

Presentazione

Giacomo Pezzano, Davide Sisto

La sezione monografica *Questioni* di questo numero della rivista è dedicata alla discussione del problema del “naturalismo” in relazione a quello del possibile rapporto tra “unità” e “pluralità”: interrogare il concetto e la realtà della “natura” significa tanto chiedersi se sia ancora possibile parlare di essa al singolare o se sia ormai irrinunciabile una sua declinazione al plurale, quanto indagare le diverse forme che il discorso *plurale* sulla “pluralità” può o deve assumere – anche all’interno dello spazio pubblico. Tale concetto, inoltre, risulta essere centrale per sondare da un punto di vista filosofico le evoluzioni, nell’attuale età post-secolare, della diatriba tra spirito religioso e spirito scientifico, nonché tra il progresso economico-capitalistico e la tradizione culturale. Esso, all’interno di un’epoca in cui il carattere fortemente invasivo della tecnologia si fa sempre più marcato, determinando una dialettica spesso contraddittoria e inestricabile tra reale e virtuale, permette, altresì, di ripensare al problematico rapporto tra il lato cosciente e quello meramente organico nell’uomo, di modo da rappresentare una via ineludibile per valutare il suo ruolo nella dimensione pubblica contemporanea.

Il numero si apre dunque con un contributo di Ubaldo Fadini, nel quale la questione del pluralismo si innesta con quella della “seconda natura” tecnologica: il *cyberspazio* diventa il luogo di costruzione di soggettività plurali, la cui “trasparenza” mira a mettere radicalmente in discussione l’unità “opaca” del potere. Successivamente, il saggio di Giacomo Pezzano, avvalendosi degli sviluppi dell’antropologia filosofica, propone una descrizione della natura per la quale il “venir meno” da parte dell’Uno non deve essere letto come sua semplice cancellazione annichilente, bensì come l’apertura dei *molti*. Le riflessioni di Federico Sollazzo ci offrono invece un tentativo di coniugare politicamente alcune categorie fondamentali dell’antropologia filosofica, proponendo di fare della “biografia” lo strumento per pensare un’identità dinamica ma non per questo dispersa in frammenti irrelati. Il testo di Davide Sisto, dal canto suo, individua nella filosofia della natura di Schelling, insieme “monista” e “pluralista”, lo spazio teorico per dare consistenza alla prospettiva della decrescita e a un ripensamento dell’antropocentrismo che sappia coniugare “umanità” e “naturalità”. Infine, Roberto Franzini si concentra sulla “scomposizione” matematica dell’unico mondo naturale in una pluralità di elementi, dando vita a un *excursus* storico-concettuale che

riserva particolare attenzione al carattere “finito” o “infinito” della divisibilità del reale.

La sezione *Ricerche* raccoglie lo scritto di Sergio Racca, incentrato sul tentativo teologico di “dire” hegelianamente il divino, i saggi presentati da Maria Elena Buslacchi, Ilaria Bianco, Francesca Tramontano, Palma Di Nunno durante il *workshop borsisti*, che si è svolto all’interno della V edizione della Summer School Cespec 2012, intitolata *Molte fedi, molte culture, un unico mondo* (Cuneo e Alba, 8-22 settembre 2012) e il contributo sul possibile superamento del “mondo chiuso” della tortura nella “sfera pubblica” della giustizia restaurativa di Björn Krondorfer (relatore internazionale della IV edizione della Summer School Cespec 2011).

Per chiudere, la sezione *Recensioni* ospita l’analisi di due testi (rispettivamente di Federico Sollazzo e Costanzo Preve) che da diverse prospettive offrono spunti di riflessione e di approfondimento all’interno dei lavori sul progetto di ricerca sulla “Cornice Simbolica del Legame Sociale” portato avanti dai membri del Cespec.

Anche in questa occasione, si ringraziano tutti coloro – Enti, Istituzioni o individui – che hanno contribuito e contribuiscono a rendere possibile la prosecuzione delle attività del Centro Studi anche in una fase storica di diffusa incertezza.

Posizioni della soggettività contemporaneità: a partire dall'ibridazione di presenza e virtualità

Ubaldo Fadini

1. Nel suo studio *Le insidie dell'ovvio. Tecnologie educative e critica della retorica tecnocentrica* M. Ranieri osserva come le tecnologie della comunicazione e dell'informazione abbiano subito, negli ultimi tempi, una notevole accelerazione, diventando parte integrante della vita quotidiana, investendo quindi anche quelle articolazioni che si riferiscono agli esercizi (alle pratiche) del sistema dell'istruzione¹. Rispetto a tale dinamica, lo schema tradizionale "apocalittici o integrati" viene inevitabilmente a saltare (come ha notato C. Formenti a più riprese), a causa della sua portata eccessivamente semplificatrice, e al suo posto si afferma il riconoscimento del valore di una indagine capace di cogliere con sobrietà i pregi e i difetti della rete, ad esempio come strumento di democratizzazione dell'economia e della politica oppure come vettore di (differente) produzione culturale o di diversa socializzazione delle identità (come nel caso dei social network). La letteratura critica è ormai assai ampia, in questa direzione (E. Morozov, N. Carr, N. Selwyn, A. Calvani in Italia..., per citare soltanto alcuni nomi di studiosi tra i più noti), ma quello che interessa qui sottolineare è che il rapporto sempre più stretto tra l'educazione e le tecnologie deve portare ad un sovrappiù di comprensione e ad assumere atteggiamenti più cauti. In tale prospettiva, anche a me sembra che un aiuto in questo senso possa venire dalla storia, da una maggiore consapevolezza di carattere storico dello sviluppo delle tecnologie in contesti socioculturali determinati, da ciò che in definitiva può utilmente ridimensionare il fascino del "nuovo", riportando alla superficie la questione del rapporto tra l'introduzione di nuove tecnologie e i contesti storico-materiali di collocazione, con le loro specifiche "grammatiche", con la loro rilevanza per una buona o cattiva ricezione. Una azione educativa informata non può che tenere assieme ciò che funziona con il lavoro "storico" sulle ragioni di tale funzionalità e sui modi di costituzione degli spazi della sua articolazione. Non dimenticando ciò che in maniera divertita suggerivano gli intellettuali critici tedeschi, negli anni Venti del secolo scorso, stimolati dai loro viaggi in Italia: che l'essenza

¹ Cfr. M. Ranieri, *Le insidie dell'ovvio. Tecnologie educative e critica della retorica tecnocentrica*, ETS, Pisa 2011. Di Ranieri si veda anche *Formazione e cyberspazio. Divari e opportunità nel mondo della rete*, ETS, Pisa 2006.

della tecnica si rivela al meglio quando gli oggetti tecnici si rompono, non funzionano più (stimolando un salto ulteriore di creatività, di fantasia): così, ad esempio, A. Sohn-Rethel, nei suoi resoconti “mediterranei”.

2. Può essere ancora proficuo un “ripiegamento”, che comunque si pretende esplicativo, alle tesi ormai “classiche” (non voglio dire datate...) dell’intelligenza connettiva e dell’intelligenza collettiva. È soprattutto quest’ultima che mi interessa, in questa sede, proprio perché ha avuto il merito non banale di affrontare la questione della “socializzazione asociale”, per riprendere una formula in parte adeguata a comprendere le dinamiche e le tensioni del mondo della rete, con un occhio di riguardo per i suoi effetti di sovra-determinazione (nell’ordine dell’impresa, si potrebbe sostenere con G. Deleuze, con i suoi fulminanti scritti, di inizio anni ’90, sulla cosiddetta “società del controllo”). È P. Lévy a cogliere, tra i primi (sempre negli anni ’90), nella rete un possibile di-segno di (esaltazione delle) differenze, in modo particolare nel testo su *L’intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, laddove si individua con acutezza il delinearsi odierno di uno spazio aperto di significazione, quello del «sapere e dell’intelligenza collettivi», in cui il potere economico, le sue reti, le stesse potenze territoriali (con il loro specifico identitario) appaiono sempre più dipendere dalla rapidità, auspicata come sempre crescente, dei processi di apprendimento e dalla forza creativa, immaginativa, degli uomini. È proprio lo sviluppo delle tecnologie dell’informazione e della comunicazione a rendere possibile la costituzione di una sorta di «infrastruttura tecnica» del cervello umano, meglio: del «cervello collettivo o dell’ipercorteccia delle comunità viventi», il che vorrebbe dire consentire ai «collettivi intelligenti» di esprimere con più facilità le potenzialità cognitive che li caratterizzano. Il testo sull’intelligenza collettiva ripropone con energia il motivo, oggi quanto mai attuale, del rinnovamento/riformulazione del legame sociale a partire dalla relazione di quest’ultimo con il sapere generale, con quel suo “spazio” delineato sulla base dell’affermazione prepotente delle tecnologie informatiche, che sembrano favorire un continuo scambio di conoscenze e un processo di realizzazione di valore in parallelo con il dispiegarsi di una proficua ingegneria dello stesso legame sociale. Lo stesso sistema dell’istruzione andrebbe riorganizzato, in tale ottica, nel senso di un rafforzamento della dinamica di «mutua partecipazione» che appare come la pratica dominante delle società della conoscenza o del rischio ben calcolato e distribuito. C’è un “passo” che va letto, di Lévy, perché restituisce in maniera trasparente cosa c’è stato dietro alle visioni, in passato assai diffuse e celebrate, di “democrazia elettronica”, con quel suo portato comunque etico-politico della qualificazione imprescindibile della logica dell’accoglienza/ospitalità, della rilevazione inoppugnabile – in tale “con-testo” – dei fasci di potenzialità di trasformazione sociale che ancora oggi appare importante rimarcare:

lo spazio del Sapere inizia a vivere nel momento in cui si sperimentano nuove relazioni fondate su questi principi etici di valorizzazione degli individui a partire dalle loro competenze, di trasformazione effettiva delle differenze in ricchezza collettiva, di integrazione in un processo dinamico di scambio di saperi, nel quale ciascuno sia riconosciuto in tutto e per tutto, e non sia bloccato nei propri percorsi di apprendimento da programmi, prerequisiti, classificazioni *a priori* o pregiudizi sui saperi nobili o non nobili².

È l'accessibilità – da garantire “a tutti i costi” – dell'informazione *on-line* a porsi come premessa indispensabile della costituzione di comunità (virtuali) di apprendimento e di ricerca, che sembrano poter operare in termini di “disintermediazione”, vale a dire in assenza – qui auspicata – della figura “fissa” dell'intermediario, connotata gerarchicamente, rivolta a fornire informazioni “prefissate”. È interessante come la stessa figura tradizionale dell'insegnante sia destinata, in questa prospettiva, a trasformarsi radicalmente, soprattutto per ciò che concerne il suo ruolo: da depositario di sapere da impartire ad agente/fattore di orientamento in un ambiente in cui tutto è apprendimento continuo e costruzione di relazionalità, produzione di saperi e loro trasmissione. È in quest'ottica che si può ribadire come nel cyberspazio si ridefinisca, tra le altre “cose”, anche la formazione, secondo delle modalità che Calvani qualifica come specifiche di una «educazione “aperta”»: da ciò «è ormai interessato il livello universitario e adulto in tutti i paesi tecnologicamente avanzati secondo un processo ormai inarrestabile (*on-line learning, e-learning*). Nei rapporti quotidiani con-nel cyberspazio, con-nei nuovi media, nei loro usi familiari o scolastici, si presentano problemi che coinvolgono la ricerca educativa, la quale viene così sollecitata a rivedere o arricchire concezioni, strumentazioni, metodi di intervento»³.

3. Sempre tenendo d'occhio gli sviluppi della tecnologia dell'educazione, c'è comunque da dire che all'interesse forte, negli anni '80 e '90 del secolo scorso, agli “ambienti” di apprendimento si è aggiunta una attenzione seria alle cosiddette “comunità”, sempre di apprendimento. Rilevata la centralità dell'idea di cyberspazio, all'interno della società del sapere, cioè di quel cyberspazio nel quale si costituiscono “comunità virtuali” che si devono proficuamente combinare con “comunità di pratica” alle quali si rivolge oggi l'*educational technology*, non si può che meglio apprezzare come tali “comunità di pratica” siano in grado di delineare modalità originali di socializzazione di conoscenze appunto in spazi condivisi, contrassegnati infine da processi di acculturazione complessa dei loro componenti. Insistere ancora con l'utilizzo del concetto di cyberspazio, su tale sfondo tematico, ha qui il valore di una articolazione della riflessione sulla rete come fattore di sostegno per le stesse comunità di pratica, in particolare per l'offerta specifica di modi di integrazione

² P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, tr. it. di M. Colò e D. Feroldi, revisione di D. Feroldi e R. Scelsi, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 33-34.

³ A. Calvani, *Educazione, comunicazione e nuovi media. Sfide pedagogiche e cyberspazio*, Utet, Torino 2001, p. X.

effettiva di presenza e virtualità, di dinamiche di collaborazione/cooperazione sia in presenza che a distanza. Tutto questo non rende superflua una indagine anche critica sui legami e le tipologie di apprendimento delle comunità pratiche e delle comunità virtuali (o pratiche di rete), sulle loro spesso rimarchevoli differenze, ma appare fuori discussione che le tecnologie dell'educazione possano contribuire in maniera significativa all'articolazione fluida (oggi si direbbe "liquida") di una società basata sulla conoscenza e che richiede con forza un progetto di formazione che abbia valore per la vita intera dei singoli. Scrive ancora Calvani:

l'interesse contemporaneo viene riposto sulla riconfigurazione dell'educazione attraverso la rete (*e-learning*), sul management della conoscenza, sulle integrazioni possibili tra presenza e virtualità e sulle dimensioni e forme ottimali della creazione collaborativa. L'avvicinamento tra il mondo dell'*e-learning* e quello del *Knowledge Management*, inteso nell'ottica del recupero della conoscenza informale e delle comunità di pratica, estende l'ambito d'intervento e le prospettive di ricerca dell'*Educational Technologist*. Le domande che questi si pone sono adesso anche del tipo: "Che caratteristiche possiede una comunità di apprendimento?", "Come possiamo favorirla, accrescerne il ciclo di vita, ecc.?", "Come possiamo provocare momenti di creazione collaborativi?", "Quali interazioni-integrazioni sono da favorire tra la dimensione interna e quella esterna della comunità?". L'*Educational Technologist* è sempre meno un curriculum designer, è sempre più un *knowledge worker*, disposto a rivestire anche altri ruoli, quali quello di animatore, facilitatore, coordinatore, "fertilizzatore" di comunità di apprendimento e/o conoscenza, nelle forme *blended* a cui l'ibridazione presenza-virtualità sta dando vita⁴.

4. Il problema – e lo è stato anche per gli ottimistici anni '90 – è quello della gestione più soddisfacente del complesso delle competenze, dei disegni di conoscenza propri di collettività (dalle scuole alle imprese...) intenzionate quasi-naturalmente a formulare dei progetti di formazione o appunto di svolgimento delle competenze. Prendiamo però sul serio l'idea di uno sviluppo della rete «come forma base dell'organizzazione sociale», per riprendere le parole di F. Stalder, che giustamente rinvia alle note analisi di M. Castells. Con rimando scontato a un termine "ombrello" come web 2.0 non si può non rimarcare come una infrastruttura tecnologicamente abilitante ottimizzi la dimensione collaborativa/cooperante e «l'interrelazione tra materiali multimediali da parte di singoli utenti». Ma ancora: le tecnologie digitali estendono, dal lato dell'individuo, un processo di individualizzazione sociale, che passa attraverso pratiche spinte di destrutturazione/desocializzazione delle identità date, in grado di dare sostanza a quella cultura del "prosumerismo" che comprende persone che sono insieme produttori e utilizzatori. In breve si può dire che le nuove infrastrutture offrono modi perché gli utenti ristabiliscano il loro link con il mondo, non più come semplici spettatori ma nella veste di partecipanti. Ciò può aver ricadute minime, certo, ma anche importanti, dato che così si afferma in ogni caso l'abilità di produrre

⁴ Id., *Didattica, tecnologie e techne*, in R. Cerri, D. Parmigiani (a cura di), *Humanitas Techne Media Logos. La tecnologia, l'uomo, la formazione*, Edup, Roma 2005, pp. 95-114: 112-113.

significati in ambiti assai complicati e spesso confusi di esistenza. Il sistema dell'istruzione non può non fare i conti con il profilarsi di individualità in grado di articolare un impegno auto-diretto e volontario, in un processo che si presenta, al di là delle stesse dinamiche di sovradeterminazione (commercializzazione), come processo di co-creazione dell'identità e del suo "mondo" di riferimento. È già significativa questa insistenza sul link – "tecno-logico" – con il mondo (da riconsiderare anche rispetto a coloro che si pongono criticamente di fronte ad un tecnicizzazione del reale che appare senza freni [cfr. le analisi di G. Anders: «l'uomo senza mondo» e «il mondo senza l'uomo»]), ma lo è forse ancor di più l'indicazione di uno spazio di "individualismo di rete" che vede il processo di formazione dell'identità individuale strettamente collegato alla posizione della persona all'interno di un network. È in particolare B. Wellman a cogliere nella relazione della singola persona con la rete (o un complesso di reti) quella trasformazione dell'immagine del soggetto contemporaneo che si può tradurre nella formula dell'individuo-network, vale a dire di un individuo che opera in direzione di un reintegro della sua condizione di essere vivente nel «pensiero collettivo della società», che riafferma la qualifica "mentale" della sua esistenza concreta nel momento in cui è impegnato nei processi comunicazionali sotto veste elettronica. È in questa direzione che si può ancor di più insistere sulla decisiva natura sociale della cognizione e sul fatto che le nuove tecnologie accelerano indubbiamente i cambiamenti apprezzabili nella pratiche di costruzione dell'identità. Scrive Stalder:

le nozioni di individualismo di rete, individuo di rete, cognizione sociale e imitazione già indicano che l'individualizzazione non conduce necessariamente all'atomizzazione o a una nozione distopica delle persone isolate nei loro computer. Non c'è una condizione terminale. Piuttosto queste nozioni guardano a forme di identità situate tra l'individuo pienamente autonomo, radicato nella privacy, e i membri senza volto di un collettivo, la cui personalità è sussunta sotto l'identità di un gruppo. [...] Nell'attuale ondata di tecnologie collaborative, possiamo vedere empiricamente alcuni di questi nuovi equilibri tra l'individualità e la socialità di rete nel loro emergere come distinti pattern di collaborazione. Gli individui sembrano agire né come individui egoisti che massimizzano le loro risorse, né come altruisti contribuenti di uno sforzo collettivo (*gift economy*)⁵.

5. La cooperazione che si concretizza in rete appare però in forma "debole", nel senso che il fattore centrale della partecipazione resta il "legame debole": manca cioè, in effetti, alla cooperazione "debole" quella specificazione di partenza di un obiettivo netto che richiede abitualmente uno sforzo notevole «di negoziazione tra le parti prima che il lavoro possa iniziare». Sono appunto tali processi di negoziazione che risultano di difficile declinazione e si può dire che la cooperazione *on-line* si presenta spesso come una cooperazione *ad hoc* (come nel caso di Wikipedia):

⁵ F. Stalder, *Anarchismo borghese e democrazie autoritarie*, tr. it. di D. Calenda, in «Millepiani», n. 33, 2008, pp. 95-105: 100-101.

molte persone nel web 2.0 autodirigono il loro lavoro volontario, lo fanno soprattutto per loro stessi. Diventando visibili, pubblicandosi, possono essere avvistati da altro il cui lavoro o pensiero complementa l'idea dell'altro in un modo significativo. Allora la cooperazione comincia⁶.

È rispetto a tale caratteristica di cooperazione “debole” (evidente nel web 2.0) che si può anche articolare, come fa Stalder, una riflessione su quel fenomeno della frammentazione della sfera pubblica in sub-sfere che trova nello spazio della rete una esemplificazione importante. Tali sub-sfere vengono praticamente assemblate e riformulate dagli individui e poi di nuovo differenziate dagli sviluppi delle culture interne e da set di regole specifiche: in definitiva si sviluppano autonomamente, a partire dagli interessi di un gruppo capace di mediare e di realizzare compromessi con relativa facilità; ciò entra in contrasto con le istituzioni, gli spazi di mediazione che si riferiscono alla funzione tradizionale della sfera pubblica, al suo “discorso”, che in certe direzioni (vedi quelle della politica) risulta sempre più artefatto, ambiguo, ai limiti dell'insincerità, proprio per l'obiettivo che si propone: quello del raggiungimento del maggior numero di persone. Alla frammentazione del mondo corrisponde infine un protagonismo sempre maggiore delle tecniche di integrazione tra le reti che non appaiono più come effettivamente pubbliche, discorsive, democratiche:

le persone vivono sempre di più un qualcosa che percepiscono come una sfera di privacy delimitata, ma ciò che avviene con queste tecniche è che tali sfere sono suscettibili di diventare visibili e di essere connesse con altre sfere. Il concetto di privacy delimitata non è adeguato, forse lo è di più quello di trasparenza reciproca, che significa che uno può vedere molto di più degli altri di quanto non possa fare se rivolge lo sguardo a se stesso; è questa la latente fiducia sociale che abilita deboli forme di cooperazione di rete. I proprietari delle infrastrutture entro le quali tali transazioni hanno luogo, possono tracciare la complessa composizione sociale che si viene a creare attraverso tali transazioni. Gli utenti ordinari, d'altro canto, non hanno accesso alla conoscenza che i fornitori di infrastrutture riescono a produrre [...]. Come effetto, in questo mondo di visibilità e di reti orizzontali, nuove zone invisibili e gerarchiche stanno emergendo. Questo rimanda alla discussione già trattata da David Lyon [...] sulla sorveglianza elettronica. È il tema della classificazione sociale, e non solo del controllo diretto; le tecniche che ne stanno alla base forniscono a differenti gruppi sociali, in tempo reale, la possibilità di differenziare le opportunità di vita (discriminazione automatica)⁷.

Alla base di queste osservazioni c'è la convinzione che il presente delle società tecnologicamente avanzate sia contraddistinto da un processo di dissoluzione della privacy dei cittadini, nelle forme volontarie del “self-publishing” (si pensi al ruolo dei network sociali) e in quelle dell'aggregazione e utilizzo dei dati personali da parte delle imprese di profitto). In quest'ottica, si può ricordare

⁶ Ivi, p. 101.

⁷ Ivi, p. 102.

L'indagine di S. Rodotà sul sempre più delicato rapporto tra la democrazia e le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione (sullo sfondo dell'odierno riproporsi, in modalità originali, della questione della relazione tra la "vita" e il mondo delle "regole"), accanto all'attenzione, prestata da molti, alla crescita di importanza della sfera di segretezza propria delle istituzioni amministrative, sia di ambito pubblico che privato. C'è infatti da parte di alcuni studiosi (penso ancora a Stalder, insieme a S. Sassen) la rilevazione di come i "decisori", sul piano variegato dell'amministrativo, stiano sempre di più "opacizzando" il potere che detengono, privatizzandolo di fatto. Le modalità di articolazione di forme di cooperazione "debole" attraverso la rete potrebbero contrastare tale tendenza, assai concreta nel suo manifestarsi puntuale in tempi di finanziarizzazione dell'economico, rendere cioè più trasparenti gli ambiti "opacizzati" di potere di decisione, a qualsiasi livello. È in questa prospettiva che l'idea di una riformulazione della "società civile" può apparire meno astratta, soprattutto agli occhi di coloro che ritengono la rete in grado comunque di favorire e sostenere, nonostante tutto..., condizioni di mobilitazione critica da parte di gruppi di persone capaci di sviluppare, tra l'altro, (contro)potere mediatico. Insomma, per riprendere anche le tematiche della «cultura convergente», di H. Jenkins, la costruzione collettiva dei significati, il protagonismo sempre più accentuato di processi di significazione e forme medialità innovative, possono fungere da antidoto (e non soltanto da parziale stimolo...) a quella dinamica della società contemporanea che vede gli attuali detentori di potere ritirarsi dalla sfera pubblica, quella visibile e ben individuata, considerata come un'area di precaria stabilità, difficilmente gestibile nel senso della conservazione del "proprio" ordine sociale – per non parlare poi del profilarsi del "rischio" (per me "felice") di una istituzionalizzazione alternativa delle pratiche di produzione e di con-divisione del cosiddetto "comune", con i suoi agenti di cambiamento che pure hanno interesse a reclamare una libertà di rete capace di supportare l'aspirazione alla delineazione, sotto veste anche "normata", di sfere separate di esistenza, distinte da quella "privata" e da quella tradizionalmente assunta come "pubblica". L'obiettivo può allora anche essere quello di organizzare ciò che si muove in modi critici e condivisi, all'interno della rete e... "fuori", rendendo durevoli le relazioni di carattere innovativo e di apertura di desiderio, di concatenamento ulteriore, da parte dei soggetti, al di là delle intenzioni proprie di una fenomenologia, pur precisa e politicamente attraente, che si limita a registrare un indebolimento della sfera pubblica; posta, quest'ultima, come riferimento imprescindibile, sul piano discorsivo e normativo, della democrazia liberale, anche nel momento in cui si coglie, accanto al fattore dissolutivo, un concretizzarsi plurale di soggettività che trovano appunto una veste "pubblica" (direi meglio: comune) nelle pratiche di collaborazione, negli esercizi di condivisione, della rete.

Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo

Giacomo Pezzano

0. Alla ricerca della natura perduta

0.1. Naturalismi d'oggi

Physis kryptesthai philei: «la natura ama nascondersi». È con il frammento di Eraclito¹, riecheggiato dal vichiano *physica sunt opaca*², che forse trova origine ogni questione sul “naturalismo”: è d'altronde con la messa in questione della totalità naturale e l'interrogazione circa la *physis* che si fa spesso cominciare l'avventura della filosofia, l'avventura del cosiddetto “Occidente”, la nostra avventura. Il che segnala non tanto, come spesso si crede, che il gesto iniziale del pensiero è un gesto “naturalistico” o “naturalizzante”, ma anzi che esso è un gesto radicalmente “denaturalizzante” e “s-naturante”³: segna la presa di distanza da quel naturale a cui pur si vuole accostare, rivela che al naturale (regno dell'*immediata spontaneità*) non può esservi accostamento che tramite distanziamento, tramite *mediazione* (“il concetto”, la riflessione). *Il naturale è per noi ciò che si nasconde*: tutto si nasconde nel danzatore perfetto, il danzatore che *ha imparato* a danzare e danza così con un'*arte sopraffina*, che è tanto più sopraffina proprio in quanto *sembra naturale*, proprio cioè in quanto riesce a nascondersi sotto la veste di una presunta spontaneità e naturalità *imitandola*. C'è un senso profondo e radicale per cui all'animale umano la natura non può che darsi “sottraendosi”, “venendo meno”, tramite cioè un velamento che richiede un corrispondente s-velamento, senso che sarà compito delle pagine che seguiranno evidenziare. Ma c'è anche (almeno) un altro senso meno “ontologico” o “biologico” per cui ciò che è naturale non si dà a vedere o si dà a vedere come ciò che – in

¹ G. Reale (a cura di), *I presocratici*, tr. it. di G. Reale, M. Migliori, M. Timpanaro Cardini, I. Ramelli, A. Tonelli, D. Fusaro e S. Obinu, Bompiani, Milano 2006, p. 369 [fr. B123].

² Cfr. I. Berlin, *Vico e Herder. Due studi di storia delle idee* (1976), tr. it. a cura di A. Verri, Armando, Roma 1996, pp. 25-54; G. B. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), a cura di M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2005, pp. 14-15; 118-119; Id., *Sul metodo degli studi del nostro tempo* (1708-1709), tr. it. a cura di A. Suggi, con un saggio di M. Sanna, Edizioni ETS, Pisa 2010.

³ Cfr. anche J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione* (2002), tr. it. di D. Tarizzo e M. Bruzese, Einaudi, Torino 2003, pp. 63-87.

quanto assolutamente spontaneo – “va lasciato essere per ciò che è”, ed è un senso più “sociale” e “politico” (per nulla slegato dall’altro senso, beninteso), che riguarda insomma la trama che tesse la vita in comune degli animali umani.

Il naturale è per noi ciò che si nasconde e che nasconde, che – in ultima istanza – *nasconde il proprio nascondersi*, per questo le indicazioni e i comandi silenziosi di tutto ciò che è diventato consuetudinario «di succhiamo col latte fin dalla nascita e il volto del mondo si presenta siffatto al nostro primo sguardo, sembra che noi siamo nati a condizione di seguire quel cammino», tanto che «le idee comuni che vediamo aver credito intorno a noi [...] sembra siano quelle generali e naturali»⁴. Ed è ancora per questo che addirittura – come noterà con problematica lucidità Étienne de la Boétie – gli uomini che nascono nutriti e allevati nella servitù, schiacciati sotto il giogo silenzioso della schiavitù, finiscono con l’accontentarsi di vivere proprio allo stesso modo di come sono nati, senza riuscire in nessuna maniera a immaginare altri beni e altri diritti rispetto a quelli che si sono trovati dinnanzi: insomma prendono per naturale la condizione *storica* (culturale, sociale, artificiale ecc. – *umana*) in cui sono nati⁵. È questa una situazione nella quale – si potrebbe dire – il *Da*, il “ci” proprio di ogni essere situati, viene colto come fosse un *Das*, un “questo” che indica un “così è, così deve essere e così sarà”, in quanto si è diventati incapaci di cogliere il suo *Als*.

Ciò che pur essendo storico-sociale (*umano*) è diventato naturale “si nasconde”, occulta la propria storicità, cela la sua origine, il suo «nascimento», si presenta dunque come se non fosse stato storicamente prodotto (*socialmente*) dall’uomo (*dagli uomini*), come se fosse “da sempre” e “già là”, oggettivamente (duramente e massicciamente) presente – come *piovuto dal cielo*. Ogni “naturalismo” appare da questo punto di vista come una forma di “giustificazionismo”⁶, come si può notare con tutta evidenza (un’*opaca* evidenza, a dire il vero) se si guarda al vero e proprio naturalismo contemporaneo, quello del *laissez-faire* economico, che anche letteralmente richiama lo *sponte sua* che caratterizza da sempre ogni descrizione del naturale e dei suoi meccanismi automatici. In questo senso, il presunto “naturalismo” teologico-religioso che per molti continua a essere lo “spauracchio” della contemporaneità pare essere stato piuttosto sostituito dal “naturalismo” *economico*:

⁴ M. de Montaigne, *Saggi* (1580), tr. it. di F. Garavini, Adelphi, Milano 1982, p. 150. Ci sono «costatazioni di cui mai nessuno ha dubitato e che sfuggono all’attenzione solo perché ci stanno continuamente sott’occhio» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), tr. it. di R. Piovesan, M. Trinchero, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2009, p. 165): «sono cose evidentissime e perfettamente familiari, eppure sono così oscure, e la loro scoperta è cosa nuova» (Agostino, *Confessioni*, a cura di R. De Monticelli, introduzione di S. Pittaluga, Garzanti, Milano 2003, p. 230). Per nascondere qualcosa, nulla di meglio che renderla talmente evidente da farla scomparire ai nostri occhi (come gli occhiali che indossiamo): cfr. E. A. Poe, *La lettera rubata* (1844), in Id., *Racconti del mistero*, tr. it. di M. Gallone, introduzione di A. Brillì, Rizzoli, Milano 1999, pp. 117-138.

⁵ Cfr. É. de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria* (1548-1552), tr. it. di F. Ciaramelli, Chiarelettere, Milano 2011.

⁶ Cfr. da ultimo A. Dal Lago, *Carnefici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

tutte le dimensioni determinanti dell'esistenza vengono modificate dalla mediazione monetaria: abbiamo accesso ai luoghi soprattutto in qualità di acquirenti di titoli di trasporto; abbiamo accesso ai dati del tempo soprattutto in qualità di fruitori di media; abbiamo accesso a beni materiali soprattutto come titolari di metodi di pagamento; e raggiungiamo le persone soprattutto nella misura in cui ci possiamo permettere l'ingresso negli scenari di possibili incontri. Sembrano banalità; che non lo siano lo dimostra la ormai scarsa memoria dei tempi in cui il denaro non era ancora una grandezza onnipervasiva. [...] La verità è che il denaro si è imposto già da tempo come alternativa operativamente efficace a Dio. Esso fa oggi per la messa in relazione delle cose più di quello che è capace di fare un creatore del cielo e della Terra⁷.

Il naturalismo economico contemporaneo a ben vedere è ancora più fine e “nascosto”⁸, nel senso che se il liberismo “classico” faceva appunto riferimento alla necessità che la politica praticasse nient'altro che un'astensione volta a favorire la spontaneità e la meccanicità intrinseche ai processi economico-mercantilistici, allo scambio e alla merce, il *neoliberalismo* – attraverso un significativo spostamento d'asse dallo scambio e la merce (produttori di giustizia e eguaglianza tra venditore e compratore) alla *concorrenza* e *l'impresa* (rese possibili dall'intrinseca ineguaglianza dei singoli individui “concorrenti” e “imprenditori”) e una radicale estensione dell'economico a tutti gli ambiti dell'esperienza umana mirante a decifrare in termini economici anche tutti quei comportamenti sociali tradizionalmente non economici (ossia rendendo ogni animale umano *imprenditore di se stesso* e portatore di un *capitale umano*: vedendolo come *risorsa umana*) – chiede alla politica (*all'intera società*) non tanto di “star ferma”, quanto di *costruire artificialmente e attivamente le condizioni di possibilità* affinché la concorrenza possa fare il suo *corso naturale*, ossia giungere a definire *da sé* (pur assecondata e aiutata, per così dire) il “giusto prezzo” come misura più appropriata di ogni cosa⁹. Detto altrimenti, se la prima forma di naturalismo economico (“naturalismo1”) presenta una situazione in cui occorre stare fermi per *lasciare che il processo spontaneo* dello scambio faccia il proprio corso (ossia in cui ogni artificio è visto come “dannoso” rispetto al naturale), la seconda forma (“naturalismo2”) ne presenta una in cui occorre *rimuovere attivamente tutti gli ostacoli* che impediscono al naturale di manifestarsi e fare il suo corso, ossia agire per

⁷ P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale* (2005), tr. it. di S. Rodeschini, introduzione di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2006, pp. 262-263. Cfr. anche G. Pezzano, *Il «residuo produttivo» della secolarizzazione: l'uomo, il denaro e il sacro. Considerazioni a partire da Charles Taylor*, in «Lessico di Etica pubblica», II, n. 1, 2011, pp. 19-41, in particolare pp. 25-30 e i relativi riferimenti.

⁸ «La svolta culturale dell'epoca neoliberista ha tentato di nascondere alla vista l'economia e di concederle di comparire soltanto come consumo o circolazione» (C. Hann, K. Hart, *Antropologia economica. Storia, etnografia, critica* (2011), tr. it. di E. Guzzon, Einaudi, Torino 2011, p. 209).

⁹ Sulla connessione tra “naturalismo” e “liber(al)ismo” e il passaggio da questo al “neoliber(al)ismo” cfr. l'importante corso di M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, a cura di F. Ewald, A. Fontana e M. Senellart, Feltrinelli, Milano 2012.

favorire e spingere *artificialmente* il naturale al proprio limite e alla pienezza della propria realtà¹⁰.

Il “naturalismo1” sembra essere più facile da “smascherare”, in quanto in fondo pare naturalizzare la trama della realtà stessa indipendentemente dall’atto tecnico-culturale compiuto storicamente dall’uomo (che potrebbe così ancora apparire come potenzialmente contrastivo e negatore rispetto a tale spontaneità), mentre da questo punto di vista il “naturalismo2” naturalizza anche i gesti umani, rendendoli ancillari all’emersione dell’ordine nascosto delle cose che è certo naturale eppure *da solo* non riesce a farsi valere e a compiersi. Insomma, il “naturalismo1” presenta la natura come naturale, mentre il “naturalismo2” presenta anche lo “storico-culturale” come naturale; il “naturalismo1” tenta di far accettare il (supposto) dato naturale, mentre il “naturalismo2” tenta addirittura di far costruire storicamente il (supposto) dato naturale. Dal “*laissez-faire*” la natura a un “*faire! faire!*” ciò che la natura stessa sta già compiendo anche se non in modo ancora pienamente compiuto, dunque; ma sempre di fronte a un *far spazio a ciò che è naturale* in senso economico ci troviamo.

Eppure, se è vero che «ciò che permette di rendere intelligibile il reale» non è mostrare «in che senso sarebbe stato necessario» o che sarebbe nient’altro che «uno dei tanti possibili entro un campo determinato di possibili», ma «è semplicemente il fatto di mostrare che è stato possibile: che il reale sia possibile, in questo consiste il conferirgli intelligibilità»¹¹, e se è vero che rendere intelligibile il reale è *il compito della filosofia*, ciò che occorre fare è proprio oltrepassare questo velo di “banalità” per operare un gesto de-fatalizzante¹² che è a tutti gli effetti un gesto *de-naturalizzante*. In tal senso, rendere intelligibile la natura richiede che essa venga – in maniera a prima vista paradossale – s-naturata e “possibilizzata”, per poter così risvegliare quel «senso di possibilità»¹³ il cui esercizio è il primo fondamentale passo per “stuzzicare” quel «senso di naturalità e di inevitabilità» con cui comportamenti e strutture sociali «mascherano il loro essere parziali, unilaterali e contingenti»¹⁴. Compito di una riflessione sul naturalismo è dunque quello di «far riemergere un sentimento capace

¹⁰ A tal proposito Preve ha ricordato che «il capitalismo deve costruire *artificialmente* una società di individui sradicati dalle precedenti comunità di appartenenza che devono allora radicarsi in una vera e propria comunità illusoria qual è la rete degli scambi mercantili. Questa comunità illusoria artificiale viene ovviamente pensata ideologicamente come *naturale* ed addirittura originaria e per riprodursi questa comunità illusoria artificiale deve però produrre un’entità *reale*, che è l’individuo imprenditoriale capitalistico» (C. Preve, *Il paradosso De Benoist. Un confronto politico e filosofico*, prefazione di C. Gambescia, Settimo Sigillo, Roma 2006, p. 120). C’è insomma – in Friedrich von Hayek nello specifico – una costitutiva oscillazione fra «il considerare *storicamente* il mercato come un superamento virtuoso della scimmiesca tribalità dell’uomo ed il considerarlo *naturalisticamente* come il riflesso “eterno” [...] di un vero e proprio *kosmos*» (ivi, pp. 122-123).

¹¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 41. Cfr. anche G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), tr. it. di F. Sossi, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001.

¹² Cfr. A. Monchietto, *Per una filosofia della potenzialità ontologica*, Petite Plaisance, Pistoia 2012; D. Fusaro, *Coraggio*, Raffaello Cortina, Milano 2012, particolarmente pp. 119-176.

¹³ R. Musil, *L’uomo senza qualità* (1930-1943), tr. it. di A. Rho, vol. I, Einaudi, Torino 1957, p. 17.

¹⁴ F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell’antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 221.

di ricordarci che un altro mondo è possibile», per poter davvero «uscire dall'ipnosi capitalistica per la quale questo sarebbe l'unico mondo davvero naturale per gli esseri umani», intravedendone «le crepe e la decadenza», scorgendone «gli oggetti più brillanti e trionfanti per sentire il crepitio della loro linea discendente» e immaginando «azioni nella certezza che la torta non verrà come dice la ricetta»¹⁵. Anche di fronte all'alienazione e alla naturalizzazione sociali più estrema bisogna dunque sempre ricordare che in fondo «non esistono società ridotte a un'unica dimensione, e non ve n'è alcuna che non sia gravida di mondi possibili», nel senso che «ogni società reca in se stessa potenzialità alternative»¹⁶.

0.2. La filosofia e lo specchio della natura¹⁷

Se dunque «prendere coscienza della propria situazione sociale» ammantata da un velo di “naturalismo” vuol dire «affrancarsi dal fatalismo» ed e-vadere dal vero e proprio incatenamento (*être rivê*) «che essa comporta»¹⁸ e così sollevare tale velo naturalizzante-occultante¹⁹, esiste però un compito che possiamo definire “preliminare”, che ci chiama cioè a fare una sorta di “passo indietro” rispetto all'orizzonte sopra prospettato: quale significato ha nell'esperienza dell'animale umano il fatto della possibilità dello s-naturamento? In che rapporto è con la sua natura? In che rapporto è con la natura in quanto tale? Possono esistere e possono essere tracciate le coordinate fondamentali di questi rapporti? C'è un senso in cui una «prinzipielle Rückzugsmöglichkeit»²⁰ rispetto a ciò che appare come “naturale” o addirittura alla natura in quanto tale appartiene all'*animale* umano? È proprio di queste domande e delle loro implicazioni più strette che questo testo si farà carico²¹, partendo dalla considerazione che la questione del naturalismo è senza dubbio – certo anche per le ragioni sopra ricordate – una delle questioni più dibattute nella contemporaneità, non solo a livello filosofico, ma anche – forse soprattutto – a livello del cosiddetto “senso comune” e nello spazio della “sfera pubblica”, in

¹⁵ M. Mazzeo, *Melanconia e rivoluzione. Antropologia di una passione perduta*, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2012, pp. 11 e 29.

¹⁶ G. Balandier, *Le società comunicanti* (1971), tr. it. di S. Brillì Cattarini, R. Scacchi, Laterza, Roma-Bari 1973; p. 5; Id., *Le détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, Paris 1985, p. 167.

¹⁷ Il titolo riprende chiaramente R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, a cura di D. Marconi e G. Vattimo, Bompiani, Milano 2004.

¹⁸ E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (1934), tr. it. di A. Cavalletti e S. Chiodi, introduzione di G. Agamben, postfazione di M. Abensour, Quodlibet, Macerata 2005, p. 29.

¹⁹ Reinterrogando per esempio espressioni come “ce lo chiede l'Europa” o “lo Stato sociale è morto”: cfr. p.e. L. Canfora, “È l'Europa che ce lo chiede”. *Falso!*, Laterza, Roma-Bari 2012; F. Rampini, “Non ci possiamo più permettere uno stato sociale”. *Falso!*, Laterza, Roma-Bari 2012.

²⁰ H. Plessner, *Der imitatorische Akt* (1961), in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, vol. VII, pp. 446-457: 453.

²¹ L'impianto concettuale che fa da sfondo a questo saggio è sotto altra forma delineato in G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012.

quanto molte delle controversie etiche (bioetiche su tutte, ma non solo) vengono ricondotte alla necessità di articolare una definizione di natura soddisfacente. In questo contesto, il dibattito si è presto dicotomizzato: da una parte c'è una natura conoscibile, un "essere" a partire da cui dedurre il "dover essere"; dall'altra parte c'è l'assenza di un'univoca natura normativa e la conseguente proliferazione delle nature ("ognuno è libero di seguire la sua natura"), che si oppone esplicitamente a ogni tipo di "fallacia naturalistica".

Questo avviene quando il centro della vita dell'intero globo sembra essere la "questione della vita": il nuovo millennio si è inaugurato con quello che potremmo definire il *biosecolo*, il secolo della vita, del dibattito sulla vita e a partire dalla vita – dalla già ricordata bioetica (la "genEtica") alla bioeconomia, passando per la biopolitica e per quella biologia che è sempre più considerata la scienza in grado di mutare gli attuali paradigmi scientifici. La questione del naturalismo sembra così sfumare in quella del "vitalismo", nell'interrogazione della vita, tanto dal punto di vista della natura "metafisica" e "fisica" (è possibile una nuova scienza sistematica della natura? qual è la natura della natura?) quanto da quello della materialità del nostro (con)vivere (come pensare il ben *(con)vivere* dopo il crollo del comunismo storico e nel pieno del regno dell'individualismo economico-finanziario?). La filosofia sembra ancora troppo impreparata a raccogliere questa sfida: da un lato, troppo spesso pensa la natura intendendola come semplice essenza e sostanza concettuale, non tenendo in alcun conto il fatto che la *physis* è la cosa stessa della realtà; dall'altro lato, altrettanto troppo spesso si trincerava in uno specialismo ancillare alle varie scienze e ontologie "regionali", incapace di una profonda visione sintetica, non tenendo in alcun conto il fatto che la *physis* che in fondo "davvero conta" è quella umana, che chiama gli uomini a vivere e convivere nel modo migliore possibile. Se, infatti, da un lato sembra vero che «dietro tutti i mondi cui ha dato origine, si nasconde un soggetto eternamente inconoscibile: la natura»²², dall'altro lato tra tutti i mondi a cui ha dato origine uno più di altri risulta *per noi esseri umani* essere il più importante, quello umano appunto. La vera sfida è allora quella di pensare il rapporto (se esiste) tra "una natura" e "molte nature" partendo dal presupposto della fine di ogni dualismo *cogitatio-extensio*, proseguendo con l'affermazione dell'intersecarsi di corpo e mondo, di uomo e mondo²³, e concependo la libertà non come semplice auto-nomia assoluta bensì come passaggio attraverso il rapporto e dunque l'etero-nomia²⁴.

²² J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1933), tr. it. a cura di M. Mazzeo, illustrazioni di G. Kriszat, Quodlibet, Macerata 2010, p. 162.

²³ Cfr. E. Bellone, *Molte nature. Saggio sull'evoluzione culturale*, prefazione di G. Giorello, Raffaello Cortina, Milano 2008.

²⁴ Cfr. p.e. M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986; F. Desideri, *Della libertà nel vincolo*, in P. Aite (a cura di), *Il vincolo*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 41-60; F. J. Varela, *Complessità del cervello e autonomia del vivente* (1985), tr. it. di G. Bocchi, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 141-157; L. von Bertalanffy, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni* (1969), tr. it. di E. Bellone, introduzione di G. Minati, Mondadori, Milano 2004.

La questione del naturalismo è tanto sentita a tutto tondo perché “maschera” o meglio condensa – come già indicato in apertura – una serie di problematiche filosofiche (*umane*) che tormentano e animano il pensiero sin dal suo albeggiare nei territori della Grecia antica, tra cui quella della sostanza e del rapporto tra unità e molteplicità – o anche: del rapporto tra essere e divenire. Proprio per questo, il presente contributo prenderà le mosse ricordando che uno dei tentativi speculativi più rigorosi e arditi di tutti i tempi ha cercato proprio di articolare il rapporto tra sostanza unitaria (monismo) e modi e attributi molteplici (pluralismo) attraverso il concetto di *natura* e il motore dell'*espressività*. Sto chiaramente parlando di Spinoza, e in particolare della lettura che della filosofia spinoziana ha fornito Deleuze, della quale intendo qui sottolineare perlomeno due aspetti fondamentali: l'*espressività* che caratterizza l'intera natura e il *superamento dell'opposizione tra natura e artificio*.

1. Una natura, infiniti modi: verso l'umano

1.1. L'espressione si dice e si dà in molti modi

Secondo Deleuze, il «dinamismo» e l'«essenzialismo» spinoziani «escludono deliberatamente ogni finalità», tolgono cioè all'insieme del movimento della natura «ogni significato finalistico», facendo sì che essa sia caratterizzata da una diversità di livelli espressivi senza «alcuna corrispondenza finale, alcuna armonia morale»²⁵. «L'ordine dell'intera natura è espressivo»²⁶, ossia la *natura naturans* «è espressiva»²⁷ e parlare di espressività significa parlare di dinamismo, di “verbalità”, di attiva produzione, di attribuzione, di «Vita»²⁸; l'espressione è “a cascata” nel senso che «possiede in sé la ragion sufficiente di una ri-espressione», ha una logica «che la conduce a moltiplicarsi»²⁹: tutta la natura è animata da un movimento espressivo (secondo cui «ciò che è espresso non esiste al di fuori della sua espressione, ma è espresso come l'essenza di ciò che si esprime») ³⁰ che coniuga l'*explicitare*, lo sviluppo dell'Uno nel molteplice, e l'*involvere*, l'implicazione dell'Uno da parte del molteplice, sintetizzandoli in quella *complicatio* che fa appunto sì che tanto il molteplice sia presente nell'Uno quanto l'Uno sia presente nel molteplice. È fondamentale aver presente che l'espressione va considerata alla stregua di un “principio attivo”, per così dire, in quanto la “modificazione” che chiama in causa ed estrinseca è un *modum facere* (tanto un “fare in modo di” quanto un *fare il modo*), ha come protagonisti non tanto nomi e nemmeno aggettivi quanto piuttosto *verbi*: è «a process of

²⁵ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, p. 182.

²⁶ Ivi, p. 42.

²⁷ Ivi, p. 60.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁹ Ivi, pp. 81-82.

³⁰ Ivi, p. 31.

modification»³¹ in senso creativo, lo svolgimento (*unfolding*, dis-piegamento)³² di un processo che implica «the creation of new relations» e in cui «nothing determines in advance how potentiality will be expressed»³³.

Per “ritradurre” in termini più contemporanei, ogni diverso modo di vita è *expressio* ed *expressum* di una posizione relazionale con ciò che lo circonda, di una modalità di rapporto con l'*Umgebung*. In questo rapporto, l'*Umgebung* prende e conferisce forme diverse, costruisce ed è costruito da capacità diverse: organismo e ambiente rappresentano un insieme dinamico, sono influenzati l'uno dall'altro e connessi in un processo di reciproca trasformazione, in cui la natura e il potenziale di entrambi raggiungono espressione nei modi appropriati alle circostanze³⁴. Ciò può anche essere sintetizzato attraverso l'idea secondo cui la natura è animata da diverse tendenze che cercano di esprimersi, perché la *physis* è *tensione creativa* (*trans-*) alla (stabilità della) *forma limitata* (*-formazione*), ed è così in quanto tale *Selbstdarstellung*, possiede una fondamentale tendenza (*natura naturans*) alla *Darstellung* (*natura naturata*), all'es-posizione, alla manifestazione espressiva di forme: in tale ottica, c'è una sola sostanza, *physis* produttiva che sboccia da se stessa per esprimersi e manifestarsi, esibire le proprie forme e mostrare i propri aspetti (per *trasparire*)³⁵, con diversi e infiniti modi (coincidenti con le diverse e infinite entità inorganiche e specie animate nel rapporto che intrattengono con la porzione di natura a loro corrispettiva)³⁶, a loro volta con diversi e infiniti attributi (gli individui di ogni specie)³⁷. È per questo che «un cavallo, un pesce, un uomo, o anche due uomini diversi, paragonati fra di loro, non posseggono la medesima capacità di essere affetti: non sono affetti dalle stesse cose oppure non sono affetti dalla stessa cosa allo stesso modo»³⁸, laddove l'affezione non è la semplice “passione” ma indica proprio la capacità di dirigersi attivamente verso qualcosa esplicando la propria natura – di dirigersi attivamente

³¹ G. Lambert, *Expression*, in C. J. Stivale (ed.), *Gilles Deleuze. Key Concepts*, Acumen, Durham 2011, pp. 33-43: 35.

³² Sul concetto di “piega” e le sue implicazioni filosofiche cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco* (1988), tr. it. a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

³³ C. Colebrook, *Expression*, in A. Parr (ed.), *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, pp. 95-97: 96.

³⁴ Cfr. p.e. B. Buchanan, *Onto-ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, State University of New York Press, Albany 2008; D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, Flammarion, Paris 2001; Id., *Pensare “con” l'animale* (2008), tr. it. di A. Cavazzini, in «Discipline filosofiche», XIX, n. 1, 2009, pp. 153-169.

³⁵ Cfr. in particolare A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia* (1965), tr. it. di B. Porena, Adelphi, Milano 1989; O. Tolone, *Adolf Portmann: the expressive function of technique*, in «Etica & Politica», XIV, n. 1, 2012, pp. 230-243.

³⁶ Ogni specie vivente “seleziona” una porzione di natura e si definisce a partire dal rapporto con questa: spinozianamente, l'animale umano è definito dai modi del “pensiero” e della “estensione”.

³⁷ Sempre in termini spinoziani, le molte menti e i molti corpi.

³⁸ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 169.

verso ciò che permette di esplicitare ed esprimere la propria natura («la potenza di agire è l'unica forma reale, positiva e affermativa, della capacità di essere affetti»)³⁹.

In tal senso «nella natura, tutto è perfetto», ossia «non c'è una “natura” a cui manchi qualcosa»⁴⁰, che non soddisfi al meglio la sua modalità di rapportarsi a quanto la circonda, che non *esprima* nel migliore dei modi la sua relazione col e la sua posizione nel mondo: per questo, per esempio, «il ragno tesse con facilità una tela che gli uomini non potrebbero tessere se non con moltissima difficoltà»⁴¹. Spinoza – secondo Deleuze – darebbe vita a un universo la cui caratteristica fondamentale è quella dell'*immanenza*, per la quale, di contro a ogni «concezione gerarchica del mondo», «tutto è affermazione», in quanto «gli enti non si definiscono in funzione del rango che occupano in una gerarchia, né sono più o meno lontani dall'Uno», bensì «dipendono tutti direttamente da Dio, [...] ricevono immediatamente tutto quello che possono ricevere in base alla capacità della loro essenza, indipendentemente da ogni tipo di vicinanza o di lontananza»⁴². Il principio dell'immanenza si afferma proprio «con l'idea di espressione», la quale si presenta «come l'unità del molteplice, come la complicazione del molteplice e l'esplicazione dell'Uno», insieme «intrinseca ed eterna, una in rapporto a quel che si esprime, molteplice in rapporto a quel che è espresso»⁴³, al di là di ogni rapporto di

³⁹ Ivi, p. 175. L'affettività non è dunque disgiunta dall'*effettività*, capacità di esercitare effetti e influssi su quanto circonda proprio nel momento nel cui si è affetti e “influiti” da esso: si dovrebbe forse parlare di *a/e*-ffettività, insieme *ad-* (dall'esterno all'interno) ed *ex-* (dall'interno all'esterno) *facere*, un *facere* che articola congiuntamente “interno” ed “esterno” (soggetto/oggetto, centro/periferia, corpo/mondo ecc.).

⁴⁰ Ivi, p. 61.

