaoui la discrezione va proprio intesa in termini politici. Da una parte la critica non può che rivolgersi al narcisismo e all'amor proprio imperanti: prima io, prima noi, prima la mia tribù, prima la mia nazione, ecc. – tutto ciò va messo in discussione e ribaltato.

Dall'altro è proprio nella caratteristica della modernità – le moltitudini e le folle delle sue metropoli – che si intravede una possibile pratica della discrezione, in particolare nelle figure del *flâneur* e della *flânerie* – ovvero nel punto di vista del vagabondo che attraversa la folla della città e che si sente ad un tempo straniero e parte di questa moltitudine.

4. Di questa rivoluzione etico-politica sembra dover far parte una radicale critica della società della trasparenza, della pornografia digitale, del selfie, con un simultaneo ritorno all'opacità, alla dimensione umbratile delle cose, al negativo, al mistero e al segreto, alla notte e al silenzio.

5. Di sicuro non è discreto (nel senso della finitezza e discontinuità) il Capitale – che è anzi il sistema per antonomasia dell'indiscrezione, della reiterazione infinita, dell'accumulazione, del desiderio di godimento eterno. Essere discreti significa porsi il problema del limite, accettare la propria finitezza – essere discreti equivale ad essere anticapitalisti.

6. *Esse est percipii – l'essere coincide con la sua percezione*. La celebre espressione di Berkeley è però ambivalente: *Esse est percipere aut percipere*, ovvero: *Essere è essere percepito o percepire*. Trovo molto interessante questo accostamento della discrezione al pensiero immaterialista di Berkeley, che mette in primo piano il percepire più che l'essere percepiti, l'essere attivi più che passivi: «Devono esistere anime che percepiscono e non siano percepite perché il mondo semplicemente esista», commenta opportunamente Zaoui. Senza questa attività, senza questa massa di anime discrete non ci sarebbe più neanche il mondo. [Credo sia possibile avvicinare questa tesi all'attività evolutiva e percettiva delle monadi in Leibniz].

7. Mi piace a questo punto citare la tesi di Enzensberger, al volgere del millennio, sulla destituzione, ovvero sulla capacità di uscire di scena, di ritirarsi quando la storia potrebbe volgere in tragedia: Gorbaciov sarebbe stato uno di questi eroi della destituzione, capaci di “disarmare il Leviatano” prima che fosse troppo tardi. “Ciò che conta – conclude Enzensberger, citando e rovesciando la celebre XI glossa di Marx – non è tanto migliorare il mondo, bensì risparmiarlo”.

8. La discrezione ha a che fare anche col linguaggio, che in realtà è quanto di più indiscreto ci sia: mai come oggi la virtù del saper tacere dovrebbe tornare in auge – piuttosto che saturare ogni spazio col chiacchiericcio della *doxa*, dell'inautenticità, dello svilimento di tutti i significati, del narcisistico e vuoto esercizio dell'autocitazione. A tal proposito torno a riproporre la sibillina frase di Wittgenstein: “*su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere*”.

9. E di fatti, a tal proposito: il significato della verità non è forse questo suo essere “*deus absconditus*”, ciò che per lo più non si manifesta? Non è forse ciò che rimane in ombra, nascosto, irraggiungibile, misterioso? Proprio la parola greca che nomina la verità, lo fa col pudore e la discrezione di qualcosa che fa capolino per subito ritrarsi: *alètheia* è ciò che si mostra uscendo dall'ombra, dall'oblio, l'animale che si sporge dalla sua tana per subito tornare a nascondere il segreto del proprio volto.

10. Infine – ogni etica, politica, ontologia si ricollega inevitabilmente ad un'estetica. Un'estetica della discrezione sembra essere anche il fine perseguito da Byung-Chul Han nel saggio *La salvezza del bello* – un'apologia del bello nascosto e discreto, dell'*eros*-seduzione perduti contro la pornografia-esibizione imperanti.