⁴¹ B. Spinoza, *Principi della filosofia cartesiana*, in Id., *Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici* (1663-1677), tr. it. a cura di E. De Angelis, SE, Milano 2009, pp. 51-151: 81. Allo stesso modo però, «gli uomini fanno con estrema facilità molte cose che forse sono impossibili agli angeli» (*ibidem*).

⁴² G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 136-137. Deleuze spiega: «tutte le cose sono presenti in Dio che le complica, Dio è presente in tutte le cose che lo esplicano e lo implicano. La compresenza di due movimenti correlativi prende il posto della serie di emanazioni successive e subordinate. Le cose infatti, in quanto lo esplicano e lo implicano, non rimangono in Dio, così come d'altronde Dio non rimane in sé per complicare le cose. La presenza delle cose in Dio costituisce l'inerenza, mentre la presenza di Dio nelle cose costituisce l'implicazione. L'uguaglianza dell'ente si sostituisce alla gerarchia delle ipostasi; l'ente nel quale le cose sono presenti e che è presente nelle cose, è il medesimo. L'immanenza è definita dalla complicazione e dalla esplicazione, dall'inerenza e dall'implicazione. Le cose sono inerenti a Dio che le complica, così come Dio è implicato dalle cose che lo esplicano. Questo Dio complicante si esplica in tutte le cose [...]. La partecipazione non ha più il suo principio in un'emanazione di cui l'Uno è la fonte più o meno prossima, ma nell'espressione immediata e adeguata di un Ente assoluto che comprende tutti quanti gli enti e si esplica mediante l'essenza di ciascuno di essi. L'espressione comprende tutti questi aspetti: complicazione, esplicazione, inerenza, applicazione. E questi aspetti dell'espressione costituiscono anche le categorie dell'immanenza; l'immanenza si rivela espressiva, l'espressione immanente, all'interno di un sistema di relazioni logiche in cui le due nozioni sono correlative» (ivi, p. 138).

⁴³ Ivi, pp. 138-141.

emanazione e di somiglianza: «nessuno è superiore o inferiore», perché «tutti i modi sono espressivi»⁴⁴.

Se ciò è vero, «è impossibile che l'uomo non sia una parte della Natura» ma è altrettanto impossibile che egli «possa non subire altri mutamenti che quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura», vale a dire che «la potenza dell'uomo, in quanto si esplica per mezzo della sua attuale essenza, è una parte dell'infinita potenza, cioè essenza di Dio o Natura»⁴⁵: non è che l'uomo si con-fonda con la natura, come fosse privo di caratteri e caratteristiche peculiari e suoi propri, ma questi sono a loro volta *naturali*, dunque parte della totalità della natura, della sua infinita capacità produttiva. Più in generale, questo vale per tutte le specie naturali, che hanno “tanto diritto quanta potenza”⁴⁶ proprio perché pur facendo parte di un'unica natura lo fanno nel loro modo peculiare e irriducibile l'uno all'altro: ecco allora che «ridurre le cose a modi di un'unica sostanza non significa farne delle apparenze o dei fantasmi, [...] ma farne invece degli enti “naturali”, dotati di forza o di potenza»⁴⁷.

Che l'uomo sia naturale dunque non significa tanto che è come ogni altra specie naturale, significa anzi che lo è nel suo modo particolare, vale a dire che la peculiarità dell'animale umano consiste – in termini spinoziani – nell'essere «capace di moltissime cose»⁴⁸, di essere affetto da quante più cose possibili, cioè – nei termini più contemporanei dell'antropologia filosofica – nell'essere *nicht umweltgebunden* bensì *weltoffen*, aperto alla vastità del mondo e dei rapporti con tutto ciò che è “fuori”, alterità – nell'essere maggiormente aperto a quell'enorme sistema espressivo relazionale che è il sistema della natura⁴⁹. Occorre però insieme sempre

⁴⁴ Ivi, pp. 146-147. Similmente, secondo Benjamin la realtà «della lingua», dell'*Ausdruck*, appartiene «a tutto senza eccezione», perché «non vi è evento o cosa nella natura animata o inanimata che non partecipi in qualche modo [corsivo mio] della lingua, poiché è essenziale a ogni cosa comunicare il proprio contenuto spirituale», ossia «non possiamo concepire nulla che non comunichi nell'espressione la sua essenza spirituale», laddove appunto “linguaggio” ed “espressione” vengono a coincidere: *«ppure, questo non significa affatto cancellare la specificità umana, che in questo caso per Benjamin sembra riposare nella dimensione «denominante» della lingua umana, che «fonda la differenza fra la lingua umana e quella delle cose» (W. Benjamin, Angelus Novus. Saggi e frammenti (1955), tr. it. a cura di R. Solmi, postfazione di F. Desideri, Einaudi, 1995, pp. 53-57).*

⁴⁵ B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico* (1664), a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007, pp. 415-417.

⁴⁶ Per un approfondimento cfr. G. Pezzano, *Stirner, Deleuze, Esposito: la maschera del diritto e il vitalismo anarchico*, in «Lessico di Etica pubblica», I, n. 2, 2010, pp. 87-96; Id., *L'antropologia filosofica e le sfide dell'ambientalismo: tra persona e impersonale*, in A. Poli (a cura di), *Il soggetto ecologico nelle filosofie ambientali*, Limina Mentis, Villasanta (VB) 2012, pp. 271-301.

⁴⁷ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 71.

⁴⁸ B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 641.

⁴⁹ «Tutto l'universo è un unico individuo esistente, definito dalla proporzione del movimento e della quiete, che contiene tutti i rapporti che si compongono all'infinito e sussume l'insieme di tutti gli insiemi sotto tutti i rapporti. [...] *Facies totius universi*, la quale, benché varii in infiniti modi, rimane tuttavia sempre la medesima»; «la Natura può essere considerata come un unico Animale, in cui cambiano solo i rapporti fra le parti» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 183-184 e 218).

ricordare che l'uomo deve *sforzarsi concretamente* di aprirsi compiutamente al mondo, deve cioè *sforzarsi di divenire concretamente attivo*, di relazionarsi a ciò che incontra. Detto altrimenti, il modo in cui l'uomo è naturale, più naturale persino delle altre specie viventi, è tale da chiamarlo a essere più che semplicemente naturale, a dover *divenire ciò che è*, non possedendo una qualche “essenza” già realizzata che non deve passare *attraverso* alcuna mediazione, alcuna relazione, alcuna processualità storica – proprio perciò «la verità è come la libertà: non è data fin dall'inizio, ma è il risultato di una lunga attività», sono entrambe «prodotti ultimi che sorgono solo alla fine»⁵⁰.

Proprio a questo proposito, Deleuze spiega che se non sappiamo cosa può il nostro corpo allora non sappiamo *a priori* quali sono quegli incontri che permettono a un altro corpo di “comporsi” con il nostro («ci vorrebbe il sapere infinito della Natura, che noi non abbiamo») ⁵¹, significa cioè che non sappiamo *a priori* cosa è in grado di «concordare con la mia natura»⁵², le “nostre” affezioni: ciò significa che queste si esplicano «per mezzo del corpo esterno»⁵³, vale a dire *mediatamente e relazionalmente* (ma qui i due avverbi equivalgono a nominare nient'altro che l'*apertura relazionale al mondo*). Il punto da tenere qui ben presente è che questo passaggio attraverso l'esterno è un passaggio necessario per realizzare *tutto ciò che deriva dalla nostra natura*, non è dunque qualcosa che la nega o che si imporrebbe su una massa “amorfa” e completamente plastica e disponibile: la nostra natura è allora tale da richiedere questa «ricerca» e questo «sforzo» per raggiungere quegli incontri che affettano in maniera produttiva e “buona” la nostra natura stessa, ossia è tale da richiedere un passo oltre il semplice immediato naturale. Ecco allora che la domanda «abbiamo la possibilità di incontrare *naturalmente* quel che è per noi buono e di provare le affezioni di gioia che ne conseguono?» ha come risposta che tali possibilità «in verità non sono molto numerose»⁵⁴: «non abbiamo molte possibilità di incontrare naturalmente quel che è buono per noi», piuttosto «siamo determinati a lottare»⁵⁵, ossia a sforzarci di conquistare e realizzare quella libertà che pur appartiene alla nostra natura ma non in maniera immediata, “già data” e “già costituita”.

Come, per esempio, «nessuno nasce razionale», così «nessuno nasce civile» e «nessuno nasce religioso»⁵⁶, potendolo però diventare, *diventandolo* a seconda del tipo dei rapporti che istituisce con ciò che lo circonda e degli “incontri” con il mondo, nonché della loro intensità: dobbiamo *sforzarci* di essere, di esprimerci, se è vero che «essere significa *esprimersi, o esprimere, o essere espresso*»⁵⁷. «Ci sforziamo di unirci a ciò che concorda con la nostra natura, di comporre il nostro rapporto con i rapporti che si

⁵⁰ Ivi, p. 117.

⁵¹ Ivi, p. 189.

⁵² Ivi, p. 186.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 190 – corsivo mio.

⁵⁵ Ivi, p. 191.

⁵⁶ Ivi, pp. 202-203 (ove sono contenuti anche i rimandi ai rispettivi testi spinoziani).

⁵⁷ Ivi, p. 198.

combinano con il nostro, di congiungere i nostri atti e i nostri pensieri con le immagini delle cose che concordano con noi»⁵⁸: siamo dunque caratterizzati, come tutto ciò che compone e di cui si compone l'ordine naturale, da una *tendenza* che è una spinta propulsiva all'espressione, la quale tendenza naturale però in noi non può trovare sbocco in maniera immediata, ma soltanto *mediata*, più che semplicemente naturale e per questo *culturale, più-che-naturale*.

Non è casuale che Deleuze allora nel descrivere questo sforzo costante di diventare ciò che si è nella propria essenza e di individuare quei rapporti che si combinano con la propria natura (allontanandoci gradualmente dall'infanzia, «condizione di impotenza e di servitù, condizione di ignoranza nella quale dipendiamo massimamente dalle cause esterne»⁵⁹), parli di una vera e propria «*arte* di favorire e di organizzare gli incontri, di formare una totalità sulla base dei rapporti che si compongono»⁶⁰, dunque di una *techne*, di un artificio, di qualcosa di non immediatamente naturale pur senza essere perciò semplicemente in-naturale o anti-naturale. Altrove, lo stesso pensatore francese ha condensato tali aspetti con mirabile intensità e chiarezza, chiarendo che l'artificio «è ancora natura», non è ciò che «inventa un'altra cosa, un altro principio» rispetto a quello naturale, perché piuttosto esso assicura alla natura una vera e propria «estensione» in cui questa possa «esercitarsi, svilupparsi naturalmente» ma liberata dai «limiti naturali» stessi, vale a dire che tutto l'ambito della *techne* non limita o cancella bensì *allarga* ed *estende* la portata della *physis*, tanto che «natura e cultura formano un insieme, un complesso»⁶¹. Il “culturale” non è dunque né semplicemente giustapposto né meramente sovrapposto al “naturale”: se per un verso sembra sostituirsi a esso, è solo perché – per altro verso – lo utilizza e trasforma, realizzando una sintesi di altro ordine che si radica nel suo ordine rilanciandolo e riprendendolo.

In questo senso, Deleuze distingue tra «istinto» e «istituzione», laddove se il primo è espressione di una tendenza che trova una soddisfazione immediata, attraverso cioè qualcosa che è proprio della specie di appartenenza e in tal senso immediatamente naturale («potenza di sintesi originaria»), la seconda è da intendere come un «sistema organizzato di mezzi», ossia di *percorsi obliqui e indiretti* che *soddisfano* una tendenza in modo mediato ma non sono spiegabili attraverso la tendenza stessa (il bisogno sessuale non spiega le molteplici forme di unione e di sua istituzionalizzazione prodotti e producibili dall'animale umano) né spiegano questa (c'è un elemento di produttività creativa e di elaborazione *tra* tendenza e ciò che la

⁵⁸ Ivi, p. 204. Il che significa che non facciamo altro che andare alla ricerca della compiuta espressione dell'umanità che è in noi, che noi siamo, di cui siamo portatori: «il nostro utile consiste nell'uomo. L'uomo infatti concorda per natura con l'uomo; compone il suo rapporto col suo; l'uomo è assolutamente e massimamente utile all'uomo. Ognuno, cercando quel che gli è veramente utile, cerca anche quello che è utile per l'uomo. Lo sforzo di favorire gli incontri è in primo luogo lo sforzo di formare l'associazione fra gli esseri umani secondo i rapporti che si compongono» (*ibidem*).

⁵⁹ Ivi, p. 205.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Id., *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), tr. it. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli 2000, pp. 40-57.

soddisfa, quest'ultimo non si riduce alla prima così come la prima non si esaurisce con un mezzo che la soddisfi). Pertanto, se certo la tendenza «non è mai astratta dai mezzi che si organizzano per soddisfarla», essa comunque «è generale» (*generica*) e «non spiega il particolare, nemmeno quando trova in questo particolare la forma della sua soddisfazione», di modo che «c'è istituzione quando i mezzi mediante i quali una tendenza si soddisfa non sono determinati né dalla tendenza né dai caratteri specifici»⁶², tanto che essa viene trasformata per introduzione «in un ambito nuovo»⁶³ e che «l'uomo è un animale che si sta spogliando della specie»⁶⁴: è un *animale* (dunque a tutti gli effetti *natura*) che però trova la sua intima naturalità nello *spogliarsi della specie*, ossia della specificità, dunque nell'aprirsi alla sfera della «istituzionalità», vale a dire dell'*oltre-natura*, di ciò che non è immediatamente naturale – ma lo è comunque, seppur in maniera *mediata*.

1.2. Gli artifici della natura

Ed è qui che la seconda delle questioni che intendo sottolineare a partire da Spinoza e Deleuze emerge in modo più esplicito, perché, se è vero che «nessuno nasce libero, così come nessuno nasce razionale», allora «la ragione, la forza e la libertà non possono essere disgiunte dal divenire, dalla formazione e dalla cultura», tanto che «nessuno può prendere il nostro posto nella lenta esperienza di quel che concorda con la nostra natura, nel lento sforzo di scoprire le nostre gioie»⁶⁵: ciò che è naturale nell'uomo non può in alcun modo essere disgiunto da ciò che è più-che-naturale – o, meglio: il presentarsi della natura nel e tramite l'uomo è tale che questa raggiunge l'apice del suo movimento, l'apice della «naturalità», facendosi altro da sé, facendosi altro dal proprio sé immediato, facendosi più-che-natura appunto.

In tale ottica, affermare che «nello sforzo della ragione non vi è nulla di artificiale o di convenzionale» perché «il procedere della ragione non è artificiale, ma fondato sulla composizione naturale dei rapporti», significa proprio che «lo stato di ragione non sopprime e non limita lo stato di natura, anzi, lo porta ad una potenza senza la quale esso rimarrebbe irreal e astratto»⁶⁶: il più-che-naturale letteralmente *es-pone* il naturale, la *techne* è «seconda natura» dunque *natura alla seconda* e in questo sforzo di composizione mediata dei rapporti che esprimono la sua natura immediata, «l'ente razionale può, a modo suo, riprodurre ed esprimere lo sforzo

⁶² Ivi, pp. 45-49.

⁶³ Id., *Istinti e istituzioni* (1955), tr. it. a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano 2002, p. 29.

⁶⁴ Ivi, p. 32. Cfr. anche U. Fadini, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1998; Id., *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia artificiale*, Mimesis, Milano 1999; Id., *La libertà come apertura al futuro. Note di antropologia filosofica*, in «Millepiani», nn. 22-23, 2002, pp. 41-58; Id., *Istituzione e soggettività. Dinamiche di soddisfazione*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XXV, n. 65, 2012, pp. 91-102.

⁶⁵ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 205.

⁶⁶ Ivi, pp. 206-207.

dell'intera natura»⁶⁷. Questo radicamento nella dimensione dei «rapporti indiretti e convenzionali» è descritto come una vera e propria «alienazione»⁶⁸, da intendere proprio come la *necessità del passaggio attraverso l'alterità per raggiungere se stessi*: l'esistenza è tale in quanto es-pressiva, è caratterizzata dall'es-posizione e dall'*ek-stare* – *existere* è *sistere ex alio* ed “essere posto in un luogo”, al di fuori di sé⁶⁹.

La nostra natura ci dice di fare “ciò che possiamo”, ma *di per sé* «non ci aiuta di certo in questo senso», di modo che «dobbiamo affidarci allo sforzo», a «uno sforzo empirico e molto lento»⁷⁰ dal quale deriva «l'importanza della “prova” dell'esistenza»⁷¹, dell'attiva e costantemente attenta selezione di ciò che *in modo mediato* può dare compiuta espressione alla nostra (*mediatamente*) *immediata natura*: «l'innità non può mai fare a meno di uno sforzo di formazione, di una *causa fiendi* necessaria per farci ritrovare quel che è dato solo di diritto», vale a dire che l'innato certo «è attivo», ma lo è in modo tale da poter «diventare attuale solo se trova un'occasione favorevole nelle affezioni esterne»⁷². A caratterizzare l'uomo è dunque un paradossale rapporto tra innato (supposto interno) e acquisito (supposto esterno), che rivela l'impossibilità di distinguere dicotomicamente tra i due e che rende l'uomo aperto al futuro e “metamorfico” in quanto in rapporto con il fuori e l'alterità⁷³: non si tratta dunque né di negare che «l'uomo sia foggato dall'ambiente, dalle relazioni sociali, dall'accumulazione dei saperi e delle tecniche», né però di dimenticare che «tutto questo si inserisce su un fondamento biologico senza il quale non si comprendono le permanenze dei bisogni, dei sentimenti, delle aspirazioni, della violenza»; piuttosto, «per comprendere i rapporti fra l'*appreso* e l'*innato* è necessario evitare ogni riduzionismo o reciproco appiattimento»⁷⁴.

In ultima istanza, nel mondo espressivo deleuziano-spinoziano per l'umano «il cammino della salvezza è il cammino stesso dell'espressione: divenire espressivi,

⁶⁷ Ivi, p. 207.

⁶⁸ Ivi, p. 208.

⁶⁹ Cfr. p.e. M. Heidegger, *Parmenide* (1942-1943), tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1982, pp. 269-285; Id., *Dell'essenza del fondamento* (1929), tr. it. di F. Volpi, in Id., *Segnavia* (1976), tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131: 131; Id., *Principi metafisici della logica* (1978), tr. it. di G. Moretto, il Melangolo, Genova 1990, p. 254; Id., *L'essenza della verità* (1931-1932), tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, pp. 49-52, 101-103, 197-212 e 267-273; Id., *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 74-83 e 130-135.

⁷⁰ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 214.

⁷¹ Ivi, p. 251.

⁷² Ivi, pp. 220 e 222.

⁷³ Cfr. G. Deleuze, *Foucault* (1986), tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002, pp. 117-120 e 155.

⁷⁴ A. G. Biuso, *Antropologia e filosofia. Elementi di propedeutica filosofica*, Guida, Napoli 2000, p. 133. Octave Tonga, attivista politico e intellettuale kanak (i melanesiani della Nuova Caledonia), descrive in maniera intensissima il rapporto dialettico che intercorre tra “innato” e “acquisito” nella determinazione dell'umanità: «quando un uomo nasce riceve un germoglio di parola e la sua missione consiste nel ricercare il resto del discorso» (cfr. A. Favole, *Oceania. Isole di creatività culturale*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 24).

cioè attivi – esprimere l'essenza di Dio, essere noi stessi un'idea mediante la quale si esplica l'essenza di Dio, avere affezioni che si esplicano per mezzo della nostra essenza e che esprimono l'essenza di Dio»⁷⁵, vale a dire esprimere tanto la nostra natura quanto la Natura in quanto tale, esprimere la prima tramite la seconda e viceversa.

Ed ecco che se ogni vivente è definito non da forma, organi o funzioni bensì dagli «affetti di cui è capace», siamo di fronte a un piano (quello di immanenza, quello della natura) che «distribuisce gli affetti» e soprattutto «non separa affatto certe cose che si potrebbero dire naturali da altre che si potrebbero dire artificiali», nel senso che «l'artificio fa completamente parte della Natura»⁷⁶: «è la distinzione natura-artificio a non essere qui per nulla pertinente», in quanto «si tratta di una natura che deve essere costruita con tutti gli artifici»⁷⁷; è una «filosofia della Natura» per la quale «ogni differenza tra la natura e l'artificio sfuma»⁷⁸. È il tentativo di sviluppare una «concezione della Natura melodica, polifonica, contrappuntistica», dunque in nessun modo «finalistica» e nella quale «non si sa più cosa derivi dall'arte e cosa dalla natura (“la tecnica naturale”)»⁷⁹. Tutto ciò che ci troviamo di fronte è allora un intero piano di «composizione musicale», il piano della natura che varia in un'infinità di modi ed è caratterizzato da quell'*immanenza* che rifiuta ogni dimensione *teologico-trascendente*, che abbia il nome di “piano genetico-strutturale” o di “dio creatore”, per la quale saremmo su un piano non tanto dato di per se stesso quanto sviluppato, concluso, inferito o indotto a partire da ciò che lo (pre)organizzerebbe dall'esterno e dall'alto⁸⁰.

⁷⁵ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 251.

⁷⁶ Id., *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 153-154. Questione decisiva in merito allo sviluppo dell'intera filosofia deleuziana, se è vero che sottrarre il desiderio alla mancanza e alla legge non significa affatto «invocare uno stato di natura, un desiderio che sarebbe realtà naturale e spontanea», perché anzi «non c'è desiderio se non in un concatenamento o in una macchina», ossia in quanto artificiale, in quanto preso all'interno «di un concatenamento determinato, su un piano che non preesiste, ma che deve esso stesso venire costruito»: «mai ci rifaremo a pulsioni riportabili a invarianti strutturabili o a variabili genetiche» e il desiderio si struttura «in modo macchinico» proprio in quanto si struttura «con il fuori, con la conquista del fuori, non attraverso stadi interiori né sotto strutture trascendenti» (G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni* (1977), tr. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 1998, pp. 92-93).

⁷⁷ Ivi, p. 94. Emblematico l'esempio della “feudalità”: «la posizione naturale del cavaliere, il modo naturale di tenere la lancia dipende da una nuova simbiosi uomo-animale che fa della staffa la cosa più naturale del mondo, e del cavallo la cosa più artificiale» (*ibidem*).

⁷⁸ G. Deleuze, *Pourparler* (1990), tr. it. di S. Verdicchio, bibliografia di G. Deleuze a cura di F. Polidori, Quodlibet, Macerata 2000, p. 206. È curioso che la questione natura/artificio non venga esplicitamente tematizzata neanche in opere che cercano di “cartografare” l'insieme dei concetti fondamentali deleuziani come p.e. C. J. Stivale (ed.), *Gilles Deleuze. Key Concepts*, cit.; A. Parr (ed.), *The Deleuze Dictionary*, cit.; F. Zourabichvili (ed.), *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.

⁷⁹ Secondo quanto fatto “spinozianamente” da Jacob von Uexküll (G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), tr. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002, pp. 186-187).

⁸⁰ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., pp. 156-157; G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 88-91. Cfr. anche G. De Michele, *Le cose scrono. L'ontologia eclettica di Gilles Deleuze*, in

1.3. Mondo e mo(n)di

Sin qui il discorso parrebbe porsi su un piano esclusivamente speculativo in senso di mera elucubrazione filosofica astratta, è però Deleuze stesso a ricordare che quel che Spinoza («Cristo dei filosofi»)⁸¹ ha chiarito da un punto di vista filosofico, alcuni biologi e naturalisti e in particolare Uexküll («Cristo dei biologi»)⁸² hanno indagato da un punto di vista più strettamente scientifico, andando a distinguere le varie specie animali in base agli affetti a loro propri, alla capacità di determinare affetti o di essere affetti, ossia in base alle *capacità* che si determinano attraverso lo scambio con l'ambiente.

In questo contesto, è certo vero che rapporti e capacità delle varie specie «selezionano nel mondo o Natura ciò che corrisponde alla cosa, cioè ciò che affetta o è affetto dalla cosa, ciò che muove o è mosso dalla cosa», così come che nessun animale e nessuna cosa «è separabile dai suoi rapporti con il mondo» tanto che «l'interiore è solo un esteriore selezionato, l'esteriore un interiore proiettato»⁸³, convinzioni da Uexküll espresse attraverso l'idea secondo cui ogni specie animale intrattiene un rapporto con una *Umwelt* specifica caratterizzato dalla presenza di specifiche *Merkmal/Merkzeichen* e *Wirkmal/Wirkzeichen* che connotano (determinano una *Stimmung*) l'effettiva realtà (*Wirklichkeit*) della specie stessa⁸⁴. Ossia: *un* mondo per *tanti* mo(n)di⁸⁵.

Tuttavia, è lo stesso biologo a evidenziare anche come tale intreccio tra *Merkmal/Merkzeichen* e *Wirkmal/Wirkzeichen*, che è nettamente determinato per le altre specie animali, per l'uomo *non è specifico* perché non è rigidamente predeterminato e uguale per tutti i membri appartenenti alla specie (in questo senso se il rapporto tra specie e ambiente è di tipo uno a uno per gli altri animali, per quello umano è *il singolo individuo* a rapportarsi all'ambientalità), ed è per questo che egli risulta *aperto al mondo*⁸⁶. Il passaggio dall'*Umweltgenommenheit* alla *Weltoffenheit*⁸⁷

«Discipline filosofiche», VIII, n. 1, 1998, pp. 115-142; Id., *Natura e artificio. Saggio di antropologia filosofica*, in «Millepiani», nn. 17-18, 2000, pp. 109-124.

⁸¹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 38 e 49.

⁸² Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., pp. 154-158; Id., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-1981), tr. it. a cura di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2010.

⁸³ Id., G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 155.

⁸⁴ Cfr. J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit.

⁸⁵ «Ciò che chiamiamo "mente" è un particolare ordine di un complesso di eventi che hanno luogo in un certo organismo e che sono in qualche modo correlati, ma non identici, all'ordine fisico degli eventi dell'ambiente esterno» (F. A. von Hayek, *L'ordine sensoriale. I fondamenti della psicologia teorica* (1952), a cura di F. Marucci, A. M. Petroni, introduzione di H. Klüver, Rusconi, Milano 1990, p. 43), laddove tale "correlazione" si determina attraverso un *processo bi-direzionale di classificazione selettiva* (cfr. *ivi*, pp. 83-122). Potremmo anche dire, *un* mondo "noumenico" per *tanti* mondi "fenomenici" dotati di significanza biologica: cfr. K. Lorenz, *La dottrina kantiana dell'a priori e la biologia contemporanea* (1941), in Id., *Natura e destino* (1978), tr. it. di A. La Rocca, a cura di I. Eibl-Eibesfeldt, Mondadori, Milano 1990, pp. 83-112.

⁸⁶ Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), tr. it. a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2004.

significa proprio la possibilità (necessità) di ampliare i propri orizzonti (percettivamente, praticamente, cognitivamente, ecc.), di comprendere e ricomprendere sempre più porzioni di “dintorni” (*Umgebung*) all’interno del proprio mondo: per questo se di una quercia un gufo ne “sfrutta” i rami, la volpe ne “abita” il tronco e il picchio ne “mangia” il legno, essa può essere legna per un guardaboschi, volti di strega evocati dalla corteccia nodosa per una bambina, oggetto di contemplazione estetica per un poeta, materiale da costruzione per un tecnico, ecc. Se «la betulla non oltrepassa mai la sua possibilità» e «il popolo delle api abita dentro all’ambito della sua possibilità»⁸⁸, per l’animale umano un fiume può diventare tanto *Kunstwerk* quanto *Kraftwerk*, nel senso che lo sguardo con cui un poeta guarda un fiume è diverso da quello con cui lo stesso fiume è visto dall’industria, così come lo sguardo con cui la guardia forestale guarda la foresta a disposizione dell’industria è essenzialmente diverso da quello con cui i suoi antenati guardavano la stessa foresta⁸⁹. In altre parole, la stessa natura può essere e viene vista in modi diversi dall’astronomo, dall’esploratore marino, dal chimico, dallo studioso di fisica atomica, dallo studioso delle onde, dal fisiologo, dal fisico, dal musicologo, dal comportamentista: tutti studiano la stessa natura da diversi punti di vista, e tutti sono in grado di mettere in comune le loro conoscenze per strutturarle unitariamente e assegnarle un punto di vista più generale, quello della specie umana nel suo complesso⁹⁰. Ossia: *un* mo(n)do – quello umano – che, in quanto a sua volta esprimendosi in *diversi* mo(n)di, è capace di tematizzare i mo(n)di degli altri animali in quanto capace di cogliere l’“in quanto” della “struttura mo(n)do” e – con ciò – non solo il proprio mo(n)do ma persino il mondo in quanto tale.

Insomma, *da un lato* ogni specie animale è certamente *corpo in relazione, corpo affetto in determinati modi* (essendo la corporeità la “fisicità” dello stare al mondo, dunque la sua *naturalità*), secondo “gradi” e “intensità” diversi che differenziano le diverse maniere e le diverse “potenze-capacità” (i diversi viventi, i diversi singoli corpi persino):

the more power a thing has, or the greater its power of existence, the greater number of ways in which it can be affected. Bodies are affected by different things, and in different ways, each type of body being characterised by minimum and maximum thresholds for being affected by other bodies: what can and what cannot affect it, and to what degree⁹¹.

Eppure, *dall’altro lato* sono proprio tali “gradualizzazione” e “comparabilità” tra diverse maniere espressive (minor/maggior potere/ampiezza affettiva ecc.) a consentire di affermare che in natura possiamo assistere a un graduale allargamento

⁸⁷ Cfr. p.e. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1929-1930), tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1992; V. Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006.

⁸⁸ M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (1957), tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 64.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 11-13.

⁹⁰ Cfr. J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., pp. 159-161.

⁹¹ B. Baugh, *Body*, in A. Parr (ed.), *The Deleuze Dictionary*, cit., pp. 35-37: 36.

dello “spettro affettivo/percettivo/motorio/attivo/ecc.” – ossia, secondo quanto sopra visto e meglio vedremo, a una sorta di *aumento esponenziale* dell’espressione, a un suo *estensione-potenziamento*, alla sua *esposizione espressiva* ed *espressione esposta* per così dire. Potremmo allora dire che se ogni esistenza organica prevede anzi richiede una qualche selezione e classificazione secondo un *criterio di pertinenza*⁹², l’animale umano può avere diversi criteri di pertinenza, ne ha addirittura di imprevedibili e infiniti, a livello individuale e collettivo, ed è proprio per questo che se «nessun lettore può uscire dalla realtà e contemplarla da fuori» e «si può leggere solo “dentro”, cioè all’interno di un complesso di interazioni»⁹³, cionondimeno non si può negare che caratteristica dell’animale umano è quella di poter quantomeno *tematizzare* il “dentro” e il “fuori”, di essere cioè in grado di *cogliere il proprio “dentro” in quanto tale*, il suo *Als*⁹⁴. Quando anche fosse vero – per esempio – che c’è uno stretto rapporto fra limiti del linguaggio e limiti del mondo («die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt»)⁹⁵, non solo il linguaggio starebbe pur sempre *indicando* (*bedeuten*) un “fuori” (un “buio” rispetto alla *lux*) non riuscendo a *coincidere in toto* con il mondo (non è cioè in gioco un *sein*), ma – anche in caso ci fosse una tale coincidenza – il *dirla* (un dire che pur si limiterebbe a *mostrare*) equivarrebbe comunque a una *presa di distanza* rispetto a essa, a una disaderenza, all’apertura di uno spazio “meta” (fosse anche solo meta-linguistico), e così via⁹⁶.

Ciò che caratterizza l’animale umano come «innato» è una «impulsività» che «spinge a proiettarsi fuori e a differenziare» le proprie facoltà attraverso il rapporto attivo con l’esterno, nel senso che «possediamo una struttura organica complessiva atta ad interagire con l’esterno e ad attingere a ciò che sta fuori di noi per

⁹² Cfr. p.e. H. R. Maturana, F. J. Varela, *L’albero della conoscenza* (1987), tr. it. di G. Melone, Garzanti, Milano 1999; Id., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* (1980), tr. it. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 2001; F. J. Varela, *Principles of biological autonomy*, North Holland, New York 1979.

⁹³ G. Prodi, *L’uso estetico del linguaggio*, Bompiani, Milano 1983, p. 17.

⁹⁴ Per una prima “antropologia dell’Als” cfr. G. Pezzano, *Antropologia della creatività: tra genericità e modalità*, in «CriticaMente. Filosofia e Teoria delle Scienze Umane», febbraio-marzo 2012 (<http://costruttiva-mente.blogspot.it/2012/02/antropologia-della-creativita-tra.html>; http://costruttiva-mente.blogspot.it/2012/02/antropologia-della-creativita-tra_22.html; <http://costruttiva-mente.blogspot.it/2012/03/di-giacomo-pezzano-giacomo.html>; consultato il 10/09/2012).

⁹⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus; Quaderni 1914-1916* (1921), tr. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998, p. 88. Ossia che, con le parole di Benjamin, «ciò che si comunica nella lingua non può essere delimitato o misurato dall’esterno, e perciò è propria di ogni lingua una incommensurabile e specifica infinità. La sua essenza linguistica, e non i suoi contenuti verbali, definiscono i suoi confini. [...] L’essenza linguistica dell’uomo è la sua lingua. Vale a dire che l’uomo comunica la sua propria essenza spirituale nella sua lingua» (W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit., p. 56).

⁹⁶ Cfr. anche F. Cimatti, *Nel segno del cerchio. L’ontologia semiotica di Giorgio Prodi*, Manifestolibri, Roma 2000; Id., *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice Edizioni, Torino 2009; F. Lo Piparo, *Il mondo, le specie animali e il linguaggio. La teoria zococognitiva del Tractatus*, in M. Carenini, M. Matteuzzi (a cura di), *Percezione linguaggio coscienza. Saggi di filosofia della mente*, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 183-202; M. Mazzeo, *Del limite uno e bino: la proposizione 5.6 del Tractatus*, in «Forme di vita», n. 4, 2005, pp. 199-210.

funzionare, per conservarsi, per perfezionarsi, per differenziarsi»: tutto significa, da un lato, che «non siamo assolutamente dipendenti dall'esterno», ma insieme e dall'altro lato anche che «senza una qualsiasi relazione con l'esterno la nostra esistenza non solo non sopravvivrebbe, ma non avrebbe neanche alcun significato, alcun ruolo, alcuna posizione»⁹⁷. L'animale umano possiede rispetto alla *Welt* e non alla semplice *Umwelt* una «confidenza generale indeterminata»⁹⁸, passività che precede anche la ricettività (l'attenzione cosciente ed "egologica")⁹⁹, che consente diverse possibili determinazioni e senza cui non si darebbe la possibilità dell'esistenza, una sorta di paradossale "consonanza" per la quale il mondo si dà originariamente come una totalità insieme sensata e da "riempire" di senso¹⁰⁰. Una sorta di generale *concernement* rispetto al mondo in tutta la sua ampiezza¹⁰¹ tale per cui risuliamo «essere coinvolti in qualche cosa»¹⁰² e consegnati all'*inter-esse*¹⁰³ che ci richiede però una qualche determinazione e specificazione.

In definitiva, non solo un *mondo-per* non è un *non-mondo* perché è anzi *la condizione di possibilità affinché qualcosa come un mondo possa darsi*, ma *non tutti i mondi-per sono uguali*, e questo nel caso dell'uomo significa non solo rifiutare qualsiasi ingenuo "solipsismo" o "soggettivismo" (il relativismo del pluralismo sociologista e storicista), ossia qualsiasi forma di assottigliamento che fa dell'umano qualcosa di rinchiuso in se stesso (a livello di individuo o di genere), ma anzi addirittura riconoscere che l'assenza di «rapporti e fili diretti» con ciò che circonda e la necessità di un «interposto mediatore» fa sì che ciò che l'uomo possiede di specifico sia proprio «la necessità di rivolgersi a»¹⁰⁴, di *rapportarsi al fuori*, al mondo, alla realtà. «Ciò che è caratteristico di ogni attività psichico-mentale è il riferimento a qualcosa come oggetto. Da questo punto di vista, ogni attività psichico-mentale sembra

⁹⁷ A. Amato, *Pensiero, conoscenza, linguaggio: un nuovo approccio filosofico*, Limina Mentis, Villasanta (VB) 2008, p. 48.

⁹⁸ E. Husserl, *Esperienza e giudizio* (1948), tr. it. a cura di F. Costa, L. Samonà, Bompiani, Milano 1995, p. 43.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 69-71. Sulla paradossale connessione tra "paticità" ed "esposizione all'attività" che connota il mondo organico e particolarmente l'esistenza umana cfr. anche A. Masullo, *Paticità e indifferenza*, il Melangolo, Genova 2003; P. A. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Guerini e Associati, Milano 1992; V. von Weizsäcker, *Patosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956; *Id.*, *La struttura ciclomorfica. Teoria dell'unità di percezione e movimento* (1940), tr. it. a cura di P. A. Masullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

¹⁰⁰ Cfr. anche G. Lingua, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, ETS, Pisa 2012, pp. 25-98.

¹⁰¹ Cfr. R. Brague, *Aristotele et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Cerf, Paris 2009, pp. 213-214.

¹⁰² Cfr. A. Heller, *Teoria dei sentimenti* (1978), tr. it. di V. Franco, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 15-18.

¹⁰³ Cfr. H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2006.

¹⁰⁴ G. Prodi, *Gli artifici della ragione*, Edizioni del Sole 24 Ore, Milano 1987, pp. 44-45.

essere qualcosa di relazionale»¹⁰⁵: ciò che è caratteristico dell'animale umano è non solo e non tanto il riferirsi alla realtà, ma il cogliere tale riferirsi e tale riferimento, è dunque l'essere riferito alla realtà e al riferimento in quanto tali. Se «gli animali sono adattati a cose o presenze definite», l'uomo lo dobbiamo concepire adattato «non tanto verso cose, quanto verso rapporti»¹⁰⁶: l'uomo è rapportato al reale, si rapporta a quella realtà che lo costituisce e lo anima, la tematizza *in quanto tale*. *Non c'è animale più realista dell'animale umano*, non c'è animale più immerso nella realtà dell'animale umano, che si *confronta con la realtà qua tale*, con il confrontarsi stesso, con il farsi carico del confronto – che è *aperto al mondo*:

farsi carico della realtà significa che le cose non sono più solo mero stimolo, ma si presentano come qualcosa che sono “da sé” [...]. Nel farsi carico della realtà, le cose non si presentano all'uomo come ambiente, ma come mondo. Il che, in altri termini, significa che l'uomo è radicalmente e costitutivamente *un'essenza aperta*, aperta al carattere di realtà delle cose. [...] *Strutturalmente* l'uomo è un animale di realtà. [...] Quel tipo di realtà in cui la realtà *simpliciter* e *qua tale* entra realmente in se stessa o si apre a se stessa. [...] Il vivente umano, come i viventi animali, inizia con l'essere *collocato*. [...] Collocato in che cosa? [...] L'animale è effettivamente collocato in un ambiente, entro cui vi sono una serie di cose che stimolano l'animale in modo più o meno ricco e complesso. Certamente l'uomo condivide questa condizione con l'animale. L'uomo è posto tra le cose. Solo che le cose dove è realmente posto l'uomo [...] sono presenti in quanto realtà. Il che significa che l'uomo, nonostante sia posto tra le cose, dove è posto e installato, è *nella realtà*. Il che è una cosa molto diversa. L'animale è situato e collocato tra le cose. Non è identica la posizione dell'uomo rispetto alle cose tra le quali sta; questo *tra* delle cose ha, nel caso dell'uomo, una funzione trascendentale molto precisa: lo colloca nella realtà. L'uomo è posto nella realtà. Perciò l'ambiente, in funzione trascendentale, assume un carattere completamente diverso: non è propriamente parlando un ambiente, ma è un *mondo*, cioè: un sistema di realtà in quanto realtà¹⁰⁷.

D'altronde, se qualcosa come la questione della “realtà” della natura (“natura o nature?”) ha potuto porsi e può sempre porsi per l'uomo, è solo perché l'uomo è l'unico animale – per così dire – *sensibile* alla realtà, per il quale la *realtà della realtà* (*la natura della natura*) è in quanto tale un problema, qualcosa che chiama a prendere posizione. Il punto da tenere ben presente con ciò è che se l'immanenza del piano relazionale “anti” genetico-strutturale e teologico-trascendente è propria della natura in quanto tale, ciò che rende al contempo l'animale umano l'animale *più-naturale* e *più-che-naturale* è proprio il fatto che in lui e attraverso lui tale piano si manifesta (*si esprime*) rivelandosi a se stesso attraverso il superamento di se stesso: rapportandosi alla *Welt* in quanto tale e non tanto a una qualche *Umwelt* specifica e predeterminata, l'animale umano *si rapporta al rapporto con il fuori in quanto tale*, si fa come carico di tale rapporto e con ciò si fa carico dell'intero movimento della natura in quanto tale, per

¹⁰⁵ F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico*, (1874), tr. it. di R. Latanza, 3 voll., a cura di L. Albertazzi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 154-155.

¹⁰⁶ G. Prodi, *Gli artifici della ragione*, cit., p. 70.

¹⁰⁷ X. Zubiri, *Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione* (1989), tr. it. a cura di A. Savignano, presentazione di D. Gracia, Marietti 1820, Genova 2008, pp. 197 e 211-212.

portarlo alla massima espressione e realizzazione riduplicandone e riproducendone lo sforzo creativo e produttivo. Proprio in tal senso, come sopra ricordato e come meglio vedremo, la *technè* è *physis* elevata “alla seconda”:

la tecnica non inventa altro che il mezzo per imitare la natura, e in verità per dispiegare, esplicitare, svelare, un movimento naturale della natura [...] e svelare così un movimento che consiste esso stesso nel velare decriptando una natura che, come si sa, ama essere criptica [...]. Questa “tecnica” rompe meno con la *physis* di quanto non la prolunghi imitandola¹⁰⁸.

2. Questioni di metodo: l'antropologia filosofica di fronte alla vita

Alla luce di quanto sin qui visto, possiamo evidenziare due versanti della posizione del problema del rapporto tra unità e pluralità filtrata dal punto di vista del “naturalismo”: il primo è quello più generale della natura in quanto tale, insieme unitaria (*natura naturans*) e molteplice (le diverse “soste” rappresentate dai momenti della *natura naturata*); il secondo è quello più specifico (per quanto ci riguarda) della natura umana, insieme unitaria (c'è una natura) e molteplice (tale natura non può che esprimersi in modi molteplici). La connessione preliminare tra le due questioni è data dal fatto che l'uomo (la natura umana) ripropone (microcosmo nel macrocosmo, secondo un noto motivo antico) insieme condensata e ritrasformata la logica ambivalente che regola il rapporto tra *natura naturans* e *natura naturata* – che contraddistingue la natura in quanto tale: proprio per questo, emergerà che l'uomo è al contempo l'essere *più-naturale* e l'essere *più-che-naturale* o, meglio, che l'animale umano è l'essere *più-naturale* proprio perché *più-che-naturale* e viceversa.

Ciò che intendo ora prima di tutto suggerire è che esiste un ambito di ricerca o, meglio, un paradigma dotato di peculiari “lenti focali” e perciò in grado di far emergere nel modo più fecondo possibile questa zona di tangenza e differenziazione tra uno e molti, tra immediatamente naturale e mediamente naturale, tra natura e cultura: mi riferisco all'antropologia filosofica, da non intendere tanto come una qualche specifica sottodisciplina della filosofia o semplicemente come uno specifico indirizzo di ricerca contestualizzabile nella Germania del Novecento (*philosophische Anthropologie als Sub-Disziplin der Philosophie*), quanto come un autonomo programma teorico, un approccio e una via intrapresi e ancora in parte da intraprendere da parte del pensiero (*Philosophische Anthropologie als wirkungsvoller Denkansatz, Denkrichtung und spezifisches Theorieprogramm*)¹⁰⁹.

L'antropologia filosofica così intesa offre come suo nucleo una vera e propria *biophilosophie* capace di opporsi al *Radikalismus* che caratterizza tanto il “biologismo”

¹⁰⁸ H. Cixous, J. Derrida, *Veli* (1998), tr. it. di M. Fiorini, Alinea, Firenze 2004, p. 51.

¹⁰⁹ Su ciò cfr. il monumentale J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2008; ma si veda anche Id., *Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen*, in «Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate», I, n. 1, 2009, pp. 153-170.

quanto il “socio-culturalismo”, vale a dire tanto il “riduzionismo” che riduce tutto a una questione di *bios* (c’è una natura e una soltanto determinata in senso naturalistico) quanto il “negazionismo” che riduce tutto a una questione di *nomos* (non c’è una natura, ci sono solo tante convenzioni, tante “nature” dunque)¹¹⁰. Il tentativo dell’antropologia filosofica è di dar vita a categorie antropologiche che siano concetti della sfera vitale distaccantisi da questa per essere nuovamente mediati sempre al suo interno, a testimoniare il fatto che non abbiamo di fronte né una semplice “graduazione” o prosecuzione dell’organico con altri mezzi, né però un semplice compiuto distacco dalla sfera vitale: bensì un “salto” e “sovertimento” *all’interno dello stesso campo della vita*¹¹¹. Solo l’antropologia filosofica, con altre parole, può fornire le categorie per pensare quella necessaria «biologia filosofica senza la quale non vi può essere nessuna filosofia dell’uomo da un lato e della natura dall’altro»¹¹².

La prospettiva dell’antropologia filosofica cerca così di tener presente, da un lato, che «la differenza tra natura e cultura accade nella natura stessa» essendo espressione di «un ordine immanente della vita», del «potere del *bios* stesso», e, dall’altro lato, che «la differenza tra natura e cultura accade nella cultura, nel comune discorrere-l’uno-con-l’altro»¹¹³: infatti, l’*animale* umano è indubbiamente «il prodotto di una storia genealogica degli esseri viventi», ma l’animale *umano* è altrettanto indubbiamente anche «un effetto dello spirito, del linguaggio, della sua costruzione storico-intellettuale»¹¹⁴. Pertanto, se da un lato l’antropologia filosofica «prima di parlare dell’uomo tratta della vita»¹¹⁵, dall’altro lato parla effettivamente e specificamente dell’uomo, cercando di individuare quel principio in grado tanto di

¹¹⁰ Cfr. in particolare Id., *La biofilosofia come nucleo del programma teorico dell’antropologia filosofica. Per la critica del radicalismo scientifico della biologia, delle scienze della cultura e delle scienze sociali* (2005), tr. it. di N. Russo, in N. Russo (a cura di), *L’uomo e le macchine. Per un’antropologia della tecnica*, Guida, Napoli 2007, pp. 165-195.

¹¹¹ Alcuni importanti esempi di categorie che l’antropologia filosofica propone al pensiero come in tensione tra “natura” e “cultura”, in quanto tematizzano un aspetto (estesiologico, cognitivo, etologico e così via) della sfera vitale ferina che viene però franto e mediato con e nella sfera vitale umana, sono ricordati da Fischer: «nascita/primavera extrauterina; vedere/produzione di immagini; emettere suoni ed ascoltare/fare musica; asse corporeo orizzontale/sollevarlo, asse corporeo verticale; faccia/maschera; bisogno/desiderio; intelligenza/ragione; presa/strumentalità; aggressione/violenza; eccitazione/orgasmo, estasi; rimanere sorpresi/meravigliarsi; imitazione/mimesi (rappresentazione, rituale, messa in scena); essere conosciuti/familiarità; ostilità/inimicizia; istinto/istituzione; segnale/linguaggio; istinto di fingersi morto/ridere e piangere; movimento/danza; morire/mortalità, tomba» (ivi, p. 185).

¹¹² H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1973), tr. it. a cura di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999, p. 129.

¹¹³ J. Fischer, *La biofilosofia come nucleo del programma teorico dell’antropologia filosofica*, cit., pp. 170 e 172.

¹¹⁴ Ivi, p. 174.

¹¹⁵ Ivi, p. 175.

descrivere sinteticamente il movimento produttivo ed evolutivo della natura quanto la peculiarità della posizione umana all'interno di un tale movimento¹¹⁶.

Con Plessner¹¹⁷, per esempio, si può cogliere nella *Positionalität* e nella *Gesetztheit* tale principio, perché il vivente è ciò che *realizza limiti* assumendo una posizione rispetto a ciò che lo circonda, e proprio questo tratto è il filo conduttore che consente di «seguire il *mondo del vivente* fin nel suo *mondo-della-vita* socioculturale», caratterizzando con ciò «l'irriducibile specificità della sfera dell'uomo», ossia cogliendo che la sfera umana – pur presentandosi come parte del movimento graduale di “posizionamento” del mondo organico – non può essere vista «come mera prosecuzione degli imperativi dell'organico»¹¹⁸. Il che equivale a dire che l'eccentricità da un lato «è una modificazione strutturale della vita stessa», ma dall'altro lato e insieme lo è «nel grado di sviluppo raggiunto nell'essere umano»¹¹⁹. La forma vitale dell'*animale* umano, in altre parole, «non si distacca dalla vita» e «non è elevata al di sopra di questa», ma allo stesso tempo la forma vitale dell'*animale umano* è «costituzionalmente stagliata contro la posizionalità animale e vegetale»¹²⁰ in quanto *ec-centrica* e proprio per questo aperta alla complessità del mondo, priva di un

¹¹⁶ «The human organism, its life form and living environment [...] identifies a break in the “biocycle” of life. “Break”, here, is meant not in the sense of a break-away, but rather in the sense of a rupture in instinct, impulse, sensory organs, movement [...]. The mind is necessary to bridge the gap in life, but at the same time it is necessarily reliant on the living thing. [...] At the very moment when, through categorization, mind is elevated and set apart from organic life, it is simultaneously anchored within the living world. The sphere of human life is therefore distinguished by the fact that the biocycles of life are, in certain regards, broken and indirectly mediated anew, while at the same time retaining their reliance on life. One could also say: all the succinct concepts of Philosophical Anthropology are broken and newly-mediated biocycle concepts. [...] The relationship to self, the world, and others, that is to say, the inner, outer, and shared world, arise from the bios (the world of living things), they are a displacement (ex-centric) of the bios, which remain within the bios, indeed live within it» (Id., *Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology*, cit., pp. 157-158 e 163). Si è giunti ad affermare che «the human self-specification is carried out within the semiotic continuum in living nature, not outside it. The public nature of human beings is an extension of the public nature of living beings generally, though discursive communication provides an additional way of specifying the former» (H.-P. Krüger, *The Public Nature of Human Beings. Parallels between Classical Pragmatism and Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology*, in «Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate», I, n. 1, 2009, pp. 195-204: 199). Sulla “naturale additività” umana rispetto all'insieme della natura torneremo in seguito.

¹¹⁷ Cfr. in particolare H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), tr. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini con revisione generale di V. Rasini, introduzione di V. Rasini, postfazione di U. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2006. Su Plessner cfr. perlomeno i contributi in A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica. Atti del Convegno internazionale di studi, Salerno, 27-28 novembre 2000*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, La Città del Sole, Napoli 2000; V. Rasini, *Perché un'antropologia filosofica: le motivazioni di Helmuth Plessner*, in «Etica & Politica», XII, n. 2, 2010, pp. 164-177.

¹¹⁸ J. Fischer, *La biofilosofia come nucleo del programma teorico dell'antropologia filosofica*, cit., p. 181.

¹¹⁹ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica* (1983), tr. it. di D. Pezzetta, a cura di G. Francesconi, Queriniana, Brescia 1987, p. 39.

¹²⁰ J. Fischer, *La biofilosofia come nucleo del programma teorico dell'antropologia filosofica*, cit., p. 181.

punto di riferimento univoco e così alla ricerca di un punto di riferimento per condurre e orientare l'esistenza attraverso l'attiva relazione con quanto circonda. A questo proposito, ancor Plessner è stato molto lucido:

L'uomo ha bisogno di essere sicuro che c'è un certo *stato* di cose, anche se non sa (e forse non saprà mai) quale. [...] Già in quanto [...] essere che si occupa e si preoccupa, capace di pianificare e di porre domande, ciò a cui l'uomo non può rinunciare, se vuole vivere umanamente, è ad avere in generale un certo stato di cose, per tutto ciò che incontra e che lo circonda. L'opposto sarebbe il puro caos (forse la visione giusta e la gioia di dèi e filosofi, ma certo non il *medium* della vita dell'uomo). Essere di fronte a un certo stato di cose significa per l'uomo potersi attenere a qualcosa perché si tratta di questo e non di quello, e poterci avere a che fare: potersi rivolgere a qualcosa in quanto qualcosa, anche al rischio di un contrasto; poter fare qualcosa di qualcosa, anche al rischio che si sottragga all'intervento; far valere qualcosa come qualcosa, anche al rischio che si riveli come qualcosa di diverso. La vita fa i conti con questa articolabilità, con questa stabilità e mobilità, con un minimo di univocità e di elasticità, di ordine e di malleabilità, di chiusura e di apertura. Ciò in cui essa deve svilupparsi non può essere né assolutamente fisso e determinato, né assolutamente fluido e indeterminato. Deve offrire punti di sostegno e di appoggio, superfici di resistenza, intervalli, protezioni: anche per evaderli e contrastarli. [...] Senza un minimo di sensatezza, senza quanto meno il tentativo di trovare un riferimento dall'una all'altra cosa, senza direzione (il senso è direzione, riferimento, possibilità di connessione) non c'è vita umana. [...] L'uomo dà prova della propria umanità [...] potendo ancora venire a capo di qualcosa anche là dove non sia più possibile fare nulla. [...] L'esistenza umana ha bisogno di uno spazio per potersi svolgere. Ha bisogno di reagire, di agganciarsi, di rispondere. [...] L'uomo deve continuamente trovare un rapporto con la posizione eccentrica, con l'essere contemporaneamente al centro e alla periferia, poiché egli non è completamente consacrato né alla sola posizione centrale (l'essere "nel" corpo o l'averlo), né alla sola posizione periferica (l'essere il corpo stesso). Ogni esigenza della sua esistenza richiede un accordo tra la modalità dell'essere e la modalità dell'aver. Nella necessità di un accordo tra la cosa corporea che egli è e la corporeità che egli abita e controlla, si svela e si realizza per l'uomo il carattere mediato, strumentale ed espressivo della sua esistenza. [...] Nell'uomo il comportamento appare mediato. [...] Un comportamento simile non è semplicemente immediato, bensì mediato in tutta la sua immediatezza. Esso si realizza nell'ambito dei rapporti, vale a dire dei riferimenti, delle possibilità a cui agganciarsi, delle relazioni di senso. [...] Tutta l'immediatezza umana, nella misura in cui è specificamente umana [...], è mediata. [...] La natura umana, per realizzarsi, ha bisogno di una determinazione, ma non esaurisce in essa la sua essenza totale. Per sua definizione, l'uomo è sempre in misura maggiore o minore un invalido delle sue più alte forze¹²¹.

Questa *naturale necessità di un attivo rapporto con l'esterno* che esprime eppure non esaurisce la supposta "interiorità" della natura umana (che è un modo di nominare la *naturalità dell'artificialità*) corrisponde al riconoscimento dell'intrinseco «*carattere comunicativo dell'esperienza*» dell'uomo¹²², e se «*ogni comportamento comunicativo è tale solo*

¹²¹ H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* (1941), tr. it. a cura di V. Rasini, Bompiani, Milano 2000, pp. 214-238.

¹²² Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), tr. it. di C. Mainoldi, introduzione di K.-S. Rehberg, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 77-90, 215-216 e 396-416. Si vedano anche i fondamentali A. Gualandi, *La struttura comunicativa dell'esperienza umana*,

in quanto sia di là da sé e si indirizzi su qualcos'altro, in quanto si determini in base ad altro»¹²³, allora l'uomo «può mantenere un rapporto duraturo con le cose, con sé ed i propri simili solo in modo indiretto; si deve ritrovare facendo una deviazione, estraniandosi»¹²⁴, ovvero «ha da crearsi una propria proiezione che, una volta alienata, gli si offra dall'esterno come termine di riferimento e come limite»¹²⁵: il punto, al di là delle diversità degli approcci, dei nomi e dei concetti ecc., è riconoscere nel gesto dell'antropologia filosofica un doppio movimento insieme “decostruttivo” perché “anti-sostanzialista” (negare che ciò che vi è di umano nell'uomo sia riducibile a una qualche essenza e natura già data in toto in anticipo, idealistico-divina o genetico-biologista che sia) e “(ri)costruttivo” perché capace di cogliere nell'apertura al mondo (Scheler), nell'immediata mediatezza (Plessner), nella relazione (Portmann), nell'azione e nel progetto (Gehlen), nel distanziamento (Blumenberg), nella simbolicità (Cassirer), nella “libertà bisognosa” e nella “eteronoma autonomia” (Jonas)¹²⁶ ecc. il *proprium* dell'umano¹²⁷ – intesi come principi che se già si presentano come condizioni e manifestazioni fondamentali

in «Discipline filosofiche», XII, n. 1, 2002, pp. 255-297; Id., *La struttura proposizionale della verità umana*, in «Discipline filosofiche», XIII, n. 1, 2003, pp. 123-160; Id., *L'individuazione neotecnica umana e la genesi esattante e comunicativa del «senso»*, in «Discipline filosofiche», XIX, n. 1, 2009, 117-136; Id., *La logica antropobiologica della storia: una rilettura di 'Urmensch und Spätkultur'*, in «Etica & Politica», XII, n. 2, 2010, pp. 178-223.

¹²³ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 293.

¹²⁴ Id., *Sulla nascita della libertà dall'estraneazione* (1960), tr. it. di G. Auletta, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (1983), tr. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, prefazione di K.-S. Rehberg, Guida, Napoli 1990, pp. 425-438: 437. Sull'importanza e le declinazioni del concetto di estraneazione all'interno del dibattito dell'antropologia filosofica cfr. B. Accarino, *Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica. A partire da Helmuth Plessner*, in A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, cit., pp. 177-192; P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

¹²⁵ A. Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine*, cit., pp. 41-115: 82. Cfr. anche G. Pezzano, *Oltre la tecno-fobia/mania: prospettive di «tecno-realismo» a partire dall'antropologia filosofica*, in «Etica & Politica», XIV, n. 1, 2012., pp. 125-173: 159-163.

¹²⁶ Cfr. rispettivamente perlomeno M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit.; H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit.; A. Portmann, *La forma di vita umana* (1944), tr. it. di M. Mazzeo, in «Forme di vita», n. 1, 2004, pp. 137-148; A. Gehlen, *L'uomo*, cit.; H. Blumenberg, *Pensosità* (1980), tr. it. di L. Ritter, Elitropia, Reggio Emilia 1981; Id., *La realtà in cui viviamo* (1981), tr. it. di M. Cometa, Feltrinelli, Milano 1987; Id., *Beschreibung des Menschen*, Hrsg. A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007; E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana* (1944), tr. it. di C. d'Altavilla, introduzione di L. Lugarini, Armando, Roma 2004; H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit.

¹²⁷ Su ciò cfr. anche A. Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, cit., pp. 104-105; Id., *Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità. I. Il perimetro antropico*, in M. T. Catena (a cura di), *Artefatti. Dal postumano all'umanologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 55-90; A. Cera, *Il metron della techne. Apologia della diserzione*, in «Etica & Politica», XIV, n. 1, 2012, pp. 27-45. Tale peculiare *proprium* potrebbe forse essere sintetizzato con l'espressione [re(l)]azione, per cercare di tenere insieme la dimensione del rapporto con il fuori e l'alterità, la necessità dell'attiva perimetrazione del proprio contesto di vita e la presa di posizione che avviene rispetto a tutto ciò che si incontra di fronte al mondo dischiusosi nel suo complesso. Su ciò cfr. anche G. Pezzano, *Oltre la tecno-fobia/mania*, cit.

della vita in quanto tale, nell'uomo giungono all'apice e al massimo della loro espressione in una sorta di automovimento di "sdoppiamento" e "duplicazione" della natura (un *automovimento* che si fa così *eteromovimento*).

L'antropologia filosofica, nel suo tentativo di tenersi non tanto "a metà tra" quanto piuttosto in equilibrio instabile lungo il filo che insieme separa e collega "natura" e "cultura", permette di comprendere che è nella vita stessa che si dà qualcosa che è di più del vitale, che è cioè il "più-della-vita" quello di offrire la sponda e il punto d'appoggio per l'approdo al "più-che-vita": per questo, tanto l'idea che vi possa essere una rigida guida genetica, quanto quella che non vi sia guida alcuna in senso naturale sono assolutamente da rifiutare, in particolar modo quando si parla di *animale umano*. Detto altrimenti e sinteticamente: l'uomo è certo posizionato all'interno della natura (ha una *Stellung*), ma è posizionato in un modo peculiare e irripetibile in quanto è ciò che fa sporgere la natura da se stessa (ha una *Sonderstellung* che lo chiama all'attiva *Einstellung*).

3. Tra natura e nature, verso l'umano

Muovendosi all'interno dell'orizzonte metodologico sopra tracciato certo in maniera ancora solo incoativa, possiamo evidenziare in che senso non poter predicare un'essenza umana non significa comunque che sia impossibile predicare qualcosa di essenziale circa l'umano¹²⁸. Si potrebbe forse parlare di un passaggio dall'*essenzialismo* di chi afferma l'esistenza di un'uni(vo)ca natura umana già data e conseguentemente di un uni(vo)co modo di vivere davvero umano a una sorta di *assenzialismo* che cerca di riconoscere come *proprium* naturale umano un peculiare carattere "inessenzialmente essenziale" e "assenteisticamente presente" che pluralizza la natura umana senza per questo cancellarla o dipingerla semplicemente come "manchevole" o "difettosa". Se dunque spesso nel contesto dell'antropologia culturale si afferma che «il *Naturmensch* non esiste»¹²⁹, ciò può dirsi però solo perché la paradossale "presassenza" che è la veste in cui la natura si presenta e si offre all'uomo¹³⁰ fa sì che esista non certo un *Unnaturmensch* (uomo in- e a-naturale), né tantomeno un *Unmensch*, bensì come già richiamato e meglio vedremo una sorta di *Naturmensch*² che porta alla messa in scena di diversi *Menschen* e *menschlichen Weise*¹³¹.

¹²⁸ Cfr. A. Cera, *Antropologia liminare*, cit., pp. 57-67

¹²⁹ B. Malinowski, *Diritto e costume nella società primitiva* (1926), tr. it. a cura di A. Colajanni, Newton&Compton, Roma 1976, p. 155.

¹³⁰ Sulla questione dell'*assenzialismo* in rapporto proprio alla natura umana si veda P. Piovani, *Oggettivazione etica e essenzialismo*, Morano, Napoli 1981 (che insieme cerca di negare l'essenzialismo senza però negare la possibilità di connotare in qualche modo la natura umana, ancorché sembri declinare il pluralismo che ne fa conseguire in termini eccessivamente individualistici); ma cfr. anche G. Giannini, *Le condizioni dell'umano*, in N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine*, cit., pp. 217-246.

¹³¹ Tale passaggio chiama in causa anche quello dall'*esse* al *deesse*, se è vero che il *datum* umano è nella forma del *dandum* e che l'esistenza umana è un compito da svolgere (andando in direzione dell'umano e non in un'altra direzione ed esprimendo l'umano e non qualcos'altro): cfr. p.e. B.

Due sono gli aspetti che possono così essere evidenziati riprendendo e insieme ampliando quanto sin qui detto: in primo luogo, cogliere la peculiare *naturalità* dell'animale umano rispetto all'intero movimento della natura; in secondo luogo, cogliere che tale peculiarità rende la natura umana allo stesso tempo *singolare* (Natura) e *plurale* (nature), dunque singolare-plurale.

3.1. Natura e(s)t saturatio

La *physis* per come l'abbiamo sopra descritta si dispiega differenziandosi, per arrivare a un certo punto come a ripiegarsi su se stessa e guardarsi allo specchio, quasi si delineasse un'increspatura all'interno dello stesso ordine naturale: quella della natura è una *kinesis* esuberante, che tra-bocca trovando sbocco in un modo che ne riprende e potenzia il movimento conservandone sempre la ricchezza. L'animale umano può, *a suo modo*, cioè a partire dalla configurazione che in lui la natura è arrivata ad assumere, riprodurre ed esprimere lo sforzo produttivo e relazionale dell'intera natura, che proprio nella massima profusione e intensificazione delle energie sembra cedergli la propria intensità, fargli spazio e cedergli il posto, chiedendogli però di custodirla e di tenere a mente la sua origine: la natura insieme all'apice del suo "dispendio"¹³² trova anche una sosta e chiede riparo, consegnando e rimettendo le proprie funzioni all'animale umano.

"Secondo natura" e "seconda natura" vengono così a sovrapporsi: si tratta per l'animale umano di as-secondare la natura, di compiere quel gesto che nel momento in cui ne accetta il movimento lo sta reduplicando, quell'azione che ne accoglie lo s-lancio per ri-lanciarlo. Siamo *saturi di natura* (la saturazione della natura, nel duplice senso del genitivo): per questo ci spingiamo oltre a essa sfruttandone la forza, come fossimo strumenti che la natura impiega per continuare ed *estendere* il suo processo di dispiegamento. L'uomo è l'*animale dell'aggiunta*, è *Sinnggeber* (Jaspers), *Werter* (Nietzsche), *metronomo* (Protagora), *animal symbolicum* (Cassirer; Deacon)¹³³, perché quando misura aggiunge, perché proprio in quanto misura aggiunge. Non è semplicemente l'essere dell'aggiunta, l'essere che aggiunge, ecc., ma proprio l'*animale* che aggiunge, perché è la sua *intima natura* quella di aggiungere: se l'intero

Accarino, *Introduzione. Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, in Id. (a cura di) *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991, pp. 7-63; J. Ortega y Gasset, *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia* (1922-1952), tr. it. di R. Manzocco e D. Perez rivista da T. Menegazzi, P. Piro, R. Ruggeri, L. Taddio, a cura di P. Piro e L. Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2012.

¹³² Cfr. G. Bataille, *La parte maledetta. Preceduto da "La nozione di dépense"* (1949), tr. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¹³³ Cfr. rispettivamente K. Jaspers, *Filosofia* (1948), tr. it. di U. Galimberti, UTET, Torino 1978; F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. di F. Masini, nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 1984; G. Reale (a cura di), *I presocratici*, cit., p. 1575 [fr. B1]; E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit.; T. W. Deacon, *La specie simbolica. Coevoluzione di cervello e capacità linguistiche* (1997), tr. it. di S. Ferraresi, Fioriti, Roma 2001.

movimento naturale coniuga sottrazione (venire meno, far mancare) a dotazione (venire più, aggiungere), l'animale umano è proprio il suo apice, è il movimento della natura che irrompe al di fuori di sé rimettendosi così all'uomo, che s-focia nell'uomo, che si ri-piega su di sé per dis-piegarsi nel e tramite l'uomo. In altre parole, l'uomo è quella *parte della natura che ha la tendenza a trascenderla* (ad aggiungere qualcosa al semplicemente naturale), è *naturalmente più che naturale, per natura meta-fisico: è per natura meta-naturale ed è in maniera meta-naturale naturale*¹³⁴. È quindi *naturalmente addizionale rispetto alla natura* (è l'*addendum naturae*): ciò significa prima di tutto che la sua oltre-naturalità è espressione del movimento naturale, è cioè la forma assunta dal *movimento di de-naturazione e di s-naturamento a opera della natura stessa*.

«Ciò che nella natura è più naturale comporta in se stesso di che uscir da sé; esso fa lega con [...] [l']artificiale»¹³⁵; come il meta-teatro è il teatro nel teatro, così meta-fisica è *la natura nella natura*: la *techne* è una *physis* alla seconda potenza, è ciò che nella natura tenta di sostituirsi a essa, e lo fa cercando di presentarsi essa stessa come natura, imitandola proprio nel momento in cui se ne separa. La sfera culturale è dipinta sin dall'antichità come *seconda natura (ethos/habitus)*, ma ciò va inteso – come sopra già richiamato – nel senso di *natura (alla) seconda*, di *natura aumentata* (aggiunta). *Techne = (physis)*²: questa la radice di ogni metafisica, il potenziamento oltrepasante della natura interno a essa che al contempo la eleva a un livello superiore. Riconoscere «la fragilità e la porosità del confine tra natura e cultura» tracciato in maniera troppo netta e “dicotomica” significa «non fidarsi dei limiti opposizionali comunemente accreditati tra ciò che si chiama natura e cultura, natura/legge, *physis/nomos*», senza però con ciò «mescolare tutto e precipitarsi, per analogismo, verso somiglianze o identità», o «omogeneizzare le cose e cancellare le differenze», o, ancora, «confondere tutto per dire che non c'è alcuna differenza tra gli animali di tipo non umano e gli animali umani», tra il “naturale” e il “culturale”, perché al contrario, si tratta di «raffinare i concetti differenziali»¹³⁶. In una tale prospettiva, è la natura stessa che – saturandosi – si eleva quasi raccogliendosi in se stessa per potenziarsi e meta-naturalizzarsi: la cultura è «natura differita – differente

¹³⁴ «Il superamento della natura crea l'umano» (M. Onfray, *La potenza di esistere. Manifesto edonista* (2006), tr. it. di G. De Paola, TEA, Milano 2011, p. 161), e questo in ragione del fatto che «noi non siamo capitale genetico, ma il prodotto della sua interazione con la sostanza e lo spessore del mondo» (ivi, p. 162). Su tali questioni l'autore è tornato più diffusamente in Id., *Il corpo incantato. Una genealogia faustiana* (2003), tr. it. di M. Zaffarano, L. Toni, TEA, Milano 2012, soprattutto pp. 105-106 e 130-150. Va comunque sottolineato che egli sembra mettere troppo tra parentesi la naturalità di questo movimento di snaturamento in cui consisterebbe l'umano: tutto sta nel come viene letto il «della» nella frase «il superamento della natura crea l'umano». Si tratta cioè di tenere sempre aperta la tensione tra “genitività soggettiva” e “genitività oggettiva” in affermazioni come quelle secondo cui «l'arte non è solo imitazione della realtà naturale, bensì proprio un supplemento metafisico della realtà di natura, posto accanto a questa per superarla [*ein metaphysisches Supplement der Naturwirklichkeit ist, zu deren Ueberwindung neben sie gestellt*]» (F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1876), trad. it. S. Giammetta, Adelphi, Milano 1977, p. 158).

¹³⁵ J. Derrida, *Margini – della filosofia* (1972), tr. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 325.

¹³⁶ Id., *La Bestia e il Sovrano. Volume I: 2001-2002* (2008), tr. it. di G. Carbonelli, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2009, pp. 35-36 e 227-229.

[*différente*]¹³⁷, «tutto ciò che è altro dalla *physis* – *techne*, *nomos*, *thesis*, società, libertà, storia, spirito, ecc.» è «*physis* differita o come *physis* differente [*différente*]¹³⁸, insomma «*physis in différançe*»¹³⁹ – «uscita fuori di sé della natura»¹⁴⁰, natura che «si inverte da sé»¹⁴¹, «*nomos* che viene dalla *physis*» ma che insieme «è daccapo in cammino verso di lei»¹⁴². In altri termini: l'artificiale è «supplemento protesico che al tempo stesso sostituisce, imita, dà il cambio e aumenta» ciò a cui sembrerebbe meramente “supplire”, il naturale, lo *sponte sua*¹⁴³. Allo stesso tempo dunque, *physis* = √ *techne*: alla radice del meta-naturale c'è sempre quella natura che essa intende superare e lasciarsi alle spalle, è sempre e comunque *radicato nella natura*, essendo appunto il movimento di fuoriuscita da sé da parte della natura¹⁴⁴.

L'animale umano è letteralmente l'*esponente* della natura (“natura²”), il suo *Aufheber*, per così dire: «*Dasein* (l'uomo come esponente dell'essere) espone così l'essere in quanto essere»¹⁴⁵ (*Sein* heideggerianamente inteso proprio come *physis*)¹⁴⁶, l'uomo – ricorda Nancy – «offre solamente i caratteri di un soggetto che manca di “natura” o è in eccesso su ogni specie di “naturale”; il soggetto, in un certo senso, di una *denaturazione*»¹⁴⁷. L'oltre-naturale è dunque l'esito dello sbocco del movimento traboccante di una natura saturatasi, radice e teatro (spazio di possibilità ed esplicazione) di ciò che a essa *si aggiunge*, che si manifesta cioè come quell'*estimità* che si fa da sé altro da sé e solo così giunge pienamente a sé. Non si tratta solo di capire quale sia la “natura umana”, bensì di cogliere quel *determinato modo di essere della natura* che si configura come “umano”, riconoscendo che tale maniera ha la paradossale

¹³⁷ Id., *Margini*, cit., p. 46.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Ivi, p. 199.

¹⁴¹ *Ibidem*. Se «lo “stato di natura” ha già in sé le stimate dell'artificio» (G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 10), allora «da natura che chiama all'artificio è artificiale essa stessa, cioè contiene in sé la ‘differenza’ che la rende problematica» (ivi, p. 11). Tali tematiche hanno trovato un più ampio respiro speculativo in J. Derrida, *Della grammatologia* (1967), tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, a cura di G. Dalmasso, aggiornamento bibliografico di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2006. Cfr. anche l'ottimo G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.

¹⁴² M. Ferraris, *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger*, Bompiani, Milano 1992, p. 59.

¹⁴³ J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, cit., pp. 237-238.

¹⁴⁴ Doppio movimento descrivibile come «divenire natura dell'uomo che è il divenire uomo della natura» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* (1964), tr. it. di A. Bonomi, testo stabilito da C. Lefort, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2009, p. 202).

¹⁴⁵ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* (1996), tr. it. di D. Tarizzo, introduzione di R. Esposito in dialogo con J.-L. Nancy, Einaudi, Torino 2001, p. 129.

¹⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *Sul concetto e l'essenza della “Physis”. Aristotele, Fisica B, 1* (1939), tr. it. di F. Volpi, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 193-255.

¹⁴⁷ G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross, S. Žižek, *In che stato è la democrazia?* (2009), tr. it. di A. Aureli e C. Milani, Nottetempo, Roma 2010, pp. 105-106.

forma dell'oltre-naturalità, della meta-fisicità: l'uomo è *evento naturale*, è l'e-venire fuori di sé della natura¹⁴⁸.

Il movimento di saturazione della natura, che ha nell'uomo sbocco e piena espressione e manifestazione e che tiene assieme lo slancio evolutivo che riempie tutti gli spazi e l'apertura di un nuovo spazio connessa al superamento dello stallo creatosi, si condensa nell'*ultraneotenia* caratteristica dell'animale umano, paradossale incrocio tra un batterio ipersviluppato e una scimmia sottosviluppata. Insieme «scimmia lenta» e «parto accelerato», l'animale umano è protagonista di una sorta di doppio movimento temporale, di un'*accelerazione nel ritardo*, che lo rende sovraesposto e nudo di fronte al mondo: con tanta fretta di nascere, tende poi a restare giovane, a sfuggire doppiamente dalla specializzazione, coniugando entrambe le strategie naturali che formano una natura generica, *progenesi* (mancanza di specializzazione per accelerazione dei tempi di sviluppo) e *neotenia* (fuga dalla specializzazione tramite rallentamento dei tempi di sviluppo)¹⁴⁹. Direzioni contrastanti per un risultato convergente: nascere solo genericamente determinati e solo potenzialmente specificati, dunque – detto *en passant* – consegnati all'abbraccio di chi ci accoglie dandoci il benvenuto al mondo che ci si schiude dinnanzi.

Per le altre specie animali, la “felicità” risiede semplicemente in «una vita secondo la propria natura e senza ostacoli», nell'«agire in conformità alla propria natura», come avviene con «gli animali canterini» che «per quanto abbiano anche altre fonti di benessere, sono felici quando cantano secondo il loro istinto naturale, e così facendo realizzano la vita che hanno scelto»: quando gli animali sono arrivati al loro fine naturale, «la natura che è in loro si arresta e sviluppa tutte le possibilità di vita, realizzandole pienamente dall'inizio alla fine», non lasciando spazio ad alcuna possibilità di aggiunta, che è invece quanto è richiesto dalla stessa natura dell'uomo, quanto la stessa natura sembra chiedere all'animale umano. Il punto non è tanto che l'uomo viva una mancanza, nel senso che se «la vita si dice in molti modi, e la differenza sta nel livello», allora «ciò che fa la differenza è la maggiore o minore evidenza della vita»¹⁵⁰: nell'uomo la vita si manifesta con la più grande evidenza, con la più esuberante pienezza, raggiungendo *il più alto grado possibile di saturazione*, ed è

¹⁴⁸ Cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 85; Id., *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 139.

¹⁴⁹ Cfr. p.e. J. S. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1977; M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003; Id., *Il mondo come corpo e rappresentazione*, in «Forme di vita», n. 1, 2004, pp. 56-73; G. Pezzano, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», XIII, 2011 (<http://mondodomani.org/dialegesthai/gpe01.htm>); M. Riccio, *Forma umana e crescita tra ontogenesi e filogenesi*, in «Laboratorio dell'ISPF», II, n. 1, 2005, pp. 174-182; E. Vrba, *Climate, heterochrony and human evolution*, in «Journal of Anthropological Research», n. 52, 1996, pp. 1-28.

¹⁵⁰ Plotino, *Enneadi*, I, 4: 1, 1-15; 3, 18-23 [tr. it. G. Radice, a cura di G. Reale, G. Girgenti, Mondadori, Milano 2002, pp. 133 e 139].

proprio per questo che si rende necessaria un'aggiunta che consenta di superare lo «stallo»¹⁵¹.

Che l'uomo, l'animale per eccellenza *imitativo*, sia *microcosmo*, come l'antichità ci ha insegnato a pensare, significa che «l'uomo è l'essere biotico per eccellenza»¹⁵², è portatore del «meccanismo che connette la *physis* al *bios*, il *bios* all'*anthropos*», ossia «ritrova i principi fondamentali e originari della vita proprio perché ne è il prodotto più evoluto, e riesce a farlo proprio perché supera la sfera nucleoproteica creando la noosociosfera»¹⁵³:

nell'indeterminatezza umana si agitano tutte le contraddittorie potenzialità biologiche dell'essere uomo, e tutte tentano di realizzarsi: l'uomo si apre a ogni forma di partecipazione, e la partecipazione illimitata è il prodotto della fetalizzazione e del regresso degli istinti. [...] Nell'uomo «onnivoro» ritroviamo tutto ciò che è indeterminato e specializzato nelle specie animali: in entrambe le nature – quella umana e quella animale – è presente la totalità dei gusti, ma mentre ad esempio fobie e filie assumono nelle altre specie viventi caratteristiche del tutto determinate in funzione di orientamenti caratteriali stabili, nell'uomo variano molto a seconda degli individui, dei luoghi e delle epoche rivelando il campionario infinito di sensibilità onnivora, aperta ad ogni sorta di impulso: simpatia, odio, rabbia, paura, estasi. [...] L'uomo è un vero e proprio microcosmo, sintesi e campo di battaglia della vita, i cui ritmi e le cui tensioni si esprimono con violenza nei suoi conflitti. Si può ipotizzare che grazie alla plasticità umana affiorino tutte le possibilità già vissute dalla stirpe biologica, sin dalle sue origini acquatiche e unicellulari: nell'uomo – animale non specializzato, indeterminato, generico nel suo essere totale – si manifestano così tendenze ed esperienze ancestrali che risalgono all'origine di ogni vita e hanno percorso l'intero regno animale – pesci, rettili e mammiferi –, le stesse che appaiono una dopo l'altra nella genesi umana individuale, attraverso il ciclo del feto che rinnova, approssimativamente, la storia del *phylum*. L'uomo è talmente aperto alle partecipazioni cosmiche da riconoscersi di buon grado parente o simile a uno o più animali, a una o più piante piuttosto che a uomini di un altro gruppo. L'indeterminatezza umana si presta magnificamente a imitare [...]. L'uomo mima tutto, è un animale mimetico per eccellenza. Il mimetismo è la facoltà con cui l'uomo riecheggia gli eventi dell'ambiente, è l'apertura al mondo e anzi la partecipazione stessa, la possibilità di fondersi realmente con l'altro. [...] E così l'uomo è capace di tutto e di niente, disposto a essere il più generoso degli eroi, partecipe di tutte le forze dell'universo, microcosmo dotato di tutte le possibilità, di tutte le plasticità. [...] La struttura del «microcosmo» umano: analogo alla natura che esso riflette, evolve nello stesso modo in cui si era un tempo evoluta la natura, realizzando la sintesi vivente tra la generalità apportatrice di tutti i possibili e le specializzazioni che risolvono i problemi concreti¹⁵⁴.

L'essere umano è allora «pienamente fisico e pienamente metafisico, pienamente biologico e pienamente metabiologico», «siamo figli del cosmo» eppure

¹⁵¹ Sulla tensione tra pienezza e svuotamento, stallo e suo superamento ecc. che caratterizza il movimento della natura si veda anche A. Schopenhauer, *Sulla volontà nella natura* (1854), tr. it. a cura di S. Giametta, BUR, Milano 2010.

¹⁵² E. Morin, *L'uomo e la morte* (1976), tr. it. di A. Perri, L. Pacelli, Meltemi, Roma 2002, p. 25. (ivi, pp. 95-100). Cfr. anche R. Brague, *Aristotele et la question du monde*, cit., pp. 39 e 57-110.

¹⁵³ E. Morin, *L'uomo e la morte*, cit., pp. 24-25.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 95-100.

sembriamo essere ai suoi margini, perché «siamo radicati nel nostro universo e nella nostra vita, ma ci siamo sviluppati oltre»: siamo insomma insieme «degli esploratori e dei devianti» rispetto alla vita intera, come un «punto di un ologramma» che porta in seno «tutta la vita, ma anche quasi tutto il cosmo»¹⁵⁵. In termini più strettamente biologici, la logica secondo cui nei comportamenti viene assegnata una parte sempre più importante «alle modificazioni dell'individuo o, se si preferisce, all'individuazione» è una «logica di fuga dal puro determinismo genetico», logica di graduale «fuga dalla specializzazione» e di conseguente aumento della «flessibilità di adattamento ambientale» che – si badi – è da considerare essa stessa come «il risultato della selezione naturale, della selezione dunque d'insieme di geni che definiscono delle strategie di sviluppo», all'interno di uno scenario in cui l'individuazione è «un processo senza fine, ma anche senza finalità»¹⁵⁶:

si osservano due strategie d'adattamento completamente differenti. Da un lato, la forma adulta dell'organismo vivente e i suoi comportamenti sono, per così dire, quasi [in quanto «non esiste organismo che sia totalmente codificato»] presenti nella sua struttura genetica, lo sviluppo avendo per funzione soltanto d'eseguire le informazioni contenute in questa struttura. Poco spazio è così lasciato alle improvvisazioni, e le modificazioni risultano, per l'essenziale, da mutazioni del genoma e dalla selezione dei cloni meglio adattati all'ambiente e alle sue variazioni. Il pensiero è in questo caso completamente istintivo [...]. D'altro lato, il nostro, le strategie di sviluppo, benché definiscano un piano costrittivo (una sorta di capitolato d'onori), lasciano una grande libertà ai dettagli della costruzione, in particolare al livello del cervello, di cui aspetti importanti della struttura fine si modificano durante tutta l'esistenza. Per questo motivo, è la storia stessa degli individui che si iscrive nella loro struttura fisica, la seconda evolvendo con la prima, in un processo ininterrotto di individuazione. Ne va dunque della storia degli individui, come di quella della specie: se il passato pesa con tutto il suo carico sul futuro, quest'ultimo è ricco di un numero infinito di possibilità e resta, per l'essenziale, imprevedibile¹⁵⁷.

La caratteristica che fa sì che l'uomo sia il «più vitale» tra gli esseri è dunque quell'assenza di istinto (di specificità) che si riversa nell'artificialità delle creazioni umane, ossia il fatto che la natura nell'uomo si presenta come non rigidamente e specificamente pre-determinata, come programma (ancorché non intenzionalmente orientato, dunque come natura a tutti gli effetti) che non ha però una determinazione che pre-ordina e pre-fissa e che dunque chiama all'azione, all'attiva configurazione e specificazione del proprio mo(n)do tramite tutto ciò che è «arte», ciò che istituisce e occupa una dimensione mediale e non immediata, di per sé non-naturale eppure per l'uomo paradossalmente espressione della propria natura. Come scriveva con la sua nota capacità letteraria Bergson, «ci sono cose che solo

¹⁵⁵ Id., *Il metodo. 5. L'umanità dell'umanità. I: L'identità umana* (2001), tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 29-30.

¹⁵⁶ A. Prochiantz, *Istinto e intelligenza* (1998), tr. it. di A. Gualandi, in «Discipline filosofiche», XIX, n. 1, 2009, pp. 111-116: 112-116.

¹⁵⁷ Ivi, pp. 113-114.

l'intelligenza è in grado di cercare, ma che da sé non troverà mai. Solo l'istinto potrebbe trovarle; ma l'istinto non le cercherà mai»¹⁵⁸.

Ciò che dunque conduce al presentarsi dell'essere animato umano è descrivibile alla stregua di una vera e propria *saturazione della saturazione*: il movimento *evolutivo* (dunque *progressivo*) della natura giunge a un punto di saturazione (“troppa” natura, “troppa” vita), a una sorta di blocco, sembra non riuscire più di per sé a garantire quella stessa vitalità di cui pur si fa portatore e cerca di esprimere (“troppo” diventa “(troppo) poco”), ma è proprio qui che *viene meno per far spazio* alla possibilità (necessità) di un'aggiunta che non sia più semplicemente “rimedio naturale” (come avviene per le altre specie animali), ancora ricompresa immediatamente all'interno della natura, ma che sia oltre-naturale, (non im)mediatamente ricompresa al suo interno, eppure resa possibile anzi richiesta proprio da essa stessa.

Al di là del rapporto tra *Mängelwesen* e *Luxuswesen*, tra insufficienza o esuberanza della dotazione naturale dell'uomo (la falsa scelta *degenerare VS genetica*)¹⁵⁹, connesso peraltro all'antica unione problematica *Poros/Penia* (alla dialettica tra espediente/passaggio/eccesso/ecc. e mancanza/aporia/scacco/povertà/ecc. che configura il regno di *Metaxy*, regno mediale in cui conduce l'esistenza l'animale umano), il punto è riconoscere che l'animale umano è l'animale potenziale e dell'aggiunta¹⁶⁰. Potenzialità significa che qualcosa deve ancora accadere, che il fine non è stato ancora raggiunto ma *può* essere raggiunto tramite l'aggiunta, *facendo un passo in più*, uno *sforzo ulteriore*, un *movimento aggiuntivo*.

L'uomo «è un essere complesso, imperfetto in ragione della sua complessità»¹⁶¹, e ciò qui prima di tutto nel senso che la complessità della sua dotazione biologica (si pensi alla corteccia cerebrale, uno degli organi più complessi dell'intero universo)¹⁶² non basta a se stessa, è imperfetta e bisognosa di aggiunta (di *supplemento*, di *scaffolding*)¹⁶³: l'uomo è «un essere *addizionato*»¹⁶⁴, la cui «destinazione

¹⁵⁸ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice* (1907), tr. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 127.

¹⁵⁹ Cfr. su questo G. Pezzano, *Ripensare (con) Marx: la natura umana tra filosofia, scienza e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012. Potremmo sintetizzare come segue: se certo la sequenza del DNA umano non prevede una sola riga della *Divina Commedia*, allo stesso tempo è però proprio tale sequenza a *rendere possibile* lo sviluppo di quell'insieme di capacità (linguistiche, emotive, cognitive, riflessive, motorie ecc.) che sono alla base della stessa *Divina Commedia* (cfr. R. C. Lewontin, *Biologia come ideologia. La dottrina del DNA* (1991), tr. it. di B. Continenza, Bollati Boringhieri, Torino 1993).

¹⁶⁰ Per questo «la negazione di aggiunta è una negazione di *potenzialità*» (E. Guglielminetti, *La commozione del Bene. Una teoria dell'aggiungere*, Jaca Book, Milano 2011, p. 122).

¹⁶¹ Ivi, p. 117.

¹⁶² Cfr. A. Gandolfi, *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

¹⁶³ Cfr. rispettivamente J. Derrida, *Della grammatologia*, cit.; A. Clark, *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge 1998; Id., *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press 2003.

¹⁶⁴ E. Guglielminetti, *La commozione del Bene*, cit., p. 117.

naturale consiste nell'eccedere la propria natura»¹⁶⁵, in quanto «non è come una pietra, che – se non intervengono ostacoli – tende spontaneamente al proprio luogo naturale»¹⁶⁶, ma lo può raggiungere solo in maniera mediata, *obliqua* e dunque storica¹⁶⁷ – *aggiungendo* qualcosa alla sua natura (*agendo*, in senso ampio)¹⁶⁸. Per l'uomo *praeter naturam*, al di là/oltre natura, non significa di per sé *contro natura*, nell'uomo «solo ciò che è al di là della natura [...] dischiude lo spazio del “naturale”», tanto che «l'uomo è un essere che sopporta, anzi chiede l'aggiunta»¹⁶⁹: l'uomo testimonia (realizza) il fatto che può esservi un al di là della natura non contro natura, un fuori aggiunto senza determinare violenza, senza comportare distruzione ma anzi generazione. Se dunque «noi siamo un'aggiunta»¹⁷⁰, va comunque tenuto parallelamente presente che «l'antropologia dell'aggiunta è un'antropologia della mancanza»¹⁷¹, proprio per il fatto che nella natura umana non sono in gioco né semplicemente una «mancanza» né semplicemente un «eccesso», bensì un paradossale intreccio tra questi due aspetti che trova espressione proprio nell'aggiunta:

io, nel mio essere naturale, sono un essere addizionato, [...] l'essere più che me stesso fa parte della mia natura, dell'essere me stesso [...]. Sono destinato a essere più-che-me-stesso e solo non essendo me stesso potrò sentirmi davvero me stesso. La natura dell'uomo è *praeter.naturale*, con un'aggiunta (un'estensione) decisiva¹⁷².

“*Preter.naturale*” è come il nome di un *file* che comprende in sé anche la sua *estensione*, che al contempo lo prolunga e lo colloca all'interno del suo “luogo”, che dunque insieme lo es-pone al “fuori” e lo inserisce nel suo *proprium* o, meglio, lo espone al fuori proprio collocandolo nel suo dentro e viceversa (il “*praeter*” è il naturale stesso, non c'è un “*praeter*” se non come “*praeter*” della “natura”); allo stesso tempo però il “*praeter*” sembra precedere quel naturale che pur lo ricomprende, specificandolo e segnalando la particolarità del *file* dell'intero *software* (la “natura” si dà proprio tramite il “*praeter*” e non al di fuori di esso, non si concede immediatamente senza passare attraverso esso). Vale però anche – e *insieme* – l'inverso: si deve anche dire “*natura.praeter*”, il “*praeter*” *estende* (letteralmente) la natura, la *prolunga* proprio mentre la colloca nel suo “sito”, ecc. (il naturale si estende nel “*praeter*”, trova in esso il suo luogo più proprio); nuovamente allo stesso tempo

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Cfr. p.e. G. Anders, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger* (1948), tr. fr. L. Mercier, Sens&Tonka, Paris 2006; H. Blumenberg, *Pensosità*, cit.; P. Valéry, *Quaderni* (1894-1914), tr. it. a cura di R. Guardini, vol. I, Adelphi, Milano 1985; X. Zubiri, *Struttura dinamica della realtà*, cit., pp. 289-295.

¹⁶⁸ *Auctor*, attore/autore, colui che compie un *actus* (agisce), rimanda proprio all'*augere*: segnala un *aumento*, l'aumentare, l'accrescere e l'aggiungere consustanziali a ogni tipo di atto in quanto tale.

¹⁶⁹ E. Guglielminetti, *La commoziōne del Bene*, cit., p. 120.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 132.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 134.

¹⁷² *Ibidem*.

la “natura” sembra precedere quel “preter” che pur la estende e colloca, in quanto specifica e segnala che il “preter” si dà sempre in quanto natura.

Se tale è la *natura* dell'uomo, allora egli «è un animale additivo», in quanto «senza qualche cosa che si aggiunge, l'uomo non raggiunge la sua destinazione naturale, perché la sua destinazione naturale implica un'aggiunta»¹⁷³: l'uomo richiama una *superaddizione*, «implica l'epiteto e l'apposizione»¹⁷⁴, *non può essere nominato da solo*, ma solo in rapporto a qualcos'altro (non è un *sostantivo*, una semplice sostanza as-soluta), in connessione ad aggiunta ed exteriorità, a ulteriorità e fuori, a eccedenza ed eccentricità. L'animale umano pare così non tanto connesso a una supplezza o a un superamento, quanto coincidere nel suo intimo con il supplemento, con la supplementarietà in quanto tale, a patto di non incorrere nell'errore (denunciato da Derrida e più recentemente ricordato da Roberto Esposito)¹⁷⁵ di pensare tale supplemento rispetto-a-qualcosa, in riferimento a una supposta origine piena e incorrotta (una natura *genetica*), o a una supposta mancanza originaria, a un vuoto (una natura *degenere*):

per l'uomo il supplemento è originario, ancorché il termine “supplire” possa trarre in inganno, dando l'idea piuttosto del riempire una mancanza, del correggere un difetto, piuttosto che dell'aggiungere un elemento a una cosa che di per sé non manca di nulla. [...] Il vero supplemento è supplemento non di ciò che manca, ma di ciò che *non* manca; non presuppone, di per sé, alcun *minus habere*. L'aiuto [...] non consiste (prevalentemente) nel riempimento di una lacuna, di un “di meno”, ma – appunto – in un “di più”, in un'aggiunta¹⁷⁶.

Proprio in questo senso, rievocando il rapporto tra “manchevolezza” ed “lussureggiamento” per oltrepassarlo nel concetto di “aggiunta”, la natura umana è una natura generica, non è mera mancanza (non c'è nessuna natura: natura *degenere*), ma nemmeno mera pienezza (c'è una natura già tutta predestinata: natura *genetica*), è il punto di contatto e torsione tra le due: l'aggiunta, né vuoto riempito né pieno che non ammette addizioni, sta proprio a nominare questa paradossale modalità in cui e tramite cui la natura si presenta nelle vesti dell'animale umano. Se è così, allora è vero che «la libertà è possibile solo attraverso la natura»¹⁷⁷, nel senso che «l'uomo è più della natura grazie alla sua libertà; ma è davvero libero solo grazie alla sua naturalità»¹⁷⁸: l'uomo scopre che la sua stessa natura è «capace di prolungamento e

¹⁷³ Ivi, p. 135.

¹⁷⁴ Ivi, p. 136.

¹⁷⁵ Per una prima ricostruzione di quest'aspetto del pensiero di Esposito e della sua critica al modello compensativo cfr. G. Pezzano, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, cit.; Id., *Comunità, immunità, apertura verso l'alterità: una biopolitica affermativa e oltre-umana?*, in «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», IV, n. 2, 2011, pp. 167-184.

¹⁷⁶ E. Guglielminetti, *La commozione del Bene*, cit., pp. 138-139.

¹⁷⁷ K. Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 1175.

¹⁷⁸ I. Poma, *Di necessità virtù*, in U. Perone (a cura di), *Filosofia e spazio pubblico*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 193-208: 206.

aumento»¹⁷⁹ tramite ciò che *estende* il naturale assecondando il suo *venir meno*¹⁸⁰, scopre cioè che è proprio la natura (*Natur, Naturanlagen*) ad aver voluto che l'uomo potesse andare oltre la natura, estendere la sua meccanica rigidità (*erweitern weit über der Naturinstinct; geben über die mechanische Anordnung*), *aggiungervi* qualcosa¹⁸¹.

Secondo quanto descritto, l'aggiunta è sempre una questione di *eteron*, di alterità: dove c'è ag-giunta c'è *qualcos'altro*, c'è *altro*, giuntura che rimanda-a, con-nette e con-giunge rapportando e riferendo. L'aggiunta è *in quanto tale relazionale*, il che – se è vero che la natura umana è una “natura addizionale” – porta a concludere che *l'animale umano è in quanto tale relazionale – r(el)azionale*, si può e deve dire¹⁸². Ed è allora proprio a partire da un tale orizzonte che possiamo chiarire il secondo punto, ossia in che senso la natura umana, che certo esiste in quanto come detto i) è parte della natura e ii) lo è in un suo peculiare e irriducibile modo, pur essendo una sia anche plurale – anzi, *proprio* essendo una è plurale e viceversa (ossia, in ultima istanza, è proprio il suo peculiare modo di essere una a renderla plurale e viceversa).

3.2. L'unità della e nella relazione: fame di umanità

La questione del rapporto tra unità e pluralità in merito al tema più specifico della natura umana può essere in fondo riassunta ricordando che se da un lato l'umanità è una e dunque la natura umana è una e una soltanto, dall'altro lato ci accorgiamo subito che l'umanità è composta da tanti diversi uomini e dunque la natura umana è immediatamente molteplice. Siamo di fronte a una sorta di prisma che è appunto *un* prisma caratterizzato però dalla capacità di riflettersi e rifrangersi in *molti* e imprevedibili modi. D'altronde, abbiamo visto come sia caratteristica dell'insieme del movimento naturale e del “prisma naturale” umano in particolare una «relazione inversa tra la varietà e complessità degli schemi culturali e la specificità delle predisposizioni biologiche», nel senso che l'emergere della pluralità culturale è legato alla «deprogrammazione degli imperativi genetici o, come si diceva una volta, dei comportamenti istintuali», la quale ha come effetto «un'organizzazione delle funzioni biologiche nelle svariate forme culturali»: se dunque sembriamo essere equipaggiati per vivere mille vite diverse pur vivendone comunque alla fine una sola, è perché «le necessità e le pulsioni biologiche non specificano le particolari modalità

¹⁷⁹ I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786), tr. it. di F. Gonnelli, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 103-117: 106.

¹⁸⁰ Cfr. Id., *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), tr. it. di P. Chiodi, in Id., *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2006, pp. 540-757: 606.

¹⁸¹ Cfr. Id., *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), tr. it. di F. Gonnelli, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 29-44: 29-30.

¹⁸² Cfr. G. Pezzano, *L'antropologia liberale tra individuo e comunità. Libertà individuale come libertà esposta e relazionale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012; Id., *Nati per diventare davvero umani. Humanitas e(s)t philosophia*, *Postfazione* a C. Preve, *Lettera sull'Umanesimo*, Petite Plaisance, Pistoia 2012, pp. 193-243.

della loro realizzazione»; la nostra biologia sarebbe insomma un «determinante determinato»¹⁸³.

Come abbiamo avuto modo di sottolineare già sopra, la tendenza naturale caratteristica dell'uomo rivela un carattere di crescente a-specificità, da intendere in senso letterale come un progressivo allontanamento dalla “coattività” dei comportamenti specie-specifici, il quale ha come contraltare l'emergere progressivo dell'individualità, di comportamenti appunto non propri della specie ma di ognuno dei suoi rappresentanti ed esponenti. Le «reazioni *specifiche*» perché «identiche in tutti i membri di una stessa specie» e integrate «in un ampio sistema di protezione che investe la specie nella sua totalità» lasciano gradualmente spazio all'«intelligenza individuale» che segna «una frattura tra l'intelligenza della specie, cioè l'istinto, e l'individuo»: in questo senso, progressivamente «l'individuo prende il sopravvento sulla specie», ma insieme resta vero che «la specie si indebolisce se l'individualità ha il sopravvento»¹⁸⁴.

Il movimento di «trasformazione progressivo-regressiva» ha come disgregato le specializzazioni e dunque «spodestato il *phylum*», aprendo così l'animale umano alle possibilità *della sua natura* e facendo sì che egli, «analogo alla natura che riflette», possa evolvere «nello stesso modo in cui si era un tempo evoluta la natura, realizzando la sintesi vivente tra la generalità apportatrice di tutti i possibili e le specializzazioni che risolvono i problemi concreti»¹⁸⁵. «Le forme di adattamento umane sono possibili solo grazie al disadattamento alla specie» e «regresso della specie e promozione dell'individuo sono in realtà un unico fenomeno», tanto che «la vera, originaria umanità dell'uomo sta proprio in questa possibilità di trasformazione e autodeterminazione», a differenza dell'animale che «continua a essere del tutto determinato dai suoi istinti e dai caratteri fisiologici specializzati»¹⁸⁶: ciò però non significa che *l'uno* (la natura) semplicemente scompaia per far spazio ai *molti* (le individualità, i costumi storici ecc.), si tratta piuttosto di comprendere che si è di

¹⁸³ M. Sahlins, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana* (2008), tr. it. di A. Aureli, Elèuthera, Milano 2010, p. 122. Su questi aspetti cfr. in particolare C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), tr. it. di E. Bona, M. Santoro, Il Mulino, Bologna 1998; G. Pezzano, *Nati per diventare davvero umani*, cit.

¹⁸⁴ E. Morin, *L'uomo e la morte*, cit., pp. 65-66.

¹⁸⁵ Ivi, pp. 99-100.

¹⁸⁶ Ivi, pp. 89-91. Anche Simone de Beauvoir notava che «uno dei tratti che colpiscono maggiormente, quando si percorrono i gradini della scala animale, è l'osservare come dal basso in alto la vita si individualizzi; in basso si adopera unicamente alla conservazione della specie, in alto si esaurisce nei singoli individui» (S. de Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), tr. it. di R. Cantini, M. Andreose, prefazione di J. Kristeva, postfazione di L. Rampello, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 45). Ed è significativo che tale affermazione si situa in un contesto secondo cui da un lato *si nasce per diventare* e dall'altro lato *non si diventa che insieme a e tramite l'altro*: infatti, da un lato, «donna non si nasce, lo si diventa», perché «nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo», essendo piuttosto «l'insieme della storia e della civiltà a elaborare» la donna; dall'altro lato, «unicamente la mediazione altrui può assegnare a un individuo la parte di ciò che è *Altro*» e «l'intervento altrui nella vita infantile è pressoché originario» (ivi, pp. 271-272). “Regressione” della specie, divenire, alterità e mediazione si offrono così come un denso e paradossale intreccio.

fronte a un peculiare *uno* che si presenta sotto forma di *molti* e di altrettanto peculiari *molti* che esprimono e configurano l'*uno* a cui si riferiscono.

Sbaglieremmo infatti se a partire da quanto sopra affermato concludessimo che nella natura umana è semplicemente inscritto una sorta di individualismo naturale (egoistico o meno) che cancella ogni tratto specifico, almeno per due motivi (due facce di una stessa medaglia): in primo luogo, dobbiamo tener bene presente che esiste uno specifico proprio dell'umano che assume le vesti del generico – il quale, come sopra accennato, si contrappone tanto al gene*rico* quanto al de*genere*; in secondo luogo, dobbiamo tener conto del fatto che tale carattere “genericamente specifico” è consustanziale a un'apertura al mondo che ha la forma della consegna alla *relazione con il fuori e l'alterità*. Proprio per questo la natura umana è *allo stesso tempo* singolare e plurale, singolare perché plurale e viceversa (singolare-plurale)¹⁸⁷: se diciamo infatti che a caratterizzare l'uomo è l'assenza di un “dentro” rigidamente e immediatamente predefinito che chiama all'attivo rapporto con un “fuori” che però è a sua volta dato solo *mediatamente* attraverso il rapporto stesso, stiamo proprio dicendo che è *questa e non un'altra l'unica natura umana*, ma anche che questa – dovendo necessariamente *passare attraverso altro* – è immediatamente plurale e molteplice. Potremmo anche dire: dire *altro* è dire *altri*, ma dire *altri* è dire *relazione*, ossia nominare *un* concetto che però in sé richiama immediatamente *molti* modi ed espressioni e non significa affatto dire che non vi è nessuna unità, che siamo di fronte a una proliferazione indefinita e indefinibile ecc., anche perché – non va mai dimenticato – si parla di una relazione che è il passaggio necessario per la costituzione di sé, cioè di un “uno” che deve passare attraverso i “molti” e di “molti” che possono riconoscersi in ultima istanza come tali solo rispetto a un “uno” che esprimono.

Il solo “dentro” (natura “già piena”, prefigurata da Dio o dal gene) non è in grado con il suo esasperato tentativo di *reductio ad unum* di spiegare – molto banalmente – il fatto innegabile della storicità, dell'esperienza, della pluralità, così come però il solo “fuori” (natura “vuota”, *tabula rasa* supina di fronte all'ingresso invasivo dell'esterno) non è in grado con il suo esasperato tentativo di *multiplicatio ad plures* di spiegare – altrettanto banalmente – l'evidenza fenomenologica dell'esistenza dell'interiorità, dell'umanità, di ciò che ci accomuna e così via: è la relazione tra le due componenti che sola consente di far luce sulla (natura della) natura umana, che può essere appunto connotata come generica (saturazione della natura che si spinge al di fuori di sé) per rimarcare la differenza da una sua connotazione in termini tanto di gene*rica* (natura rigidamente e immediatamente data) quanto di de*genere* (assenza di una natura e proliferazione delle nature).

Natura e cultura, “dentro” e “fuori”, sono così allo stesso tempo «una sola cosa in quanto l'una si soddisfa nell'altra», si esprime attraverso l'altra, ma anche «due cose diverse in quanto la seconda non si spiega attraverso la prima»¹⁸⁸ e non

¹⁸⁷ La discussione filosofica di tale concetto è soprattutto in J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit.

¹⁸⁸ G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 51.

rappresenta la semplice “estrinsecazione” di qualcosa che era già dato come presente dentro – così come la prima non si spiega attraverso la seconda perché non si riduce a quella “esteriorità” attraverso cui deve pur passare per riconoscersi ed esprimersi. Detto con altre parole, se certo l’*eredità culturale* si combina con e finanche sovrappone alla *eredità genetica*, resta pur sempre vero che quest’ultima «è di natura irriducibile e può mostrarsi recalcitrante»¹⁸⁹, ed è peraltro proprio questa combinazione paradossale tra “culturale” e “genetico”, fatta insieme di *complementarietà* (il genetico “chiama” il culturale e viceversa), *concorrenza* (cercano di mettersi entrambi in mostra il più possibile) e persino *antagonismo* (lo “zoccolo duro” genetico pretende di limitare il culturale e questo pretende di “piegare” indefinitamente quello), a rappresentare la natura umana e la condizione di possibilità del peculiare processo di sviluppo che contraddistingue i singoli animali umani.

La vita umana non è né integralmente naturalizzabile né integralmente storicizzabile, in quanto si situa «contemporaneamente all’esterno della storia, come suo limite biologico, e all’interno della storicità umana»¹⁹⁰: si può certo affermare che «la storia appartiene alla natura umana», ma solo se si tiene anche presente che «inversamente la natura viene ad essere come il residuo della storia», nel senso che essa è «ciò che la storia non spiega» e «ciò che vi è di comune in tutte le maniere, anche le più diverse»¹⁹¹, ossia è ciò che accomuna *tutti i diversi modi* di essere – *diventare* – umani (accomunati proprio prima di tutto dal fatto di essere modi che cercano di esprimere la stessa generica tendenza naturale) – tanto che in tal senso si potrebbe affermare che «se la natura è il principio della somiglianza e dell’uniformità, la storia è il luogo delle differenze»¹⁹².

¹⁸⁹ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos’è la natura umana?* (1973), tr. it. di E. Bongioanni, Bompiani, Milano 1974, p. 166.

¹⁹⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), tr. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1991, p. 127.

¹⁹¹ G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., pp. 44-45.