La bellezza, l'esperienza del bello hanno a che fare con l'assunzione della postura laterale: di fronte al bello non si sgomita per farsi largo, ma ci si eclissa in favore dell'altro – il bello è l'alterità che insieme si mostra e si nasconde. Scrive Han: «La bellezza è un *indugiante*, un *ritardatario*. Bello non è l'istantaneo splendore, bensì un silenzioso riverbero. La sua nobiltà sta in questo trattenuto

riserbo. Stimolazione ed eccitazione sbarrano l'accesso al bello. Le cose svelano la loro segreta bellezza, la loro essenza profumata solo successivamente, per vie traverse. Il tempo lungo e la lentezza rappresentano l'andatura del bello» – *il lento dardo della bellezza*, come con fulminante metafora ce la descrive Nietzsche.

Un esempio estetico (che è anche ontologico) di questo eclissarsi – della *Gelassenheit*, fin quasi al dissolvimento – è dato dalla chiusa dell'Adagio finale della Nona Sinfonia di Mahler (e più in generale dall'intera produzione mahleriana degli ultimi anni): i suoni delle ultime note dei violini e delle viole si fanno sempre più struggenti, per poi spezzarsi, frantumarsi, illanguidirsi, fino a diventare trasparenti e a confondersi con ogni cosa.

Si potrebbe interpretare questa *Gelassenheit*, questo abbandono e ritrarsi dai rumori del mondo, questa *melancholia* esistenziale, come una forma radicale di rinuncia – l'autoeclissarsi di un'anima che non è più in grado di reggere il peso (e l'incombente eclissarsi) dell'esistenza. Un'altra forma di isolamento e di solitudine – e dunque, a voler bene vedere, un'altra modalità del narcisismo decadente ed autocompiaciuto.

Ma credo sia pensabile anche in altri termini, soprattutto alla luce di queste 10 schegge di riflessione, da non leggersi come un programma organico ma come l'unico modo che ha la coscienza di reagire al suo stesso trasformarsi nella megamacchina dell'autoconsunzione – un'intelligenza sempre più scissa dalla consapevolezza, come abbiamo visto durante il nostro percorso.

Ecco: l'arte ultima della discrezione è forse la consapevolezza – con-sapere, con-essere, con-vivere con l'altro, ogni altro; ovvero, sapere di essere solo una comparsa e non il centro, una parte e non il tutto, un'anima viva e pulsante, anche se finita – non uno specchio vuoto ed informe. Assumere la postura acentrata dell'indiscrezione, apprendere l'arte della dissolvenza significa pulsare e risplendere insieme ai viventi di questo pianeta, agli enti e agli esseri tutti.

(prima stesura: maggio 2019)

Elenco degli autori e dei testi fondamentali

G. Anders

Bacone, *La nuova Atlantide*

J. Baggott, *Origini: la storia scientifica della creazione*, Adelphi 2017

Berkeley

Bibbia

R. Calasso, *Il cacciatore celeste*, Adelphi 2016

F. Cimatti

N. Chomsky

G. Deleuze

De Saussure

Descartes

Dichiarazione di Cambridge sulla Coscienza, 2012

H.M. Enzensberger, *Zig zag*, Einaudi 1999

R. Ferber, *Concetti fondamentali della filosofia* (vol. II, voce Coscienza), Einaudi 2009

C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, il Mulino 2001

A. Gehlen

S.J. Gould, *La vita meravigliosa*, Feltrinelli 1990

B.C. Han, *La salvezza del bello*, nottetempo 2019

Y.N. Harari, *Homo deus*, Bompiani 2015

Heidegger

La Mettrie

Leibniz

Mahler

Marx-Engels, *Il Manifesto*

Meister Eckhart

D. Morris, *La scimmia nuda*, 1967

T. Nagel, *What is it like to be a bat*, 1974

Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*

T. Pievani

Rousseau

Schopenhauer

Spinoza

M. Stewart, *Il cortigiano e l'eretico*, Feltrinelli 2007

Tommaso d'Aquino

P. Virno

Wittgenstein

P. Zaoui, *L'arte di scomparire*, il Saggiatore 2015