¹⁹² Ivi, p. 49. Voltaire a tal proposito sosteneva che «tutto ciò che deriva dalla natura umana si assomiglia da una parte all’altra dell’universo; invece tutto ciò che può dipendere dal costume è differente, e può risultare simile soltanto per caso. il dominio del costume è ben più vasto di quello della natura; esso si estende sulle abitudini e sulle usanze; esso diffonde la varietà sulla scena dell’universo. Invece la natura ha diffuso l’unità, così il fondo è ovunque lo stesso, mentre la cultura vi produce frutti diversi» (Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1756), in Id., *OEuvres complètes*, Esneaux, Paris 1821, vol. V, p. 370). Bisogna comunque riconoscere che la relazione è più articolata, nel senso che tanto la “natura” quanto la “cultura” sono allo stesso tempo principi di unitarietà e di differenziazione, ed è in questo senso che per esempio si può affermare che i geni non sono solo ciò che ci accomuna ma anche ciò che ci rende unici e irripetibili, nel senso che anche le differenze individuali (gusti, caratteristiche fisiche, inclinazioni e quant’altro) sono (parzialmente, anche perché devono comunque sempre passare attraverso un processo di determinazione e specificazione) inscritte nel patrimonio genetico con cui veniamo al mondo, che il contesto sociale in cui ci ritroviamo in un primo momento “livella” tramite una serie di “istruzioni” uguali per tutti (cfr. p.e. L. Maffei, *La libertà di essere diversi. Natura e cultura alla prova delle neuroscienze*, Il Mulino, Bologna 2011).

In tale ottica è ingenuo credere che l'uomo sia «interamente rifugiato in uno solo dei modi storici o geografici del suo essere», perché «la verità dell'uomo risiede nel sistema delle differenze di questi modi e delle loro proprietà comuni»¹⁹³: vanno dunque coniugate l'esistenza di proprietà e caratteristiche comuni alla pluralità dei modi che esprime e configura queste – cosa che può essere fatta cogliendo che proprio tale “comunanza” chiama la “differenza” così come questa si fonda su quella. Che ci siano diversi possibili modi di essere umani, che cioè – la storia lo testimonia costantemente – gli animali umani abbiano da sempre pensato e organizzato la propria vita in comune in modi diversi (dalla *polis* greca al feudalesimo, dai grandi imperi antichi ai totalitarismi del Novecento, dalle monarchie nazionali alle piccole comunità anarchiche ecc.) non significa che essi non abbiano cercato di dar vita e forma alla loro *umanità* – non tutto si riduce alla storia. Detto altrimenti, è certo vero che «se in tutte le società gli esseri umani hanno da costruire la loro umanità, comunque decidano di intenderla, è ammissibile che tale costruzione possa essere concepita, a sua volta, in modi difformi»¹⁹⁴, ma è altrettanto vero che «in tutte le condizioni e in tutte le società, l'uomo non ha potuto aver altro disegno, non ha potuto costruire altro che l'Umanità, comunque la intendesse»¹⁹⁵.

Certo allora, non c'è un solo modo di essere (*divenire*) umani, anzi *essere umani* significa poterlo essere in molti, diversi e imprevedibili modi, ma ciò nulla toglie al fatto che questi modi possono e debbano essere a pieno titolo “umani”: vi possono essere forme di umanità «edificanti o aberranti, condivisibili o incompatibili, fruibili, aperte, disponibili al mutamento, oppure chiuse, elitarie, rigide, cieche, rovinose»¹⁹⁶ – ossia *più o meno compiutamente umane*, variamente umane o disumane e inumane persino. Insomma, i tanti «modi diversi e imprevedibili di concepire l'umanità» talvolta tanto «alternativi» da risultare «forse strani»¹⁹⁷ sono appunto tentativi di concepire *l'umanità* e non qualcos'altro, e sono guidati da nient'altro che dall'umanità stessa nel suo moto *naturalmente* espressivo¹⁹⁸ perché anche la natura umana «non è altro che

¹⁹³ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (1962), tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 271. Sulla “commistione” tra unità e pluralità propria di ogni genuino approccio antropologico cfr. anche G. Harrison, *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Meltemi, Roma 2002.

¹⁹⁴ F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 78.

¹⁹⁵ J. G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-1791), tr. it. a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1992, pp. 289-290.

¹⁹⁶ F. Remotti, *Cultura*, cit., p. 78.

¹⁹⁷ Id., *Noi, primitivi*, cit., pp. 12-15.

¹⁹⁸ In tal senso, se certo «la natura umana non è una macchina da costruire secondo un modello e da regolare perché compia esattamente il lavoro assegnatole», allo stesso tempo essa è una sorta di «albero che ha bisogno di crescere e svilupparsi in ogni direzione, secondo le tendenze e forze interiori che lo rendono una creatura vivente» (J. Stuart Mill, *Saggio sulla libertà* (1859), tr. it. di S. Magistretti, Il Saggiatore, Milano 1993, p. 84).

una manifestazione della natura generale»¹⁹⁹: ciò che in fondo tutti gli accomuna è il fatto che «non si è mai soli nel definire l'umanità»²⁰⁰.

«Noi non *siamo* ancora uomini, ma lo *diventiamo* ogni giorno», anzi l'uomo «deve *imparare* da capo tutto ciò che appartiene all'Umanità»²⁰¹, tanto che «ogni bambino rappresenta in sé e per sé l'uomo futuro, il divenire dell'umanità»²⁰²: è in un certo senso vero che *ogni uomo è il primo uomo*, ma ciò equivale a riconoscere che ogni portatore della natura umana (ogni *uomo*) dovrà realizzare da capo una volta venuto al mondo la natura umana, se stesso in quanto animale umano (è il *primo uomo*), non potendolo fare che tramite il passaggio per ciò che è altro da sé²⁰³. Tutto ciò è ben esemplificato dal linguaggio, perché non c'è linguaggio senza la presa di parola individuale, così come non c'è presa di parola che a partire dalla capacità di articolare suoni significativi e dalla determinata lingua che si parla e non c'è capacità di linguaggio che non passi tramite una specifica lingua, e – ancora – così come non c'è lingua particolare senza individui parlanti e la loro capacità di parlare. È la relazione tra capacità di linguaggio (natura), lingua (contesto storico-sociale) e parlante (peculiare individualità) a permettere la comprensione del fenomeno linguistico (emblema dell'umano): laddove c'è umano è sempre una faccenda di relazione.

Un ulteriore esempio può forse ancora meglio chiarire la questione in gioco: è nota l'equivalenza tra «cotto» e «civilizzato», ossia tra «cotto» e «cultura», tracciata dall'antropologia, che fa leva sul fatto che la cottura rappresenta un decisivo momento di discontinuità rispetto all'indifferenziata continuità tipica del naturale, ossia un momento di discrimine, di istituzione di nessi e rapporti a partire dalla rottura della continuità, a partire dalla presa di distanza da ogni immediata purezza²⁰⁴. La cottura, dal semplice riscaldare una pietanza al cucinare secondo una ricetta sofisticata, è un'attività che tutti gli esseri umani compiono, o con cui tutti gli esseri umani hanno a che fare, che occupa il loro tempo in maniera diretta o indiretta: è, insomma, un'attività che non esiteremmo a definire *spontanea* e *naturale*. Eppure, allo stesso tempo ogni qualvolta cuciniamo o mangiamo una pietanza cotta, situazioni decisamente “naturali” e “spontanee”, stiamo appunto manifestando a noi stessi la nostra radicale innaturalità, la nostra totale innaturalità. Certo, chi può

¹⁹⁹ F. Remotti, *Noi, primitivi*, cit., p. 99.

²⁰⁰ Ivi, p. 32.

²⁰¹ J. G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, cit., pp. 158-160 e 91.

²⁰² G. Harrison, *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, cit., p. 139.

²⁰³ I bambini, secondo una splendida immagine degli abitanti delle isole Fiji, sono *anime annacquate*, «umanità-in-divenire» e non «animalità-da-sopraffare», ed è in questo senso che «il bambino semplicemente non è ancora una persona completa», senza con ciò essere «un'antipersona al momento della nascita»: diventerà gradualmente persona «mediante le interazioni sociali, specialmente quelle che implicano la reciprocità e l'interdipendenza», tanto che innanzitutto la maturazione consiste proprio «nell'acquisire le facoltà necessarie a sviluppare le relazioni sociali» (M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, cit., pp. 116-118).

²⁰⁴ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto (Mitologia I)* (1964), tr. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2004.

negare che l'uomo abbia un apparato digestivo naturale e che la sua fame sia espressione naturale di un immediato bisogno primario? Ma chi può negare che solo l'uomo cuocia ciò che mangia e possa variare in modo pressoché illimitato la sua alimentazione? «L'humanité a faim, c'est certain. Mais elle a faim de quoi, et comment?»²⁰⁵, tanto che il motivo per cui qualcosa sia “mangiabile” o “non mangiabile” è frutto non soltanto dell'effettive proprietà di un alimento o della sua disponibilità, ma anche e in larga parte dell'istituzione di una gerarchia di possibilità e di gusti: «ne sont pas simplement les disponibilités naturelles et les possibilités techniques qui ont déterminé la choix»²⁰⁶, bensì – nei termini di Castoriadis – un sistema di significazioni sociali e individuali immaginarie che valorizzano o devalorizzano, andando a costituire l'*orientation* di una data società e di un dato individuo – ossia un processo *mediato e relazionale*.

Insomma, in quest'ottica si può persino dire che meta-fisica è già la fame, ancor prima dell'ingresso sulla scena dell'Essere, di Dio ecc.: un animale umano non mangia ciò che la sua immediata naturalità gli consente di/lo costringe a mangiare e in quell'unico modo, ma nemmeno in maniera mediata “vuole” e “pensa a” semplicemente mangiare (sopravvivere: *zen*), è piuttosto “pungolato” dalla necessità di mangiare *bene* (bene vivere: *eu zen*)²⁰⁷. Lo «stare bene, e non il semplice stare, è il bisogno fondamentale dell'uomo, il bisogno dei bisogni», tanto che forse per lui la consegna alla *sobrenaturalēza* significa che «è necessario solo ciò che è oggettivamente superfluo»: l'uomo, «pretesa generica in quanto specie» e «specie di centauro ontologico» insieme immerso nella natura e trascendente la natura, «è un animale per cui solo il superfluo è necessario», per cui il *buon vivere* è necessario al *vivere* (quasi si sovra-pone a esso come la “seconda” natura si sovrapporrebbe alla “prima” – ma abbiamo visto come è questa a chiamare l'altra, come è l'altra a “elevare” questa), in tutta la sua mobilità, variabilità e proteiformità (*pluralità*)²⁰⁸. È d'altronde per tale ragione che sempre più prestiamo attenzione a quelle patologie legate all'alimentazione (anoressia, bulimia ecc.) che ci mostrano non tanto un rifiuto del cibo o una sorta di schiavitù nei suoi confronti, quanto piuttosto – e ben più problematicamente – una situazione di stallo in quella ricerca del *bene vivere* che contraddistingue il nostro essere aperti al mondo e per la quale l'*eu zen* coincide con l'*eu-daimonia*, con la felicità. Stallo ancora più drammatico in quanto evidenzia come l'abbandono della ricerca del buon vivere confini con e anzi s-confini in quello del semplice vivere, perché ci si lascia andare a tal punto da mettere in pericolo anche la

²⁰⁵ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris 1975, p. 203.

²⁰⁶ Ivi, p. 227.

²⁰⁷ A tal punto che partendo dal presupposto generale secondo cui «impostando e reimpostando i propri impulsi, lungo il processo delle sue esperienze con il mondo, e confrontandosi con l'ambiente sociale, l'essere umano sviluppa e modifica pure i suoi bisogni e le tendenze a soddisfarli in certo qual modo», si può notare che persino «un bisogno così fondamentale, dal punto di vista biologico, qual è quello dell'alimentazione in situazioni estreme può anche venir postposto ad altri obiettivi (che si presumono) più urgenti, come quelli dell'ascesi o di uno sciopero della fame» (W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, cit., p. 525).

²⁰⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditazione sulla tecnica*, cit., pp. 51-63.

sopravvivenza, cosa che rivela in realtà come per l'animale umano vivere e bene vivere sono appunto profondamente intrecciati anzi indissolubili tanto che rifiutare il secondo equivale a rifiutare insieme il primo e viceversa, come se per lui sopravvivere significasse già di per sé trascendere relazionalmente il mero vivere in cui pur si radica. Non tanto dunque “vivere sopra l'altro”²⁰⁹ quanto invece *vivere bene con l'altro*, con gli altri.

Si deve perciò riconoscere che «di fronte al cibo l'essere umano dimostra una imprevedibilità di atteggiamenti che difficilmente possono essere incasellati all'interno di una presunta cornice di istinti imm modificabili», nel senso che «tanto poco le scelte dei gusti e la creatività gastronomica possono essere ricondotti alla nostra costituzione biologica che siamo costretti ad ammettere che la pulsione alimentare riveli piuttosto l'inquietudine di quel particolare animale culturale che l'uomo è»: occorre capire «quanto poco la pulsione alimentare dell'uomo sia riducibile a un semplice automatismo definito una volta per tutte dalla nostra costituzione biologica», perché infatti ciò che a prima vista appare come il più semplice atto di sostentamento fisico, a ben vedere rivela «l'attitudine simbolica, culturale e sociale dell'essere umano», il quale, a differenza degli altri animali, inventa «la Cucina, le culture gastronomiche, un sapere alimentare, elabora modi di preparare, cucinare, condire e guarnire le pietanze, così che il cibo, da oggetto del bisogno, venga trasformato, manipolato, artefatto, staccato dalla natura e trasfigurato in oggetto della pulsione orale». Insomma, «non si mangia solo per sfamarsi», e il passaggio dal “crudo” al “cotto” rappresenta «il segnale del prevalere nell'organizzazione umana della cultura sulla natura», in quanto in tale passaggio «l'alimento perde la sua naturalità», per venire trasformato «in artefatto, in sembiante, in ornamento, in prodotto culturale»²¹⁰.

È quanto anche Marx notava laddove, partendo dall'idea secondo cui «l'oggetto non è oggetto in generale, bensì un oggetto determinato, che deve esser consumato in un modo determinato, un modo che va mediato anch'esso dalla produzione», osservava che «la fame è fame, ma la fame che si soddisfa con carne cotta, mangiata con forchetta e coltello, è una fame diversa da quella che si soddisfa divorando carne cruda con le mani, le unghie e i denti»²¹¹: l'uomo non solo sceglie che cosa mangiare ma produce anche il modo in cui consuma il cibo, la sua fame è una fame di per sé solo generica («la nostra fame è volta al mangiare “in generale”, non alla zuppa di cipolle»)²¹², rivelatrice del fatto che la sua natura non è specificamente determinata come quella degli altri animali, bensì è simbolicamente

²⁰⁹ Come invece emerge notoriamente in E. Canetti, *Massa e potere* (1960), tr. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.

²¹⁰ T. Bucci, *La trascendenza a tavola. Fame e desiderio ne “L'Essere e il nulla” di Sartre*, in «Kainos», n. 7, 2007 (<http://www.kainos.it/numero7/ricerche/bucci-sartre.html>; consultato il 30/08/2012).

²¹¹ K. Marx, *Per la critica dell'economia politica* (1859), tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2009, p. 211.

²¹² G. Anders, *Amare ieri. Appunti sulla storia della sensibilità* (1986), tr. it. a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 86.

aperta alla cultura e alla socialità (alla produzione, in una parola), e lo è in maniera necessaria (ossia paradossalmente *naturale*). Proprio per questo la cucina non è una semplice questione di biologia affrontata con strumenti culturali (trovare un modo mediato di soddisfare l'impulso immediato della fame), bensì anche se non prima di tutto una faccenda di *espressività*, di scoperta attiva del proprio gusto e del proprio equilibrio personali, forse persino del proprio intero essere (si pensi al significato simbolico del “veganesimo”, alla costellazione di senso sottesa alla scelta di “mettersi a dieta”, ecc.). Detto altrimenti, la fame è comprensibile solo in rapporto alla condizione naturale umana, della quale però allo stesso tempo si dimostra essere una delle più eminenti manifestazioni e occasioni di profonda comprensione, condizione caratterizzata da un ambiguo ma peculiare incontro tra natura, determinazione storico-culturale, relazione con il mondo e con gli altri: «gli uomini hanno storia, perché devono *produrre* la loro vita, e lo devono, precisamente, in una maniera *determinata*: ciò è dovuto alla loro organizzazione fisica; così come la loro coscienza [...]. La mia relazione con le mie circostanze è la mia coscienza»²¹³.

Quanto intendo con ciò suggerire è che la fame è un esempio decisamente significativo degli aspetti che maggiormente caratterizzano la nostra natura: tutti gli esseri umani mangiano, hanno fame, l'impulso della fame è uno e uno soltanto; eppure allo stesso tempo non tutti gli esseri umani mangiano la stessa cosa o quando anche lo facessero non è detto che questa sia cucinata e mangiata allo stesso modo o che soddisfi allo stesso modo i gusti di ognuno, e questo avviene proprio perché per soddisfare la fame è *necessario passare attraverso qualcos'altro*, cioè *fare riferimento a qualcosa* (strumenti, ingredienti ecc.) o qualcuno (gli altri con cui si cucina, con cui si mangia o con cui ci si confronta ecc.). Ossia perché la soddisfazione della fame (stante l'*inibibilità* e la *differibilità*, ossia la *procastinabilità* e la *modificabilità*, la *sospensione* e l'*orientabilità*, la *dislocabilità* e la *ricollocabilità* ecc., di bisogni, interessi e pulsioni umani)²¹⁴ non può avvenire *immediatamente* ma sempre e soltanto *mediatamente*.

Il punto è allora rifiutare tanto quel naturalismo “essenzialista” che condensa la pluralità e l'imprevedibilità dell'esperienza umana in un qualche concetto unitario che ne prefigurerebbe le possibilità e le opportunità (il “monismo” creazionista o genetista che afferma un teleologismo retto dalla necessità e dall'assolutezza più ferree) quanto quel (a)naturalismo “inessenzialista” che per affermare tale imprevedibile pluralità nega qualsiasi possibilità di indicare caratteristiche che configurino una qualche natura umana (il “pluralismo” sociologista o storicista che afferma un aleatorismo retto dalla contingenza più casuale e relativistica): entrambi finiscono con l'indicare come propriamente umano – in modo solo apparentemente paradossale – *un solo e univoco modo di vivere*, nel senso che in un caso ciò che corrisponde alla natura essenziale è il modo di vita più propriamente umano (solo quel modo è umano), mentre nell'altro caso ciò che di volta in volta accade è il

²¹³ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti* (1845), tr. it. a cura di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2011, pp. 1578-1579.

²¹⁴ Cfr. soprattutto A. Gehlen, *L'uomo*, cit.

modo di vita più propriamente umano (in quel caso solo quel modo è umano). Scompare proprio la dimensione del possibile che articola quel rapporto paradossale tra “interno” ed “esterno”, “necessario” e “aleatorio”, “astorico” e “storicista”, “naturale” e “artificiale” ecc. caratterizzante l’apertura mediale e relazionale che contraddistingue la specifica genericità della natura umana.

Il «polimorfismo culturale»²¹⁵ non può essere disgiunto dal suo sfondo e motore naturale e viceversa; la necessità di condurre la propria esistenza storicamente (dunque *pluralisticamente*) non si pone affatto in antitesi rispetto al carattere naturale di una tale necessità, né tantomeno pone l’umano in antitesi rispetto al mondo naturale nel suo complesso:

der Mensch geschichtlich leben muß [...]. Ein Lebewesen beschaffen sein muß, das so in der Natur zustehen kommt, daß es seine Lebenswelt erst als seine eigene Schöpfung wirklich werden läßt, ohne deshalb an seiner naturalen Bestimmung irgendetwas einzubüßen²¹⁶.

In definitiva, chiamare in causa una «anthropologische Differenz» (in senso “culturalista”) non è affatto in contraddizione con la rivendicazione di una «menschliche Identität»²¹⁷. Detto altrimenti: il “monismo” e il “pluralismo” presi separatamente sono forme di chiusura che cancellano il *faktum* dell’apertura al mondo che è il *faktum* dell’esistenza umana. Oltretutto, elemento nient’affatto secondario, tali due tendenze finiscono poi con il produrre, in senso più strettamente socio-politico, il settarismo identitario da un lato del “comunitarismo organicista” e dall’altro lato dell’“individualismo atomistico”, dando vita all’opposizione patologica tra «comunitarismo endogamico» e «individualismo illimitato»²¹⁸: infatti, entrambi sembrano dimenticare che lo spazio propriamente umano è lo *spazio di mezzo* tra comunità e individualità, quello *spazio della relazione* che fa sì che se da un lato non c’è individualità che tramite e all’interno di una comunità, dall’altro lato però non solo non c’è comunità alcuna senza individualità, ma la prima è funzionale proprio alla piena fioritura della seconda. Più sinteticamente potremmo dire che fuoriuscire dalla sfera individualistica, dall’ego-posizionamento, è il primo passo per diventare persona, per intensificare la propria esistenza andando più nel profondo di se stessi ed estendendo i rapporti con gli altri: un animale

²¹⁵ Cfr. M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Reinhardt, München-Basel 1961; Id., *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Alber, Freiburg-München 1962; Id., *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, De Gruyter Berlin-New York 1982.

²¹⁶ G. Dux, *Anthropologie und Soziologie. Zur Propädeutik gesamtgesellschaftlicher Theorie*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», n. 24, 1972, pp. 425-454: 440.

²¹⁷ Cfr. D. Kamper, *Anthropologische Differenz und menschliche Identität. Tendenzen gegenwärtiger Anthropologie*, in G. Dux, T. Luckmann (Hrsg.), *Sachlichkeit. Festschrift zum 80. Geburtstag von Helmut Plessner*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1974, pp. 55-68.

²¹⁸ Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 29-112.

umano si realizza compiutamente *verticalmente* (esplorando le profondità del proprio essere al mondo) e *orizzontalmente* (intensificando le relazioni con gli altri); quando la verticalità si fa esterna è dominio sugli altri, quando l'orizzontalità si fa interna è la piatta apatia dell'animo.

Concludendo: per comprendere appieno questo però – dunque per imbastire seriamente ogni discorso sul rapporto tra unità e pluralità di culture, politiche, società ecc. – occorre aver pienamente compreso la “natura della natura umana”: a partire da una tale comprensione, in grado di mostrare le profonde ragioni al contempo naturali e antropologiche per cui *l'individualità è sociale e la personalità è relazionale*²¹⁹, sarà possibile intraprendere l'articolazione del discorso sullo «spazio del rapporto fra individuo e comunità», inteso come «luogo in cui è possibile proporre un superamento del destino di oscillazione fra onnipotenza astratta e impotenza concreta dell'individuo contemporaneo» e come espressione del bisogno individuale «di una *mediazione* concreta in grado di collegare l'irriducibile singolarità all'universalità astratta dell'umanità pensata in modo planetario»²²⁰. Forse il compito più arduo che non tanto solo la filosofia, quanto piuttosto anche e soprattutto le nostre intere esistenze hanno oggi in carico.

²¹⁹ Cfr. p.e. F. Cimatti, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Mondadori, Milano 2011; G. Pezzano, *L'antropologia liberale tra individuo e comunità*, cit.; Id., *L'antropologia filosofica e le sfide dell'ambientalismo*, cit.; F. Remotti, *Noi, primitivi*, cit., pp. 325-341; G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva* (1989), tr. it. a cura di P. Virno, prefazione di M. Combes, DeriveApprodi, Roma 2001; L. S. Vygotskij, *Immaginazione e creatività nell'età infantile* (1930), tr. it. di A. Villa, prefazione di A. Alberti, Editori Riuniti, Roma 1972; Id., *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche* (1934), tr. it. a cura di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1992; L. S. Vygotskij, A. Lurija, *Strumento e segno nello sviluppo del bambino* (1934), tr. it. a cura di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1997.

²²⁰ C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Napoli 2006, pp. 252-253.

Antropologia e politica. Forme di convivenza

Federico Sollazzo

Introduzione

Il presente lavoro non si pone come esaustivo degli argomenti trattati ma, al contrario, come un invito alla loro discussione, confidando che possa essere criticato da chi lo riterrà meritevole d'attenzione.

Troppo spesso le teorie filosofico-politiche relative alla creazione di una soddisfacente forma di convivenza fra gli uomini sono accomunate, pur nei loro enormi distinguo e nelle loro peculiarità, dall'essere attraversate da una duplice dicotomia che si pone come una frattura insanabile: quella tra le polarità individuo/collettività e particolare/universale.

Quello che qui si vuole proporre è un percorso di possibile dissoluzione di queste opposizioni, fatalmente legate fra di loro, partendo dalla moderna auto-percezione antropologica e giungendo al momento della costituzione dell'identità, per la quale, come si vedrà, verrà preferito il termine di biografia.

1. La moderna immagine dell'uomo

Gnothi sauton, conosci te stesso. L'antico precetto delfico-socratico esprime quella forma di conoscenza indispensabile alla cura di sé (*epimeleia heauton*) la quale, a sua volta, è propedeutica all'esercizio di un pensiero critico e di una prassi etica che permettano agli uomini di prendersi cura di sé e relazionarsi armoniosamente fra di loro. Problematizzare la vita, la vita che siamo, risulta così essere l'imprescindibile punto di partenza per qualsiasi riflessione filosofico-politica, per non correre il rischio di modellare l'abitante sulle esigenze della casa, anziché edificare la casa a misura dell'abitante. La questione dell'*humanitas* assurge così a problema filosofico che, come emerge dallo scenario disegnato dall'antropologia filosofica moderna, rende evidente come l'uomo non sia una mera somma di *animalitas* e *rationalitas*, immaterialità e materialità, ma un complesso nodo di forze diverse¹.

¹ A questo proposito è interessante notare come la nota affermazione foucaultiana secondo cui «l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice

Nelle teorie filosofico-politiche è pressoché sempre assente la problematizzazione della questione Uomo: ci si dedica all'analisi delle dinamiche socio-politiche ed alla risoluzione di questioni particolari per settori specifici della vita umana senza passare, se non in maniera latente e quasi accidentale, attraverso una preliminare definizione dei caratteri del soggetto di tali dinamiche, senza porre la questione di chi sia, che identità abbia, quell'essere intorno al quale, dal quale e per il quale le suddette teorie sono elaborate. Prima di cercare di avanzare una proposta filosofico-politica, è quindi necessario passare per la questione uomo; tale questione verrà qui affrontata sulla scorta della moderna antropologia filosofica, la cui immagine dell'uomo, di *questo* "uomo", si vuole qui accettare e porre alla base di un'argomentazione che dal livello ontogenetico prosegua poi su quello filogenetico. A tale riguardo, i contributi più significativi della moderna antropologia filosofica sono stati portati da quei pensatori che, non a caso, ne vengono considerati i "padri fondatori": Arnold Gehlen, Helmuth Plessner e Max Scheler. Pur con tutte le differenze che li contraddistinguono, scorrendo la loro opera si può scorgere un filo rosso che li accomuna: l'immagine dell'uomo come un essere costituito da una dimensione empirica, fisica, corporea ed una psichica, trascendentale, spirituale.

Come Plessner e Scheler, Gehlen sottolinea la particolarità dell'uomo rispetto a tutti gli altri viventi ma, a differenza degli altri due autori, in particolar modo il primo Scheler, il filosofo di Lipsia colloca tale specificità esclusivamente nella dimensione naturale. Nell'"antropologia empirica" gehleniana, infatti, l'uomo è un "progetto particolare della natura", egli cioè non rappresenta l'ultimo anello di un unico processo evolutivo, ma il risultato di una particolare linea evolutiva, derivante da una biforcazione nel percorso evolutivo delle scimmie antropoidi: «la natura ha destinato all'uomo una posizione particolare [...] ha avviato in lui una direzione evolutiva che non preesisteva, che non era ancora mai stata tentata, ha voluto creare un principio di organizzazione nuovo»². Questo progetto particolare della natura è

piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma [...] un allotropo empirico-trascendentale che è stato chiamato *uomos*» (M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 13 e 343), non sia in contraddizione con quanto appena considerato. Foucault infatti si riferisce al fatto che la nostra autocomprensione, come qualsiasi altra forma di conoscenza, è storica e pertanto mutevole; tuttavia, questo non nega che vi possa essere un nucleo di resilienza all'interno di questa storicità: quello che varia è il nostro rapporto con la resilienza, non la resilienza stessa (il cambiamento di una *Weltanschauung* non cambia le proprietà di un albero, ma cambia il nostro rapporto con esso). Per tal via, si pongono allora due dinamiche essenziali che dettano i mutamenti nella storia e della storia. La prima: l'interpretazione di un fenomeno, delle sue proprietà, è sempre soggiacente alla *Weltanschauung* del momento, e alla contingenza dell'interpretante. La seconda: gli eventuali mutamenti dello stesso nucleo stesso di resilienza di un ente. Sulla nuova idea di uomo che si sta oggi sempre più diffondendo (e che a partire dalla prima dinamica qui accennata sta producendo effetti sempre più vistosi sulla seconda) cfr. A. Nesi, *Neuro-mania. Spunti di riflessione circa l'ipotesi dell'emergenza di una funzione-NEURO* (recensione di P. Legrenzi, C. Umiltà, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna 2009), in «materiali foucaultiani», non datato.

² A. Gehlen, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 43. Sull'antropologia filosofica gehleniana cfr. M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, Studium, Roma 1991, Id. (a cura di), *Il paradigma antropologico di*

caratterizzabile come un “essere carente”, non dotato, cioè, di organi specializzati per determinate funzioni; essendo pertanto inadatto a vivere in un qualsiasi ambiente naturale, la sua sopravvivenza dipende dalla capacità di crearsi un ambiente socio-culturale, un “mondo artificiale”, adeguato alle proprie esigenze. Ora, benché Gehlen voglia condurre la sua argomentazione esclusivamente all'interno della dimensione naturale, immanente, al punto tale che egli definisce la cultura come «quella parte di natura da lui (l'uomo) dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita»³, sicché l'uomo appare come «un architetto che edifica la cultura con materiale da costruzione naturale»⁴, va notato come egli alluda alla presenza nell'uomo di una dimensione extra-naturale, trascendente la natura, anzi, l'intera critica gehleniana alla standardizzazione dei comportamenti, tipica della tecnologica società di massa in cui la maggior parte degli individui «viene amministrata fin dentro la sua vita interiore»⁵, muove proprio dai pericoli che l'autore vede nella manipolazione di tale dimensione, che auspica possa essere autenticamente ripristinata, recuperando quelli che definisce come “ideali ascetici”:

se pensiamo il concetto di personalità *cum emphasi*, come la produttività veramente ammirevole, non la troviamo oggi tanto nell'isolamento della cultura, nel campo letterario o artistico, quanto piuttosto là dove qualcuno si sforza di far valere le *esigenze dello spirito* entro il meccanismo stesso dell'apparato [...] l'ascesi, semmai comparisse, sarebbe il segnale di una nuova epoca⁶.

Arnold Gehlen, *Mimesis*, Milano 2005 e Id., *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, in «B@belonline/print», n. 5, 2008.

³ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 64-65, parentesi mia. «Non ci si deve lasciar indurre alla supposizione che l'uomo sia solo gradualmente diverso dall'animale, oppure a definirlo in base al solo “spirito”, e dunque, per lo più, nel senso di una caratteristica essenziale concepita in opposizione alla natura. L'antropologia conquista fondamentalmente il campo suo proprio soltanto se si lascia alle spalle siffatti pregiudizi; essa deve tener fermo a una legge strutturale particolare, la quale è la medesima in tutte le peculiari caratteristiche umane, e va compresa dal progetto posto in essere dalla natura di un essere che agisce» (ivi, p. 55). Da queste premesse muove il discorso gehleniano sulla tecnica che, con una triplice compensazione delle carenze organiche umane (sostituzione degli organi mancanti, potenziamento di quelli esistenti, alleggerimento della fatica dell'organismo) rappresenta un qualcosa che non solo non ha un suo corrispettivo in natura, ma che si pone addirittura come un'anomalia rispetto ad essa. Il trapianto di forme di pensiero sviluppatesi nella tecnica in ambienti non tecnici dà poi origine ad un disorientamento sociale che Gehlen definisce come “schematizzazione dei comportamenti” e che imputa al trovarci in un'epoca di transizione in cerca di un nuovo equilibrio tra scienza, tecnica e industria; su questo cfr. F. Sollazzo, *Il ruolo della tecnica nell'antropologia gehleniana*, in M. T. Pansera (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, cit.

⁴ A. Gehlen, *L'immagine dell'uomo nell'antropologia moderna*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990, p. 20.

⁵ Id., *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando, Roma 2003, p. 146.

⁶ Ivi, pp. 148 e 80, secondo corsivo mio; sugli ideali ascetici in Gehlen cfr. anche Id., *Esperienza ed ethos*, in Id., *L'uomo nell'era della tecnica*, cit. e Id., *L'alternativa dell'ascesi*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit.

L'antropologia plessneriana è caratterizzata dall'immagine dell'uomo come struttura unitaria formata dalla mescolanza di una dimensione biologico-naturale con una intellettuale-culturale; fra tutti i viventi, questa proprietà è caratteristica solo dell'uomo cosicché solo egli rappresenta il punto d'incontro fra una dimensione naturale ed una culturale, risultando pertanto dotato di una "posizione eccentrica":

se la vita dell'animale è centrata, la vita dell'uomo, che pure non può infrangere la centralità, è contemporaneamente fuori dal centro, è eccentrica. *Eccentricità* è la forma, caratteristica per l'uomo, della sua disposizione frontale nei confronti dell'ambiente⁷.

L'eccentricità «definisce ugualmente la sua organizzazione sia nelle zone intellettive che nelle zone vegetative, e in entrambi i casi in modo ugualmente peculiare»⁸. L'uomo plessneriano, quindi, non solo ha un corpo (*Körper*), ma è un corpo (*Leib*), ed in lui è presente un costante rapporto dialettico fra la prima cosa, cioè la mera vita biologica, e la seconda, l'autocoscienza della propria esistenza; in tal senso egli è propriamente eccentrico:

come Io, l'uomo non sta più nel qui ed ora ma si pone dietro di esso, in nessun luogo e in nessuno spazio temporale. La perdita dello spazio e del tempo viene vista come perdita del proprio esser esteriore, quindi si deduce che l'uomo non esiste solo per se stesso, bensì "in se stesso", cioè come fondamento di se stesso [...] il vivente è corpo, nel corpo (come vita interiore o psichica) e fuori dal corpo, come punto di vista dal quale esso è entrambi. Un individuo che ha questa triplice caratteristica *posizionale* si chiama persona. Esso è il soggetto del suo esperire, delle sue percezioni, delle sue azioni e delle sue iniziative⁹.

Plessner intende quindi la persona come chi è corpo, è nel corpo ed è fuori dal corpo, insomma, come la più completa realizzazione dell'eccentricità.

Nell'antropologia filosofica scheleriana «la posizione particolare dell'uomo può essere chiarita solo esaminando l'intera struttura del mondo *biopsichico*»¹⁰. Come per Gehlen e per Plessner, anche per il fenomenologo personalista infatti, l'uomo

⁷ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 364. Sull'antropologia filosofica di Plessner cfr. A. Borsari–M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, C. Righetti, *Nota critica a Helmuth Plessner*, I gradi dell'organico e l'uomo: un'introduzione all'antropologia filosofica, in «Dialeghetai», 2008 e V. Rasini, *Filosofia della natura e antropologia nel pensiero di Helmuth Plessner*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze», n. 1, 1995.

⁸ J. Habermas, *Antropologia*, in AA. VV., *Filosofia*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 25.

⁹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 361-363, corsivo mio; la posizionalità (*Positionalität*) è il concetto del quale Plessner si serve per descrivere la capacità dell'essere vivente di "porsi" rispetto a se stesso e all'altro da sé, e grazie al quale può attribuire all'uomo il carattere dell'eccentricità (*Excentrizität*), dalla quale derivano le "tre leggi antropologiche fondamentali": quelle dell'"artificialità naturale" (*natürliche Künstlichkeit*), dell'"immediatezza mediata" (*vermittelte Unmittelbarkeit*) e del "luogo utopico" (*utopisches Standort*).

¹⁰ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1999, p. 119, corsivo mio. Sull'antropologia filosofica di Scheler cfr. M. T. Pansera, *Max Scheler: dall'etica all'antropologia filosofica*, in *Ibidem* e S. Liccioli, *Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler*, in «Humana.Mente», n. 7, 2008.

risulta essere costituito da una commistione psico-fisica, al punto tale che il suo comportamento

può e anzi deve essere chiarito sempre in duplice maniera, psicologica e fisiologica ad un tempo; per cui è ugualmente errato preferire la spiegazione psicologica a quella fisiologica e viceversa. Il “comportamento” è il campo “intermedio” di osservazione dal quale si deve si partire¹¹.

Ma poiché una simile definizione di comportamento non distingue tra uomo e animale, Scheler ricorre ad una categoria filosofica che introduce una differenza di “essenza” fra gli stessi, un “nuovo principio” che egli chiama “spirito”, esso

si trova *fuori da* tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come “vita”. Ciò che fa sì che l’uomo sia veramente “uomo”, non è un nuovo stadio della vita – e neppure di una delle sua manifestazioni, la “psiche” –, ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell’uomo: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo che come tale non può essere ricondotto alla “evoluzione naturale” della vita; ma semmai, solo al fondamento delle cose stesse¹².

Come è noto, il problema di Scheler è quello di attribuire all’uomo un fondamento che si situi oltre la dimensione naturale, dove si trova anche l’animale, quindi, ciò che rende la persona tale è per lui un peculiare principio spirituale, una speciale scintilla divina che le consente, unica fra tutte le forma di vita, di poter rifiutare la realtà esistente, trascendendola:

la caratteristica fondamentale di un essere spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psico-fisica, consiste nella *sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico* [...] Paragonato all’animale che dice sempre di sì alla realtà effettiva, anche quando l’aborrisce e fugge, l’uomo è *colui che sa dir di no, l’asceta della vita*, l’eterno protestatore contro quanto è solo realtà [...] l’uomo è l’eterno “Faust”, la *bestia cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere “ora-qui-così”, sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante¹³.

L’ultimo Scheler parlerà poi dello spirito dell’uomo come *Geist*, e della sua irrazionale forza vitale come *Drang*, sostenendo l’indispensabilità e l’uguale importanza dell’uno nei confronti dell’altro: il *Geist* è infatti il portatore dei più alti valori umani, ma non ha in se stesso la forza per realizzarli, il *Drang* è una potenza cieca, un impulso primitivo indifferente al bene e al male e, pertanto, necessitante di essere guidato; sebbene essenzialmente diversi, nell’uomo questi due elementi divengono interdipendenti, perseguendo così «la progressiva ideazione e

¹¹ M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 125.

¹² Ivi, p. 143.

¹³ Ivi, pp. 144 e 159.

spiritualizzazione delle forze oscure celate dietro le immagini delle cose e il simultaneo potenziamento vivificatore dello spirito»¹⁴.

Ora, nell'immagine che i tre pensatori menzionati danno dell'uomo, è riscontrabile una fondamentale possibilità ed una fondamentale ambiguità.

La possibilità è quella che l'uomo ha, unico fra tutti i viventi, di poter dire di no alla natura, il che indica il poterla trascendere ma non certo necessariamente l'annichirla, sebbene tale pericolo sia sempre presente nel destino dell'uomo, come ricorda Martin Heidegger riprendendo il Coro dell'*Antigone*¹⁵.

L'ambiguità, che Gehlen e Plessner individuano nella commistione nell'uomo fra la dimensione fisiologica e quella intellettuale, mentre Scheler rinviene fra il livello della realtà concreta, in cui convivono *bios* e psiche, e quello trascendente, di cui per lui sarebbe testimonianza lo spirito, risiede nella presenza, nell'uomo, di due diverse dimensioni che lo costituiscono, originando così un essere ambivalente, formato dall'interdipendenza di due elementi che, comunque li si voglia chiamare e definire, risultano allo stesso tempo profondamente diversi e profondamente legati l'uno all'altro, al punto tale da dare vita ad un che di unitario che non si può semplicisticamente considerare come la sovrapposizione o la somma di due diversi fattori, ma la generazione di qualcosa di ulteriore, di essenzialmente altro¹⁶.

2. La moderna dimensione politica

Sulla scorta degli studi Jürgen Habermas possiamo osservare come la cosiddetta "opinione pubblica" nasca, nella modernità, nella sfera pubblica borghese che, differentemente da tutte le precedenti impostazioni sociali, affonda le proprie origini

¹⁴ Ivi, p. 172.

¹⁵ «Di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia di più inquietante dell'uomo s'aderge», Sofocle, *Antigone*, vv. 332-333, citato in M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 2007, p. 158. Sulla questione heideggeriana del vivente come ineluttabilmente violento (*deinón*) e dell'uomo come il più violento tra i viventi (*tò deinótaton*) in quanto unico vivente a poter rivolgere la violenza verso l'Essere, mi permetto di rinviare a F. Sollazzo, *Appendice. Sulla questione della tecnica in M. Heidegger*, in Id., *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*, Aracne, Roma 2011.

¹⁶ Per un inquadramento generale del pensiero dei tre autori in questione cfr. M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Mondadori, Milano 2001. Desidero qui far presente che, sebbene ai fini del presente lavoro abbia ritenuto opportuno muovere dall'immagine dell'uomo che emerge dagli studi dei padri fondatori dell'antropologia filosofica moderna, e che si può foucaultianamente descrivere come una sorta di allotropo empirico-trascendentale (la compresenza nel quale di un che di materiale e di un che di immateriale è intuitivamente certa), non si intende con questo avallare nessuna forma di dualismo, ritenendo invece che la più apprezzabile forma di comprensione dell'uomo, e del mondo, sia una sorta di "fenomenologia olistica", in grado di rendere conto, senza ricorrere a fratture, della varietà dei fenomeni contemplabili. Per una ricostruzione del percorso storico di autocomprensione dell'uomo cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2002, spec. le prime due parti *Il corpo in Occidente: l'equivalenza* e *Fenomenologia del corpo: l'ingenuità*. In questa prospettiva, risulta inoltre interessante l'analisi della critica wittgensteiniana al dualismo presentata in C. Pastorini, *Corpo ed etica nel secondo Wittgenstein: una proposta teorica*, in «aut aut», n. 345, 2010.

nella libera circolazione delle merci e delle notizie. Infatti, così come la libera circolazione di merci e notizie è un processo che non esclude potenzialmente nessuno, allo stesso modo la formazione dell'opinione pubblica in una società (quella borghese) basata su tale processo, non esclude potenzialmente nessuno (diversamente sia dall'Antica Grecia che dal mondo che va dall'Impero romano alla Rivoluzione francese, dove la sfera pubblica è accessibile, rispettivamente, solo ai cittadini maschi liberi e solo agli esponenti di determinati ceti). Tale libera circolazione di merci e notizie pone il peculiare nuovo problema della sua amministrazione, ma, se è da questa circolazione che sorge l'opinione pubblica, allora amministrare tale circolazione significa amministrare l'opinione pubblica stessa. Come organo di tale nuova operazione nasce un'amministrazione stabile, sottoforma di una attività statale continuativa. Questo è, difatti, il ruolo del potere pubblico borghese, al punto tale che, nella modernità, il termine pubblico diviene sinonimo di statale. Lo statale rappresenta quindi il soggetto amministrante la circolazione delle merci e delle informazioni, ma dove tale circolazione è localizzata? In quale dimensione ha luogo? Nella società civile. Ecco perché, solo nella modernità «come *pendant* dell'autorità si costituisce la società civile [...]. Nella trasformazione dell'economia tramandata dall'antichità in economia politica si riflettono i mutati rapporti»¹⁷.

Avviene così quella dinamica (già descritta da Hannah Arendt in *Vita activa*)¹⁸ in base alla quale un potere pubblico che amministra la società civile (intesa come la sfera dei privati), eleva a questione di pubblico interesse l'amministrazione, e con essa la riproduzione, della vita, portando quindi tale problematica al di là dei limiti della sfera domestica privata:

mentre la vita privata si pubblicizza, la sfera pubblica, a sua volta, assume forme di intimità [...] (poiché) la società contrapposti allo Stato da un lato delimita chiaramente un ambito privato nei confronti del pubblico potere, dall'altro, però, eleva a questione di pubblico interesse la riproduzione della vita, oltre i limiti di un potere domestico privato [...] A questa sfera privata, divenuta pubblicamente rilevante, della «società civile» allude Hannah Arendt, quando caratterizza, diversificandolo dall'antico, il moderno rapporto della sfera pubblica con quella privata, mediante lo sviluppo del «sociale»¹⁹.

E questa sfera privata diventata pubblicamente rilevante, la società civile che amministra la riproduzione della vita, struttura le proprie regole attraverso una modalità senza precedenti: la pubblica argomentazione razionale. È noto come la

¹⁷ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1971, p. 32.

¹⁸ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991, spec. la parte sesta *La «Vita activa» e l'età moderna*. Come è noto, questo è anche uno dei temi centrali della produzione di Foucault per il quale con il potere moderno «si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte» (M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 122).

¹⁹ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 190, 38 e 32, parentesi mia, spec. *Genesis della sfera pubblica borghese*.

pubblica argomentazione sia già il tipico modo di fare politica delle *pòleis*, tuttavia Habermas individua un'originalità nella natura del moderno dibattito pubblico (fermo restando la nota diversità del concetto e dei contenuti della politica fra l'antichità e la modernità) nel fatto che in tutte le epoche precedenti a quella borghese la dimensione politica, quella in cui si forma l'opinione pubblica giuridicamente rilevante in quanto produttrice di leggi, non è accessibile a tutti gli uomini, ma solo a quelli che possiedono determinati requisiti (come la libertà, l'appartenenza alla *pòlis* e al genere maschile nell'antica Grecia, o la collocazione in un certo ceto nelle epoche successive) che determinano uno *status* che apre le porte alla vita pubblica, mentre, con la società borghese, la politica diviene di principio accessibile ad ogni uomo al quale, per il semplice fatto di essere tale, è consentito l'accesso alla dimensione pubblica: con l'avvento della società borghese lo *status* di uomo viene a coincidere con quello di cittadino. Non potrebbe essere spiegato altrimenti il fatto che solo nella società borghese ogni individuo è, almeno teoricamente, libero di muoversi dalla dimensione della società civile a quella della politica, e viceversa: «alla separazione tra Stato e società corrisponde “la scissione dell'uomo (*homme*) in uomo pubblico (*citoyen*) e in uomo privato (*bourgeois*)”»²⁰.

Tuttavia, nella modernità, quando le maglie burocratiche non limitano l'accesso alla cittadinanza, mancano spesso e palesemente le condizioni economiche, sociali e culturali, in virtù delle quali ciascun uomo possa essere, di fatto e non solo formalmente, anche un cittadino (veste, quest'ultima, che rimane così solamente “ufficiale” ed “ornamentale”), e tali condizioni vengono a mancare non solo a causa di determinati rapporti di forza nella (ri)produzione della vita (poiché la nostra è «una società mondiale contraddistinta da una distribuzione estremamente ingiusta delle chances di vita») ²¹, ma anche (e forse soprattutto) a causa della cosiddetta cultura di massa²², che si manifesta attraverso quei fenomeni di mercificazione della

²⁰ Ivi, p. 151, parentesi mie.

²¹ Id., *Dopo l'utopia*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 8-9; è infatti palese che «il mondo in cui viviamo è allo stesso tempo notevolmente comodo e assolutamente povero [...] La contemporanea presenza di opulenza e agonia nel mondo che abitiamo rende difficile evitare interrogativi fondamentali sull'accettabilità etica dell'organizzazione sociale prevalente» (A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, p. 11).

²² «La cultura di massa deriva infatti il suo nome equivoco dal fatto che l'allargamento della diffusione viene raggiunto con l'adattamento alle esigenze di distensione e di distrazione di gruppi di consumatori di livello culturale relativamente basso e senza invece preoccuparsi di educare il vasto pubblico a una cultura sostanzialmente integra [...]. La cultura si trasforma in merce non solo secondo la forma, ma anche secondo il contenuto, lascia cadere alcuni elementi, la cui ricezione presuppone un certo apprendistato, grazie al quale l'appropriazione “consapevole” accresce a sua volta la consapevolezza. Non già la standardizzazione come tale, ma quel particolare precondizionamento dei prodotti che conferisce loro piena fruibilità, cioè la garanzia di poter essere recepiti senza rigorose premesse e, ovviamente, senza tracce durevoli, pone la commercializzazione dei beni culturali in un rapporto inverso rispetto alla loro complessità [...] l'area di risonanza di un ceto colto educato all'uso pubblico della ragione è compromessa; il pubblico è diviso fra minoranze di specialisti che discutono in modo non-pubblico e la grande massa dei consumatori che recepiscono pubblicamente» (J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 198-199 e 209).

cultura, di conformismo sociale, di *marketing* politico, di manipolazione delle opinioni, d'indottrinamento sistematico di nuovi valori, già approfonditamente colti e descritti dalla prima Scuola di Francoforte. Per tal via, l'accesso alla dimensione politica, quando non impossibilitato esplicitamente e/o latentemente (con meccanismi di "distrazione di massa"), viene manipolato: l'uomo è impedito a divenire un cittadino, è privato delle possibilità concrete e/o dell'autonomia necessaria per decidere responsabilmente tra opzioni con conseguenze prevedibili. Tuttavia, poiché uno dei tratti determinanti della modernità è quello, derivante dalla Rivoluzione francese, in base al quale ciascun uomo è depositario del diritto/dovere di non essere un mero "consociato" (ovvero, colui che gode della protezione della legge, ma non del diritto di legislazione, di elaborazione della stessa; non a caso, la *Dichiarazione dei diritti* del 1789 è rivolta sia all'uomo che al cittadino), anche l'uomo disinteressato al e/o manipolato nel suo *status* di cittadino è periodicamente chiamato ad esprimere le proprie opinioni politiche che, a causa dell'impossibilità d'accesso alla e/o del disinteresse per la e/o della manipolazione delle informazioni sulla politica stessa, non risultano essere il frutto di una riflessione critica, ma l'esito artificioso prodotto da determinate forze dominanti. Così l'illuministica tensione all'autodeterminazione, pur conservando meccanismi formalmente disposti a ciò, si muta nel suo contrario, trattenendo quei meccanismi solo come veste che copre e legittima uno *status quo* "morbidamente" coercitivo. In questo modo, l'opinione pubblica degenera da strumento di liberazione ad istanza di conformismo ed oppressione. Questo è ciò che avviene quando l'autocoscienza politica dei cittadini non dispone più di un luogo nel quale poter dare vita ad un'autentica comunicazione pubblica, questo è ciò che avviene quando accademie, università, musei, teatri, ecc. vengono spogliati della loro veste di "infrastrutture culturali", ed assoggettati ai modelli del mercato. Si assottiglia, così, «quel cuscinetto politico-culturale su cui lo Stato di diritto democratico deve essere poggiato per rimanere stabile»²³. Dinamica, questa, che dalle società occidentali sta contagiando quelle orientali, sempre più tese ad emulare le prime, e descritta da Habermas con il termine di "rivoluzione recuperante"²⁴. Tale termine, per il pensatore francofortese, sta ad indicare la diffusione su scala planetaria di una cultura industriale, figlia del razionalismo occidentale, mossa unicamente da logiche economiche, con effetti omogeneizzanti visibili tramite l'irrigidimento di determinati stili di vita ed il conseguente blocco della capacità d'immaginazione rivolta al futuro, al punto tale che, l'unica operazione mentale che gli individui riescono a compiere è quella del recupero nel presente degli elementi già esistenti nel passato. In altri termini, assistiamo ad una irresistibile tensione a recuperare i modelli del passato come schemi interpretativi del presente e,

²³ Id., *Dopo l'utopia*, cit., p. 48

²⁴ "Rivoluzione recuperante" è la traduzione letterale di *Die nachholende Revolution*, titolo di un volume di Habermas tradotto in italiano come *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano 1990. Per una panoramica sulle tematiche habermasiane, in questa sede solo richiamate propedeuticamente ad altre argomentazioni, cfr. F. Sollazzo, *Riabilitazione della filosofia pratica ed "etica del discorso"*, in «Appunti di Scienze Sociali ed Altro», 06/04/2012.

soprattutto, del futuro, a vedere, cioè, “il passato come futuro” anziché “il passato per il futuro”. Nonostante il fatto che quella della rivoluzione recuperante sia una problematica derivante dall'estremizzazione della *ratio* illuministica (già notoriamente messa sotto accusa, per primi, da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*)²⁵, ciò non significa che la ragione stessa debba essere depotenziata, al contrario, solo un supplemento di ragione può combattere le problematiche provocate da una razionalità distorta, in quanto viziata da logiche calcolanti e strumentali.

3. Relazionalità tramite diversità

Quello precedentemente descritto è lo scenario storico-filosofico su cui si colloca l'odierno dibattito²⁶ fra *Libertarians* e *Communitarians*, dibattito che contiene un

²⁵ Cfr. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

²⁶ Per una ricostruzione delle tesi libertarie cfr.: E. Angner, *Hayek and Natural Law*, Routledge, Milton Park-New York 2007, N. Bobbio, *Liberalismo vecchio e nuovo*, in *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1991, T. A. Burczak, *Socialism after Hayek*, Michigan M.P., Ann Arbor 2006, B. Caldwell, *Hayek's Challenge*, Chicago U.P., Chicago 2004, A. Cocozza (a cura di), *Utopia e sociologia*, Armando, Roma 2004, R. Cubeddu, *Politica e certezza*, Guida, Napoli 2000, A. Ebenstein, *Friedrich von Hayek*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, A. Farrant (a cura di), *Hayek, Mill and the Liberal Tradition*, Routledge, Milton Park-New York 2011, E. Feser (a cura di), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge U.P., New York 2006, Id., *On Nozick*, Wadsworth, Belmont 2004, F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano 1986, Id., *The road to serfdom*, Routledge, London 2007, N. Matteucci, *Il liberalismo*, il Mulino, Bologna 2005, R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2008, Id., *Invarianze*, Fazi, Roma 2003, Id., *La vita pensata*, Rizzoli, Milano 2004, G. Pellegrino, I. Salvatore (a cura di), *Robert Nozick*, LUISS U.P., Roma 2007, D. Schmidtz (a cura di), *Robert Nozick*, Cambridge U.P., Cambridge 2002, F. Sollazzo, *L'individualismo nelle teorie liberali*, in «L'accento di Socrate», n. 11, 2011 e U. Ternowetz (a cura di), *Friedrich A. von Hayek e la Scuola Austriaca di Economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003. Per un'introduzione al comunitarismo cfr.: AA. VV., «La prospettiva comunitaria», n. 2/3, 1999/2000, R. Abbey (a cura di), *Charles Taylor*, Cambridge U.P., Cambridge 2004, R. Carsillo, *Il problema morale in MacIntyre*, Levante, Bari 2000, I. Colozzi, *Varianti di comunitarismo*, FrancoAngeli, Milano 2002, N. Genghini, *Identità comunità trascendenza: la prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma 2005, S. Mendus, *After MacIntyre*, Polity, Cambridge 1994, A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1993, M.C. Murphy, *Alasdair MacIntyre*, Cambridge U.P., New York 2003, P. Nepi, *Charles Taylor*, in C. Di Marco (a cura di), *Un mondo altro è possibile*, Mimesis, Milano 2004, K. Ohnsorge, *Il comunitarismo, un approccio filosofico-politico*, in C. Viafora, R. Zanotti, E. Furlan (a cura di), *L'etica della cura*, FrancoAngeli, Milano 2007, V. Pază, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, A. Pirni, *Charles Taylor*, Milella, Lecce 2002, M. J. Sandel, *Public Philosophy*, Harvard U.P., Cambridge 2005, F. Sollazzo, *I principi del comunitarismo. Ch. Taylor e A. MacIntyre*, in «Prospettiva persona», n. 61/62, 2007, C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, Id., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1999, Id., *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, Id., *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993 e J.R. Weinstein, *On MacIntyre*, Wadsworth, Belmont 2004. Per un confronto fra le due correnti cfr.: A. de Benoist, *Comunitaristi vs. liberali*, in Id., *Identità e comunità*, Guida, Napoli 2005, E. Caniglia, A. Spreafico (a cura di), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, LUISS U.P., Roma 2003, V. Cesareo, *Individualismo e comunitarismo*, in *Società multiethniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano 2007, A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e*

duplice pericolo nel quale ci si imbatte quando si affronta il tema della differenza culturale e identitaria: trascurare la differenza o mitizzarla.

Si può addirittura dire che oggi ci troviamo al cospetto di due vettori che spingono in direzioni contrarie e, apparentemente, inconciliabili ma che, paradossalmente, fungono l'uno da propellente per l'altro, poiché l'incremento di ciascuno di questi due processi sollecita, come risposta, la crescita dell'altro: la forza centripeta dell'omologazione universale e quella centrifuga della differenziazione. In altri termini, un processo omologante di de-territorializzazione *versus* un fenomeno diversificante di ri-territorializzazione, di ritorno alla comunità, alla piccola patria peculiare nelle sue differenze dalle altre. Anche l'abbattimento dei confini fisici e politici (emblematicamente rappresentato dall'apertura prima e dalla caduta poi del muro di Berlino, rispettivamente nel 1989 e nel 1990) viene assorbito in questa disputa, o come dimostrazione dei processi "deterritorializzanti", o come stimolo dei fenomeni "riterritorializzanti"²⁷. È fondamentale notare come tali dinamiche vengano spesso descritte con la formula dell'*aut aut* (dello scontro di civiltà *a lá* Huntington), anziché dell'*et et*, che ne coglie invece adeguatamente la natura²⁸. Questo avviene quando la prospettiva di fondo è quella della (ri)costruzione di un'identità intesa come "monade monolitica". Questa infatti si è sempre costituita tramite dinamiche di appartenenza, sociale, politica, economica, religiosa, etnica, territoriale, ecc, ma oggi tutte le categorie sotto la cui bandiera ci si affiliava sono erose dalla complessiva crisi dei tempi che abbatte i vecchi punti di riferimento, senza costituirne di nuovi. Non è affatto detto che questo sia un problema, poiché per tal via si è posti di fronte alla possibilità di rielaborare (mai definitivamente) i

liberalismo, Ed. Riuniti, Roma 2000, M. La Torre, *Liberalismo e comunitarismo: un dibattito nel crepuscolo di Weimar*, in Id., *La crisi del Novecento*, Dedalo, Bari 2006, E. Pariotti, *Individuo, comunità, diritti: tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Giappichelli, Torino 1997, G. Sartori, *Pluralismo, Multiculturalismo e Estranei*, Rizzoli, Milano 2002, E. Vitale, *Il soggetto e la comunità*, Giappichelli, Torino 1996 e L. Simeoni, *Liberalismo e comunitarismo: tesi a confronto*, in *La cittadinanza interculturale*, Armando, Roma 2005.

²⁷ È importante notare come l'attuale crisi economica (che produce inevitabilmente anche una crisi di legittimazione politica) produca movimenti, con forti venature populiste e reazionarie, di chiusura nel *proprium* visto come soluzione alla crisi poiché questa si è verificata attraverso istituzioni (ad esempio la UE) improntate ad una prospettiva d'apertura cosmopolita. Ora, più che sottolineare come sia gli uni che gli altri portino avanti una certa idea perché è a loro funzionale, vorrei qui osservare come l'attrito fra masse populisticamente orientate verso fenomeni riterritorializzanti e istituzioni basate su processi deterritorializzanti produca uno scollamento con conseguenze potenzialmente catastrofiche sia in ambito politico-sociale (disordini e finanche guerre) sia in ambito culturale (il cavalcare l'una idea o l'altra per propri interessi, anziché il cercare di comprenderle). «L'ignoranza della complessità della società contemporanea provoca uno stato di incertezza e di ansia generalizzata che costituisce il terreno ideale per il tipo moderno del movimento di massa reazionario. Simili movimenti sono sempre *populisti* e volontariamente anti-intellettuali» (Th. W. Adorno *et al.*, *La personalità autoritaria*, Comunità, Milano 1997, vol. II, p. 231).

²⁸ Come esempio di interpretazione all'insegna dell'*aut aut* cfr. S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000, mentre come esempio di interpretazione nel segno dell'*et et* cfr. Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma 2005.

propri riferimenti e dunque assumere consapevolmente la propria identità; tuttavia, stante la difficoltà di questa operazione, che non è certo agevolata dalle varie istituzioni, ciò a cui si assiste è o la rinuncia al tentativo di definizione di un'identità o il radicalizzarsi di quest'ultima sotto una delle suddette bandiere, rifugiandovisi; quest'ultima operazione sfocia in una logica multiculturalale che

finisce per cristallizzarsi in un sistema di differenze «blindate» che, a onta della conclamata «politica della differenza» (*politics of difference*), si atteggiavano come identità in sedicesimo: monadi o autoconsistenze insulari interessate esclusivamente a tracciare confini netti di non-ingerenza. Come infrangere questa rigida clausola di non-ingerenza, che in apparenza estende ma in realtà stravolge l'idea di differenziazione rovesciandola in frammentazione e proliferazione meccanica della logica identitaria?²⁹.

Probabilmente la risposta alla suddetta domanda può giungere solo con un radicale mutamento di prospettiva nell'affrontare le questioni inerenti al pluralismo culturale, ed al relativo sedicente pluralismo etico³⁰, ovvero, liberandoci

dall'errata convinzione che le relazioni tra esseri umani differenti, con tutte le loro diverse diversità, possano in qualche modo essere espresse sotto forma di rapporti tra civiltà, invece che di rapporti tra persone³¹.

Intendere le relazioni umane come rapporti tra persone, anziché tra civiltà o comunità, tra gruppi identitari chiusi che definiscono l'identità dei propri membri

²⁹ G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 95. Riflettere sulla nozione di cittadinanza, significa farsi carico dell'odierna caduta dei legami etico-politici e del compito di «ri-progettare e ripopolare l'agorà ora in gran parte vuota, il luogo d'incontro, di dibattito e di negoziazione tra individuo e bene comune, pubblico e privato» (Z. Bauman, *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna 2002, p. 153) – cfr. anche Id. *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2006 e Id., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2006. Più dettagliatamente, «il fenomeno al quale dobbiamo rivolgerci potrebbe essere, allora, più congruamente definito nei termini di una produzione globale di località: è il fenomeno delle comunità immaginate, che vengono a configurarsi come tante nazioni di eccentrici. La “nazione degli eccentrici” è il fenomeno nuovo con cui siamo chiamati a misurarci: non dobbiamo, dunque, intendere il locale alla maniera di comunitaristi come Taylor, MacIntyre o Sandel, ma piuttosto nel senso di una dinamica nuova che attraversa tanto il locale quanto il globale» (G. Marramao, *Passato e futuro dei Diritti Umani*, in A. De Simone (cura), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi, Perugia 2007, p. 557). Sulla categoria di “comunità immaginate” cfr. B. Anderson, *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma 1994. Sulla questione della “differenza”, in chiave politica cfr. I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

³⁰ Per semplificare, uso qui pluralismo etico e culturale come equivalente di relativismo etico e culturale, cioè di quell'orientamento che vorrebbe vi fosse incomunicabilità fra le varie culture e concezioni etiche (fermo restando che la possibilità della comunicazione non implica l'assunzione dei medesimi valori, ma richiede tuttavia un medesimo schema mentale, “principio di carità”, il quale, a mio avviso, è dipendente dalle dinamiche dell'antropologia nella storia; cfr. nota 1 del presente testo). Cfr. F. Sollazzo, *Pluralismo delle culture e “univocità” dell'etica*, in «L'accento di Socrate», n. 3, 2010.

³¹ A. Sen, *Il ballo in maschera dell'Occidente*, in «la Repubblica», 30/06/06.

tramite la radicalizzazione di un (sedicente) medesimo (elevato a mito di purezza) e l'esclusione di un (sedicente) diverso (arrivando finanche alla sua colpevolizzazione/criminalizzazione) è l'unica via per decifrare le questioni inerenti al riconoscimento ed alla valorizzazione delle differenze identitarie, in un quadro di valori e principi universalmente valido per tutti gli uomini in ogni tempo e sotto ogni clima. Oggi più che mai questa operazione appare urgente, in una globalizzazione che, più che oscillare fra, sovrappone omologazione, scomparsa di differenze significative, e "monadizzazione", auto-ghettizzazione entro i limiti di una mitica e mitizzata comunità, economica, politica, territoriale, di sangue, di culto, ecc. Assumendo le persone come vertice ottico, risulta evidente come esse siano al contempo diverse ed uguali fra di loro. Le differenze si situano nella identità³² personale di ciascun essere umano, fatta di contingenze e di scelte, unica e irripetibile. L'uguaglianza risiede nella costituzione antropologica basilare³³, che rappresenta una sorta di potenziale *pattern* universale, sopra il quale ciascuno dipinge la propria identità come vuole e come può. La questione che si pone è allora quella di dar vita ad un'interazione umana che non sia fondata né in una logica

³² A questo proposito è da osservare con particolare attenzione, e preoccupazione, l'odierna avanzata, in pressoché tutti i campi, delle cosiddette neuroscienze che, riducendo l'uomo ad un complesso di meccanismi neuronali, gli conferiscono la stessa identità di una marionetta. Peraltro, dando per scontato che quando in una data situazione avviene una certa reazione neuronale, quest'ultima sia necessariamente la causa di un comportamento, senza neanche prendere in considerazione che possa esserne la conseguenza: la registrazione fisica di un accadimento intellettuale e/o emozionale. Per una agile ma efficace introduzione ai problemi della scientificizzazione della vita cfr. N. Postman, *Technopoly*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, per il quale, fra l'altro «è' il pubblico disperato alla ricerca di un'autorità morale più potente che chiede allo studioso di scienze naturali (e sociali) di dire che è *la scienza* che parla, e non un uomo o una donna [...] l'uomo medio di oggi è altrettanto credulone dell'uomo medio dell'epoca medievale. Solo che allora la gente credeva ciecamente nell'autorità della sua religione, e oggi crede ciecamente nell'autorità della nostra scienza» (ivi, pp. 147 e 57, parentesi mia) e H. Marcuse, *Il pensiero a una dimensione*, nell'ormai classico Id., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999. Per un'introduzione ad ampio raggio sulla dimensione simbolica dell'identità cfr. U. Galimberti, L. Grecchi, *Filosofia e Biografia*, Petite Plaisance, Pistoia 2005.

³³ Sulla costituzione antropologica basilare mi permetto di rimandare a F. Sollazzo, *L'uomo come problema a se stesso*, in Id., *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*, cit e Id., *Per una moralità minima condivisibile. Antropologia essenziale: biologia ed emozioni*, in «L'accento di Socrate», n. 21, 2012. Inoltre, aggettivo questo *pattern* antropologico come "potenziale" perché gli sviluppi della tecnologia (che cambia il nostro sentire, la nostra percezione del mondo, degli altri e di noi stessi, in base ai criteri della cosiddetta razionalità strumentale; mi riferisco sia alle analisi francofortesi sia alla sottovalutata teoria pasoliniana della mutazione antropologica) e della scienza (che può variare, sostituire, creare *ex novo* la nostra biologia) possono ormai mutare questo scenario, e lo stanno di fatto già facendo. A questo proposito, qui mi sembra risieda il punto debole della teoria di Martha Nussbaum sull'importanza delle emozioni: la mancata considerazione delle mutazioni in atto nella sfera emozionale. Come riferimenti principali a tutto questo cfr. M. Nussbaum, *Emotions as Judgments of Value*, in «Yale Journal of Criticism», n. 5, 1992, Id., *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004, Id., *Poets as Judges: Judicial Rhetoric and Literary Imagination*, in «University of Chicago Law Review», n. 62, 1995, P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, Garzanti, Milano 2009 e Id., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2008.

omologante, né in un logica di “ghetti contigui”, di “differenze blindate” senza porte né finestre, di «piccole isole, ciascuna fuori dalla portata intellettuale e normativa dell'altra»³⁴. È oggi possibile assolvere a tale compito?

Comunemente, in base ad una tradizione di pensiero che passa, fra gli altri, per Voltaire, John Locke e Karl R. Popper, siamo abituati a ritenere che la tolleranza³⁵ sia la risposta alla precedente domanda; tuttavia tale concetto, che al suo manifestarsi ha certamente avuto un impatto positivo sulla nostra civiltà, si espone oggi ad un duplice ordine di pericoli. Innanzitutto, la tolleranza viene elargita da chi ha la volontà di tollerare, ma ciò significa che costui potrebbe anche non avere più tale volontà e, dunque, non tollerare più. Inoltre, il concetto di tolleranza tende a scivolare verso quello di sopportazione, dietro il quale si cela una pressoché totale svalutazione delle posizioni altrui. Per evitare queste problematiche è oggi necessario ricorrere ad un altro principio che possa orientare le relazioni umane, sia a livello individuale che collettivo, quello del rispetto: non tollerando, bensì rispettando l'altro è possibile relazionarsi autenticamente, nel confronto, con lui, offrendo qualcosa di nostro all'altro e accogliendo qualcosa dell'altro in noi, “contaminandoci” reciprocamente, mantenendo ciascuno la propria libera autonomia e le propria differenza specifica, derivanti dalla propria irriducibile identità, senza però trincerarsi in essa e dunque modellandosi nel “contatto inquinante” con l'altro; «non si può simultaneamente sciogliersi nel godimento dell'altro, identificarsi con lui, e restare diversi»³⁶. Se vogliamo vivere insieme, non nonostante, ma grazie alla diversità,

se vogliamo scongiurare lo sfruttamento meramente commerciale della diversità ed evitare lo scontro fra culture che si verifica quando la diversità alimenta paura e rifiuto, dobbiamo attribuire un valore positivo a [...] contaminazioni e a [...] incontri, che aiutano ciascuno di noi ad allargare la propria esperienza, rendendo così più creativa la nostra cultura [...] (Dunque) il cosmopolitismo, inteso realisticamente, significa [...] accettare gli altri come diversi e uguali. In questo modo viene nello stesso tempo svelata la falsità dell'alternativa tra

³⁴ A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, p. 59; cfr. anche Id., *Reason Before Identity*, Oxford U.P., Oxford-New Delhi 1999.

³⁵ Cfr., per i riferimenti principali cfr. Voltaire, (voce) *Tolleranza*, in *Dizionario filosofico*, Mondadori, Milano 1970, J. Locke, *Saggio sulla tolleranza*, Laterza, Bari 1996, Id., *Scritti sulla tolleranza*, UTET, Torino 1997, K. R. Popper, *La società aperta e suoi nemici*, Armando, Roma 1996, 2 voll.; sui meriti e i limiti della nozione di tolleranza cfr. A. Masullo, *I paradossi della tolleranza*, in «La città nuova», n. 7, 1992; sul mutamento della sua funzione sociale cfr. H. Marcuse, *Tolleranza repressiva*, in *La dimensione estetica e altri scritti*, Guerini, Milano 2002. Mi sembrano inoltre significative queste righe: «il fatto che si “tolli” qualcuno è lo stesso che lo si “condanni”. Infatti al “tollerato” [...] si dice di far quello che vuole, che egli ha il pieno diritto di seguire la propria natura, che il suo appartenere a una minoranza non significa affatto inferiorità [...] Ma la sua “diversità” – o meglio la sua “colpa di essere diverso” – resta identica sia davanti a chi abbia deciso di tollerarla, sia davanti a chi abbia deciso di condannarla» (P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, cit., p. 23).

³⁶ C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, in *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino 1984, p. 29.

diversità gerarchica e uguaglianza universale. Così, infatti, vengono superate due posizioni, il razzismo e l'universalismo apodittico³⁷.

Pertanto, l'irriducibilità di un'identità ad un'altra, di una cultura ad un'altra, non solo non vieta il confronto fra le stesse, ma anzi lo rende possibile grazie ad una sorta di "universalismo della differenza", di "sintesi disgiuntiva", in cui proprio l'inassimilabilità delle singolarità costituisce il *trait d'union* fra le stesse³⁸.

La civiltà mondiale non può essere altro che coalizione, su scala mondiale, di culture ognuna delle quali preservi la propria originalità. (Infatti) se è vero che quello strano complesso di accadimenti che chiamiamo "mondo" è, in quanto eventualità, fatto di differenze, ne consegue allora che *le differenze non si identificano mai con l'essere, ma sempre lo differenziano*. E soltanto perché lo differenziano producono il fenomeno del divenire, della vita [...]. Solo per questa via, solo afferrando questo passaggio, possiamo far esplodere il dispositivo della metafisica, che poi fa tutt'uno con il dispositivo del potere: l'idea dell'Uno come unità delle differenze³⁹.

Per tal via sarebbe possibile passare dalle storie dell'uomo alla storia dell'uomo, il che non significa negare la molteplicità, ma assumere il dato che i confini identitari (di una storia, di una tradizione, di una comunità, di un uomo) sono tracciabili solo "decisionalmente"⁴⁰. Infatti, l'identità (sia individuale che collettiva) si costituisce tramite l'aggregazione di più elementi, e nel valutare quanti e quali fattori sia necessario aggregare e quale conformazione dargli, è fondamentale il ruolo della scelta. Così, ogni uomo definisce la propria identità prendendo posizione su quegli elementi con i quali riesce ad entrare in contatto, dai quali riesce a farsi "contaminare", arricchendosi nella consapevolezza critica di questo processo:

nella nostra vita siamo tutti individualmente coinvolti in identità di varia natura, in contesti disparati [...]. Una persona può considerarsi italiana, donna, agnostica, medico e così via [...]. Ognuna di queste collettività – e la persona in questione appartiene a tutte – le fornisce una particolare identità, di diversa importanza a seconda del contesto, che, quando implica atteggiamenti differenti, entra in competizione con le altre per l'attenzione e la fedeltà della persona. Non è possibile attribuire all'individuo l'*appartenenza* esclusiva – o prevalente, a seconda dei casi – a un unico gruppo. Ognuna di queste categorie può essere di importanza cruciale in particolari contesti. Nella determinazione del peso relativo di

³⁷ A. Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 197 e dopo la parentesi mia, U. Beck, *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma 2005, p. 82.

³⁸ Prendo le figure dell'"universalismo della differenza" e della "sintesi disgiuntiva" in prestito, rispettivamente, da Giacomo Marramao e da Gilles Deleuze; cfr., rispettivamente, *Intervista a Giacomo Marramao*, in «Asia», 14/01/2009 e *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005. Cfr. anche F. Sollazzo, *Pluralismo delle culture e "univocità" dell'etica*, in «L'accento di Socrate», n. 3, 2010.

³⁹ C. Lévi-Strauss, *Razza e Storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, p. 139 e dopo la parentesi mia, G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, cit., p. 215.

⁴⁰ Ciò avviene anche quando tale decisione non è consapevole, per questo preferisco parlare di "decisionalità" anziché di "volontarietà".

queste identità e nella definizione di un ordine di priorità che, a sua volta, può variare con le circostanze, è fondamentale il ruolo della *riflessione*⁴¹.

In altri termini, l'identità è una sorta di mosaico rispetto al quale non si può fare altro che

continuare ad *incastrare* insieme i pezzi [...]. Ma incastrarli insieme *una volta per tutte*, trovare il *miglior incastro possibile*, quello che mette fine al gioco d'incastro? No, grazie, questo è qualcosa di cui si fa volentieri a meno⁴².

Ma, si badi bene, non bisogna cadere nell'errore di credere che fare i conti con l'identità significhi semplicemente (e semplicisticamente) praticare il gioco d'incastro dei tasselli del mosaico identitario, assumendo gli stessi come già dati, come se non avessero una loro specifica genesi, come se l'unica operazione che fossimo chiamati a fare nei confronti dei tasselli identitari fosse quella di (ri)disporli in un certo modo, non potendo però interagire con il loro contenuto. Al contrario, mettendo in questione un tassello identitario, ripercorrendone la genesi, si possono rinvenire i processi che hanno portato, perimetrandolo, alla sua definizione, ed infrangere tali confini. E questa infrazione ci dice che l'identità, qualsiasi identità, risponde a una necessità pratica di qualificazione generando dispositivi di esclusione/inclusione, gabbie, ghetti⁴³, dai quali ci si può liberare solo, apparentemente paradossalmente, non identificandoci con l'identità:

differenza non come negatività dialettica, e neanche come mero rovescio della logica identitaria. Ma differenza come cifra dell'*inidentificabilità dell'essere*. L'essere non tollera identificazioni, non ha carta d'identità⁴⁴.

⁴¹ A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, cit., pp. 47 e 53-54, secondo corsivo mio; ed ancora: «l'identità personale (e collettiva) [...] è capace di divisioni e prospera con esse [...] io acquisto un'identità più complessa di quella che l'idea di tribalismo (comunitarismo) suggerisce. Mi identifico con più di una tribù: sono americano, ebreo, abitante della East Coast, intellettuale, professore. Immagino una simile moltiplicazione di identità nel mondo» (M. Walzer, *La rinascita della tribù*, in «Micromega», n. 5, 1991, p. 110, parentesi mie). Cfr. anche F. Garritano, *Aporie comunitarie*, Jaca Book, Milano 1999.

⁴² Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 63.

⁴³ Si pensi ad esempio al fatto che lo stereotipo dell'"orientalismo" su cui si gioca il dualismo Oriente-Occidente, nasce internamente all'Occidente per rispondere alle sue esigenze auto identificative, e solo in conseguenza di ciò, con l'espandersi del colonialismo in età moderna, troviamo in Oriente lo stesso dualismo, rovesciato, originante la categoria dei cosiddetti *asian values*. Cfr. E. W. Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 2001. Tra i più rilevanti recenti *postcolonial studies* cfr.: A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001, H. K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, H. K. Bhabha, G. Ch. Spivak, F. Barker (a cura di), *Europe and Its Others*, Essex U.P., Colchester 1984, D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004, P. Gilroy, *After Empire*, Routledge, London 2004, M. Mellino, *La critica postcoloniale*, Meltemi, Roma 2005, A. K. Sen, *Diritti umani e valori asiatici*, in Id., *Laicismo indiano*, Feltrinelli, Milano 1998, G. Ch. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004, Id., *In Other Worlds*, Methuen, New York 1987 e R. Young, *Postcolonialism*, Blackwell, London 2001.

⁴⁴ G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, cit., p. 214. Interessante, a questo proposito, richiamare alla mente la concezione heideggeriana dell'Essere e platonica dell'Idea.

E poiché tale dinamica agisce sia a livello individuale che collettivo, siamo oggi chiamati al

superamento di ogni visione essenzialistica delle cosiddette “identità culturali”: a partire dall’acquisizione per cui tutte le culture, compresa la cultura occidentale, sono non solo – com’è ovvio, e come è stato più volte ribadito da Amartya Sen e da altri – intrinsecamente plurali, ma anche attraversate da conflitti di valori [...]. Ripensare a un essere-in-comune composto di storie diverse e di inassimilabili differenze: a una *civitas* come comunità paradossale suscettibile di accogliere le esistenze (ed esperienze) singolari, indipendentemente dalle appartenenze identitarie che di volta in volta si danno: come inevitabile effetto dei meccanismi di identificazione simbolica e delle pratiche collettive di “invenzione della tradizione”⁴⁵.

Dunque, l’essere umano, ben lungi dall’essere un soggetto individuale indivisibile, come il termine in-dividuo vorrebbe, può essere considerato un insieme di tasselli differenti, nessuno dei quali determinante per l’identificazione dell’identità, ma ciascuno dei quali contribuente alla formazione della stessa⁴⁶; formazione perennemente *in fieri* sempre su due livelli: non solo su quello della (ri)disposizione delle tessere, ma anche su quello (ben più fondamentale) della loro (ri)definizione. Ora, benché la scelta di tali priorità sia un ineludibile compito esistenziale, è fondamentale che essa sia consapevole, affinché ciascun essere umano abbia coscienza di non essere l’espressione di un solo dato, ma la somma di diversi fattori che convivono in lui e che egli costantemente organizza con la propria scelta, ma per rendere tale scelta critica, per non essere grotteschi replicanti di disposizioni organizzative che vengono pro/im-poste, è decisivo essere consapevoli di tali processi di strutturazione dell’identità.

Meglio, il termine identità, per quanto di più immediata presa sul lettore, echeggia in sé una chiusura, propongo quindi, in conclusione, di sostituirlo con quello di biografia (intendendo con esso tutto quello di cui sopra) che rimanda invece ad un’apertura. La biografia ha una sua dialettica: contiene sia la necessità dell’esperienza già vissuta, sia la possibilità dell’esperienza da viverci.

⁴⁵ Id., *Passato e futuro dei Diritti Umani*, in A. De Simone (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, cit., p. 556 e 558. Sulla costituzione delle moderne comunità di appartenenza, sul non farne meccanismi di ghettizzazione né ridurle all’insignificanza ma assumerle in un nuovo scenario globale che universalizzi la differenza (sostanzialmente, un’altra globalizzazione) cfr. G. Marramao, *Contro il potere*, Bompiani, Milano 2011.

⁴⁶ Pertanto, legare l’identità personale a logiche comunitarie (oggi sempre più forti nelle loro declinazioni economiche, territoriali, etniche e religiose) significa ridurre l’identità ad uno solo degli elementi che la costituiscono (peraltro spesso determinato da logiche di potere che impongono tali visioni), perdendo così sia la ricchezza della pluralità dei tasselli che compongono il mosaico identitario, sia la responsabilità di operare scelte critico-consapevoli su di essi. Inoltre, sostenendo che «l’identità fornita all’individuo dalla comunità sia quella principale o dominante (forse persino l’unica significativa) [...] (si può) incoraggiare un atteggiamento di indifferenza verso quegli “altri” che non condividono la nostra peculiare identità» (A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, cit., pp. 57-58, seconda parentesi mia – cfr. anche Id., *Other people*, in «The New Republic», 18/12/00).

Contro l'illimitatezza e il disumano. La centralità della natura da Schelling a Latouche

Davide Sisto

1. L'uomo-circuito vivente: non c'è spirito senza natura

All'interno delle *Lezioni private di Stoccarda* (1810), Schelling, a partire dall'intento di salvaguardare i concetti di *intermedietà* e *bilateralità*, gli unici per mezzo di cui è possibile trovare il nesso ultimo tra il pensiero trascendentale e la filosofia della natura, sulla base del precetto secondo il quale ciò che non è eminentemente spirituale non è affatto detto che debba essere grossolanamente materiale, propone in chiave anti-dualistica una visione *tripartita* dell'uomo, inteso come unità organica e armonica di animo (*Gemüt*), spirito (*Geist*) e anima (*Seele*)¹. In realtà, a causa di molteplici suggestioni, che muovono dalle letture teosofiche di Jacob Böhme e di Friedrich Christoph Oetinger per arrivare al neoplatonismo, alla cabbala e a un'adesione implicita al movimento romantico che da Jena porta a Heidelberg², tutto il pensiero schellinghiano poggia su una specie di *legame tripartito*, in cui vi è un elemento centrale non indifferenziato che *media*, che pone cioè in libera comunicazione i due "estremi laterali"; un elemento d'unione che, come un lampo di calore che sorge dalla notte oscura e prorompe con forza propria, stabilisce un rispecchiamento reciproco tra natura e spirito proprio in quanto esso, contemporaneamente, si dà e si sottrae³.

¹ Cfr. F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augusta, 1856-61, Bd. VII, pp. 465ss; tr. it. di L. Pareyson, *Lezioni di Stoccarda*, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano, 1974, pp. 177ss. Per una analisi approfondita dei temi antropologici contenuti nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, ci permettiamo di rimandare a D. Sisto, *Lo specchio e il talismano. Schelling e la malinconia della natura*, pref. di G. Moretti, Alboversorio, Milano 2009.

² Per una ricognizione biografica del percorso filosofico di Schelling, consigliamo la lettura di X. Tilliette, *Schelling. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1999; tr. it. di M. Ravera, introd. di G. Riconda, *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012.

³ Cfr. F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, cit., Bd. VII, p. 162; tr. it. di L. Rustichelli, a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, *Aforismi sulla filosofia della natura*, Egea, Milano 1992, p. 51. Particolarmente importante per la nostra interpretazione schellinghiana il saggio introduttivo, all'edizione italiana, di Giampiero Moretti, *Trasparenza e trasfigurazione. Natura e Mondo degli Spiriti nel percorso schellinghiano*, pp. 1-11.

Ora, il filosofo tedesco individua tre potenze o forze presenti nello spirito umano *lato sensu*: l'animo (*Gemüt*), che è la condizione *naturale*, interiore e prevalentemente inconscia dello spirito, "oscura" giacché non ancora rischiarata dalla luce razziocinante della coscienza e dell'intelletto, lo *spirito* in senso stretto (*Geist*), potenza luminosa e intellettuale che rappresenta l'aspetto propriamente personale e conscio dell'uomo, e l'anima (*Seele*), ciò che di propriamente divino e di impersonale vi è in lui, l'essente vero e proprio, il legame organico e simbolico tra animo e spirito *stricto sensu*. Definendo l'uomo un *circuito vivente*, «in cui ogni termine scorre continuamente nell'altro e in cui nessun elemento può separarsi dall'altro richiedendosi tutti reciprocamente»⁴, Schelling ritiene che questa tripartizione psicologico-antropologica implichi una dinamicità intrinseca tale per cui vi sia un'incessante e ininterrotta linea che dal *Gemüt* va alla *Seele* e viceversa; tale circolazione, tuttavia, nel mondo finito è discontinua, presuppone cioè una sorta di disarmonia e caoticità di fondo. Ora, proprio il *Gemüt*, l'aspetto organico e naturale dello spirito umano, equivale nelle sue espressioni più profonde – la malinconia (*Schwermut*) e la nostalgia (*Sehnsucht*) – a una specie di «forza di gravità (*Schwerkraft*) interiore» che, come potenza abissale, ipsisica e tellurico-notturna, indica quel torbido sottosuolo antropologico – costante punto di riferimento, nei romanzi ottocenteschi, per la descrizione dei tratti psicologici propri dei protagonisti principali quali, per esempio, Jean Valjean, ne *I Miserabili* di Victor Hugo, o Raskol'nikov, in *Delitto e castigo* di Fëdor Dostoevskij – che impedisce all'uomo di dissociare se stesso dalla natura e che rende caliginoso e lacunoso l'uso del suo libero arbitrio. Secondo l'articolazione teorica interna alla filosofia schellinghiana, tale torbido sottosuolo rimanda al rovinoso trionfo dell'azione depressiva del fondamento (*Grund*), che sta sotto e tira verso il basso, obnubilando la luminosità dell'esistenza cosciente (*Existenz*). Ne consegue che dal *Gemüt* l'uomo tanto può trarre la *spinta*, la forza (di gravità) per elevare se stesso ulteriormente al di là dell'"eterna frammentarietà" che lo costituisce ontologicamente⁵, per innalzarsi cioè dalla propria condizione naturale oltre la scissione perpetrata dalla riflessione fino ad aprirsi all'altro al di fuori di sé, dunque formandosi e progettandosi nella consapevolezza dei propri connaturati limiti, quanto può desumere l'*ostacolo*, l'impedimento a rendersi indipendente dalla sua origine naturale per realizzare le proprie specifiche prerogative spirituali.

Se estrapoliamo la tripartizione psicologico-antropologica, qui soltanto brevemente accennata, dal contesto metafisico e teologico all'interno di cui viene partorita, contesto in cui è inopinabile la rilevanza ricoperta dal racconto biblico del

⁴ F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, cit., Bd. IX, p. 46; tr. it. di M. Ophälders, premessa di G. Moretti, con una nota conclusiva di A. Baeumler, *Clara, ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, Zandonai, Rovereto 2009, pp. 50-51.

⁵ Nella sua opera più celebre, *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), Schelling sostiene, appunto, che «l'uomo è un eterno frammento» (*Der Mensch ist ein ewiges Bruchstück*). Si veda F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, cit., Bd. III, p. 608; tr. it. di G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Rusconi, Milano 1997, p. 541.

peccato originale, e la mettiamo in rapporto all'idea, presente in tutta la produzione filosofica di Schelling, che la vita di per sé è *radicalmente difettosa*, giacché il suo costante sforzo di auto-organizzazione e di eterna progressività produce al suo interno una dialettica inestricabile di salute e malattia, da cui proviene quella disarmonia che costituisce il mondo finito nella sua interezza⁶, possiamo, in tal modo, evincere almeno due aspetti fondamentali per comprendere come la filosofia schellinghiana sia tutt'oggi un utile riferimento in vista del recupero di un ruolo centrale della natura nella cultura contemporanea, senza per questo ricadere all'interno di un sistema metafisico che eluda le conseguenze oggettive del processo di secolarizzazione, così come si è articolato soprattutto nel XX secolo.

Il primo aspetto concerne una visione dell'uomo quale indissolubile *unità psicofisica*, unità che lo *desoggettivizza*, valorizzandolo piuttosto nella sua congenita indeterminatezza. L'uomo, infatti, pur ricoprendo il ruolo tradizionalmente sontuoso del microcosmo in quanto in lui la natura perviene al culmine estremo di vitalità organica, è imprescindibilmente dipendente dal carattere lugubre, limitante e inconscio della natura da cui proviene, da cui è partorito; ambivalente e indeterminato dalla nascita, poiché in lui il sigillo della natura e, quindi, dell'impeto straripante dell'organicità più elevata rende impura, inorganica la sua presunta specificità spirituale e intellettuale, la contamina profondamente attraverso il rimando a quel fondamento istintuale e oscuro che frena l'uso del suo libero arbitrio e ne destabilizza in maniera radicale gli atti di volontà. La *Seele*, che rappresenta l'elemento divino nell'essere finito dell'uomo, non è infatti altro che il *legame* volto a unire e ad armonizzare intimamente natura e spirito, cercando di bilanciare il tetro rigurgito di inorganico, sempre in agguato all'interno del nostro mondo, con lo straripare della vita nello spirito, testimonianza ultima – per Schelling – dell'erronea inconcludenza, nonché della pericolosità teorica, di quel pensiero dualistico e improntato al soggettivismo forte e assolutistico, che da Platone arriva a Fichte, passando per Cartesio.

Il secondo aspetto, legato strettamente al primo, consiste nel pessimismo marcato nei confronti di qualunque forma di incensamento dell'umano che metta al centro dell'attenzione lo spirito, o meglio la sfera raziocinante e cosciente dell'uomo, quella sfera in cui predominano le articolazioni logico-matematiche del pensiero puro; il tentativo di un'indebita prevaricazione del lato riflessivo e intellettuale su quello naturale, quindi del *Geist* sul *Gemüt*, comporta, per Schelling, uno squilibrio radicale, tale da sfociare nella *patologia*, la quale sopraggiunge ogniqualvolta la linea, che dall'animo va all'anima e viceversa, viene interrotta da un ostacolo che argina il movimento del circuito vivente, o addirittura nella *disumanità*, intesa come debordante e impetuosa rivincita dell'inorganico sull'organico. Sadismo, quale forma di erotismo depurato da ogni salubre elemento emotivo, stupidità e follia sono propriamente le conseguenze patologiche del venir meno dello scambio reciproco tra

⁶ Sul concetto della vita come radicale difettività in Schelling, nonché sull'indeterminatezza congenita dell'uomo, si vedano le importanti considerazioni presenti in D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 61ss.

natura e spirito e, pertanto, del tentativo di dominio del pensiero puro, logico-matematico, sulla sensibilità⁷. Dal momento che vi è un'intima simmetria tra il confluire degli elementi naturali nella vita di tutto il cosmo e il rifluire delle creazioni spirituali in una vita comune superiore⁸, la *disumanità* corrisponde, per Schelling, all'*illimitatezza*: vale a dire, al desiderio diabolico e perverso di trascendere i limiti organici e sensibili entro cui l'uomo svolge la propria attività conoscitiva e morale, alla tracotante ambizione di voler travalicare il confine tra naturale e spirituale, usurpando l'autorità delle leggi di natura e, dunque, scomponendo l'unità psicofisica umana.

Tenuto pertanto conto, da una parte, del carattere intimamente difettivo della vita e, dall'altra, della corrispondenza reciproca tra natura e spirito, la natura rappresenta un *limite* invalicabile, sacro, un limite ancipite per i suoi effetti positivi e, a un tempo, negativi sull'attività umana, da intendersi kantianamente, non tanto come "barriera" (*Schranke*), che ci imprigiona nella necessità dei fenomeni naturali, quanto come "confine" (*Grenze*), da cui è possibile guardare liberamente oltre, pur rimanendo vincolati alla condizione organica di nascita. Da tale prospettiva non possiamo che ricavare l'idea di un ruolo basilare della natura per la crescita responsabile dell'uomo sia sul piano teoretico sia, soprattutto, sul piano etico-morale; una responsabilità che si traduce nella preservazione del limite, e quindi della categoria stessa di umanità, all'interno del nostro *modus operandi*.

2. Homo creator e homo cyborg: *disprezzo per la natura, illimitatezza e disumanità*

In un orizzonte diametralmente opposto a quello schellinghiano si pone John Stuart Mill che, in un saggio intitolato *Natura*, scritto probabilmente tra il 1854 e il 1858, ma pubblicato solo nel 1874, cerca di dimostrare, consapevole dell'onnipresenza del concetto di natura nei discorsi normativi, come l'obbedienza ad essa non costituisca fondamento alcuno della morale, dal momento che non vi è connessione tra la conformità alla natura e le categorie di giusto e sbagliato. Ciò perché "obbedire alla natura" è un precetto privo totalmente di significato. Il termine "natura", infatti, o «denota il sistema totale delle cose, con tutte le loro proprietà; oppure denota le cose così come sarebbero al di fuori di ogni intervento umano»⁹. Nel primo caso, il precetto di obbedire alle sue leggi risulta essere assurdo, poiché essa non è che la realtà nella sua totalità d'insieme, quindi l'uomo non può far altro che obbedirle, sia che agisca correttamente sia che invece agisca in maniera moralmente o eticamente

⁷ Cfr. a proposito G. Carchia, *Indifferenza, eros, amore: la critica dell'essere spirituale nella "filosofia della libertà" di Schelling*, in S. Zecchi (a cura di), *Estetica 1994. Scritture dell'eros*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 145-173.

⁸ Cfr. D. Sisto, *Lo specchio e il talismano. Schelling e la malinconia della natura*, cit., p. 103.

⁹ J. Stuart Mill, *Three Essays on Religion. Nature, the Utility of Religion and Theism*, Longman, Green and co., London 1885 (3° ed.); tr. it. a cura di L. Geymonat, *La Natura*, in *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 1953, p. 51.

scorretta. Nel secondo caso, Stuart Mill ritiene irrazionale e immorale che l'uomo debba seguire la natura, nel senso di agire volontariamente secondo il corso spontaneo degli eventi: *irrazionale*, poiché «ogni azione umana consiste nel mutare il corso della natura, così definita, e ogni azione utile nel migliorarlo», *immorale*, poiché «il corso delle cose è pieno di eventi che sono unanimemente giudicati odiosi allorché risultano dalla volontà umana»¹⁰.

La svalutazione da parte del filosofo inglese di qualsivoglia interesse etico-morale nei confronti del concetto di “natura” inteso in senso generale, interesse interpretato come la conseguenza deleteria di una chiara confusione tra piano descrittivo e piano prescrittivo, tale cioè da non tener conto che la conoscenza delle leggi di natura da un punto di vista scientifico non implica affatto l'ingiunzione ad agire nel campo pratico, è un punto di riferimento significativo, secondo Gianfranco Marrone, per accomiarsi definitivamente da questo vuoto, a tratti caricaturale concetto; per riconoscere, in altre parole, come non esista di fatto – se non nella mentalità *radical chic* del prototipo «felpa e *sneakers*, cappellino e *mug* ricolma di caffè caldissimo, portatile in rete e iPad d'ordinanza, sguardo furbo e immancabile sorriso ironico, tanta presunzione, tanta vuotezza»¹¹ – un'unica natura che sia tangibile, riscontrabile empiricamente *hic et nunc*, ma piuttosto che essa sia soltanto un «presupposto teorico, ciò che occorre ipotizzare come esistente per giustificare [...] poteri e saperi, ansie metafisiche e tenaci domini dell'uomo sull'uomo»¹². In polemica con i numerosi movimenti ecologisti del XX secolo volti a sacralizzare – da un punto di vista però laico – la natura e con i nostalgici in odor di *new age* del romantico Uno-Tutto natural-spirituale del XIX secolo, Marrone ritiene che il termine “natura” – «amalgama di politica greca, di cartesianesimo francese e di parchi americani»¹³, secondo la nota espressione provocatoria di Bruno Latour – dipenda completamente dalla volontà *politica* di riformare o manipolare la vita pubblica e che, quindi, esso non sia mai indipendente dalla lettura interpretativa che ne dà l'uomo attraverso il corredo culturale via via acquisito con il passare del tempo. Per tale ragione, l'ecologia politica, lungi dal tradursi *de facto* in una semplicistica introduzione dei temi connessi alle questioni naturali e ambientali nell'agenda delle legiferazioni politiche, a partire dal principio della tutela di una natura concepita in senso astratto, univoco e generale, va mutata in un compatto contenitore di problematiche scientifiche e politiche opportunamente amalgamate, di modo che non sia possibile estrapolare un concetto di “natura” dal contesto culturale in cui è stato elaborato e, quindi, non sia altrettanto plausibile affrontare qualsivoglia discorso inerente al corpo, all'ambiente e a tutto ciò che concerne l'organico in maniera autonoma, a prescindere cioè dalle sovrastrutture create *ad hoc* dal nostro occhio ermeneutico. Marrone, in particolare, di contro all'apparente

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ G. Marrone, *Addio alla Natura*, Einaudi, Torino 2011, p. 7.

¹² Ivi, p. 58.

¹³ B. Latour, *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*, La découverte, Paris 1999; tr. it. di M. Gregorio, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Cortina, Milano 2000, p. XV.

rivincita della natura nei confronti della cultura all'interno di vasti settori della società contemporanea, invoca il principio della *pluralità di nature*, della complessità dei processi corporei, nonché «l'idea di socialità come qualcosa che include al suo interno diverse forme di oggettività, diverse concretizzazioni della natura, diverse immagini del corpo»¹⁴; meglio, quindi, abolire il concetto univoco di Natura con la N maiuscola, con tutta l'aura sacra che lo circonda, sostituirlo con riferimenti mirati a più nature minuscole e meno ridondanti, le quali vanno unificate tra loro e integrate all'interno delle molteplici trame di invenzioni tecnologiche, dispositivi di lettura e canoni interpretativi, nonché quindi entro sovrastrutture culturali in grado di ridefinire l'antica dialettica tra natura e cultura. È indubbio che il regista nascosto di tali interpretazioni sia l'idea che non esista una natura indipendente dalla cultura umana, se non all'interno di una *Weltanschauung* religiosamente influenzata.

Simili posizioni teoriche, in apparenza condivisibili se messe in rapporto a una visione della realtà che tenga conto delle oggettive complessità e delle numerose articolazioni scientifico-politiche in essa intrinseche, tuttavia ci paiono miopi e inefficaci alla luce di quel processo filosofico di deteologizzazione, obnubilamento e rifiuto della natura e del corpo, sempre più determinante nelle attività politico-sociali della società contemporanea e che trae sostentamento proprio dalla presunta mancanza di indipendenza della natura dalla cultura che la interpreta, plasmandola. Tale processo, mettendo a frutto la sedimentazione definitiva del dualismo platonico-cartesiano tra spirito e materia all'interno della cultura moderna occidentale e, quindi, richiamandosi al principio della manipolabilità arbitraria della natura-*res extensa* da parte di una *res cogitans* dotata di incontrastabile autonomia, non solo garantisce un alibi di ferro a qualsivoglia forma di prometeismo antropologico di carattere funzionalistico, condizionato cioè da forme di meccanicizzazione che inglobano ogni essere vivente in un sistema di funzioni logico-matematiche; dà anche il beneplacito al perverso sviluppo di una forma tecnocratica di razionalizzazione pervicace del reale, attraverso le categorie deterministiche del progresso, volta a travalicare in modo definitivo il confine tra naturale e artificiale, non potendo far altro che pervenire in ultimo alla propria rovinosa autofagocitazione¹⁵. Opporsi a tale travalicamento, cercando di tutelare con responsabilità la natura quale «baluardo alla volontà di potenza di chi crede che tutto sia possibile e lecito», non significa pertanto spostare – erroneamente – l'attenzione sulla diatriba pubblica tra ciò che è reputato normale e ciò che è concepito nei termini dell'eccezione, come fa – d'altronde – chi tende a confondere la natura con la tradizione¹⁶. Piuttosto, si tratta di ripensare il concetto proprio di natura, non

¹⁴ G. Marrone, *Addio alla Natura*, cit., p. 10.

¹⁵ Cfr. F. G. Jünger, *Die Perfection der Technik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1968.

¹⁶ Cfr. S. Belardinelli, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 11ss. Se è condivisibile l'intento principale del saggio, vale a dire mostrare come sia necessario il recupero di una dignità socio-politica della natura all'interno della complessa cultura occidentale contemporanea, scegliendo come linea teorica quella di «ricostruire una normalità condivisa» attraverso l'illuminazione reciproca di natura e ragione (p. 11),

sottoposto passivamente al potere tecnocratico della sopraffazione e indipendentemente dall'ermeneutica, come possibile argine epistemologico e morale a quel paradigma scientifico fortemente autoreferenziale, cui si accompagna lo sviluppo *illimitato* della tecnica, che raggiunge in maniera irresponsabile l'evidenza di precisi limiti organici entro cui è necessariamente circoscritta l'intera esistenza umana, cercando di imporre una presunta onnipotenza dell'operosità partorita dal pensiero puro alla degradabilità progressiva dei prodotti naturali. Tale paradigma commette, in ultimo, l'errore di affermare la supremazia dell'uomo-soggetto – vincolata all'esclusivo uso dell'intelletto e della ragione – sugli altri esseri viventi. Una supremazia, secondo Roberto Marchesini, uno dei principali teorici del *post-human* in Italia, plasmata nel corso dei secoli dall'idea che l'uomo sia un'entità separata dal resto degli esseri viventi, autopoietica e priva di limiti, nonché il centro gravitazionale rispetto a tutto ciò che avviene nel mondo¹⁷; secondo André Gorz, scorrettamente connessa alla convinzione che la mente equivalga *in toto* al pensiero e che tale pensiero, di carattere matematico, eluda errori e illusioni e acceda alla verità "eterna", solo nel momento in cui decida di distaccarsi dal corpo e da tutti i lati sentimentali ed emotivi legati alla sensibilità, quindi abolisca irreversibilmente il nostro essere finito che proviene dalla naturalità della vita¹⁸.

L'irresponsabilità di un atteggiamento, che svaluta il concetto di natura *tout court*, è alla base dell'ambiguo passaggio, secondo Günther Anders, dalla figura tradizionale dell'*homo faber* a quella dell'*homo creator*, colui che si è reso, cioè, capace «di generare prodotti dalla natura, che non fanno parte (come la casa costruita con il legno) della categoria "prodotti naturali", ma della natura stessa»¹⁹. Se l'*homo faber*, frutto del sodalizio consumato tra il dualismo platonico-cartesiano e l'*hybris* prometeica dell'umanesimo moderno, rappresenta il rovesciamento dell'immaginazione creativa nel pragmatismo scientifico dell'attività industriale, la quale cerca di sopperire all'incompletezza e alla manchevolezza fisiche dell'uomo con l'asservimento tecnico della natura-materia, ridotta a mero strumento a disposizione delle attività intellettuali umane ai fini di una produttività artificiale

ci pare meno opportuno lo slittamento della questione in causa sui binari discutibili del rapporto normale-anormale, secondo il presupposto che «la nostra grande "normalità" cristiana» sia «la sola che, col tempo, abbia consentito non soltanto di gestire e di tollerare le eccezioni, ma di valorizzarle» (pp. 34-35). Consideriamo, infatti, arbitrario il collegamento tra il ritorno della natura e la rinascita di un pensiero metafisico e tradizionale forte, incline a stabilire arbitrariamente il confine tra ciò che va reputato normale e ciò che, invece, rientra nella sfera dell'eccezione, quindi dell'anormalità.

¹⁷ Cfr. R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, pp. 7-8. Si veda altresì l'opera principale dell'autore, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

¹⁸ Cfr. A. Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Editions Galilée, Paris 2003; tr. it. di A. Salsano, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 80ss.

¹⁹ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Verlag C.H. Beck, München 1980; tr. it. di M.A. Mori, *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 15.

capace di garantire una sicura sussistenza, l'*homo creator* risulta essere invece il frutto patologico di questa sorta di omologata assiologia tecnologica. Egli, infatti, attraverso un uso smodato delle proprie velleità produttive, non si limita a costruire nuova *physis* attraverso la *techné*, generando variazioni artificiali su temi *già previsti* dalla natura stessa; tende, piuttosto, a dar vita a processi ed elementi naturali inediti sino al momento in cui vengono ideati e poi fabbricati: «ciò che oggi può essere scoperto e prodotto attraverso la tecnica – spiega Anders – è un ente che non è una variante di un tema già dato in precedenza ma, per restare nella metafora, rappresenta un nuovo tema»²⁰. L'obsolescenza dei concetti stessi di natura e di corpo, che delinea non tanto forme di ibridazione tra organico e tecnologico, quanto la sostituzione radicale con l'artificio di una natura *disincarnata* e resa campo passivo in cui attuare le operazioni autoreferenziali dello strumentalismo tecnologico, porta alla condizione inedita per cui l'artificio stesso diviene una *seconda forma di natura*. Come sottolinea a più riprese anche Simmel, si perviene a una nuova tipologia di dualismo, che sostituisce quella tradizionale tra soggetto e oggetto, spirito e natura: vale a dire, il dualismo tra l'uomo creatore, che si è attribuito da sé il ruolo che fino al XIX secolo spettava a Dio, e il prodotto della sua attività tecnica, la cui perfezione si ritorce contro l'incompletezza congenita dell'uomo quale essere dotato di un corpo organico, generando una lacerante discrepanza tra l'autonomia acquisita dalle cose, ontologicamente superiori e sempre più funzionali, e la dipendenza insita nella situazione esistenziale e culturale degli individui²¹. Scrive Anders a proposito dei limiti corporei umani:

il nostro corpo di oggi è quello di ieri, ancora oggi il corpo dei nostri genitori, ancora oggi il corpo dei nostri antenati; il corpo del costruttore di razzi non è praticamente diverso da quello del troglodita. È morfologicamente costante; nel linguaggio della morale: non-libero, refrattario e ottuso; dal punto di vista delle macchine: conservativo, non-progressivo, antiquato, non-modificabile, un peso morto nell'ascesa delle macchine. Insomma: i soggetti della libertà e della mancanza di libertà sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l'uomo²².

Il ribaltamento del rapporto tra l'uomo creatore e i prodotti della sua attività creatrice, ribaltamento poggiante sul discrimine della libertà, nel senso che ora libere sono le cose a differenza degli uomini dipendenti dalla propria natura organica, è pertanto alla base del passaggio inevitabile dalla "fierezza" alla "vergogna prometeica": la superbia antropocentrica s'impantana, cioè, dinanzi alla

²⁰ *Ibidem*. Si veda, a proposito di tali considerazioni, il saggio E. Pulcini, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, in M. Firmiani, V. Gessa Kurotschka, E. Pulcini (a cura di), *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004, pp. 11-41.

²¹ Cfr. G. Simmel, *Vom Wesen der Kultur*, in Id., *Das Individuum und die Freiheit*, Wagenbach, Berlin 1984, pp. 91ss.

²² G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Verlag C.H. Beck, München 1956-1980; tr. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 40-41.

consapevolezza che la natura, il corpo, l'organicità *tout court* rendono di fatto antiquato l'uomo post-metafisico. Ne consegue un sentimento di impotenza, dunque di vergogna, tale da spingerlo al tentativo di estraniarsi da sé e di reificare il proprio organismo biologico, cercando di convertirlo in un bene di consumo, riproducibile all'infinito in più esemplari, quindi utopicamente eterno. Pensando al fenomeno del *make up* negli anni '50 quale primo esempio concreto di autoriduzione umana a una cosa, Anders sostiene che non è più «il corpo svestito a essere considerato “nudo”, bensì quello non lavorato, quello che non contiene elementi di cose né indizi di una riduzione a una cosa»²³. Il “cannibalismo postcivilizzato”, espressione nota che emerge dai due volumi dell'opera principale di Anders, *L'uomo è antiquato* (1956 e 1980), in riferimento alle sorti socio-politiche della cultura umana, dopo l'invenzione della bomba atomica e la diffusione delle manipolazioni genetiche, quali fattori che mettono a repentaglio l'esistenza di tutti gli esseri viventi sulla Terra, non è che l'esito finale della vergogna prometeica legata al senso di inadeguatezza fisica; una forma di cannibalismo che integra insieme il disprezzo nei confronti della natura e dell'organico, l'esaltazione dell'*illimitatezza* del pensiero puro, quindi della tecnica, e il desiderio perverso di *disumanità*, il quale trova applicazione nel rischioso progetto – tipico dell'eugenetica, per esempio²⁴ – del perfezionamento arbitrario da parte dell'intelletto dei processi naturali ritenuti in sé difettosi. Possiamo affermare, attraverso un giustificabile sforzo interpretativo, che il cannibalismo postcivilizzato, di cui parla Anders, sia la realizzazione estrema del predominio del *Geist* sul *Gemüt*, secondo il linguaggio schellinghiano, dunque la disfatta definitiva dell'uomo-circuito vivente, sostituito da un uomo che, barcollando tra un prometeico spirito di grandezza divina e un senso di inferiorità nei confronti delle macchine legittimato dalla realtà, vira verso l'idea strampalata dell'*homo cyborg*, vagheggiato traguardo dei movimenti transumanisti.

Odio per i limiti imposti dalla natura, illimitatezza tecnica e disumanità, cui si accompagna il principio di una selezione artificiale studiata in laboratorio, tale da sostituire la cieca selezione naturale, trovano una loro applicazione artistica ultima, per esempio, nelle “creazioni” tanto deliranti quanto significative di Stelarc, artista famoso per le sue esibizioni di *body e performance art*, durante le quali egli unisce al proprio corpo elementi robotizzati o tecnologici. Alla base della sua attività artistica vi è l'idea che, dinanzi al deflagrante sviluppo della tecnicizzazione contemporanea e con il sovraccarico di informazioni concernenti la nostra cultura, «la fioritura psicologica e sociale della specie umana sia avvizzita» e che «il corpo debba esplodere dal suo contenitore biologico, culturale e planetario»²⁵. L'invasione della tecnologia comporta l'obsolescenza del corpo, il quale va separato dal regno della soggettività, riprogettato e ridefinito, secondo il principio in base a cui gli strumenti

²³ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, I, cit.; *L'uomo è antiquato*. I, cit., p. 64.

²⁴ Cfr. F. Galton, *Essay in Eugenics*, London 1909.

²⁵ Stelarc, *Da strategie psicologiche a cyberstrategie: protesica, robotica ed esistenza remota*, in P. L. Capucci (a cura di), *Il corpo tecnologico. L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà*, Baskerville, Bologna 1994, p. 62.

tecniche possono amplificare l'attività corporea e generare un organismo nuovo: «modificare l'architettura del corpo significa – per Stelarc – adeguare ed estendere la sua consapevolezza del mondo»²⁶, fino ad arrivare al punto di poter sopperire del tutto alle mancanze della natura biologica dell'uomo. Aspetto che si traduce di fatto nell'ambito superamento sia della *nascita*, dal momento «che è possibile la fecondazione al di fuori dell'utero nonché l'alimentazione del feto in un sistema artificiale di supporto»²⁷, sia soprattutto della *morte*, non appena si riesca a riprogettare il corpo «secondo un'architettura modulare», con la quale inventare di sana pianta quei pezzi di ricambio tramite cui sostituire le parti organiche mal funzionanti²⁸. Egli arriva a sostenere che «la morte non certifica l'esistenza, rappresenta piuttosto una strategia evolutiva superata» e che l'estensione della vita non deve essere più intesa come un “esistere” ma semmai come un “essere operativi”²⁹.

3. “Decolonizzare l'immaginario!”: il ritorno alla natura

L'esempio estremo di Stelarc, culmine dell'ideale della pura perfezione fisica, ideale che in genere si traduce – secondo principi meno cruenti rispetto a quelli dell'artista di Limassol – nella sostituzione del corpo *reale* difettoso con l'immagine *virtuale* perfetta, creata *ad hoc* tramite strumenti tecnologici quali *Photoshop* o *Instagram* e messa in vetrina nei *social network* e nelle riviste di moda, rappresenta la realizzazione artistica del cannibalismo postciviltizzato di Anders, vale a dire il mutamento dell'umano nel post- o dis-umano, per mezzo di un uso della tecnica che non tiene conto di alcun limite organico, spingendo quindi l'uomo ad allontanarsi da se stesso, a spostare i propri confini sempre più in là e, quindi, a trascendersi e a collocarsi all'interno della sfera dell'ibrido e dell'artificiale. In particolare, la certezza – utopica e ingenua – di poter rimuovere la morte, quindi la condizione naturale di finitezza quale limite oggettivo per eccellenza di ogni singolo individuo, non è se non una sintomatica testimonianza di come il disprezzo per la natura e per il corpo, il mito dell'illimitatezza e il desiderio di disumanità siano i cardini di quel processo che, facendosi portavoce dell'esigenza di creare un universo in cui scompaia la contingenza, spinge lo spirito tecno-scientifico e gli obiettivi del capitalismo a convergere in un orizzonte comune. Il progetto stesso del capitalismo, quindi della società assoggettata ai consumi, è lo sviluppo vertiginoso posto sul piano dell'orizzontalità, la tendenza infinitistica all'ampiamiento e all'accrescimento senza regole, motivo per cui la natura, sia dal punto di vista della scienza sia da quello dell'economia capitalistica, è niente più che un intralcio e un ostacolo alla crescita e

²⁶ Ivi, p. 64.

²⁷ Ivi, p. 71.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

alla razionalizzazione del mondo, giacché perennemente fonte di casualità, rischio e disordine. Scrive, a proposito, Gorz:

L'abolizione della natura ha come motore non il progetto demiurgico della scienza, ma il progetto del capitale di sostituire alle ricchezze prime, che la natura offre gratuitamente e che sono accessibili a tutti, delle ricchezze artificiali e mercantili: trasformare il mondo in merci di cui il capitale monopolizza la produzione, ponendosi in tal modo come padrone dell'umanità. Abbiamo già un mercato dello sperma, un mercato dell'ovulo, un mercato della maternità [...], un mercato dei geni, delle cellule staminali, degli embrioni e un mercato (clandestino) degli organi. Lo sviluppo della tendenza porterà a mettere sul mercato bambini di ogni età, geneticamente "migliorati", poi di esseri umani o "postumani" clonati o interamente artificiali, e di nicchie ecologiche artificiali, sul nostro pianeta o su un altro³⁰.

Alle parole di Gorz corrispondono le descrizioni che Serge Latouche fa della cultura trionfante dell'*illimitatezza*, da cui egli prende le mosse per elaborare l'alternativa della decrescita. Tale cultura «non corrisponde, propriamente parlando, alla postmodernità, ma piuttosto al compimento, tardivo e tuttavia logico, della modernità, alla piena realizzazione del suo programma, in sostanza a una ipermodernità»³¹, segnata dunque da quel «mostro unico e proteiforme»³² che è l'illimitatezza. È all'interno di questo orizzonte che l'impulso espansionistico della tecnologia descritto da Anders, con i suoi interni meccanismi di omologazione e di conformismo degli individui, trova il suo *pendant* teorico nella *Megamacchina* di Latouche, «l'organizzazione sociale del capitalismo globalizzato contemporaneo che trasforma gli uomini in ingranaggi di un gigantesco macchinario»; non tanto il risultato perverso della scienza e della tecnica, quanto il frutto della «dismisura dell'uomo moderno»³³. L'ipermodernità come integrazione tra dismisura, illimitatezza e ipertrofia della tecnica non può che condurre a una nuova era – quella dell'Antropocene – in cui la potenza prometeica dell'uomo, che si alterna costantemente alla sua connaturata indeterminatezza, è in grado di interferire nei grandi cicli planetari e spinge alla trasformazione della natura in una macchina che deve assorbire gli eccessi umani. Ignara dei limiti della finitezza della biosfera e avversaria strenua dell'entropia, il secondo principio della termodinamica fondato sulla teoria dell'irreversibilità delle trasformazioni della materia e delle risorse disponibili, l'onnipotenza tecnoscientifica, inserita con dovizia all'interno di un sistema capitalistico votato al totalitarismo produttivistico, nel voler utopicamente liberarci dai recinti delle leggi di natura, si scontra con le insufficienze dell'ecosistema e non può che essere generatrice di catastrofi, non più naturali, come

³⁰ A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, cit., p. 85. Nella stessa direzione vanno le considerazioni presenti in V. Hösl, *Philosophie der ökologischen Krise*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1991; tr. it. di P. Scibelli, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992, pp. 41ss.

³¹ S. Latouche, *Limite*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 16.

³² Ivi, p. 17.

³³ Ivi, p. 25.

pensava un tempo colui che le interpretava quali prodotti del caso e del destino, ma figlie dell'irrisolutezza umana: «la catastrofe produttivista è il destino implacabile di una società della crescita che rifiuta il mondo reale a vantaggio della sua artificializzazione»³⁴. Latouche cita, per esempio, lo tsunami del 2004 nel Sud-est asiatico, la cui drammatica dirompenza è direttamente proporzionale al turismo internazionale, alla distruzione delle mangrovie e alla speculazione immobiliare senza freni. Tutto ciò dipende dal rifiuto umano dei limiti organici della propria conoscenza, a cui l'autore francese lega il negazionismo di quelli ecologici, il mito della crescita per la crescita e il sogno dell'onnipotenza divina, da cui non può che seguire una discrepanza tra la volontà di conoscere tutto, l'incapacità di comprendere il reale e l'elusione di un'applicazione ragionata delle norme etico-morali³⁵.

La schizofrenia (dis)umana, in quanto l'uomo è perennemente in bilico tra fierezza spirituale e vergogna naturale, viene poi nutrita dall'imperialismo capitalistico occidentale, da un lato, attraverso la progressiva *deculturizzazione* dei popoli che, parallela al processo di *denaturalizzazione* e figlia della religione dell'economia, impoverisce la pluralità delle culture e la loro armonica fusione, imponendo la circolazione univoca di immagini, rappresentazioni e credenze: «con la globalizzazione – osserva Latouche – assistiamo a un vero e proprio gioco al massacro interculturale su scala planetaria. Lo smantellamento di tutte le “preferenze” nazionali non è altro che la distruzione delle identità culturali»³⁶; nel caso in cui non siano distrutte, aggiungiamo noi, vengono però reclusi a mo' di fenomeni folcloristici nei musei, nelle fiere e negli inserti scarsamente approfonditi dei quotidiani. Dall'altro lato, mediante la creazione sfrenata di bisogni da soddisfare e l'assuefazione consumistica, generata dalla colonizzazione dell'immaginario che impone il mondo mass-mediatico; tale assuefazione si traduce nella pulsione ad accumulare capitali e *cose*, di modo che gli individui investano denaro, che non hanno concretamente a disposizione, in oggetti di cui manca l'effettivo bisogno. I lunghissimi pellegrinaggi notturni verso i negozi di telefonia per l'acquisto compulsivo dell'ultimo modello dell'*Iphone* messo in commercio sono, a nostro modo di vedere, l'esempio più indicativo della patologia consumistica descritta da Latouche a partire dall'abbandono da parte dell'uomo della propria naturalità.

Ora, il movimento teorico che dall'uomo-circuito vivente di Schelling ci ha portato sino all'uomo *snaturato* dal capitalismo di Latouche, passando attraverso la vergogna prometeica di Anders, seppur azzardato, ci permette di evidenziare come dal rispetto o dal disprezzo della natura dipenda radicalmente la direzione politico-sociale-economica della cultura occidentale. Anche se collocato all'interno di una concezione metafisica e teologica della realtà, ancora ignara dei postumi del

³⁴ S. Latouche, *Pour sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance*, Les Liens Qui Libèrent, Paris 2010; tr. it. di F. Grillenzoni, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 35.

³⁵ Cfr. S. Latouche, *Limite*, cit., pp. 77-78.

³⁶ Ivi, p. 41.

determinante fenomeno della secolarizzazione, Schelling sembra intuire come la disgiuntività, la dicotomia e la distinzione – tra la sfera cogitante e la sfera organica nell'uomo, tra l'uomo e le altre specie viventi, tra la cultura e la natura, ecc. – siano le cause maldestre di un sapere-dominio che, nel disconoscere il limite *tout court*, porta a interpretare il mondo come un coacervo di fili da tirare arbitrariamente, quindi separato dall'uomo e funzionale alle sue attività. È, in altre parole, “disumano” pensare di poter separare nettamente il lato cosciente e razionale dell'uomo da quello organico, naturale, biologico, con i suoi confini e le sue regole. «Noi siamo i genitori di una Natura di cui siamo figli»³⁷, osserva Merleau-Ponty in riferimento al rapporto reciproco di coscienza e natura nella filosofia schellinghiana. Scomponendo l'unità psicofisica dell'uomo-circuito vivente, negando i suoi limiti biologici e assorbendo la natura all'interno dell'ermeneutica antropologica, non si può che maturare il trinomio teorico composto dal disprezzo della natura, l'illimitatezza e la disumanità, che è alla base degli scenari politico-sociali-economici descritti prima da Anders e poi da Latouche e su cui si innesta quel mito dello sviluppo e della crescita senza confini determinante per la crisi che attualmente contraddistingue il mondo occidentale.

Un processo inverso di decrescita e di decolonizzazione dell'immaginario, per usare la terminologia di Latouche, non può dunque fare a meno di una riabilitazione della natura nel suo senso non pluralistico, ma univoco, generale e universale, la cui dignità va armonicamente coniugata con l'autonomia della coscienza: «la decrescita – scrive l'autore francese – è un'accettazione dell'essere, e dunque dell'essere nel mondo, e una testimonianza di gratitudine per il dono ricevuto della bellezza del cosmo»³⁸. Tuttavia, tale dono pare essere trascurato, secondo Latouche, tanto dalla tradizione cristiana, all'interno della quale è minoritaria la corrente cosmoteandrica che si richiama a San Francesco d'Assisi, quanto dall'antireligione marxista che diffida dal concetto di natura, poiché lo percepisce imprescindibilmente legato a una visione religiosa dell'esistenza.

Ora, un modo convincente per riabilitare la natura e favorire il connesso movimento della decrescita ci sembra offerto, su un piano prettamente filosofico, dalle considerazioni, ancora poco sviluppate all'interno della nostra cultura contemporanea, del già menzionato Marchesini, relative al progetto di un post-umanesimo che si traduca nel definitivo tramonto del paradigma antropocentrico, fondato sul mito dell'identità e della purezza, sui principi conoscitivi della chiarezza e della certezza e su quelli morali del *kalòs kai agathòs*. Identità, purezza e chiarezza, cardini del pensiero filosofico occidentale da Platone a Kant, passando per Leibniz e Cartesio, spingono nella direzione dell'epurazione, del distacco e della non contaminazione, nella direzione cioè diametralmente opposta al tellurico, al complesso, quindi all'esperienza, all'incarnato e al sensibile. «La purezza – scrive Marchesini – ha a che fare con l'Iperuranio, la regione aspiatale dove risiedono le

³⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, Éditions de Seuil, Paris 1995; tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone, *La natura. Lezioni al Collège de France. 1956-1960*, Cortina, Milano 1996, p. 63.

³⁸ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 185.

sostanze immutabili. Per il post-umanismo il concetto di purezza è il vero ostacolo da superare, ciò che rende l'uomo cieco di fronte ai suoi bisogni connettivi³⁹. Ora, la crisi ecologica, l'interpretazione dei processi identitari, nonché le regole da anteporre al comportamento umano nei confronti degli altri esseri viventi, implicano la considerazione del mondo nelle sue strutture organizzative e causali complesse, strutture dialogiche in cui l'antinomia *res cogitans-res extensa* va mutata nella coniugazione armonica dell'ordine con il disordine, del puro con il tellurico, della razionalità con l'animalità. I "bisogni connettivi", attualmente così centrali per una rilettura coerente del rapporto uomo-natura, necessitano di una visione dell'essere umano come coniugazione e contaminazione con le realtà non umane – animali e macchine per esempio – come apertura indeterminata all'altro, a partire dalla quale possa emergere il progetto di un rapporto dialogico con la natura stessa, di modo che essa venga nuovamente messa in primo piano e non considerata come difettiva rispetto al pensiero e alla razionalità di cui è dotato l'uomo. La sfida per riabilitare la natura, in conclusione, dovrebbe quindi consistere nel rinnovamento del ruolo centrale, che un filosofo come Schelling le ha attribuito nel XIX secolo sulla base dell'importanza capitale intrinseca nei concetti intermedi, attraverso l'impostazione post-umanistica intenta a salvaguardare la contaminazione e la coniugazione, rifiutando ogni meccanismo prometeico di chiusura ed esclusione volto alla realizzazione dell'onnipotenza umana sulla Terra.

³⁹ R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 52.

Ai confini della natura. La continuità del reale e il limite tra fisico e metafisico

Roberto Franzini Tibaldeo

Interrogarsi sulla continuità del reale significa innanzitutto domandarsi se, nel proprio indagare la realtà e la natura, l'essere umano giunga a esaurirne la profondità. In secondo luogo, significa chiedersi se gli sia concesso sondarla in maniera coerente, se cioè valgano, per ogni "livello" ed entità di realtà, gli stessi strumenti di indagine e se egli possa ragionare per analogia, oppure se, al contrario, debba avvenire un certo salto di qualità metodologico, per cui, da un certo momento in poi, si debba avvalere di strumenti di indagine "altri".

Pare dunque che il problema del "limite" inerisca di per sé alla questione dell'indagine razionale della realtà, tant'è vero che sia nel caso di un tendere dell'indagine a un punto "zero" o invalicabile della realtà, sia nel caso in cui in essa si trovi una differenza qualitativa, occorrerà focalizzare l'indagine proprio sulla zona (sia essa intesa in senso reale o metaforico) nei pressi di tale "salto" di qualità o discontinuità (nel secondo caso) e nei pressi di quello "zero" (nel primo caso).

Si presenta dunque un'alternativa: o nell'indagine si può procedere all'infinito (vale a dire verso risultati sempre minori per "dimensioni" e sempre maggiori in quanto a precisione), oppure prima o poi la ricerca, riuscendo a descrivere e a comprendere esattamente la realtà, ha termine.

Favorevoli alla seconda alternativa sono i pitagorici. La tesi centrale del loro insegnamento ("le cose sono numeri") stava a significare l'adesione a una concezione pluralistica della realtà: le cose, essendo numeri, devono risultare composti di grandezze elementari indivisibili, monadi o punti materiali. La realtà secondo i pitagorici, essendo interamente composta di multipli (di numero finito) dell'uno parimpari (o punto monade), è tutta divisibile, eccetto il parimpari stesso, unità base e "insuperabile". Dunque l'indagine sulla realtà conduce a un risultato finale, l'unità, ed è interamente "leggibile" da parte dell'iniziato alla religiosità della scuola.

Si può dunque capire per quale motivo la scoperta degli "incommensurabili" e dei numeri irrazionali, cioè del fatto che alcune realtà non fossero multiple le une

delle altre e non fossero multiple di una misura base, provocò una grave crisi nella scuola pitagorica. Ciò per due motivi: primo, perché esistono *anche* numeri esprimibili unicamente per via geometrica e di tipo diverso dai numeri interi pitagorici (ad esempio, il rapporto tra lato e diagonale di un quadrato); secondo, perché tali numeri e i segmenti che li esprimono sono composti da un numero infinito e non finito di punti.

Ad aver contribuito a mettere in crisi il pitagorismo è sicuramente l'eleatismo e in particolare la figura di Zenone di Elea, il quale – pare al di là delle proprie intenzioni – reca un notevolissimo contributo allo sviluppo del principio infinitesimale, quello per cui, a differenza dei pitagorici, la realtà è inesauribile per l'indagine umana. Celebre è il suo paradosso di Achille e la tartaruga¹.

La paradossalità del fatto è nota: nella realtà accade che Achille superi la tartaruga, ma non così avviene sul piano logico, laddove, ammesso che lo spazio e il tempo siano divisibili indefinitamente in istanti e in punti spaziali sempre più piccoli (ecco il comparire per la prima volta del concetto di realtà infinitesimale; è questo il presupposto implicito di tutto il ragionamento), allora mai Achille raggiungerà la tartaruga. È noto che Zenone inferisca da tale contraddittorietà l'impossibilità del movimento e del divenire. Da buon discepolo di Parmenide, Zenone infatti ritiene il principio di non contraddizione assolutamente inamovibile per il pensiero umano e per l'essere stesso, al punto che a fondare la continuità e l'omogeneità del reale sia per l'eleatismo lo stesso principio di non contraddizione.

Sotto l'aspetto della continuità della realtà i pitagorici e gli eleati incarnano dunque opinioni diversissime: i primi ritengono che le figure e i numeri (che sono la realtà continua *tout court*) siano un insieme di discontinui (i punti monade), per gli altri la continuità è l'assoluta e necessaria compattezza, indivisibilità e "presenza" della verità, garantita in ciò da un principio logico-ontologico inamovibile di per sé.

Sostenitore dell'alternativa per cui la realtà da comprendere deve essere indagata senza che mai si possa avere la presunzione di averne raggiunto il termine ultimo è Anassagora di Clazomene, per cui la materia è infinitamente estesa e, nello stesso tempo, è infinitamente divisibile. Non solo il grande, ma «anche il piccolo va

¹ «Quattro sono gli argomenti di Zenone intorno al movimento che offrono difficoltà di soluzione. Primo, quello sulla inesistenza del movimento per la ragione che il mosso deve giungere prima alla metà che non al termine» (Aristotele, *Fisica*, libro VI, § 9, 239 b 9); «secondo è l'argomento detto *Achille*. Questo sostiene che il più lento non sarà mai raggiunto nella sua corsa dal più veloce. Infatti è necessario che chi insegue giunga in precedenza là dove si mosse chi fugge, di modo che necessariamente il più lento avrà sempre un qualche vantaggio. Questo ragionamento è lo stesso di quello della dicotomia, ma ne differisce per il fatto che la grandezza successivamente assunta non viene divisa per due. Dunque il ragionamento ha per conseguenza che il più lento non viene raggiunto e ha lo stesso fondamento della dicotomia (nell'un ragionamento e nell'altro infatti la conseguenza è che non si arriva al termine, divisa che si sia in qualche modo la grandezza data; ma c'è di più nel secondo che la cosa non può essere realizzata neppure dal più veloce corridore immaginato drammaticamente nell'inseguimento del più lento), di modo che la soluzione sarà, per forza, la stessa» (Aristotele, *Fisica*, libro VI, § 9, 239 b 14). Testi citati in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1993⁵, vol. I, pp. 294-296.

all'infinito». La posizione dell'uomo che indaga è dunque intermedia rispetto all'infinitamente grande e all'infinitamente piccolo.

Ma tutt'altro che risolta è la questione circa la continuità e l'infinita divisibilità del reale, che Anassagora postula senza però spiegare. Se ne accorge Democrito, che si trova a dover risolvere la seguente antinomia: l'infinita divisibilità di un segmento dimostra che esso è costituito da infiniti punti; sennonché qualora si ammetta che ognuno di questi infiniti punti ha una grandezza diversa da zero, se ne ricava, secondo quanto ne pensava Zenone, che la loro somma (cioè il segmento) deve risultare infinitamente grande; qualora invece si ammetta che ogni punto ha una grandezza nulla, se ne ricava che anche la loro somma è nulla e il segmento scompare.

La soluzione del dilemma consiste nell'ammettere una distinzione tra il suddividere matematico e il suddividere fisico, in altre parole tra una continuità assoluta e una continuità relativa. Il primo suddividere non trova rispondenza nella realtà ed è perseguibile all'infinito (si veda il celebre caso della quadratura del cerchio)². Il secondo suddividere è condizionato dalla natura di ciò che si vuol dividere e non è perseguibile oltre un certo limite. Tale limite fisico è, per Democrito, l'atomo.

Gli atomi sono qualcosa di nuovo rispetto ai punti-unità di Pitagora: questi sono infatti puri concetti geometrici (e dunque fisici), mentre gli atomi sono esclusivamente delle nozioni fisiche, ma per comprenderne effettivamente la fisicità è necessario spiegare la genesi di tale teoria. Democrito si trova dinanzi a un'alternativa razionale: o la divisibilità è perseguibile all'infinito, oppure essa incontra un limite. Se però si ammette che l'essere è infinitamente divisibile, segue che viceversa esso risulterà composto da una somma di infiniti "zeri" e nullità (la

² Insieme alla duplicazione del quadrato, alla duplicazione del cubo e alla trisezione dell'angolo, la quadratura del cerchio è uno dei problemi matematici "insolubili" con l'utilizzo degli strumenti tecnici (la riga e il compasso) che Platone affermava essere gli unici degni del matematico, pena il provocare l'oscurare e il «togliere la bellezza della geometria, riducendola allo stato pratico, invece di elevarla in alto, di fare come oggetto di essa le figure eterne e incorporee». La quadratura del cerchio consiste nel tentativo di determinare esattamente la lunghezza della circonferenza e il valore dell'area del cerchio. Data la presenza del numero irrazionale π , tali misure non possono essere ottenute mediante i metodi tradizionali. Ecco dunque lungo il corso dei secoli l'invenzione da parte dei matematici, di numerosi stratagemmi per togliere l'indeterminazione causata da π . Antifonte, filosofo sofista, pensa di iscrivere nel cerchio poligoni regolari aventi lati progressivamente raddoppiantesi (4, 8, 16, ecc.), credendo che si debba arrivare prima o poi a un poligono i cui lati coincidono con gli archetti tesi su ogni singolo lato. Analogamente, Brisone, riprendendo Antifonte, pensa di perfezionare il suo metodo, accoppiando alla considerazione dei poligoni inscritti, quella dei poligoni circoscritti. Quando si raggiungesse un numero di lati così elevato, ne conseguirebbe che l'area del cerchio sarebbe media tra l'area del poligono inscritto e quella del poligono circoscritto. A entrambi però sfugge che tali suddivisioni e tali serie proseguono all'infinito. Manca loro un'adeguata considerazione del problema dell'infinito e dunque di ogni realtà infinitesimale. Sfugge loro l'impossibilità logica di giungere alla fine di tali serie. Cfr. L. Geymonat, *I progressi della matematica nel V e nel IV secolo*, in Id., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1981³, vol. I, pp. 200-209.

critica di Zenone ha lasciato dunque una traccia); e se l'essere è una somma di nulla, allora sarà vero che l'essere è nulla. L'atomo dunque è il limite posto tra l'essere e il non essere. L'atomo è postulato della ragione per spiegare l'esistenza della realtà sensibile. L'atomo è puntello fisico della realtà fisica. Dunque l'atomo per definizione sfugge a qualsiasi osservazione, per quanto precisa e condotta con rigore. La ricerca fisica verso il sempre più piccolo è dunque teoricamente limitata, ma, date le premesse, pare non esserlo altrettanto dal punto di vista pratico dell'osservazione, la quale può proseguire (all'infinito?) senza timore di incontrare l'atomo.

Democrito sa già che ammettere l'infinita divisibilità matematica presenta due vantaggi: si riesce a costruire un modello matematico della realtà che sia sicuramente esente da discontinuità e che sia dunque uniforme; in secondo luogo, tale metodo permette di risolvere alcuni problemi matematici altrimenti considerati insolubili in un'epoca in cui manca il calcolo integrale.

Sulla sua linea di pensiero si muoverà anche Archimede, che del calcolo afferma che, essendo senza limiti, arriva a superare qualsiasi realtà. Il dominio dell'infinito dunque spetta unicamente al pensiero e all'elaborazione matematica. Ciò perché matematicamente non si cade in contraddizione a postulare l'esistenza dell'*infinito attuale*, posto che lo si sappia rappresentare simbolicamente in maniera adeguata (perciò Archimede inventa la notazione esponenziale dei numeri)³.

Nella prima metà del XVII secolo e prima dell'invenzione del calcolo integrale da parte di Newton e Leibniz (celebre è, tra l'altro, la loro disputa al riguardo), Bonaventura Cavalieri propone un metodo per il calcolo di superfici e volumi complessi che pare riprendere da Democrito l'infinita divisibilità di segmenti, superfici e volumi in elementi più semplici, e da Archimede il metodo meccanico di scomposizione delle superfici e dei volumi descritto nell'opera *Metodo sui teoremi meccanici*⁴. Ecco il metodo degli "indivisibili", di cui Bonaventura Cavalieri parla nella

³ «Si dice che una grandezza variabile costituisce un 'infinito potenziale' quando, pur assumendo sempre valori finiti, essa può crescere al di là di ogni limite; se per esempio immaginiamo di suddividere un dato segmento con successivi dimezzamenti, il risultato ottenuto sarà un infinito potenziale perché il numero delle parti a cui perveniamo, pur essendo in ogni caso finito, può crescere ad arbitrio. Si parla invece di 'infinito attuale' quando ci si riferisce ad un ben determinato insieme, effettivamente costituito di un numero illimitato di elementi; se per esempio immaginiamo di avere scomposto un segmento in tutti i suoi punti, ci troveremo di fronte a un infinito attuale perché non esiste alcun numero finito che riesca a misurare la totalità di questi punti» (L. Geymonat, *Essere o divenire*, in Id., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1981³, vol. I, p. 53).

⁴ Quest'opera, di cui fino al 1906 non si avevano che vaghe notizie, consiste in una lunga lettera a Eratostene in cui Archimede descriveva il procedimento seguito nelle proprie ricerche sulle quadrature, cubature e centri di gravità. Cfr. C. Baldovino, *Segmento parabolico*, in Id., *Progetto Polymath – Gyre e Gimble*, progetto del Politecnico di Torino, disponibile on line all'indirizzo: http://areeweb.polito.it/didattica/polymath/htmlS/argoment/ParoleMate/Apr_10/SegmentoParabolico.htm (consultato il 05/11/2012).

sua opera del 1635 *Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota*⁵. Cavalieri scompone matematicamente le linee in punti, le superfici in rette e i volumi in piani. Tutti i punti di una linea, tutte le linee di una superficie e tutti i piani di un solido, benché siano insieme composti di infiniti elementi, sono insieme perfettamente definibili e pensabili, e lo sono in quanto esiste in ogni caso un criterio preciso che permette a chi indaga di sapere se un elemento appartenga o meno a detto insieme. Cavalieri mostra di aver superato il timore per l'infinito attuale e spalanca l'indagine matematica verso zone sino allora inesplorate, a tal punto che susciterà anche l'interesse di Galileo Galilei, suo maestro, che però ha interessi più in campo fisico che matematico. Dunque non approverà mai sino in fondo il metodo di Cavalieri, non applicabile a enti non matematici.

Nella formulazione del suo metodo, Cavalieri deve prima risolvere un antico problema: come gli indivisibili compongono il continuo? Nel Seicento detto problema presentava gravissime difficoltà, dovute all'erronea, ma universalmente condivisa, convinzione che ogni infinito fosse numerabile (si noti la somiglianza di tale credenza con l'assunto di natura pitagorica, per cui proprio perché ogni serie deve essere numerabile, allora occorre rifiutare una serie con infiniti termini; dunque, ecco che i pitagorici ammettono che i segmenti siano composti da un numero finito di punti).

In merito alla composizione del continuo nel Seicento circolavano sostanzialmente tre opinioni: la posizione atomistica, per cui un continuo è la somma dei suoi indivisibili (ma tale ipotesi non regge quando si tratta dello spazio geometrico, infinitamente divisibile; e Democrito già lo sapeva); la posizione semi-atomistica (che Cavalieri sembra preferire), per cui il continuo è generato dal

⁵ *Geometria promossa con gli indivisibili dei continui mediante un metodo nuovo*. Nella Prefazione alla propria opera l'abate ci offre una dettagliata considerazione metodologica inerente il suo metodo: «Avendo dunque più e più volte fermato l'attenzione su tale diversità in moltissime altre figure, mentre prima, raffigurandomi ad esempio un cilindro come l'unione di parallelogrammi indefiniti per numero, il cono invece avente la stessa base e lo stesso asse del cilindro, come l'unione di triangoli indefiniti per numero, passanti [gli uni e gli altri] per l'asse, ritenevo che, ottenuto il mutuo rapporto di dette figure piane, dovesse subito venirne fuori anche il rapporto dei solidi da esse generate [...]. Ma, dopo avere considerato la cosa un poco più profondamente, pervenni finalmente a questa opinione, e precisamente che per la nostra faccenda dovessero prendersi piani non intersecantisi tra di loro, ma paralleli. In questo modo, infatti, investigati moltissimi casi, in tutti trovai perfetta corrispondenza tanto tra il rapporto dei corpi e quello delle loro sezioni piane, quanto tra il rapporto dei piani e quello delle loro linee [...]. Avendo dunque considerato il cilindro e il cono già detti secati non più per l'asse, ma parallelamente alla base, trovai che hanno rapporto uguale a quello del cilindro al cono quei [piani] che chiamo nel libro II “tutti i piani” del cilindro e “tutti i piani” del cono [...]. Stimai perciò metodo ottimo per investigare la misura delle figure [quello di] indagare prima i rapporti delle linee in luogo di quello dei piani, e i rapporti dei piani in luogo di quello dei solidi, per procurarmi [poi] subito la misura delle figure stesse. [...] Non altrimenti dunque io stesso mi sono avvalso, per investigare la misura dei continui, della congerie degli indivisibili, linee o piani [...], benché, per quanto concerne il numero di essi, innominabile, assurda e ignota, tuttavia racchiusa in ben visibili limiti per quanto concerne la sua grandezza» (B. Cavalieri, *Geometria degli indivisibili*, a cura di L. Lombardo-Radice, Utet, Torino, 1966, pp. 47-49).

movimento di un suo indivisibile: l'indivisibile, muovendosi, lascia come "traccia" del proprio passaggio l'infinità degli indivisibili esistente nel continuo; e infine la posizione antiatomistica, per cui un continuo non è somma dei suoi indivisibili (neppure per Cavalieri del resto lo è): si possono sommare quanti si vogliano punti, ma non si otterrà mai un segmento sia pur piccolo. Nei confronti della posizione semi-atomistica, si afferma che un indivisibile muovendosi genera sì un continuo, ma non una successione di indivisibili (si nega dunque valore al metodo di Cavalieri). Nel suo commento all'opera di Cavalieri, Lucio Lombardo-Radice spiega questa posizione come segue:

noi abbassiamo una tenda terminata da un listello lineare. Per quanto breve sia il percorso del listello, viene sempre generata una superficie nel moto (viene abbassata una parte della tenda). Il moto di una linea genera di colpo una superficie, compatta e non risolubile in linee: su di essa potranno essere poi tracciate quante si vogliano altre linee parallele alla linea generatrice, ma il moto della generatrice di per sé non porta al "tracciamento" di altre linee⁶.

Il rifiuto però, da parte di questa terza posizione, del principio di indefinita scomponibilità, la condannerà a restare isolata da un contesto culturale che si sta comunque avvicinando a un'attenta analisi della nozione di "infinito", passo obbligato per la soluzione di problemi matematici e fisici noti dai tempi antichi eppure rimasti insoluti.

La congerie di problemi (divisibilità reale e divisibilità matematica, continuità o discontinuità del reale e del matematico, la questione dell'infinito, la tangenza tra fisico, matematico e metafisico)⁷ che fino a questo punto si sono presentati, trovano soluzione geniale e unitaria nella seconda metà del secolo XVII mediante un'originale nozione di "monade" introdotta da Gottfried Wilhelm Leibniz. Le

⁶ L. Lombardo-Radice, *Nota introduttiva* al Libro II di B. Cavalieri, *op. cit.*, p. 188.

⁷ Il problema della relazione e della "tangenza" tra mondo fisico e mondo spirituale viene intravisto e affrontato dai pitagorici mediante la dottrina del numero: come possono i numeri che sono entità concettuali (cioè non immediatamente fisiche) costituire una realtà materiale e spaziale? I pitagorici rispondono affermando che ogni numero è *innanzitutto* e *proprio* disposizione geometrica, dunque spaziale e materiale. Ogni numero è spazio. In tal modo i pitagorici ammettono che la realtà è coerente e continua, ma pongono un limite a tale continuità: il numero uno, rappresentabile spazialmente con un punto. Del punto Euclide non poté (o non volle) dire altro se non che è un ente geometrico indefinibile, una realtà geometrica (ma non fisica) a cui il pensiero deve quasi rassegnarsi, un assunto indimostrabile e ineffabile. I pitagorici osano di più, definendo il punto. Lasciano però irrisolta una serie di problemi, che esploderà in seguito grazie alle critiche di Zenone di Elea: come intendere effettivamente il confine tra punto e realtà fisica? In che modo i punti spaziali formano, concretamente, la materia? Il fatto che dopo i pitagorici molti pensatori (tra cui anche Platone) della materia non vogliono dire quasi nulla, se non che è una sostanza increata, informe e preesistente a qualsiasi forma, pare si possa leggere come un'implicita ammissione del non aver trovato adeguata collocazione, all'interno del proprio sistema filosofico, a quella "cosa" inspiegabile e incognita che è la materia. Implicita ammissione di resa nei confronti del tentativo di dare della realtà un'interpretazione continua e uniforme.

monadi leibniziane sono sostanze singole e dunque indivisibili, ma non vanno confuse con gli atomi materiali:

non vi è null'altro di semplice, secondo me, oltre alle vere monadi, che non hanno parti né estensione. I corpi semplici, e pure quelli perfettamente simili, sono una conseguenza dell'aver posto falsamente il vuoto e gli atomi, o altrimenti detto, della *filosofia pigra*, che non spinge a sufficienza l'analisi delle cose e s'immagina di poter prevenire ai primi elementi corporei della natura, perché ciò appagherebbe la nostra immaginazione⁸.

L'atomismo di Democrito era un'ipotesi formulata a partire dalla realtà per evitare che essa sprofondasse nella contraddizione. Leibniz sostiene invece che la paura della contraddittorietà affonda le proprie radici non nella realtà, ma nel soggetto. È il soggetto conoscente che, per ignavia o per “debolezza” delle proprie facoltà, non sa tenere dietro alle proprie scoperte.

La monade può essere paragonata a un punto matematico, con la differenza però che rispetto alla natura puramente astratta di questi ultimi, la monade è un'effettiva e vera sostanza e perciò possiede un'autentica realtà. Pare che Leibniz sia riuscito a conciliare la rigorosa matematicità dei pitagorici con l'effettività di Democrito. La monade, essendo assolutamente semplice, singola e individuale, non ha estensione (poiché estensione è sinonimo di divisibilità), figura e divisibilità. La sua realtà è l'unico principio di spiegazione delle cose: la monade, realtà infinitesima dotata di vita interiore ed energia, è centro di attività ed *entelechia* dei corpi materiali. La monade, essendo poi un punto inesteso provvisto di forza, riesce ad annullare la dualità di pensiero e materia in cui era incorso il cartesianesimo.

La monade è la nozione su cui poggia interamente il pensiero di Leibniz: la monade è infatti insieme principio di spiegazione fisica, metafisica e matematica dell'essere. Le conseguenze in campo fisico della teorizzazione monadologica si possono esprimere in alcune tesi: l'avvio a partire da Leibniz di una elaborazione del concetto generale di energia (si ricordi che la monade è un punto inesteso provvisto di forza); una nuova formulazione di spazio e tempo, non più interpretate come realtà fisiche a sé stanti (come invece credeva Newton), ma bensì come puri insiemi di realtà matematiche e prive di consistenza oggettiva (ed energetica); infine l'abbandono della teoria corpuscolare o atomica della materia. Leibniz vede nella natura una serie infinita (questo non presenta più alcune difficoltà da un punto di vista concettuale) di piccole sfumature e differenze. Egli ha abbandonato l'ipotesi del discontinuo e ha abbracciato la legge generalissima della continuità (“Natura non facit saltus”), conseguenza fisica del principio logico-matematico degli indiscernibili e del principio ontologico di ragion sufficiente.

Leibniz obietta a Cartesio che la realtà è continua e coerente; essa può essere analizzata dalla ragione logica (cioè discorsiva) senza salti e dunque non può concepirsi un salto qualitativo tra anima e corpo come voleva Cartesio. Sorge allora

⁸ G. W. Leibniz, *Carteggio con Clarke. Quinto scritto (metà agosto 1716)*, in Id., *Scritti filosofici*, vol. 3: *Saggi di teodicea. Ultimi scritti*, a cura di M. Mugnai-E. Pasini, Utet, Torino, 2000, pp. 529-530.

il problema di spiegare come si possa passare dalla realtà fisica alla realtà metafisica-intellettuale-spirituale: ecco il concetto-reale di monade.

Per tornare al problema “metodologico” di partenza, pare che suo oggetto sia la relazione tra l’essere umano e il mondo, o, se si vuole, tra l’essere umano e la verità. Tale relazione può essere intesa alla maniera greca, il cui massimo rappresentante può dirsi certamente Parmenide, cioè un esser già alla presenza della verità, oppure alla maniera di una relazione contratta volontariamente da parte di un soggetto libero, autonomo e responsabile.

La mentalità greca cerca la verità oltre l’illusione di sapere, oltre la *doxa*; per Socrate si può oltrepassare l’illusione avvalendosi di un espediente estremamente semplice: il non-sapere. L’ammissione del proprio non sapere è garanzia infallibile di ricollegamento alla verità e significa, per quanto riguarda l’atteggiamento psicologico connesso alla scoperta del vero, una certa umiltà a cui si accompagna la consapevolezza della serietà della ricerca. Per Socrate la filosofia è un cammino incessante e infinito di ricerca.

Ma tale cammino deve già svolgersi alla luce della verità, ribadisce Parmenide. Proprio in quanto presenza originaria, la verità, cioè l’essere, «è la condizione di possibilità stessa – afferma Emanuele Severino – di ogni viaggio e non invece il punto d’arrivo di viaggi che, in quanto preparati e realizzati nella non-verità, non potranno in alcun modo avere la verità come proprio approdo»⁹. Fare filosofia e conoscere la verità significa, per Parmenide (e per Severino), riconoscere il senso della verità nella quale già ci si trova. Tale senso consiste nell’inamovibilità, nella saldezza e nella forza dell’essere, che nel disvelamento si manifesta come stante e imponentesi su ciò che vorrebbe scuoterlo, smentirlo e metterlo in discussione.

È dunque questione di come l’essere umano legge la realtà in cui si trova. Chi si interpreta come parte integrante dalla realtà, al punto di non distinguersi da essa (ma senza con ciò confondersi mimeticamente in essa), non legge la propria relazione nei confronti del mondo in termini di limite netto. Chi al contrario si distingue per qualche motivo dalla realtà, legge il proprio essere nel mondo in termini più “liminali”, nel senso che interpreta il proprio essere nel mondo e il suo agire alla luce di un fare che è un interagire di campi separati tra loro. Nel cercare di determinare il punto di incontro dei due campi, è giocoforza che si debba andare alla ricerca di un confine.

Se il confine è un limite, allora il sapere si configura come un sapere il limite, cioè come un avvicinarsi alla comprensione del limite e cioè ancora come un avvicinarsi quasi fisico al limite. Ecco allora un tendere a dimensioni (non solo in senso spaziale) sempre più piccole, cioè infinitesimali. E il sapere nel frattempo si è

⁹ E. Severino, *Il nulla come destino*, in P. Coda, E. Severino, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, a cura di P. Bernardi, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, p. 25.

convertito in un progresso all'infinito che assume i caratteri di sempre maggiore precisione e definitezza. Si tratta dunque di progresso incessante (visto che la realtà pare infinitamente divisibile).

Al contrario, altre interpretazioni della realtà (magari ispirate a posizioni e percorsi storico-filosofici poc'anzi presentati) hanno il vantaggio di riuscire a superare l'interpretazione dello stare dell'uomo al mondo come una semplice presenza-in o una mera com-presenza. C'è una globalità e reticolarità di presenza di ognuno al mondo per cui l'individuo umano non può pensarsi come mero *stare*, ma piuttosto come *abitare dinamico*. La dimensione dello stare è una dimensione frutto di una composizione (una somma) di elementi. L'abitare dell'uomo nel mondo e il suo essere radicato nell'esistenza sono qualcosa di più e ne è la dimostrazione che da sempre i filosofi hanno compreso che nell'esistenza dell'uomo *ne va della sua stessa esistenza*. Esiste una fittissima e rizomatica rete di relazioni che lega ogni particolare della realtà con moltissimi altri particolari.

Pensare il divino con parola hegeliana. Thomas Altizer, William Hamilton e Dorothee Sölle come “epigoni” di Hegel

Sergio Racca

1. Introduzione

Pensare l'eredità di un autore come Georg Wilhelm Friedrich Hegel appare, in prima battuta, un'impresa eccessivamente vasta nella sua estensione: sono infatti sterminati i settori ai quali il suo pensiero, secondo interpretazioni ed approcci differenti, è stato applicato ed accostato come punto di riferimento principale. E tuttavia, al fine di una comprensione di una parte del pensiero contemporaneo appare imprescindibile un riferimento al suo sistema, proprio in virtù dell'eredità speculativa, positivamente o negativamente valutata, da esso stesso tramandata: in questo breve saggio non si vuole tanto avere la presunzione di analizzare la complessa stratificazione di temi affrontati da Hegel e le loro relative influenze nel corso degli anni e degli autori, quanto più invece cercare di scovare il trasfondersi di uno dei punti nodali del suo pensiero, rappresentato dalla costruzione dialettica della realtà e dalla sua evidente strutturazione teologico-religiosa, all'interno di una corrente speculativa ad esso posteriore, quale la Teologia Radicale di Thomas Altizer, William Hamilton e Dorothee Sölle, operante a partire dagli anni sessanta del XX secolo¹.

Come noto, l'annuncio dei radicali è quello di una “morte” del divino e di un rinnovamento dell'atteggiamento religioso, lontano ormai dalla fede in un mondo trascendente ed oltremondano e, in questo senso, non deve stupire il loro tentativo di avvicinarsi ad un discorso intorno al trascendente su basi hegeliane: l'intera

¹ Corrente teologica nata e sviluppatasi negli Stati Uniti, protagonista di un periodo di successo e scalpore, mediatico e giornalistico oltre che accademico, religioso e teologico, dovuto alla radicalità delle sue affermazioni: l'annuncio della scomparsa e della morte del Dio cristiano, la necessità di un rinnovato contatto, per l'universo religioso, con la contemporaneità e gli strati non religiosi della cultura e della società, la forte ribellione nei confronti della tradizione, sia da un punto di vista strettamente teologico-filosofico, sia da un punto di vista politico-sociale. L'attenzione, qui, verrà tuttavia riservata unicamente all'impalcatura ed al percorso strettamente “speculativi” di tale corrente di pensiero, lasciando da parte la sua seppur importante dimensione etica, sociale e molto spesso “politica” in senso lato.

parabola speculativa di Hegel, definito nelle parole di Karl Löwith «*teologo in grazia di filosofia*»², può infatti essere interpretata propriamente come «l'esplicazione di Dio e la conoscenza della sua "essenza logica"»³, un vero e proprio continuo tentativo, costruito su basi dialettiche, di 'pronunciare' il divino nella sua più intima essenza e di coglierne la struttura, al fine però di riconoscerne proprio il destino di scomparsa ed il suo superamento verso una forma filosofico-concettuale. Posta in questo modo la questione, appare allora naturale che l'indirizzo più "radicale" della teologia protestante novecentesca possa aver attinto a piene mani dallo hegelismo e dai suoi strumenti teorici: il tentativo di rinnovare il discorso intorno al sacro, di analizzarne la struttura ed il continuo movimento, di coglierne le intime sfumature e le più disparate manifestazioni sino ad osservarne infine il destino di scomparsa e "superamento" non poteva, quindi, che essere "pronunciato" con parola hegeliana, con una parola, cioè, che già in precedenza aveva posto il trascendente di fronte al proprio necessario destino.

2. La dialettica hegeliano-radical

Occorre tuttavia procedere con ordine e, per giungere agli scopi prefissati, il punto di partenza del ragionamento non può che essere rappresentato da una comprensione della natura del pensiero di Hegel, definito da Nicola Abbagnano alla stregua del racconto di un «*infinito nella sua unità con il finito*»⁴, di un infinito che dunque «non è *al di là* del finito, ma lo supera e annulla in sé stesso»⁵. All'interno di questo orizzonte, la costruzione hegeliana, consapevole che «principio e fine di tutto l'essente è Dio o l'Assoluto»⁶, rappresenta perciò il tentativo, teologico ed insieme filosofico, di concepire l'intera realtà finita come manifestazione dell'unico principio divino, come esplicazione di uno Spirito, o Idea, che «si esprime o manifesta in tutto ciò che è»⁷: la reale natura di tale unico principio è poi esplicitata nella *Fenomenologia dello spirito*, lungo le pagine della quale emerge la necessità di «esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*»⁸, dove per sostanza si deve intendere, con le categorie della metafisica classica, un «quieto soggetto che, immoto, sostenga gli accidenti»⁹; l'Assoluto hegeliano viene così a presentarsi in una prospettiva affatto dinamica, secondo la quale «il vero è il divenire di sé stesso»¹⁰ e

² K. Löwith, *A proposito dell'introduzione di Hegel alla «Fenomenologia dello spirito»* (1971), in Id., *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 71-82: 73.

³ Ivi, p. 75.

⁴ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, 4 voll., UTET, Torino 1996², Vol. III, p. 104.

⁵ *Ibidem*.

⁶ K. Löwith, *A proposito dell'introduzione di Hegel alla «Fenomenologia dello spirito»*, cit., p. 74.

⁷ Ivi, pp. 76s.

⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), 2 voll., tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1979³, Vol. I, p. 13.

⁹ Ivi, p. 50.

¹⁰ Ivi, p. 14.

«l'intero»¹¹, inteso come «essenza che si completa mediante il suo sviluppo»¹²: in altre parole, *Soggetto* in movimento, realtà in perenne trasformazione e cammino verso sé stessa.

Proprio lungo tali direttive si innesta allora il percorso della Teologia Radicale: la negazione hegeliana di una concezione “statica” del Reale viene tradotta dai radicali, in primo luogo, nell'avversione nei confronti del carattere monolitico della teologia occidentale, come emerge chiaramente dalle parole di Altizer, secondo le quali «il cristiano deve abbandonare l'idea che la teologia sia una continua delucidazione di una Parola eterna ed immutabile»¹³, e da quelle di Hamilton e Sölle, i quali si scagliano, rispettivamente, contro la convinzione per cui «il senso del cristianesimo può essere definito una volta per tutte con una formula»¹⁴ e contro un'immagine di religione che «immutabile e perenne conserva in essa la sua validità»¹⁵. Lo hegelismo si innesta pertanto nel radicalismo teologico come sua parte vitale, giungendo a rappresentarne la spina dorsale ed il continuo filo rosso sotterraneo in grado di innervarne la struttura: l'avversione hegeliana nei confronti del Dio sostanza, infatti, riemerge anche all'interno della critica lanciata dai radicali verso la «identificazione aristotelica della teologia con la metafisica dell'essere»¹⁶, la «metafisica biblica»¹⁷ ed il «teismo ingenuo»¹⁸, colpevoli di limitare il sacro, nelle parole di Altizer, ad un «Essere eterno ed impassibile»¹⁹ e di configurarlo proprio come semplice “sostanza”, fissata nella propria imperturbabile conformazione ontologica. A fronte di questo vero e proprio comune «orrore per la staticità»²⁰ della metafisica teologica classica, i radicali seguono ancora una volta le orme di Hegel, in un tentativo di rinnovamento generale delle categorie del divino: posto lungo la scia del *Soggetto* hegeliano, il sacro “radicale” viene pertanto a presentarsi come «un processo che implica un movimento in avanti»²¹, un «reale movimento di Dio stesso, un movimento che è decisivo ed irrevocabile»²², cioè come reale processo in

¹¹ Ivi, p. 15.

¹² *Ibidem*.

¹³ T. J. J. Altizer, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano* (1966), tr. it. di A. M. Micks, Ubaldini, Roma 1969, p. 37.

¹⁴ W. Hamilton, *La nuova essenza del Cristianesimo* (1961), tr. it. di P. C. Bori, Queriniana, Brescia 1969, p. 17.

¹⁵ D. Sölle, *Perché la teologia si trasforma?* (1967), tr. it. di G. Penzo, in G. Penzo, *Pensare heideggeriano e problematica teologica. Sviluppi della teologia radicale in Germania*, Queriniana, Brescia 1973², pp. 195-201: 195.

¹⁶ T. J. J. Altizer, *Il Verbo e la storia*, in T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio* (1966), tr. it. di T. Kemeny, Feltrinelli, Milano 1981², pp. 138-157: 139.

¹⁷ W. Hamilton, *On doing without knowledge of God*, in «The journal of religion», XXXVII, n. 1, January 1957, pp. 37-43: 37 [traduzione mia].

¹⁸ D. Sölle, *Rappresentanza: un capitolo di teologia dopo la “morte di Dio”* (1965), tr. it. di G. Penzo, Queriniana, Brescia 1970, p. 167.

¹⁹ T. J. J. Altizer, *Il Verbo e la storia*, cit., p. 147.

²⁰ G. Gozzelino, *I Vangeli dell'ateismo cristiano*, Elle Di Ci, Torino 1969, p. 112.

²¹ T. J. J. Altizer, *Il Verbo e la storia*, cit., p. 148.

²² Id., *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, cit., p. 57.

continua trasformazione e divenire incessante legato a differenti e progressive manifestazioni, il quale è espresso da Sölle tramite l'immagine di un Dio "in viaggio", che «non si è ancora espresso completamente nel mondo poiché l'identità ha da venire»²³.

Come noto, tuttavia, quello del *Soggetto* non è caotico divenire, lasciato libero di svilupparsi in qualunque direzione, ma processo assoggettato a determinate leggi di sviluppo, che, per meglio dire, è quelle stesse leggi di sviluppo. Nelle parole di Hegel tutto ciò trova espressione tramite la nota tripartizione della "dialettica":

Soltanto lo spirituale è l'effettuale: esso è – l'essenza o *ciò che è in sé* [an sich]; ciò che ha riferimento e determinatezza, l'esser-altro e l'esser-per-sé, e ciò che in quella determinatezza o nel suo esser fuori di sé resta entro sé stesso; ossia esso è *in-sé-e-per-sé*²⁴.

Tre determinazioni, quelle della nota tripartizione dialettica dell'unico Reale, cioè l'iniziale identità con sé (*in-sé*), la successiva alienazione in ciò che è altro rispetto a sé (*per-sé*) ed il finale ritorno al sé conscio delle modificazioni intervenute e dunque differente rispetto agli esordi (*in-sé-e-per-sé*) che non possono dunque non trapassare anche nella costruzione teologica radicale. A ben vedere, infatti, il medesimo processo dialettico è rinvenibile anche in Altizer, Hamilton e Sölle, nei quali l'*in-sé* hegeliano acquista la forma di un «Essere immutabile, immobile o impassibile»²⁵, di un «Dio oggettivato»²⁶, stabile prodotto di un «teismo ingenuo»²⁷, per poi trasporsi, nel secondo momento del *per-sé*, in uno «svuotamento dello Spirito»²⁸ interpretato come una vera e propria morte del sacro all'interno di «una forma oggettiva e apparentemente aliena»²⁹, rappresentativa di un «Dio che si è abbassato»³⁰ e che, metaforicamente parlando, «è uscito dalla immediatezza del cielo e ha lasciato per sempre la sicurezza della patria»³¹; il culmine dell'intero processo, ancora una volta, è poi affidato all'*in-sé-e-per-sé*, vera e propria «risurrezione del profano in una forma trasfigurata e finalmente sacra»³², definitiva realizzazione del *Soggetto* per ora ancora «equivoca e velata, nascosta all'avventura del divenire del mondo»³³ ma destinata a suscitare una futura «percezione della sua riapparizione e della sua presenza»³⁴.

²³ D. Sölle, *Rappresentanza: un capitolo di teologia dopo la "morte di Dio"*, cit., p. 172.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. I, p. 19.

²⁵ T. J. J. Altizer, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, cit., p. 93.

²⁶ W. Hamilton, *La nuova essenza del Cristianesimo*, cit., p. 51.

²⁷ D. Sölle, *Rappresentanza: un capitolo di teologia dopo la "morte di Dio"*, cit., p. 167.

²⁸ T. J. J. Altizer, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, cit., p. 73.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ W. Hamilton, *La nuova essenza del Cristianesimo*, cit., p. 111.

³¹ D. Sölle, *Rappresentanza: un capitolo di teologia dopo la "morte di Dio"*, cit., p. 179.

³² T. J. J. Altizer, *Il sacro e il profano: un'interpretazione dialettica del cristianesimo*, in T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio*, cit., pp. 158-174: 174.

³³ D. Sölle, *Rappresentanza: un capitolo di teologia dopo la "morte di Dio"*, cit., p. 186.

³⁴ W. Hamilton, *La nuova essenza del Cristianesimo*, cit., p. 71.

Come brevemente osservato, la teologia radicale mostra così, già nella propria intima struttura metafisica, un pressoché totale debito nei confronti del sistema hegeliano, venendosi concretamente a presentare come una sua reale riproposizione: non è più quindi la metafisica classica, con i suoi concetti e le sue categorie, a gettare le basi per una costruzione teorica teologico-cristiana, ma una precisa impostazione filosofica in grado di innervare ogni aspetto del reale, la quale, come si avrà modo di vedere, sarà non priva di conseguenze per una visione del divino quale quella di Altizer, Hamilton e Sölle.

3. *In-sé e per-sé: dal Dio tradizionale alla sua morte*

Gettate le basi dell'intero edificio hegeliano-radicalo, è così ora possibile osservarne più da vicino i dettagli, al fine di comprenderne più a fondo l'intera costruzione speculativa. Procedendo con ordine, il momento iniziale da analizzare è quello dell'*in-sé*, primo dialettico della parabola divino-reale: da un punto di vista strettamente religioso, tale figura trova espressione all'interno delle hegeliane *Fenomenologia dello spirito* e *Lezioni sulla filosofia della religione*, dove appunto la parabola dell'Assoluto, compreso ormai in termini cristiani, prende avvio da uno «spirito rappresentato da prima come sostanza nell'elemento del puro pensare»³⁵, inteso come «l'essenza semplice, eguale a sé stessa, eterna»³⁶ o, con parole ancora più esplicite, «l'idea eterna di Dio per sé stessa, ciò che Dio è per sé stesso, vale a dire l'idea eterna sul terreno del pensiero in generale»³⁷; in altre parole, un Dio totalmente conchiuso in sé e nella propria iniziale auto-identità, isolato come pura sostanza ed imperturbabilità, racchiuso in un «movimento che non sa il dolore e il travaglio del negativo»³⁸.

È proprio questa iniziale configurazione di fatti a rappresentare il punto di avvio di quella che ormai può andare sotto il nome di “dialettica radicale”: l'*in-sé* tratteggiato dai teologi presi in esame conserva infatti i caratteri hegeliani di auto-sussistenza e chiusura, confinando, nelle parole di Altizer, «il Verbo in una forma statica e senza vita»³⁹, arrivando ad «isolarne la potenza»⁴⁰ e «limitarne il significato a una passiva quiete»⁴¹; sulla stessa linea interpretativa si pongono Hamilton, il quale si riferisce a tale primo dialettico come al Dio Padre che confiniamo ad «una parte del mondo, ma una parte che non possiamo vedere»⁴² e che «facciamo aver parte nella

³⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. II, p. 268.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Id., *Lezioni sulla filosofia della religione* (1832), 3 voll., tr. it. di E. Oberti e G. Borruso, Laterza, Roma-Bari 1983, Vol. III, p. 23.

³⁸ P. Burzio, *Lettura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, UTET, Torino 1996, p. 218.

³⁹ T. J. J. Altizer, *Il sacro e il profano: un'interpretazione dialettica del Cristianesimo*, cit., p. 172.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² W. Hamilton, *La nuova essenza del Cristianesimo*, cit., p. 50.

serie di causalità finite»⁴³, e Sölle, per la quale l'a-seità divina sussiste nella «immediatezza del cielo»⁴⁴, delineata alla stregua di «Colui che un tempo era presente in modo immediato e non rappresentabile»⁴⁵.

Ma le connotazioni della primordialità dialettico-divina non si fermano a questa caratterizzazione: è infatti al celebre racconto della coscienza infelice, figura hegeliana all'interno della quale l'unica Coscienza si trova scissa in un trasmutabile finito ed in un intrasmutabile infinito, che occorre riferirsi per comprendere a fondo i connotati dell'*in-sé* di matrice radicale. Come noto, all'interno della coscienza infelice il rapporto tra l'umano e il divino si manifesta come «nostalgia per una impossibile conciliazione»⁴⁶, «lotta contro un nemico, contro il quale la vittoria è piuttosto una sottomissione»⁴⁷, e sono allora proprio questi caratteri di lontananza, lotta e profonda scissione ad innestarsi sul tronco del divino radicale ed a completarne così l'affresco: affresco all'interno del quale, essendo considerati «il mondo come essere e Dio come l'Essere trascendente»⁴⁸, si assiste allo scenario di «una debole umanità di fronte ad un Dio interamente altro»⁴⁹, nel complesso di un generale «recupero della *divinità* di Dio, della sua *santità*, del suo *essere separato* dal mondo»⁵⁰. Così tratteggiato, il primo dialettico radicale viene a configurarsi come il Dio Padre della tradizione teologica, pensiero di sé stesso, chiusura, impenetrabile alterità, irraggiungibile lontananza, maestà e tirannia nei confronti di un finito sempre più suddito e subordinato nei suoi confronti.

Tuttavia, come noto, nel pensiero hegeliano l'*in-sé* lascia spazio alla manifestazione del *per-sé*, secondo dialettico e vera e propria “antitesi” rispetto alla propria manifestazione iniziale: compreso come «l'idea nella forma dell'*essere altro*»⁵¹, esso rappresenta una vera e propria “alienazione” del *Soggetto*, da intendersi come reale negazione e, da un punto di vista più strettamente religioso, come l'incarnazione del Dio cristiano nella figura cristica, vera e propria alterità rispetto alla precedente trascendenza dell'*in-sé*:

Che lo spirito assoluto si sia data la figura dell'autocoscienza in sé e quindi anche la sua *coscienza*, appare ora così: ch'essa è la *fede nel mondo*; che lo spirito è là come un'autocoscienza, cioè come un uomo effettuale; ch'esso è per la certezza immediata; che la coscienza credente *vede e sente e ode* questa divinità⁵².

⁴³ Ivi, pp. 50s.

⁴⁴ D. Sölle, *Rappresentanza: un capitolo di teologia dopo la “morte di Dio”*, cit., p. 179.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2010¹³, p. 49.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. I, p. 175.

⁴⁸ T. J. J. Altizer, *La teologia e la morte di Dio*, in T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio*, cit., pp. 112-130: 120.

⁴⁹ T. J. J. Altizer, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, cit., p. 58.

⁵⁰ W. Hamilton, *La nuova essenza del Cristianesimo*, cit., p. 51 [corsivi miei].

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830), tr. it. di B. Croce riveduta da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 2009², p. 221.

⁵² Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. II, p. 260.

Di fronte a ciò, «l'idea appare perciò nell'immediatezza sensibile, nella presenza sensibile»⁵³ in un reale «momento dell'evoluzione»⁵⁴, all'interno del quale Dio inteso come Padre, come *in-sé*, «s'è disfatto, s'è dilacerato»⁵⁵ tramite «un atto, insieme peccato originale cosmico e sacrificio divino»⁵⁶, in grado di traghettare verso la dipartita dell'originaria manifestazione e l'alienazione nel *per-sé* cristico⁵⁷.

Ed è in questo preciso punto che si innesta nuovamente il percorso radicale, caricando il momento dell'alienazione hegeliana con i toni, cupi, di una reale morte del sacro: per Altizer, «Dio diviene incarnato nel Verbo, e diviene completamente incarnato cessando con ciò di esistere o di essere presente nella sua forma primordiale»⁵⁸, per Sölle «Dio ha mediato sé stesso, cioè è uscito da sé stesso per entrare nella dimensione dell'irriconoscibile, dell'indistinguibile»⁵⁹, mentre, in maniera più sfumata, secondo l'opinione di Hamilton vengono a palesarsi «la morte in noi di ogni possibilità di affermare una qualsiasi delle immagini tradizionali di Dio»⁶⁰ e l'avvenimento di un Dio che «si svuota continuamente per incontrarci dove noi siamo»⁶¹. In definitiva, per i radicali il trascendente «è effettivamente morto in Cristo»⁶², inteso come colui che ha preso «provvisoriamente il posto di Dio, cioè del Dio che non si dà più in maniera immediata»⁶³ e, in definitiva, come «il significato della divinità stessa»⁶⁴, ormai svuotatasi di sé e consumatasi nella finitezza. Il percorso del *Soggetto* hegeliano è quindi fedelmente seguito dai radicali ed applicato con rigidità ad una visione strettamente teologica della realtà: il fenomeno dell'alienazione, del divenire-altro da parte dell'Idea è qui estremizzato, sino a manifestarsi come reale “morte” in atto, attuantesi proprio «secondo le leggi del

⁵³ Id., *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., Vol. III, p. 123.

⁵⁴ J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* (1929), tr. it. di F. Occhetto, ILLI, Milano 1972, p. 128.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Un punto interessante da analizzare è rappresentato dalla discussione intorno alla possibilità di interpretare Hegel come il primo pensatore occidentale legato all'annuncio della morte di Dio: se da un lato, infatti, l'alienazione, in tutte le sue varie sfumature e declinazioni tra le quali figura l'Incarnazione, è definita sempre e soltanto come un “divenire-altro-da-sé” da parte del *Soggetto*, e mai esplicitamente come vera e propria morte, all'interno del pensiero di Hegel essa può tuttavia essere già interpretata in questi termini; a riprova di questa tesi si può notare come, nei successivi sviluppi di pensiero, essa verrà spinta ai suoi limiti estremi, sino a condurre alla necessità di affermare la morte di Dio ed il suo definitivo superamento in qualcosa di altro, come, in ultima istanza, il concetto filosofico. Non è infatti un caso che il punto di maggior contatto tra Hegel e i radicali sia rappresentato proprio dal concetto di “alienazione” del divino.

⁵⁸ T. J. J. Altizer, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, cit., p. 57.

⁵⁹ D. Sölle, *Rappresentanza: un capitolo di teologia dopo la “morte di Dio”*, cit., p. 179.

⁶⁰ W. Hamilton, *La nuova essenza del Cristianesimo*, cit., p. 69.

⁶¹ Ivi, p. 110.

⁶² T. J. J. Altizer, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, cit., p. 104.

⁶³ D. Sölle, *Rappresentanza: un capitolo di teologia dopo la “morte di Dio”*, cit., p. 169.

⁶⁴ W. Hamilton, *Il bambino del giovedì*, in T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio*, cit., pp. 103-111: 109.

reale, di ogni reale, [...] secondo cioè le leggi della dialettica hegeliana»⁶⁵, tramite le quali le vicende del divino subiscono, durante il loro necessario svilupparsi, una totale desacralizzazione e finitizzazione, in grado di schiantare l'originario cielo delle essenze sulla terra e di lasciare, perlomeno sino a questo punto del discorso, la figura umana di Cristo come unico "residuo" dialettico.

4. Dalla morte definitiva di Dio al suo superamento in una forma "altra"

L'annuncio hegeliano dell'alienazione di Dio e quello radicale della sua morte segnano pertanto una pietra miliare nel cammino del *Soggetto* dialettico: un annuncio che trova poi la sua più completa realizzazione con l'inverarsi della finitezza del *per-sé*, rappresentata dal compimento del suo destino di essere finito, cioè la morte. È infatti alla morte del *per-sé* cristico che Hegel fa riferimento:

Questo uomo singolo dunque, sotto la specie del quale è rivelata l'essenza assoluta, compie in sé come singolo il movimento dell'essere sensibile. Egli è il Dio presente immediatamente; onde il suo essere trapassa in *esser-stato*. La coscienza, per la quale egli ha questa presenza sensibile, cessa di vederlo, di udirlo⁶⁶.

Hegel pone così il percorso dialettico di fronte alla «più alta negazione, la più astratta, lo stesso limite naturale, la finitezza nel suo più alto estremo [...] la più alta alienazione dell'idea divina»⁶⁷, rappresentata dalla croce di Cristo, nella quale «non muore soltanto l'involucro già morto, sottratto all'essenza, ma anche l'astrazione dell'essenza divina»⁶⁸: analizzare la finitezza della figura cristica da un punto di vista dialettico significa pertanto osservarne, anche e soprattutto, il destino di dipartita e croce, senza il quale il medesimo progredire religioso non riuscirebbe a trovare un epilogo.

E, come si potrà ormai intuire, proprio lungo questo percorso teorico si pongono nuovamente i radicali: da un lato, infatti, Altizer afferma esplicitamente che «nella crocifissione, la Parola è morta alla sua forma originaria, perdendo la sua gloria trascendente e la sua primordiale santità»⁶⁹, dall'altro Hamilton interpreta la figura cristica alla stregua di «Colui che si è abbassato, ha sofferto ed è morto»⁷⁰, difendendo l'idea secondo la quale la domanda intorno alla morte di Dio troverebbe risposta «con Gesù e la Croce»⁷¹. La morte di Cristo, pertanto, si viene a rivelare come definitivo inveramento di quel processo di dipartita e negazione del sacro che

⁶⁵ G. Gozzelino, *I Vangeli dell'ateismo cristiano*, cit., p. 109.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. II, p. 265.

⁶⁷ Id., *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., Vol. III, p. 141.

⁶⁸ Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. II, p. 282.

⁶⁹ T. J. J. Altizer, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, cit., p. 65.

⁷⁰ W. Hamilton, *La nuova essenza del Cristianesimo*, cit., p. 99.

⁷¹ Id., *Morte di Dio e ateismo nel pensiero religioso americano* (1966), tr. it. di G. Boglioni, in E. Giammancheri (a cura di), *Dibattito sull'ateismo*, Queriniana, Brescia 1967, pp. 77-94: 86.

aveva visto i propri esordi con l'Incarnazione: una negazione che tuttavia, proprio in forza del suo essere unicamente "momento" di un più ampio processo, rivela già in Hegel stesso la capacità di svilupparsi in "negazione della negazione" e di assumere il carattere di «superamento della individualità immediata»⁷² del *per-sé* e di «morte della particolarità che resuscita nell'universalità»⁷³, palesando tale natura anche all'interno della teologia radicale, dove viene esplicitamente definita come «il rovesciamento e la trasformazione della decaduta o trascendente epifania dello Spirito»⁷⁴. Il secondo dialettico, nel suo epilogo finale, non segna pertanto una definitività insuperabile ma, al contrario, apre il cammino verso una ulteriore specificazione: l'alienazione, per quanto avvenimento inevitabile ed inaggrabile, non è dunque l'ultima parola della dialettica hegeliano-radical.

È quindi al terzo momento della dialettica, identificato con l'*in-sé-e-per-sé*, che occorre fare riferimento per comprendere nei dettagli la definitiva realizzazione del *Soggetto*: come noto, in Hegel tutto ciò si esprime mediante la convinzione secondo la quale il *Soggetto*, dopo l'esperienza dell'alienazione, torna a sé e «si fa spirito»⁷⁵, ritrovandosi e diventando «consapevole della riconciliazione tra la sua singolarità e l'universale»⁷⁶; in altre parole, il *Soggetto*, superata la propria realizzazione finita ed individuale del *per-sé*, si fa nuovamente protagonista di sé raggiungendo la propria verità. Da un punto di vista religioso, tutto ciò è espresso dal superamento della figura di Cristo tramite la resurrezione ed il «costituirsi di una comunità che, indugiante fin qui nella rappresentazione, ritorna ora in sé come nel *Sé*»⁷⁷. Ma quella della comunità di «coloro che formano la chiesa Cristiana universale»⁷⁸ non rappresenta ancora la definitiva parola della dialettica, poiché quest'ultima viene pronunciata unicamente quando il *Soggetto* giunge ad aver «conseguito il concetto»⁷⁹, arrivando a definirsi come «scienza»⁸⁰ ed operando in tal modo il superamento della religione nella filosofia, del Dio cristiano nel concetto:

Questo concetto della filosofia è l'Idea che *pensa sé stessa*: la verità che sa, la logicità, col significato che essa è l'universalità *convalidata* dal contenuto concreto come dalla sua realtà⁸¹.

⁷² G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., Vol. III, p. 150.

⁷³ J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 97.

⁷⁴ T. J. J. Altizer, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, cit., p. 112.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. I, p. 176.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. II, p. 276.

⁷⁸ Id., *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., Vol. III, p. 161.

⁷⁹ Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. II, p. 302.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 564. È così possibile riportare ancora una volta alla memoria quanto affermato relativamente alla possibilità di interpretare lo stesso Hegel come il primo pensatore occidentale in grado di annunciare la morte di Dio. Se in precedenza era stata l'alienazione a rivestire il ruolo di strumento atto a condurre alla scomparsa di Dio, (scomparsa inverata e portata a compimento successivamente dall'esperienza della croce) il nodo concettuale preso qui in esame è invece rappresentato dalla finale realizzazione del sistema nel sapere assoluto, interpretabile non soltanto secondo le parole hegeliane di "ritorno" di Dio a sé stesso e propria

Ancora una volta, e per l'ultima, lo hegelismo trapassa nella teologia radicale come eredità speculativa difficilmente aggirabile, lasciando il proprio segno anche nell'*in-sé-e-per-sé* dei tre teologi sin qui considerati. Tuttavia, a differenza delle precedenti figure dialettiche, questa terza viene liberamente reinterpretata secondo categorie in parte differenti rispetto a quelle hegeliane: da un lato, Altizer sembra infatti voler profetizzare, con il superamento finale, l'avvento di una «Incarnazione che unirà quanto è radicalmente sacro e radicalmente profano, un'Incarnazione che sarà una risolutiva *coincidentia oppositorum*»⁸², sino a gettare «de premesse per una via di ritorno al Dio che è il tutto nel tutto»⁸³, risolvendosi in una definitiva discesa del *Soggetto* nella totalità della concretezza ed in una finale profanizzazione del sacro e sacralizzazione del profano, mentre Hamilton, dall'altro lato, superata l'iniziale convinzione in una fede «puramente escatologica»⁸⁴, rivolta alla speranza di un imprecisato ritorno futuro del Dio, e la successiva necessità, per l'uomo, di sentirsi «uomo-nel-mondo»⁸⁵ e di «entrare nel paese abitato dai contrassegnati dalla morte di Dio»⁸⁶, arriva anch'egli ad attestarsi su posizioni vagamente altizeriane, annunciando la definitività della morte del trascendente e la necessità di «elaborare un sistema per parlare delle forme atee del sacro, cioè delle idee ed esperienze del sacro che non implicano l'esperienza di Dio»⁸⁷, quali ad esempio «l'esperienza del sesso»⁸⁸ e «la morte»⁸⁹; infine, Sölle, attestandosi su di una posizione differente e meno «estrema» rispetto ai suoi colleghi, giunge a configurare il terzo dialettico secondo la convinzione per la quale il divino non si sarebbe «ancora espresso completamente nel mondo»⁹⁰ e che quindi «l'identità di Dio deve ancora venire»⁹¹. Al di là, tuttavia,

reale e razionale auto-comprensione, ma anche come definitivo abbandono di una dimensione strettamente religiosa e trascendente verso qualcosa di «altro», in grado di concepire il Dio cristiano unicamente come realizzazione imperfetta e preparatoria del concetto. Quanto verrà tra poco affermato, relativamente ai teologi radicali, mostrerà come un'interpretazione hegeliana della realtà abbia al proprio interno gli elementi per sfociare verso l'annuncio di una morte del trascendente e di un suo definitivo superamento tramite l'affermazione finale di qualcosa di pienamente profano. In questo senso, allora, la prospettiva radicale, ma prima di essa quella di qualsiasi filosofia costruita a partire da una matrice hegeliana e sviluppatasi poi in indipendenza verso un superamento del Dio cristiano, si mostrerebbe unicamente come un «inveramento» ed un'esplicitazione di temi e concetti già del tutto presenti nel pensiero di Hegel, anche se non ancora completamente esplicitati: in conclusione, quello della «morte di Dio» può così essere interpretato come annuncio già hegeliano.

⁸² T. J. J. Altizer, *L'America e il futuro della teologia*, in T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio*, cit., pp. 21-34: 32.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ W. Hamilton, *La nuova essenza del Cristianesimo*, cit., p. 75.

⁸⁵ Ivi, p. 121.

⁸⁶ Id., *Le teologie della morte di Dio oggi*, in T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio*, cit., pp. 35-65: 46.

⁸⁷ W. Hamilton, *Morte di Dio e ateismo nel pensiero religioso americano*, cit., p. 90.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ D. Sölle, *Rappresentanza: un capitolo di teologia dopo la "morte di Dio"*, cit., p. 172.

⁹¹ Ivi, p. 187.

delle profonde differenze rispetto all'originario dettato hegeliano, la chiusura del sistema radicale si situa in ogni caso sulla scia dell'*in-sé-e-per-sé*, proprio a causa del suo continuo rimarcare la necessità di un ritorno del *Soggetto* a sé in grado di rappresentare, nello stesso tempo, un superamento finale della sua forma originaria verso una nuova e definitiva realizzazione:

Dio è morto, certamente, ed è morto nel *nostro* tempo, nella *nostra* vita, nella *nostra* storia, ma poi egli sarà “tutto in tutte le cose” (I *Cor.* 15,28). Questo Dio del futuro, questo Dio escatologico è lo stesso Dio del passato? Anche qui la risposta è dialettica. Il Dio del futuro, che noi non conosciamo ancora, è diverso dal Dio del passato: non è un Dio lontano dietro la volta, non è un Dio trascendente e solitario, ma un Dio che accade-nel-mondo⁹².

Una realizzazione che certo non è più da identificarsi con l'auto-comprensione dell'Idea nella forma del concetto, ma che trova la sua forma d'essere in una totale coincidenza tra forme del sacro e forme del profano, in un'accettazione totale della necessità, ormai impellente, di rinnovare le manifestazioni del trascendente verso nuove “incarnazioni”, e che quindi, nel suo «processo di traduzione delle affermazioni circa Dio in qualcosa d'altro»⁹³, palesa tutto il proprio debito nei confronti delle più profonde convinzioni hegeliane intorno al superamento del divino tradizionale.

5. Conclusione

Giunti al termine della trattazione, si può così osservare come quella della Teologia Radicale rappresenti una reale riproposizione dello hegelismo: non ci si è infatti trovati soltanto di fronte ad un incorporamento di suggestioni o singoli temi hegeliani in una più ampia ed autonoma costruzione speculativa, ma, al contrario, in presenza di una ripresa quasi sempre fedele dell'intero sistema dialettico hegeliano. Si può pertanto, in conclusione, tentare di comprendere che cosa abbia significato per i radicali “dire” il divino con parola dialettica ed hegeliana: all'interno dei sistemi da essi costruiti, e lungo le pagine del loro ragionare, tutto questo non ha significato altro che cercare un modo per allontanarsi dalla tradizione consolidata, da una certa maniera “metafisica” di declinare il sacro e da una certa angolatura teologica di osservarne le caratteristiche, per proporre, al contrario, una visione più dinamica, soggetta al divenire e, con esso, al cambiamento. E, come visto, tutto è stato compiuto sulla scorta di una determinata alternativa metafisica, quella appunto della dialettica hegeliana, processo necessario di progressiva presa di coscienza di sé da parte dell'unico protagonista del reale; con ciò, tuttavia, non è stata cancellata

⁹² J. Sperna Weiland, *La nuova teologia* (1966), tr. it. di L. van Wassenaeer Crocini, Queriniana, Brescia 1973, p. 169.

⁹³ T. W. Ogletree, *La controversia sulla morte di Dio* (1966), tr. it. di D. Pezzini, Queriniana, Brescia 1967, p. 48.

unicamente la vecchia immagine del trascendente, ma anche la possibilità, per il mondo umano, di una qualche presenza divina in grado di non appiattirsi sul finito: se da un lato, infatti, l'alienazione nel *per-sé* cristico ed il superamento finale in un *in-sé-e-per-sé* ormai totalmente profanizzato hanno avuto il pregio di recidere fortemente i legami con la tradizione e di rivalutare con energia l'importanza, centrale e non aggirabile, della dimensione terrena dell'esistenza e del religioso, dall'altro essi hanno condotto, inevitabilmente, verso il consumarsi della possibilità di pensare il divino come "divino", e non soltanto come superamento di sé. In definitiva, "pronunciare" il divino con parola hegeliana significa rinunciare ad esso ed annunciarne l'inevitabile morte in una visione "atea" della realtà.

Il linguaggio della violenza e lo spirito di riconciliazione.

Dal mondo chiuso della tortura alla sfera pubblica della giustizia restaurativa

*Björn Krondorfer*¹

Consentitemi di iniziare con la testimonianza di Zubaydah:

le percosse aumentavano e mentre ero immobile nella mia cella le guardie mi gettarono addosso acqua fredda con una pompa. Il giorno peggiore fu quando venni picchiato da un carceriere per circa mezz'ora di fila. La mia testa veniva sbattuta contro un muro in maniera tanto violenta da cominciare a sanguinare. Acqua fredda veniva gettata sulla mia testa. Tutto ciò si ripeteva poi con altri carcerieri che mi interrogavano. Alla fine mi portarono via per una sessione di "tortura dell'acqua". La tortura di quella giornata cessò finalmente con l'intervento di un dottore. Mi fu concesso di dormire per circa mezz'ora e in seguito venni nuovamente sbattuto nella mia cella con le mani ammanettate sulla testa².

Questa testimonianza di una vittima di torture descrive le percosse fisiche e la presenza degli interroganti; come vedremo in seguito, l'inflizione del dolore fisico e l'atto dell'interrogatorio verbale sono due componenti indispensabili della tortura. La testimonianza di Zubaydah, dobbiamo sottolinearlo, non è tratta dalle prigioni sotterranee dell'antico Impero Romano o dalle stanze dell'Inquisizione del XV secolo; non è nemmeno tratta dai centri di detenzione segreta di Stalin o dalle celle seminterrate della Gestapo. Questa è la testimonianza di un uomo soggetto alla tortura in nome della democrazia. In quanto cittadino saudita, egli è stato arrestato nel 2002 a Dubai e sottoposto dalle forze americane a questo interrogatorio.

La tortura, come cercherò di mostrare, è una forma di linguaggio della violenza particolarmente crudele: è onnipresente e diffusa. Per contrapporci alla segretezza che circonda la tortura politica, come suggerirò più avanti, dobbiamo impegnarci in un altro tipo di linguaggio che denunci pubblicamente le violazioni dei diritti umani e intraprenda dei percorsi di correzione del male sociale. Esso è il linguaggio della riconciliazione e della giustizia restaurativa. Questo linguaggio va al

¹ Björn Krondorfer è Direttore del Martin-Springer Institute e insegna Religios Studies presso la Northern Arizona University.

² Citato in Danner 2009.

di là degli ambiti esclusivamente giuridici e dei modelli di giustizia retributiva, impegnandosi piuttosto nell'affermazione di imperativi etici che sono alimentati dal potere trasformativo della religione. Questo saggio, dunque, indica l'intersezione tra diritti umani e religione giustapponendo al mondo chiuso della tortura (intesa come una delle più radicali forme di violenza politica) lo spazio pubblico della giustizia restaurativa.

1. Violenza politica radicale, discernimento morale e sforzi restaurativi

Per quanto riguarda il sostegno e la difesa dei diritti umani, impiegherò il mio ragionamento etico sulla capacità umana di raggiungere la conoscenza del bene e del male. Per quanto la definizione dei contorni precisi del bene e del male sarà sempre un'impresa controversa, la capacità umana di discernimento morale fa tutt'uno con la responsabilità di prendere parte a un regime discorsivo che cerca di determinare la differenza tra le buone e le cattive scelte. In quanto partecipi di un tale regime discorsivo, non ci si può permettere di diventare compiacenti e accondiscendenti, ma occorre contribuire auto-criticamente e riflessivamente all'interno della comunità dialogica. In altri termini, l'imprecisione che potremmo incontrare durante la ricerca dei valori ultimi non ci assolve affatto dalla responsabilità di indirizzare i nostri atti verso il bene e di sottrarsi e resistere al male. Allo stesso tempo, abbiamo bisogno di essere modesti nelle nostre ambizioni di salvare il mondo, riconoscendo che – nel quadro delle violazioni dei diritti umani – noi possiamo spesso fallire nel tentativo di evitare il darsi della violenza o di ostacolare il compimento del male. Ciò che possiamo fare, a ogni modo, è reagire alle situazioni di offese che arrecano danno allo scopo di restaurare; ed è a questo punto che la nozione di giustizia restaurativa entra in gioco. La giustizia restaurativa non è (perlomeno non innanzitutto) un meccanismo preventivo, ma è uno sforzo di mitigare, alleviare e sanare offese passate rimanendo all'interno dei limiti della nostra umana contingenza.

Tra i mali che richiedono il nostro responso morale e lo sforzo restaurativo ci sono quelle che io chiamo le forme radicali di violenza politica. Con “radicali” intendo quelle forme di violenza coercitiva che sono spietate, sistematiche, intenzionali, gravemente dannose, spesso letali e ideologicamente legittimate. Esse ricadono all'interno del regno di quegli atti che la filosofa femminista Claudia Card ha definito «danni prevedibili e intollerabili prodotti da offese colpevoli» (Card 2002, 3). Tra queste forme radicali di violenza politica, intendo indicarne brevemente quattro.

Il primo e forse più moderno tipo di violenza politica radicale è il genocidio e, in casi come la Cambogia (si veda Hinton 2005), l'auto-genocidio³. Poiché lo

³ Se gli omicidi a stampo genocida siano o meno un fenomeno prettamente moderno è discutibile, per quanto la letteratura collochi l'origine del genocidio soprattutto nell'Olocausto o nello sterminio precedente all'Olocausto degli Armeni in Turchia e degli Herero nell'Africa meridionale (si vedano Currey 2010, Jacobs 2009, Cooper 2009, Carmichael 2009, Totten et. Al. 2004, Rosenbaum 2001).

scopo è di annichilire, parzialmente o del tutto, un mirato e identificabile gruppo di persone, gli sforzi restaurativi devono avvenire su multipli livelli e non si esauriscono nel giro di una generazione. Per annullare i traumi comuni e individuali che hanno causato, i genocidi richiedono un impegno multi-generazionale. Dato che il linguaggio del genocidio è quello dell'annichilimento, il linguaggio restaurativo deve essere quello della salvezza sociale, intesa in senso lato tanto come commemorazione della morte, quanto come sostegno ai superstiti, attraverso l'amore che afferma la vita e ricostruisce la comunità.

Il secondo tipo di violenza radicale è la pulizia etnica. Come il genocidio, la pulizia etnica (o le guerre etno-nazionali ed etno-religiose) prende di mira gruppi specifici, ma è più piccola in scala, anche solo rispetto ai termini limitati della sua estensione geografica o degli strumenti della sua messa in atto (per esempio, l'espulsione piuttosto che l'annichilimento; si veda Mojzes 2009). La pulizia etnica intende cancellare la presenza dei gruppi indicati come indesiderati, compresa la cancellazione dei segni distintivi di tipo religioso e architettonico (come nei conflitti balcanici; si veda, per esempio, Sells 1996). Dato che il linguaggio della pulizia etnica è quello della cancellazione, la risposta restaurativa dovrà usare quello della memoria, del lutto e della restituzione (simbolica).

Il terzo tipo di violenza politica radicale è quello degli atti spettacolari, vale a dire degli atti di crudeltà compiuti pubblicamente. Come indica la parola "spettacolari", questo tipo di violenza ha bisogno di essere vista. La violenza spettacolare è una messa in scena di estrema violenza deliberatamente ritualizzata. Gli spettacoli pubblici sono stati messi in atto in vario modo per instillare paura, per mantenere l'ordine sociale e cosmico, ma anche per intrattenere. Possiamo pensare agli spettacoli nei colossei romani (Plass 1995; Futrell 1997; Kyle 1998), agli spettacoli medievali di dolore e punizione (Merback 1999; Enders 2002; Mills 2005), all'*Auto-da-fé* dell'Inquisizione (Kamen 2009), o agli spettacoli di linciaggio negli Stati Uniti (Wood 2009; Allen 2000). Nel caso del linciaggio, per esempio, la pubblicizzazione viene cercata prima, durante e dopo lo spettacolo della violenza. Il linciaggio degli uomini afro-americani – almeno 2.500 americani di colore furono linciati tra il 1880 e il 1930 – non avvenne mai in segreto. Gli episodi di linciaggio furono annunciati a livello locale e regionale, e furono presenti gruppi consistenti di spettatori. Amy Louise Woods scrive in *Lynching and Spectacle [Linciaggio e spettacolo]* (2009) che il linciaggio era «spesso deliberatamente spettacolare e ritualizzato» e «frequentemente reso pubblico [...] attraverso la messa in mostra di corpi linciati e *souvenir*» come «fotografie», «canzoni» e «narrazioni sensazionali», tempo dopo che gli omicidi erano stati compiuti. Le famiglie bianche si spostavano volentieri per tali eventi proprio come per un'uscita in vista di un picnic di domenica pomeriggio. Gli spettatori scattavano fotografie di se stessi in pose sorridenti a fianco degli uomini mutilati e castrati e dei corpi bruciati. Trasformavano queste foto in *souvenir* e

Tuttavia, possiamo sostenere con certezza che gli omicidi a stampo genocida sono diventati, nella modernità, estremamente efficaci in seguito al progresso delle tecnologie e la presenza di un apparato burocratico di stato.

cartoline da spedire agli amici e alle famiglie che non avevano potuto essere presenti. Il linciaggio, dunque, è un moderno esempio del linguaggio spettacolare della violenza, dove la crudeltà non è in alcun modo negata e nascosta, bensì deliberatamente impiegata al servizio del mantenimento in vita dei sistemi politici. Nei casi di violenza spettacolare, il linguaggio restaurativo non può restare privato ma deve essere deliberatamente pubblico, a partire dal rifiuto pubblico di partecipare, dalla condanna pubblica e, infine, da atti pubblici di riconciliazione.

Il quarto e ultimo tipo di violenza radicale che intendo qui richiamare è la tortura politica. In quanto opposta alle forme spettacolari di violenza radicale, la tortura si svolge in luoghi segreti. Può essere risaputo (pur sotto forma di mero “chiacchiericcio”) che la tortura è parte dell’arsenale coercitivo di un determinato stato-nazione (per quanto comunque sempre negata dai funzionari dello stato), ma essa funziona con successo solo se si svolge in spazi chiusi. Dato che lo scopo della tortura politica è costringere ad ammissioni di colpa private attraverso un’inflizione di mali che avviene in aree di detenzione completamente chiuse, il linguaggio restaurativo deve essere quello della rivelazione: portare la luce nelle camere di tortura, ridare voce alla vittima e, infine, rivelare al pubblico e al torturatore stesso la portata della colpevolezza di quest’ultimo.

2. Tortura e verità

Mi sia concesso di prendere le mosse da un’osservazione di carattere generale, ossia che i sistemi politici e le comunità religiose condividono il fatto di pretendere alla verità. Entrambi rivendicano il fatto che la natura della loro legittimità è la verità inalienabile e che questa affonda le sue radici in un qualche fondamento incontrovertibile. Mentre i sistemi politici sostengono la loro autorità con miti di fondazione nazionale e con fondamenti ideologici, le comunità religiose si riferiscono per le loro pretese di autorità morale a una qualche verità divina o cosmica. Di conseguenza, i sistemi politici e le comunità religiose giustificano i diversi modi in cui tengono in vita il loro ordine proclamato.

Tuttavia, i regimi politici e le istituzioni religiose sono spesso ignare del carattere funzionale delle loro rivendicazioni di verità ultime. Tendono a negare il carattere di *come se* delle loro costruzioni-di-mondo e si mettono sulla difensiva quando il loro presunto ordine immutabile diviene instabile: quando, per esempio, un sistema politico è minacciato internamente o esternamente o quando il potere esplicativo di un universo religioso viene indebolito. Nel caso della *religione*, quando il suo potere esplicativo viene meno, *leader* e movimenti religiosi neo-emergenti proclamano con la massima sincerità nuove verità religiose. Possiamo accorgerci di questo oggi prendendo a riferimento i tanti movimenti fondamentalisti emergenti nelle religioni di tutto il mondo. Armati di convinzioni pie, i riformatori religiosi e i guerrieri santi svolgono il loro compito con la massima sincerità, sostenendo che solo i loro oppositori sono alle prese con un mondo falso. Nel regno *politico*, i regimi

instabili si impegnano in elaborate giustificazioni dei mezzi spesso violenti che impiegano per mantenere l'ordine; siccome il male che infliggono è compiuto in nome dell'emergenza politica, negano che la violenza perpetrata sia moralmente sbagliata. Quando, infine, le ideologie *politiche e religiose* si fondono in un sistema autoritario, la pretesa di verità assoluta del sistema diventa totalizzante – una situazione che è incline a una violazione dei diritti umani in nome della necessità politica e perpetrata senza alcuno scrupolo morale.

Il linguaggio della violenza e della coercizione regna nei sistemi politici e religiosi deboli. Voglio ora concentrarmi sulla tortura politica come forma di violenza radicale, in quanto essa rappresenta un esempio particolarmente malizioso di un tale linguaggio della violenza. Esso è un “linguaggio” perché la tortura è a tutti gli effetti un mezzo di comunicazione. La tortura forza i prigionieri a confessare una verità che non è la loro – ma che, alla fin fine, viene fatta passare come se fosse vera.

Come può avvenire tutto questo? Possiamo notare che la tortura politica si compone sempre di due elementi intercorrelati: in primo luogo, c'è l'interrogatorio, vale a dire lo scambio di atti verbali fra la vittima e il torturatore; in secondo luogo, c'è l'inflizione di dolore, che è l'atto unilaterale di male intenso imposto dal torturatore. L'interrogatorio verbale, con il suo supposto scopo di ottenere informazioni accurate, giustifica il male fisico e, facendo questo, nega la gravità del male inflitto. In altre parole, i sistemi politici che si affidano alla tortura si rendono ciechi di fronte al grave male che infliggono alle persone in nome della necessità e della verità.

Nel suo libro del 1985 *The Body in Pain [Il corpo in sofferenza]*, Elaine Scarry sostiene in maniera convincente che la tortura politica, dal punto di vista del torturatore e del sistema di tortura, nega ciò che essa stessa produce: il dolore. La tortura politica, scrive Scarry, nega la realtà del dolore proprio rendendolo visibile e neutrale, attraverso un linguaggio di sincerità e necessità apparentemente legittimo e oggettivo. L'atto verbale dell'interrogatorio si rende necessario per comunicare al torturatore gli effetti del dolore inflitto alla vittima. L'unico modo per il torturatore di sapere che la vittima sta soffrendo è di far parlare il prigioniero. La tortura, pertanto, è una forma di linguaggio: rende visibile e comunicabile nella camera di tortura il dolore invisibile.

Per il torturatore, il dolore è trattato non alla stregua di un'esperienza soggettiva della vittima, ma di un mezzo oggettivo per comunicare la “verità”. Per il torturatore, le domande che sta facendo sono incontestabilmente necessarie: egli vuole una confessione (anche se una tale confessione non riflette chi davvero la vittima è o cosa la vittima a tutti gli effetti fa). Per le vittime, le domande dell'interrogante che le tortura sono rilevanti solo in prima battuta, perché nel corso della tortura esse diventano completamente irrilevanti, mentre il dolore che provano rimane incontestabilmente reale. Questo segna l'enorme e incolmabile distanza fra il torturatore e la sua vittima. Il dolore è tanto schiacciante da distruggere tutto ciò che una vittima ha considerato come costitutivo del proprio mondo – con il risultato

che, in ultima istanza, le vittime diventano disponibili a testimoniare contro se stesse.

La tortura funziona efficacemente solo in spazi segreti e chiusi. Per far procedere l'interrogatorio, la vittima deve essere del tutto separata dal suo mondo abituale. Una volta che il mondo della vittima sia stato completamente distaccato dalla realtà e così distrutto (tanto attraverso la distruzione fisica del corpo quanto tramite la distruzione psicologica della mente), la vittima è pronta a "confessare" in una maniera tale da essere sufficiente per il sistema di tortura a provare la sua colpevolezza. La tortura giunge al termine solo nel momento in cui infine il sistema di tortura confonde le confessioni, che le vittime fanno contro se stesse, con la "Verità". Solo allora c'è spazio per il processo legale e la pena ufficiale⁴.

Consentitemi di ripetere: il compito del torturatore è di rendere le domande innegabilmente reali anche per la vittima, attraverso un processo di graduale distruzione del corpo e della mente. Infine, il torturatore è soddisfatto dalle risposte che riceve, mostrando a se stesso il successo dei suoi sforzi sinceri e necessari. È così convinto di aver scovato un altro terrorista islamico, un altro comunista, un'altra strega, un altro agente anti-sovietico. Per il torturatore, la percezione della realtà dipende dalla produzione di tali "confessioni sincere" da parte della vittima, per quanto la confessione possa essere falsa e irrilevante. La tortura non lascia spazio ad alcuna ambiguità, ed è per questo che nella tortura politica le vittime non sono mai innocenti. Il torturatore e il suo sistema negano di aver creato una verità fittizia tramite le confessioni auto-incriminanti delle vittime, perché il torturatore deve convertire l'esperienza soggettiva della sofferenza della vittima in una pretesa di verità oggettiva e totalizzante.

Pertanto, il mondo chiuso al cui interno può prosperare la tortura è un esempio estremo del linguaggio della violenza impiegato dai regimi oppressivi e coercitivi, come l'Inquisizione nell'Europa tardo-medioevale o le dittature politiche moderne. La tortura come linguaggio della violenza viene usata per tenere in vita un sistema ideologico; essa può essere persino applicata in nome della democrazia, come avvenuto negli Stati Uniti in seguito agli eventi dell'11 Settembre del 2001. Già sei mesi dopo questi eventi, nella primavera del 2002, per la prima volta alcuni degli studenti americani del mio corso di Religious Studies, incentrato sulla violenza o non-violenza, discutevano sull'uso legittimo della tortura per proteggere la democrazia. Siccome si sentivano minacciati, la tortura diventava improvvisamente per loro un'opzione percorribile.

⁴ Per un esempio contemporaneo si veda l'analisi di Gilmore (2006) di Abu Graib in Iraq; per un esempio storico, si veda il lavoro di Glucklich (2001) sull'Inquisizione spagnola.

3. Giustizia restaurativa

In opposizione a un linguaggio della violenza che giustifica se stesso con la necessità di tenere in piedi sistemi instabili (sistemi che nonostante tutto cercano di fondarsi su pretese di verità ultima), dobbiamo trovare un linguaggio alternativo che contrasti qualsiasi simile giustificazione di gravi offese. Una possibilità di contrastare il linguaggio totalizzante della violenza è quella di impiegare valori che sono fondati su un differente ordine di pretese di verità, come le rivendicazioni di diritti divini e inalienabili motivate religiosamente e moralmente. Nel mezzo di realtà controverse che sono inclini alla violenza, la risorsa più efficace da opporre al mondo chiuso della tortura o ad altre modalità di violenza politica radicale è avanzare contro-pretese religiose. Le persone che avversano la violenza politica radicale spesso si ispirano a una forma alternativa di sincerità e di verità: facendo appello alle proprie convinzioni religiose e morali, cercano di delegittimare le pretese di verità di coloro che violano i diritti umani, i quali impiegano spudoratamente la violenza in nome della necessità. Contro i sistemi che violano i diritti, gli oppositori formulano una visione alternativa della verità che non è negoziabile. Come scrive Amy Louise Wood a proposito della storia americana del linciaggio, «gli attivisti anti-linciaggio [...] si affidano alla testimonianza per trasmettere una verità alternativa riguardo al linciaggio» (Wood 2009, 5). Tali pretese di una verità alternativa lavorano senza dubbio in direzione della riduzione del male e contribuiscono ad aiutare le comunità nella transizione verso una fase meno violenta.

La giustizia restaurativa, a ogni modo, elude nel complesso le pretese assolutizzanti di verità (perché il suo compito non è né la prevenzione, né il castigo). Invece, essa si serve di meccanismi orientati alla ricerca della verità radicati nello spirito di riconciliazione. Quando, per esempio, un regime che ha commesso atti di enorme violenza viene rovesciato militarmente (come nel caso della Germania nel 1945) o viene politicamente trasformato (come nel caso del sistema di Apartheid in Sud Africa), sono proprio le pretese di verità del vecchio sistema a essere messe in discussione. Questo è il momento in cui la giustizia transizionale diventa rilevante.

La giustizia transizionale è lo sforzo compiuto nelle società transizionali per porre rimedio alle offese precedentemente compiute (si vedano, per esempio, Teitel 2003, McAdams 1997, Kritz 1995). A essere oggetto di negoziazione è un mutamento di paradigma che concerne i valori fondamentali. Ciò che ieri poteva esser sembrata una necessità politica (come rapimenti, imprigionamenti, mutilazioni, uccisioni), appare ora come follia o completa crudeltà. Per esempio, le elaborate giustificazioni naziste per sterminare tutti gli ebrei, cui così tante persone credevano e davano sostegno negli anni '40 del Novecento, dopo il 1945 sembravano pura e semplice pazzia genocida o profonda patologia culturale. O prendete i sostenitori dell'Apartheid, che pensavano di essere impegnati in una guerra necessaria, ma

segreta contro la maggioranza di colore e l'ANC [*African National Congress*]; dopo il 1994, sembravano nient'altro che razzisti deliranti e assassini squilibrati⁵.

La capacità, e la conseguente responsabilità, di riconoscere il bene e il male è data con il dovere dell'uomo di ergersi a giudice dei propri atti, e nulla più dei casi di violazione dei diritti umani, lungo tutta la gamma delle forme radicali di violenza politica, fa sembrare appropriata l'istituzione di un processo. In queste situazioni, la giustizia retributiva è appropriata e giustificata, specialmente quando cerca di andare al di là della sua fedeltà alla giurisdizione nazionale, secondo l'esempio della Corte Internazionale di Giustizia di Den Haag. A ogni modo, le società transizionali – vale a dire quelle società che hanno appena rovesciato un regime illegittimo ma non hanno ancora del tutto istituito nuove strutture governative e giuridiche – possono facilmente ricadere nell'errore di sviluppare il proprio insieme di pretese assolutizzanti di verità, allo scopo di esercitare una giustizia basata esclusivamente su castigo e punizione. Di conseguenza, la giustizia retributiva di per sé non è abbastanza per aiutare una società a fare dei passi in avanti, soprattutto quando siamo alle prese con diffuse violazioni dei diritti umani in un precedente sistema politico. Dal canto suo, il linguaggio della giustizia restaurativa ci rende consapevoli del fatto che la giustizia retributiva tradizionale può non essere l'unica e sempre migliore risposta. Nelle ultime decadi, il concetto di giustizia restaurativa ha visto crescere la sua importanza a livello internazionale come visione alternativa, soprattutto dopo l'istituzione della Commissione per la verità e la riconciliazione sudafricana nel 1995 (per esempio, Roht-Arriaza-Mariezcurrera 2006, Philpott 2006, Hayner 2002, Kiss 2000, Minow 2000).

La giustizia restaurativa opera soprattutto al di fuori delle strutture giuridiche tradizionali: essa utilizza una vasta gamma di approcci per cercare di riparare alle offese passate. *Il vantaggio della giustizia restaurativa è che essa evita ai suoi fautori di cadere nella trappola dell'enunciazione di un nuovo insieme di pretese totalizzanti di verità.* La giustizia restaurativa – dovendo ricercare la giustizia alla luce delle gravi offese del passato – non nasconde ai propri occhi le ambiguità degli attori umani e le zone grigie delle realtà politiche. Essa accetta – in una certa misura – le diversità in merito all'accertamento di valori politici, religiosi e morali controversi.

È un fatto interessante che i molti gruppi a difesa dei diritti umani, le ONG e tutti gli individui che sono impegnati a ripristinare la pace e la riconciliazione nelle sedi istituzionali della giustizia transizionale, sono molto consapevoli della limitatezza del loro potere. Leggendo la letteratura sulla giustizia transizionale è sorprendente notare come gli avvocati della giustizia restaurativa, che si sforzano sul serio, sono ugualmente consapevoli della natura controversa della loro impresa. Sanno che la giustizia totale è un ideale regolativo e che può essere realizzata solo la giustizia parziale. Operano adottando una visione della giustizia *come se*: una visione secondo cui questa non può mai essere compiuta sino in fondo.

⁵ Si confrontino a tal proposito i resoconti del membro della Commissione per la verità e la riconciliazione Pumla Gobodo-Madikizela (2003) con quelli di Eugen de Kock (1998), uno dei sostenitori dell'Apartheid.

La sociologa Leigh Payne ha recentemente pubblicato uno studio in cui indaga il ruolo degli estorsori di confessioni nelle democrazie che nascono dopo essersi lasciate alle spalle dittature e genocidi, come Cambogia, Brasile, Argentina e Sud Africa. Nel suo testo *Unsettling Accounts [Ammissioni inquietanti]* (2008), Payne sostiene che i responsabili di gravi violazioni dei diritti umani hanno bisogno che nelle società post-dittatoriali venga data loro voce. Le loro voci, sottolinea Payne, potrebbero essere inquietanti e sconvolgenti, ma devono ugualmente far parte delle realtà controverse delle democrazie deliberative. Se Payne mette in guardia circa il fatto che dare una voce pubblica ai colpevoli può finire con l'offrire loro una piattaforma politica (che può essere sfruttata in maniera propagandistica), conclude però osservando che in ultima istanza l'arena pubblica, dove trovano spazio le narrazioni controverse, erode le pretese di legittimità dei colpevoli e il loro impiego sommatorio di una delle manifestazioni del linguaggio della violenza. Il mutato quadro politico della democrazia fa dissolvere la visione totalizzante dei colpevoli. Secondo Payne, lasciare che le testimonianze dei colpevoli vengano ascoltate rafforza in ultima battuta i sistemi democratici nascenti, perché impedisce a questi di imporre a loro volta qualsiasi "nuova tornata" di pretese sommatorie. La giustizia restaurativa va alla ricerca dello spazio di pubblica discussione delle pretese controverse di verità all'interno di strutture deliberative democratiche.

Possiamo allora evidenziare due differenti modi di organizzare le nostre vite in questo mondo: da un lato, il linguaggio della violenza con le sue pretese totalizzanti e, dall'altro lato, lo spirito della giustizia restaurativa, che rende possibili la contestazione, l'auto-riflessività e diversi gradi di incertezza. Mentre il primo cerca la coercizione a beneficio proprio, lo scopo a lungo termine del secondo è la salvezza della società a beneficio della comunità.

Mi sia ora concesso di far compiere un passo ulteriore a questa linea di ragionamento etico e di condividere alcune idee circa lo sviluppo di una contro-pratica rispetto alle operazioni violente che delegittimano gli altri considerati indesiderati.

4. Riconciliazione, empatia e religione

Quando le comunità si trovano alle prese con conflitti politici violenti, la capacità umana di compassione si dissolve velocemente. Il dibattito civile è rimpiazzato dal trinceramento ideologico, dall'auto-justizia morale e dalle giustificazioni politiche all'uso della violenza. Allo stesso tempo, i percorsi alternativi che immaginano un luogo dove i nemici di oggi siano trasformati nei vicini di domani sono sminuiti come fossero illusioni utopiche di sognatori irrealistici. Dobbiamo però accontentarci di una tale visione ristretta ormai alle soglie della seconda decade del XXI sec.?

Io non mi accontento. Ed è per questo che ho lavorato come ricercatore di studi religiosi e mediatore interculturale su ciò che accade a lungo termine quando la

storia va per il verso sbagliato, sul male e i traumi collettivi che ci perseguitano, e sulla colpevolezza e il senso di colpa che ci affossano. Ho fatto tutto questo rispetto alla riconciliazione giudeo-tedesca dopo l'Olocausto, alla riconciliazione razziale nell'ambito degli Stati Uniti, e più recentemente al quadro del conflitto israeliano-palestinese. Nelle mie attività degli ultimi vent'anni, ho imparato quanto sia importante lavorare con la memoria collettiva di persone che sono state, nel passato, offese e ferite. Dimenticare la memoria o semplicemente negare il passato non ha mai aiutato a ricostruire la fiducia e a cominciare a lenire le ferite (Kronendorfer 1995, 2008).

Si può parlare di riconciliazione a diversi livelli, come quello della riconciliazione politica fra precedenti nemici politici, quello della riconciliazione sociale fra gruppi comunitariamente divisi, quello della riconciliazione spirituale fra gli umani e il divino, o quello della riconciliazione interpersonale che opera tramite la dissonanza affettiva e cognitiva sia all'interno di, sia tra gruppi di persone meno estesi, divisi da conflitti passati o presenti (si veda Rosoux 2008). Quando parlo di riconciliazione, mi riferisco solitamente al complesso lavoro di riconciliazione interpersonale in ambienti interculturali e interreligiosi. Lasciatemi però ora ricordare sette elementi essenziali concernenti la riconciliazione interpersonale:

1. La riconciliazione, a un livello più elementare, è il superamento della sfiducia. Riunisce gruppi con storie antagonistiche nel tentativo di ristabilire relazioni di fiducia.
2. La riconciliazione interpersonale in ambienti interculturali è indeterminata. Mira a migliorare le relazioni in crisi, ma non predetermina l'esito. Imporre un risultato a un gruppo per amore dell'armonia e per evitare il conflitto non istituisce alcuna fiducia duratura.
3. La riconciliazione interpersonale è "memoria di lavoro". La memoria di lavoro presuppone che noi abbiamo bisogno di rielaborare le nostre memorie comunitarie e collettive, non semplicemente di riaffermarle.
4. La riconciliazione alla luce della "memoria di lavoro" richiede una disponibilità ad affrontare la dimensione affettiva della memoria, vale a dire quelle forti emozioni che vengono trasmesse di generazione in generazione in maniera aperta oppure subconscia e non verbale. Tra le emozioni primarie comunitarie ci sono la paura, la vergogna, la sfiducia, la rabbia, la tristezza, il senso di colpa e i concomitanti meccanismi secondari di sopravvivenza.
5. La riconciliazione interpersonale richiede ai partecipanti di prendersi dei rischi in presenza dell'"altro". Richiede ai partecipanti di diventare vulnerabili e onesti. Non esclude la discussione politica, ma non può mai limitarsi semplicemente a scambi di punti di vista politici.

6. Per sbloccare lo stallo dell'auto-justizia politica, il lavoro di riconciliazione richiede processi incentrati sul gruppo e creativi. Gli approcci creativi aiutano a sbloccare la paralisi delle politiche dell'identità, del "noi" contro "loro". Nel lavoro creativo, noi riveliamo l'uno all'altro livelli del nostro essere-al-mondo che vanno al di là del semplice atteggiamento intellettuale, politico o polemico.
7. Il lavoro di riconciliazione richiede empatia. Possiamo parlare, per esempio, di "ricordo compassionevole" o di "dissesto empatico". Incoraggiare l'empatia verso l'altro può sconvolgere i propri presupposti sul mondo, sulla storia, sulle proprie comunità e famiglia. Il ricordo compassionevole e il dissesto empatico ci rivelano che abbiamo bisogno di prendere coscienza della storia e della presenza dell'Altro così come dei nostri stessi fallimenti morali, complicità e offese.

Per compiere il lavoro di riconciliazione che caratterizza la giustizia restaurativa, noi abbiamo bisogno di rafforzare la nostra muscolatura immaginativa dell'empatia e della compassione. Il potere della capacità umana di essere compassionevoli è tale che noi, in quanto umani, possediamo la capacità di trascendere il contesto sociale in cui siamo nati. Io, per esempio, sono nato in Germania con l'eredità di una società colpevole, ma invece di difendere gli errori del passato del mio paese, ho scoperto il potere della vergogna. Dal punto di vista del colpevole, la vergogna è il riconoscimento che la propria capacità umana di prendersi cura del prossimo è stata profondamente tradita – e tale fallimento fa tutt'uno con una responsabilità indiretta nei confronti delle generazioni future. Qualunque mancanza dei miei nonni tedeschi ci sia stata durante l'Olocausto e qualunque mio genitore si sia dimostrato incapace di fare i conti con il proprio passato, è comunque diventata una mia responsabilità quella di lavorare in direzione del miglioramento dei rapporti tra ebrei e tedeschi per amore del futuro (Kronendorfer 2000, 2002). E a oggi, non sono un prigioniero del passato. Né mi sono limitato ai ricordi emotivi della storia della mia famiglia e della mia nazione. Attraverso le capacità dell'immaginazione empatica, riesco a intravedere la paura schiacciante e i traumi che i sopravvissuti all'Olocausto e i loro bambini hanno patito, oppure, oltretutto, a prendere consapevolezza del fatto che anche altre persone riconoscono chi sono coloro che vengono trattati in maniera ingiusta nel passato e nel presente.

Che ne è però della religione? Vorrei affrontare brevemente il legame tra la memoria e il rinnovamento nella tradizione abramitica, che sono così spesso in prima linea nei conflitti globali di oggi. Il giudaismo, il cristianesimo e l'islam affondano le loro radici molto lontano nel tempo e avanzano rivendicazioni in merito alle nostre identità come esseri spirituali e sociali. Le religioni hanno accumulato un grande patrimonio di saggezza, ma anche macerie di cattive azioni colpose. Tutte e tre le religioni hanno violato i loro stessi precetti e buone intenzioni

nel corso delle loro lunghe storie. Infatti, non credo nell'innocenza di nessuna tradizione religiosa. Nel lavoro restaurativo, nessuna tradizione religiosa o gruppo sociale può rivendicare un'innocenza assoluta, né però tutte le colpe devono essere addossate a una sola parte. Allo stesso tempo, dobbiamo essere in grado di definire con accuratezza storica i livelli di senso di colpa, complicità e colpevolezza. Nessuno si presenta a tavola libero dal peso della storia, ma nemmeno siamo per sempre marchiati a fuoco da essa.

Nella prospettiva delle tradizioni monoteistiche, il passato avanza un credito sul nostro presente. La memoria religiosa non è soltanto un'accumulazione di fatti storici, ma è un pilastro della spiritualità, una fonte di rivelazione e un meccanismo attraverso cui noi possiamo ritrovare l'identità dei nostri sé morali. Quando i cristiani, per esempio, celebrano la comunione (o eucarestia), essi celebrano il ricordo della presenza di Gesù Cristo nel cuore della loro comunità. «Questo è il mio corpo. [...] Fate questo in memoria di me». Quando i musulmani pregano cinque volte al giorno, o digiunano durante il Ramadan annuale, o fanno lo *hajj* una volta nel corso della loro vita, essi si impegnano in azioni di ricordo. Teologicamente, questo è il concetto di *dhikr* – un ricordo, una rammemorazione, un'evocazione. L'opposto del *dhikr* è la dimenticanza, e la dimenticanza porta i credenti musulmani ad allontanarsi dal sentiero insieme a e verso Dio. Quando gli ebrei ricordano l'Esodo durante il loro annuale Seder pasquale o il primo tentativo di eccidio di ebrei durante il Purim, o quando ricordano la distruzione del Tempio a Tisha b'Av o il potere divino di misericordia durante lo Yom Kippur, anch'essi danno enfasi al fatto che la memoria avanza delle richieste spirituali al credente nel presente.

Attraverso atti di rammemorazione, il giudaismo, l'islamismo e il cristianesimo invitano l'individuo e la comunità a ritrovare se stessi. Un tale passo fa tutt'uno con la possibilità di rinnovare e rettificare la propria vita passata, chiamata *tawbah* nell'islamismo, *teshuvah* nel giudaismo e *metanoia* nel cristianesimo. Tutti i tre concetti teologici si riferiscono alla capacità di tornare indietro, vale a dire di ritornare a Dio e a un sentiero virtuoso di giustizia. Con ciò, l'atto religioso del ricordo è qualcosa di più di una semplice commemorazione di eventi storici. Esso è la presa di coscienza di un passato la cui presenza deve essere realizzata ora e nel futuro. Questo invito religioso al rinnovamento ci riporta allo spirito della giustizia restaurativa, il quale, credo, è un elemento costitutivo di tutte e tre le religioni – anche se gli organismi religiosi nelle loro manifestazioni storiche hanno il più delle volte dato sostegno all'idea di una giustizia retributiva con le sue punizioni e i suoi castighi.

5. *Diventare prossimi*

Vorrei concludere con una storia che proviene dalla tradizione cristiana, non perché creda che la tradizione cristiana sia migliore di altre, ma semplicemente perché

conosco questa tradizione meglio delle altre. Una volta, quando gli venne chiesto da un uomo di chiarire chi fosse il proprio prossimo, Gesù rispose con la storia di un uomo picchiato, rapinato e abbandonato mezzo morto sul ciglio della strada. Coloro che sembrava avrebbero dovuto rappresentare il prossimo di quest'uomo rapinato e ferito lo ignoravano mentre gli passavano accanto, quando infine una persona con cui non veniva condiviso nessun tipo di legame familiare o di affinità etnica si fermò, si chinò e si prese cura della vittima. Come ci racconta il Vangelo di Luca, «ha avuto compassione di lui» (Lc 10, 29-37). «Chi di questi si è dimostrato suo prossimo?», chiede Gesù a conclusione della parabola del Buon Samaritano.

La risposta sembra ovvia: la persona che ha mostrato compassione. Ma è meno ovvia la sfida più profonda che la domanda di Gesù implica. La chiave della parabola non sta nella condanna del prete giudeo o del levita che, nel racconto, hanno ignorato l'uomo ferito. Purtroppo, i cristiani hanno finito troppo spesso con l'usare questa parabola come prova testuale di una presunta insensibilità degli ebrei. Questo però non è affatto il punto di questa storia. Piuttosto, essa ci invita a ripensare a che cosa significhi diventare un prossimo. Un prossimo non è qualcuno che semplicemente *abbiamo* in ragione della sua vicinanza a noi – indipendentemente se tale vicinanza sia basata sulla parentela, sulla collocazione, sull'etnicità, sulla religione o sulla nazionalità. Noi non *abbiamo* prossimi, noi *diventiamo* prossimi. Noi diventiamo prossimi scegliendo di agire in maniera compassionevole. Ciò che la parabola mi rivela è che è attraverso le scelte compassionevoli che noi diventiamo prossimi l'uno all'altro: noi trasformiamo uno straniero in un nostro prossimo tramite atti di compassione e di cura. È a questo punto, tuttavia, che noi troppo spesso finiamo con il fallire. Come individui e famiglie, come comunità e nazioni, noi risuliamo spesso inferiori rispetto alla sfida lanciataci dai nostri profeti e maestri religiosi: estendere la nostra compassione verso uno straniero bisognoso, e di conseguenza – e solo di conseguenza! – diventare prossimi. Quando un'intera nazione fallisce nel compiere questo, apre le porte alla discriminazione su vasta scala e alle violazioni dei diritti umani, nonché, nel peggiore dei casi, alla tortura, al linciaggio, alla pulizia etnica e al genocidio, com'è avvenuto in Germania, Cambogia, Bosnia-Herzegovina, Sud Africa, Stati Uniti, Ruanda e Darfur.

Se coltivate e sviluppate in maniera corretta, l'immaginazione empatica e una forma di compassione destabilizzante, che stanno al cuore della giustizia restaurativa, sono elementi indispensabili per la riconciliazione. È una tale empatia ad alimentare la capacità umana di trascendere la limitatezza di ogni azione meramente auto-interessata, per spingere invece in direzione della cura diretta verso gli altri.

(Traduzione dall'inglese di Giacomo Pezzano, revisione di Graziano Lingua)

BIBLIOGRAFIA

- Allen, James. 2000. *Without Sanctuary: Lynching Photography in America*. Santa Fe: Twin Palms.
- Card, Claudia. 2002. *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Carmichael, Cathie. 2009. *Genocide Before the Holocaust*. New Haven: Yale University Press.
- Cooper, Alan D. 2009. *The Geography of Genocide*. Lanham: University Press of America.
- Currey, James. 2010. *Germany's Genocide of the Herero: Kaiser Wilhelm II, His General, His Settlers, His Soldiers*. Cape Town, South Africa: UCT Press.
- Danner, Mark. 2009. "US Torture: Voices from the Black Sites", *New York Review of Books*, April 9, 75.
- De Kock, Eugene. 1998. *A Long Night's Damage: Working for the Apartheid State*. Saxonwold, South Africa: Contra Press.
- Enders, Jody. 2002. *The Medieval Theater of Cruelty: Rhetoric, Memory, Violence*. Ithaca.
- Futrell, Alison. 1997. *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power*. Austin: University of Texas Press.
- Gilmore, Leigh. 2006. "How We Confess Now: Reading the Abu Graib Archive." In *Modern Confessional Writing: New Critical Essays*, ed. Jo Gill. London: Routledge. 180-192.
- Glücklich, Ariel. 2001. "The Tortures of the Inquisition and the Invention of Modern Guilt." In *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul*, *ibid.* Oxford: Oxford University Press. 153-178.
- Gobodo-Madikizela, Pumla. 2003. *A Human Being Died That Night: A South African Woman Confronts the Legacy of Apartheid*. Boston: Houghton Mifflin.
- Hayner, Priscilla. 2002. *Unspeakable Truths: Facing the Challenge of Truth Commissions*. New York: Routledge.

- Hinton, Alexander Laban. 2005. *Why Did They Kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*. Berkeley: University of California Press.
- Jacobs, Steven Leonard (ed.). 2009. *Confronting Genocide: Judaism, Christianity, Islam*. Lanham: Lexington Books.
- Kamen, Henry. 1999. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*. New Haven: Yale University Press.
- Kiss, Elizabeth. 2000. "Moral Ambition Within and Beyond Political Constraints: Reflections on Restorative Justice." In *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, ed. Rotberg, Robert and Dennis Thompson. Princeton: Princeton University Press. 68-98.
- Kritz, Neil (ed.). 1995. *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*. Washington D.C.: United States Institute for Peace Press.
- Krondorfer, Björn. 1995. *Remembrance and Reconciliation: Encounters Between Young Jews and Germans*. New Haven: Yale University Press.
- 2000. "Afterword." In *My Father's Testament: Memoir of a Jewish Teenager, 1938-1945*, Edward Gastfriend, ed. with an afterword by Björn Krondorfer. Philadelphia: Temple University Press. 173-187.
- 2002. "Eine Reise gegen das Schweigen." In *Das Vermächtnis annehmen: Kulturelle und biographische Zugänge zum Holocaust*, ed. Brigitta Hunke and Björn Krondorfer. Gießen: Psychosozial. 315-344.
- 2008. "Is Forgetting Reprehensible? Holocaust Remembrance and the Task of Oblivion," *Journal of Religious Ethics* 36/2, 233-267.
- Kyle, Donald G. 1998. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. New York: Routledge.
- McAdams, James (ed.). 1997. *Transitional Justice and the Rule of Law in New Democracies*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Merback, Mitchell. 1999. *The Thief, the Cross and the Wheel: Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*. London.
- Mills, Robert. 2005. *Suspended Animation: Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture*. London: Reaktion Books.

- Minow, Martha. 2000. "The Hope for Healing: What Can Truth Commissions Do?"
In *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, ed. Rotberg, Robert and
Dennis Thompson. Princeton: Princeton University Press. 235-260.
- Mojzes Paul. 2009, "The Genocidal Twentieth Century in the Balkans", in
Confronting Genocide: Judaism, Christianity, Islam, ed. Jacobs, Steven L. Lanham,
Lexington Books, 183-194.
- Philpott, Daniel (ed.). 2006. *The Politics of Past Evil: Religion, Reconciliation, and the
Dilemmas of Transitional Justice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Plass, Paul. 1995. *The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide*.
Madison: University of Wisconsin Press.
- Payne, Leigh. 2008. *Unsettling Accounts: Neither Truth nor Reconciliation in Confessions of
State Violence*. Durham: Duke University Press.
- Roht-Arriaza, Naomi and Javier Mariezcurrena (ed.). 2006. *Transitional Justice in the
Twenty-First Century: Beyond Truth versus Justice*. Cambridge: Cambridge
University Press.
- Rosenbaum, Alan (ed.). 2001. *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative
Genocide*. Boulder: Westview.
- Rosoux, Valerie. 2008. "Reconciliation as a Peace-Building Process: Scope and
Limits." In *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, ed. Jacob Bercovitch,
Victor Kremenyuk, William Zartman. Los Angeles: Sage. 543-563.
- Scarry, Elaine. 1985. *Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*.
- Sells, Michael S. 1996. *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley:
University of California Press.
- Teitel, Ruti. 2003. "Transitional Justice Genealogy," *Harvard Human Rights Journal* 16:
69-94.
- Totten, Samuel, William S. Parsons, and Israel W. Charny (ed.). 2004. *Century of
Genocide: Critical Essays and Eyewitness Accounts*. New York: Routledge.
- Wood, Amy Louise. 2009. *Lynching and Spectacle: Witnessing Racial Violence in America,
1890-1940*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

La città tra spazio e luogo. Uno studio sulle Chinatown europee

Maria Elena Buslacchi

«Anche le città credono d'essere opera della mente o del caso,
ma né l'una né l'altro bastano a tener su le loro mura.
D'una città non godi le sette o settantasette meraviglie,
ma la risposta che dà a una tua domanda»
(Marco Polo in *Le città invisibili* di Italo Calvino)

1. *Visibile e invisibile*

In molte grandi città occidentali si possono individuare quartieri comunemente identificati secondo una connotazione di tipo etnico-culturale. In alcuni casi queste aree sono più marcatamente diverse dal resto della città; in altri sono riconoscibili solo per l'infittirsi di specifici segnali della presenza di persone di origine straniera: cartelli, locandine, insegne in altre lingue e magari in altri caratteri.

La definizione linguistica di queste aree marca l'intenzione di delimitarle come quartieri, città o quasi nazioni a sé stanti: parliamo di quartieri ebraici, di Chinatown, di Little Italy. Identificare in maniera così forte questi spazi significa tracciarne i confini e stabilirne le regole di comportamento ed uso. Se, infatti, il diritto vigente in tali aree non è diverso da quello del resto della città e della nazione, le prassi relazionali possono invece essere specifiche. Che cosa sta ad indicare però questo scarto? Come possiamo accorgerci di essere entrati, magari casualmente, in un territorio dove opera un codice comportamentale differente? E in quale misura siamo tenuti a rispettarlo?

In questo articolo mi propongo di studiare il rapporto tra i segni visibili e la rete invisibile di pratiche, abitudini e aspettative nei quartieri etnicamente o culturalmente definiti. La mia tesi è che i segnali non vogliono indicare tanto la presenza di una comunità di origine straniera, come il nome vorrebbe, quanto piuttosto rivendicare il diritto degli abitanti di servirsi di codici comportamentali differenti, seguiti non necessariamente da tutti, ma egualmente degni di esistenza e di riconoscimento rispetto a quello più comune. Centrale in questo senso è allora la distinzione tra la componente fisica, visibile dello spazio e quella soggettiva, personale del luogo, che concorrono alla concreta formazione del territorio.

Per approfondire questo tema mi concentro sullo studio del caso delle Chinatown europee e, in particolare, del Quartier Chinois di Parigi¹: quanto osservo, però, con le debite differenze, ritengo possa valere egualmente anche per molti altri casi di quartieri etnicamente o culturalmente definiti.

2. C'è Chinatown e Chinatown

In quasi tutte le città di medie e grandi dimensioni, in Europa, si può constatare la presenza di persone di origine cinese. Non dappertutto, però, si può dire che esistano delle Chinatown, e d'altra parte, tra le Chinatown esistenti si possono riscontrare enormi differenze estetiche. In alcune l'architettura è piegata al modello di cultura che vuol essere rappresentato, con cui si vuole caratterizzare quella particolare area della città. In altre l'architettura è occidentale: orientale è soltanto il pallido rivestimento che le si è dato.

Uno dei primi fattori che influenzano l'aspetto delle Chinatown è, evidentemente, il grado di intenzionalità nella costituzione di una comunità. Se in certi casi, infatti, si può parlare dell'esistenza di una vera e propria comunità cinese, in altri si può riscontrare la presenza di un'alta percentuale di residenti di origine cinese, senza che questi costituiscano una comunità. Come vedremo, in alcuni casi addirittura si parla di Chinatown in assenza di un rilevante numero di persone di origine cinese. Ognuno di questi gruppi si stabilisce nella società di arrivo con retroterra e con scopi differenti: talvolta intende perpetuare la cultura d'origine, talvolta cerca di rinnegarla, più spesso non ha al riguardo un esplicito progetto.

L'aspetto delle Chinatown dipende poi dai modelli interpretativi dell'immigrazione tipici delle autorità statali di volta in volta competenti. Il modello anglosassone ha fatto fiorire Chinatown ricche e colorate, i cui confini sono marcati da grandi pagode costruite non di rado a spese della municipalità. Molte hanno ricevuto un riconoscimento ufficiale da parte della città, altre (ad esempio Newcastle) lo richiedono. Il modello francese, di base più assimilazionista, non ha consentito massicci interventi architettonici nella città. In Italia non esiste un modello di condotta al riguardo, ma l'aspetto urbano è stato modificato per lo più in maniera superficiale, anche dove esistono comunità forti (come a Prato o in via Paolo Sarpi a Milano).

Un discorso a parte va fatto per gli spazi dedicati alla preghiera. Parigi è piena di luoghi di culto dedicati alle diverse religioni: dall'imponente moschea che ha sede a fianco dell'orto botanico ai templi buddhisti del Parc de Choisy o del Bois de

¹ Mi riferisco al più celebre *Quartier Chinois* di Parigi, sito nel XIII *arrondissement*, dove ho avuto modo di svolgere ricerche sul campo sotto la direzione della prof.ssa Claudia Girola, nel corso di un periodo di studio presso l'Université Paris VII. Sul quartiere sono stati pubblicati un libro, I. Taboada Leonetti, M. Guillon, *Le Triangle de Choisy. Un Quartier Chinois à Paris*, Ciemi L'Harmattan, Parigi 1986, e un articolo, J.P. Hassoun, Y. P. Tan, *Les Chinois de Paris: minorité culturelle ou constellation ethnique?*, in «Terrain», n. 7, 1986, pp. 34-44.

Vincennes. L'impressione è che, nel rispetto della libertà di culto, in Francia storicamente si sia permessa la costruzione di edifici adibiti alla preghiera dall'architettura anche esotica; ma che sia stata accordata minore autonomia alle minoranze straniere nel mantenimento delle pratiche culturali esplicite. Seppur non incoraggiate, queste pratiche si sono espresse in un diverso utilizzo degli spazi rispetto alla funzione per cui erano stati progettati e visivamente nella decorazione superficiale dei luoghi abitati. Soltanto in particolari occasioni, come nella celebrazione del Capodanno cinese, si può dire che esse si imponessero all'attenzione della città intera.

Indipendentemente dalla scala di valori di ogni individuo, accade spesso in Occidente che il mantenimento della propria religione sia ritenuto più facilmente un diritto irrinunciabile rispetto al mantenimento della propria cultura, e che in questo senso agiscano, con azioni affermative, le istituzioni statali. Abitudini e pratiche culturali finiscono così per non essere tenute adeguatamente in conto dalla città: il fatto però che non si vedano non significa che non esistano, e spesso a suggerirne l'esistenza stanno tracce evidenti, anche se non facilmente interpretabili.

3. *Cultura come visione del mondo... e dello spazio*

Comunemente si ritiene naturale ed accettabile, in un contesto di migrazione, che lo straniero, proprio in seguito alla migrazione, debba rinunciare a qualcosa. Le politiche di risposta all'immigrazione sono diverse, ma sottintendono sempre, in forma più o meno marcata, l'assunto che una parte delle abitudini del migrante debba restare nella sua terra d'origine. Il presupposto logico da cui si parte è che i valori siano ancorati non alle persone, ma al territorio. La distinzione è chiara in Will Kymlicka, che in *Multicultural Citizenship*² separa diritti *nazionali* e diritti *polietnici*, assegnandoli rispettivamente alle minoranze nazionali, che già si trovano su un territorio e sono "circondate" da una cultura maggioritaria, e minoranze di immigrati, che in qualche misura hanno comunque scelto di abbandonare la loro terra d'origine. Le prime avrebbero diritto ad una maggiore tutela della propria cultura, le seconde dovrebbero essere più disposte ad assecondare il prevalere della cultura maggioritaria, comunque da loro in qualche modo eletta a nuova patria. Questa distinzione dovrebbe regolare l'investimento di risorse pubbliche nel sostegno alle pratiche culturali.

Che il mantenimento della cultura d'origine, tuttavia, sia o meno riconosciuto come un diritto in seguito alla migrazione, che sia voluto o rinnegato dal migrante stesso, questa cultura d'origine emerge, spontaneamente e prepotentemente, come chiave di lettura del mondo prima ancora che come scelta consapevole. Proprio per un'esigenza cognitiva ogni essere umano comprende ogni dato fisico entro griglie di significato, schemi situazionali che gli indicano come interpretare un determinato

² Cfr. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 1995.

contesto e come, di conseguenza, comportarsi all'interno di esso. Si tratta dei *frames* di Goffman e Bateson³: cornici di senso individualmente sviluppate a partire dall'educazione ricevuta e dell'esperienza personale. Ognuno si serve di un insieme di credenze, di *frames*, di visioni del mondo strettamente personale, ma sussistono ampi margini di accordo su queste attribuzioni di senso, aree di omogeneità che possiamo chiamare cultura e che si fondano su un accordo interpersonale puramente convenzionale. Il consenso è tacito e spesso inconscio, rafforzato dall'uso che lo riconferma costantemente. È in larga misura la cultura nella quale cresciamo a trasmetterci le chiavi di interpretazione del mondo di cui ci serviamo comunemente. Queste categorie non sono, evidentemente, assolute, ma continuamente rivedute e negoziate sulla base della propria esperienza personale. Il fatto, tuttavia, che esse possano inserirsi all'interno di un sistema coerente e relativamente stabile di credenze ci rassicura e ci fa sentire a nostro agio nel mondo.

La libertà di scegliere se servirci o meno dei *frames* della nostra cultura d'origine viene a configurarsi come un diritto, nella misura in cui ognuno costruisce la propria visione del mondo tra le opzioni disponibili⁴. L'abbandono dell'opzione più comune, più semplice da seguire, in ragione di uno spostamento geografico è una forzatura che priva bruscamente il migrante del contesto di simboli in cui viveva. Ma il migrante, come ogni individuo, ha bisogno di una visione del mondo e non può, neanche volendo, cambiarla istantaneamente, come cambierebbe d'abito. Per questo tenta spesso di interpretare il "mondo nuovo" alla luce degli schemi che già possedeva, e che condivideva con la sua comunità. Come sottolinea Monique Deveaux, «l'essere membro conferisce un senso di appartenenza – un contesto sicuro e stabile che fornisce stabilità emotiva e psicologica limitando in parte il caotico e disorientante insieme di scelte di vita possibili nel mondo moderno»⁵. La fruizione di una visione del mondo stabile, benché permeabile e mobile, è a mio parere una componente essenziale del benessere.

È con una sua visione del mondo, quindi, che ogni individuo abita lo spazio. Lo spazio fisico per l'uomo non è mai soltanto uno spazio: è, secondo le proprie interpretazioni, un luogo che possiede una funzione e in cui vige un determinato codice comportamentale. Ad ogni dato materiale si associano personali simbologie che permettono l'interpretazione e, di conseguenza, l'uso dello spazio. Come osserva Gans, servirsi di uno spazio serve a passare dal dato naturale all'interrelazione sociale, che assegna confini e significati⁶.

³ Cfr. rispettivamente E. Goffman, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma 2001; G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1983.

⁴ La questione è stata tematizzata principalmente da Charles Taylor e Jürgen Habermas, nei testi Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993; Id., *La politica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998; Ch. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2001; J. Habermas, *L'inclusione dell'Altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998.

⁵ M. Deveaux, *Cultural Pluralism and the Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, London 2000, p. 32.

⁶ Cfr. H. J. Gans, *The Urban Villagers*, Free Press, Glencoe (Ill.) 1962.

Parlando della città, Kevin Lynch osserva che la qualità essenziale della composizione urbana è la sua “leggibilità”, ovvero «la facilità con cui le varie parti della città possono essere visualmente apprese, riconosciute e organizzate secondo uno *schema* coerente»⁷. E la parola *schema* è ricorrente nel discorso sulla città. Si intende qui *schema* interpretativo, che permette di assegnare un significato allo spazio: griglia di lettura strettamente personale che trasforma il dato fisico in *territorio*.

4. Dallo spazio al luogo

Assegnare un significato, una funzione, un ruolo allo spazio vuol dire trasformarlo in un luogo, il cui senso è spesso condiviso da più individui e per questo implica schemi di comportamento e di relazione preordinati. Questo processo non si limita, evidentemente, ai quartieri a marcata connotazione etnico-culturale, ma è un processo diffuso che ognuno di noi mette in atto nella quotidiana comprensione dei propri contesti di vita. Tutti noi sappiamo, grossomodo, come comportarci nelle situazioni in cui ci troviamo, che vi siano o meno espliciti ordini per farlo. Sappiamo che non è bene parlare a voce troppo alta e schiamazzare in un museo, così come sappiamo di poterci presentare in costume da bagno in spiaggia, ma non al supermercato. Noi italiani siamo soliti chiedere “permesso” quando entriamo in casa altrui, ma avvertiamo un momento di imbarazzo quando, all'estero, non sappiamo come tradurre questa parola magica che ci permette di oltrepassare impunemente la soglia delle dimore degli altri. Sappiamo che, nel corso di una conferenza, è bene lasciare la parola al relatore ed aspettare il momento dedicato alle domande per intervenire, oppure segnalare la richiesta di intervento alzando una mano. Tutte queste prassi sono convenzioni sociali legate all'interazione tra persone e alla fruizione del luogo, rivestito di una rete invisibile, ma concreta, di codici comportamentali.

Non soltanto: oltre a suggerirci come interagire con gli altri, il luogo ha una pregnanza simbolica soggettiva per chi lo vive. Non capita talvolta di sentir dire “Questo posto è speciale per me”?

Posto deriva etimologicamente da *positus* < *ponere*, cioè *porre, fissare, stabilire*⁸. È il luogo dove il soldato è stato messo dal suo capo. La radice è la stessa di *positivo*: indica un'azione attiva compiuta da qualcuno, diversamente dallo spazio, che si ritrova in tutte le lingue indoeuropee con il significato di estensione tra termini, quindi in senso negativo. Anche il *luogo* è *posto*: viene dal latino *locus* e più anticamente **stlocus*, dalla radice **stal, *stalk > *stlak, porre*.

⁷ K. Lynch, *L'immagine della città*, Marsilio, Venezia 1964, p. 24.

⁸ O. Pianigiani, *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, Albrighi Segati-Ariani, Roma-Firenze 1907-1926.

Lo spazio, insomma, è il dato fisico ma in sé anonimo su cui fioriscono i luoghi a cui noi assegniamo valore. Si estende come privo di caratteri rilevanti tra alcuni nodi di significato da noi attivamente posti, costruiti attraverso l'accumularsi dell'esperienza. Non è, in sé, privo d'informazione, ma la possiede in modo potenziale: quando lo si attraversa, ci comunica il suo ruolo e la sua funzione per mezzo della sua architettura, di insegne e cartelli, della frequentazione. Uno spazio non attraversato, tuttavia, non percorso, ci trasmette soltanto un'informazione debole, minimale, per lo più riferita. Attraversare lo spazio porta a conoscerlo, ad associarvi in prima persona ruoli e funzioni⁹, a renderlo luogo.

Un processo di stratificazione progressiva ci rende sempre più noto, perché connotato da posti significativi, lo spazio in cui viviamo, e mantiene però zone d'ombra tanto più ampie quanto più stanziale e abitudinaria è la nostra vita quotidiana. L'esplorazione, volontaria o contingente, di spazi sconosciuti accresce e rinforza le connotazioni di luogo da noi prodotte, ed amplia la mappa cognitiva del nostro mondo. La mappa mentale di uno spazio, quindi, è un territorio strettamente personale, costellato di luoghi per noi ricchi di significato e pieno di zone opache. Ogni luogo è legato ad un passato esperienziale che ce lo fa apparire accogliente o estraneo, che ci mette o meno a nostro agio quando lo frequentiamo. Le associazioni di situazioni vissute in un determinato spazio costruiscono una dimensione di luogo strettamente soggettiva, che dialoga con altre interpretazioni ma che resta unica.

Il dato materiale si fa simbolo ed acquisisce significato, trasformandosi in territorio personale e al tempo stesso condiviso con gli altri. L'urbanista francese Marcel Roncayolo ben descrive questa dialettica di termini nel suo *Abbecedario della città*:

meno astratto del termine spazio, il termine territorio si caratterizza per il suo rapporto con la materialità: è qualcosa che esiste, qualcosa di concreto, che comincia e finisce, che possiamo disegnare e cartografare. D'altra parte, però, non è pura oggettività: il territorio è sempre il territorio di qualcuno, non è strettamente individuale né completamente collettivo¹⁰.

4. Uno spazio, molti territori

Lo spazio è, quindi, un territorio diverso per ognuno di noi. La personalissima interpretazione dello spazio che viviamo differisce sempre da quella altrui, non fosse

⁹ Sul tema del percorso e della specificità della dimensione del camminare è interessante il saggio di Francesco Careri, *Walkscapes*, Einaudi, Torino 2006.

¹⁰ I. Chesneau, M. Roncayolo, *L'abécédair de Marcel Roncayolo. Entretiens*, Gollion, Infolio 2011, p. 234. Sul tema si consiglia anche la lettura di M. Roncayolo, *La città. Storia e problemi della dimensione urbana*, Einaudi, Torino 1978.

che per un vincolo di tipo cognitivo. Gli stessi *frames* che usiamo per la comprensione del mondo vengono utilizzati anche per l'organizzazione dello spazio. Proprio la molteplicità di interpretazioni e la loro parziale conflittualità porta alla necessità di segnare anche visivamente il territorio, di dar concretezza alle proprie convinzioni mediante segnali che hanno valore in quanto condivisi. Inserire un'insegna, un cartello, un elemento architettonico significa rendere evidente l'utilizzo di un frame e confermare che quel simbolo è condiviso con altri – eventualmente, ma non necessariamente, con una comunità intera di persone.

Le categorie estetiche di ampio, stretto, alto, bello, nuovo, ricco, pubblico, privato sono strettamente connesse al vissuto esperienziale del singolo e all'educazione ricevuta: nel contesto urbano sono più facilmente messe in crisi dal confronto inatteso con altri schemi. Quando un progetto architettonico concepito dalla cultura dominante non funziona secondo le aspettative, la causa andrebbe forse ricercata proprio nella discrepanza tra l'attribuzione di significato, ruolo e funzioni a uno spazio. La conflittualità si genera quando ad uno stesso spazio sono assegnate più funzioni e, parallelamente ad esse, più codici comportamentali che tra loro possono cozzare. A volte lo scontro tra *frames* necessita di una soluzione: che l'uno prevalga sull'altro, perché entrambi, nello stesso territorio, sono incompatibili. Più spesso i *frames* convivono, parzialmente sovrapposti, con reciproche influenze, ma senza entrare in aperta competizione.

5. La città

La specificità della città è proprio quella di richiedere alle persone di vivere in ambienti la cui mappa mentale è spesso simile ad un collage, fatto di pieni e di vuoti, spesso ben diverso da quello altrui. Questo non significa che non vi siano ampi margini di accordo tra le persone. Se noi tutti sappiamo associare a prima vista lavagne, banchi e cattedre ad un'aula scolastica o universitaria è perché noi tutti abbiamo, da un lato, ricevuto un'educazione che ci ha spiegato la funzione di questo genere di ambienti e, dall'altro, condividiamo un simile passato esperienziale. Possiamo immaginare un diverso utilizzo di uno spazio come questo – ad esempio per una rappresentazione teatrale – ma lo riterremmo inconsueto e bizzarro. Se non vi sono indizi che ci inducano a credere altrimenti, per noi banchi, cattedre e lavagne significano “scuola”. In altre parole, gli spazi svolgono ruoli costantemente riconfermati dalla tacita accettazione del loro uso tradizionale. E ad essi sono associate pratiche comportamentali condivise che, sino a quando non vengano messe in crisi, non hanno bisogno di essere rimarcate, perché sono avvertite come naturali.

L'esperienza si radica nella memoria e forgia la chiave di lettura del presente. L'esperienza, vissuta o trasmessa, coincide però sempre parzialmente con quella degli altri, soprattutto nei contesti urbani. La campagna, il piccolo paese hanno bisogno di un sistema meno complesso di *frames* per essere compresi ed utilizzati, e

sono abitati da una popolazione che facilmente avrà condiviso medesime esperienze nei medesimi luoghi. La città richiede invece l'attivazione simultanea di un elevato numero di schemi e ci mette di fronte ad una molteplicità assai più variegata di interpretazioni dello stesso spazio. Il contesto urbano, per sua stessa costituzione, difficilmente permette di essere abbracciato nella sua interezza e proprio per questo è caratterizzato da una maggiore conflittualità nella spiegazione del territorio. Ancora Roncayolo avverte:

la città non si scopre che poco a poco, parzialmente, nel corso di una serie di esperienze. Si tratta di esperienze puramente individuali? Se la città è, nella sua versione classica, il luogo per eccellenza della divisione sociale del lavoro, dello scambio, dell'incontro o del potere, della "religione", nel senso etimologico del termine [...], insomma della socievolezza, ogni rappresentazione è per certo una rappresentazione del collettivo e una rappresentazione collettiva. L'individuo cerca di situarsi nella città, in rapporto con essa. [...] Si costruiscono così forme di mentalità collettiva, almeno per interazione tra gli individui, e tutti sanno che il risultato di questa interazione non è soltanto la somma dei punti di vista individuali, ma un'altra cosa, un altro pensiero, che la trascende¹¹.

È proprio una forma di mentalità collettiva quella che porta a delimitare e nominare le aree della città secondo caratteri e funzioni definite. Lo strato visibile di assegnazione di significato, talvolta spontaneo, talvolta strumentale, serve proprio a rimarcare la presenza di *frames* diversi rispetto a quelli dominanti nella città, appartenenti all'immaginario condiviso e spesso dati per assoluti dalle istituzioni, dai media. Questo strato sarà il risultato di una continua negoziazione tra il bisogno di affermazione di una diversa cultura e l'accettazione, o il rifiuto, da parte della mentalità collettiva dominante. Proprio in ragione e in funzione di questo dialogo alcune aree della città appariranno più o meno connotate da simboli marcatamente esotici¹².

6. Chinatown?

Torniamo agli esempi da cui siamo partiti: le Chinatown. Nessuna di quelle che abbiamo preso in considerazione è stata fondata *ex novo*: quartieri già esistenti sono diventati, nell'opinione comune, quartieri cinesi. Apparentemente, in questi casi, parrebbe giustificato uno slittamento di frame collettivo: da quartiere operaio, o borghese, o anonimo, a quartiere cinese. Ma in che misura e in che senso le Chinatown sono quartieri cinesi? Chi le definisce così?

La definizione di Chinatown è una definizione evidentemente data dall'esterno più che dall'interno dei quartieri, anche se spesso è accettata ed anzi

¹¹ I. Chesneau, M. Roncayolo, *L'abécédaire*, cit., p. 205.

¹² Vincent Veschambre parla di *marquage* dello spazio: cfr V. Veschambre, *Appropriation et marquage symbolique de l'espace: quelques éléments de réflexion*, in «ESO – Espaces et Sociétés», n. 21, 2004, pp. 73-77.

richiesta proprio per segnare la specificità di un quartiere rispetto al resto della città, per marcare una differenza. Nel quartiere cinese vigono *frames* diversi e particolari codici di utilizzo degli spazi: le regole della cultura più diffusa sembrano sospese – anche se l’alternativa non è sempre conosciuta e compresa.

All’interno di queste aree, infatti, i diversi abitanti e frequentatori si servono di *frames* fortemente dissimili per l’interpretazione dello stesso spazio. Quello che nel resto della città parrebbe un negozio, ad esempio, nelle Chinatown è invece spesso un luogo di ritrovo, un ambiente in cui le persone si recano a trascorrere buona parte del loro tempo libero, ma anche il quartier generale di decisioni che riguardano le comunità sussistenti. Al contrario la piazza, il giardino pubblico non sono concepiti come aree di aggregazione, a differenza di quello che accade per piazze e parchi immediatamente contigui. Le tipiche decorazioni asiatiche in questi spazi non sono diffuse. Significativa è anche la presenza, all’interno degli esercizi commerciali asiatici, di piccoli altari, posti ad augurare fortuna e successo al proprietario. Negli esercizi frequentati essenzialmente da persone di origine asiatica, questi altari sono piccoli e seminasconditi; negli altri essi sono più grandi, visibili e ricchi. Lo stesso vale per le decorazioni nei ristoranti.

Spesso nelle aree di incontro tra comunità e società di arrivo le espressioni della cultura d’origine sono più marcate, proprio perché devono rappresentare l’esistenza di una visione del mondo diversa da quella comune: non possono darla per scontata, ma devono renderla manifesta ed evidente per chi non la conosca – non solo gli altri abitanti della città, ma anche, ad esempio, le seconde generazioni, che non hanno mai conosciuto la terra d’origine.

Il diverso utilizzo degli spazi e i segnali posti ad indicarlo portano a qualificare questi quartieri con una connotazione forte, fondata su una base etnico-culturale. È interessante però osservare come non tutti i quartieri cinesi siano veri quartieri... cinesi.

Il Quartier Chinois di Parigi non è, ad esempio, un quartiere largamente popolato da cinesi: vi risiedono piuttosto vietnamiti, laotiani, cambogiani, di cui soltanto una parte di origine cinese, arrivati a Parigi nel corso degli anni Settanta¹³. Perché allora si chiama così? Perché un occidentale facilmente interpretava – e forse interpreta tuttora – gli occhi a mandorla e gli ideogrammi secondo il *frame* “cinese”. La categorizzazione, unilaterale, è evidentemente semplificatrice, e però ha per lungo tempo riunito insieme persone di diversa provenienza, classificandole come una uniforme comunità cinese, laddove la realtà era ben diversa.

Chi abita il Quartier Chinois non può, evidentemente, identificarsi in questa denominazione, eppure può riconoscerne l’esistenza ed arrivare pure ad utilizzarla strumentalmente. Dire *cinese* significa dire *diverso*, e il vedere riconosciuta l’esistenza di diversi codici d’interpretazione ed uso dello spazio può essere un fine che soprassedie ad una denominazione approssimativa o addirittura scorretta. Spesso

¹³ La forma “a pagoda” dei padiglioni commerciali della Dalle des Olympiades è soltanto un caso – se anche si fosse ispirata all’architettura orientale, l’avrebbe fatto comunque ben prima dell’arrivo dei *chinois*.

infatti i ristoranti vietnamiti, laotiani e cambogiani aperti nel quartiere si denominavano essi stessi *ristoranti cinesi*, proprio per rendere immediatamente categorizzabile e comprensibile agli occhi di un francese un determinato tipo di locale. Oggi, da quando i ristoranti giapponesi sono diventati più *à la page* dei ristoranti cinesi, molti vietnamiti e cambogiani hanno cambiato l'insegna... senza cambiare il menu.

Le decorazioni manifestano l'esigenza di rendere proprio lo spazio abitato, di ammantarlo di uno strato di senso condiviso dalle persone che lo abitano e identificabile per tutti coloro che vi transitano. Le lanterne cinesi, le pagode di legno, le semplici insegne appaiono allora come un'invocazione a permettere l'esistenza di schemi d'interpretazione diversi da quello dominante, legati alle persone che, in seguito alla migrazione, li hanno introdotti in un nuovo territorio e li intendono continuare ad utilizzarli, o almeno a considerarli possibili. Una denominazione anche scorretta può essere accettata, purché permetta e riconosca l'esistenza di sistemi di pensiero alternativi. Le pagode che indicano il confine delle Chinatown non sanciscono allora solo le regole di lettura ed uso di quello spazio, ma l'esistenza stessa di visioni del mondo diverse da quella più comune nella città.

Se la cultura è, infatti, un sistema di *frames* fondato sul consenso tra le persone, ma i *frames* restano per vincolo cognitivo individuali, l'associazione logica tra spazio e cultura è indebita: la cultura è patrimonio delle persone, ed è situata nello spazio solo nella misura in cui lo spazio è territorio per qualcuno. In questo senso l'espressione architettonica della cultura non può essere vincolante¹⁴. La funzione dello spazio indicata dalla forma estetica non varrà come imperativo, ma come indirizzo, come indicazione che permetta a chi lo abita di costruire personalmente, e dialogicamente, le istruzioni per l'uso del suo territorio: quello che si trova, giorno dopo giorno, a percorrere, e che va a definirsi come una mappa mentale – un collage invisibile, ma vero.

¹⁴ Pierre Bourdieu parla dello spazio architettonico come uno dei luoghi dove si concretizza l'esercizio della violenza simbolica: cfr P. Bourdieu, *Effet de lieu*, in Id., *La Misère du monde*, Seuil, Paris 1993, pp. 249-262.

Conflitti simbolici e diritti: tre questioni di libertà religiosa per l'Islam italiano.

Ilaria Bianco

La presenza di persone e comunità di fede e/o origine islamica è ormai parte integrante di tutte le società europee, Italia compresa; nonostante questo dato di fatto o più probabilmente proprio per questo, l'Islam viene spesso presentato come l'elemento di maggior criticità e conflittualità nel contesto di realtà sempre più multiculturali. Tuttavia, se è vero che l'Islam mette politica e società di fronte alla necessità di confrontarsi con problematiche nuove, è altrettanto vero che non si tratta né di questioni giuridicamente insolubili né del tutto originali o proprie solo del 'caso islamico'. Per questo motivo diversi autori, di estrazione disciplinare differente, ritengono utile una *deislamizzazione* del dibattito sui musulmani in Europa¹ per smascherare quella «certa tendenza all'eccezionalismo islamico»² che crea e rappresenta conflitti che potremmo definire 'simbolici' intorno a determinati fenomeni facendoli assurgere a emblema della conflittualità sociale multiculturale e dell'inconciliabilità delle differenze. Conflitti il cui vero nucleo è, in realtà, l'esercizio del potere sui luoghi e sulle rappresentazioni e che proprio per questo vengono spesso volutamente sovrastimati da parte di media e politica per alimentare rendite di posizione di svariati attori sociali. Analizzeremo tre casi particolarmente significativi in relazione al tema dei conflitti simbolici per dimostrare come, giuridicamente, non sussistano gli ostacoli che le rappresentazioni conflittuali dei medesimi vorrebbero sottintendere: quello delle moschee e dei luoghi di culto in genere, del velo islamico e della macellazione e del cibo *halal*.

È bene ricordare, a titolo introduttivo, che in Italia i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla Cattolica³ sono regolati sulla base dell'art. 8 della Costituzione secondo il quale tutte le confessioni religiose sono egualmente libere,

¹ S. Ferrari, *Le questioni normative*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna 2008, p.78; cfr. anche S. Allievi, *How the immigrant has become muslim*, in «Revue européenne des migrations internationales» [En ligne], XXI, n. 2, 2005, p. 18 [http://remi.revues.org/index2497.html].

² S. Allievi, *Islam italiano e società nazionale*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, cit., p.57.

³ Con la quale, in base all'art. 7 della Costituzione, i rapporti sono regolati dal Concordato così come modificato nel 1984.

hanno il diritto di organizzarsi e di stipulare con lo Stato un'intesa. Le confessioni che non stipulano un'intesa risultano ancora soggette alla legge n.1159/1929, la cosiddetta 'legge sui culti ammessi', un evidente anacronismo sia per la terminologia e i contenuti adottati sia per l'epoca in cui è stata emanata. L'applicazione del modello pattizio risulta particolarmente ostico nel caso dell'Islam che, come è noto, non è dotato di istituzioni gerarchiche paragonabili alla Chiesa cattolica né di organi sufficientemente rappresentativi data la sua complessità e frammentarietà interna. Anche in Italia vi sono diverse realtà associative che dialogano con lo Stato e si pongono come interlocutori, ma di fatto la possibilità di un'intesa sembra assai lontana. Il caso dell'Islam è paradigmatico di una situazione quale quella italiana che si trova ormai da anni in una fase di stallo che, come da più parti viene sottolineato, potrebbe essere sbloccato con l'emanazione di una legge sulla libertà religiosa che si ponga come quadro entro cui tanto le confessioni con intesa quanto quelle senza, ma anche quanti non si riconoscono in alcuna fede possano collocarsi in un regime di libertà e uguaglianza.

1. Moschee e luoghi di culto

In Italia esistono tre moschee che con tutti i criteri architettonici, artistici e strutturali necessari: quella di Catania, quella di Milano Segrate e la Grande Moschea di Roma. Centinaia di luoghi di culto (729 secondo un'indagine del 2010 condotta da Stefano Allievi)⁴ sorgono, invece, su tutto il territorio nazionale: si tratta di sale di preghiera, Centri culturali, associazioni collocati in appartamenti, garage, capannoni acquistati o affittati dalle comunità musulmane e adibiti a punto d'aggregazione per la preghiera e talvolta per alcune attività parallele come scuole coraniche o di arabo. Questi luoghi sono spesso soggetti, proprio per le loro condizioni di precarietà, a provvedimenti di sequestro o sgombero da parte delle autorità che adducono come motivazioni la mancanza di condizioni di sicurezza e igieniche o la diversa destinazione d'uso dei locali. È un tipico caso di conflitto simbolico, di cui non mancano esempi nelle cronache. Come nota Stefano Allievi,

le moschee costituiscono una forma di appropriazione simbolica del territorio e nello stesso tempo la resistenza alle medesime diventa un segno di dominazione e potere sul territorio molto concreta e materiale. È chiaro quindi che il conflitto intorno alle moschee è innanzitutto un genuino conflitto di potere⁵.

Vediamo cosa prevede la disciplina in materia. In base alla riforma del Titolo V della Costituzione, con la legge n. 3/2001, l'art.117 Cost. prevede che la potestà legislativa in materia di edilizia di culto spetti in concorrenza allo Stato e alle

⁴ S. Allievi, *Moschee in Europa. Conflitti e polemiche, tra «fiction e realtà»*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 1, Aprile 2010, p. 153.

⁵ Ivi, p. 154.

Regioni; in particolare allo Stato sarebbe spettata la determinazione dei principi fondamentali, mentre le Regioni sarebbero interamente competenti per quel che concerne le disposizioni in materia. Di fatto lo Stato non ha proceduto a legiferare lasciando dunque un vuoto normativo circa i principi che dovrebbero uniformare i criteri operativi delle Regioni. Tale condizione aveva già condotto in passato a forme di discriminazione sanzionate dalla Corte Costituzionale la quale nel 1993 ha dichiarato illegittima la legge regionale n. 29/1988, *Disciplina urbanistica dei servizi religiosi*, della Regione Abruzzo che subordinava il finanziamento per la costruzione di luoghi di culto alla precedente stipula di un'Intesa. La Corte ha riconosciuto il

medesimo diritto di tutti gli appartenenti alle diverse fedi o confessioni religiose di fruire delle eventuali facilitazioni disposte in via generale dalla disciplina comune dettata dallo Stato [...] la posizione delle confessioni religiose va presa in considerazione in quanto preordinata alla soddisfazione dei bisogni religiosi dei cittadini, e cioè in funzione di un effettivo godimento del diritto di libertà religiosa, che comprende l'esercizio pubblico del culto professato come esplicitamente sancito dall'art. 19 della Costituzione. In questa prospettiva tutte le confessioni religiose sono idonee a rappresentare gli interessi religiosi dei loro appartenenti. L'aver stipulato l'intesa [...] non può quindi costituire l'elemento di discriminazione⁶.

La Corte ha riconosciuto che un criterio ammissibile può essere la reale consistenza numerica della comunità di riferimento sul territorio ma nessun altro criterio discriminante può essere accettato. Sentenza analoga è stata emessa nel 2002 nei confronti della Regione Lombardia, legge n. 20/1992, *Norme per la realizzazione di edifici di culto e di attrezzature destinate a servizi religiosi*, con le medesime motivazioni e richiamando esplicitamente la sentenza del 1993. Non dovrebbero, quindi, sussistere dubbi circa la legittimità della costruzione di luoghi di culto islamici e potenzialmente anche del loro finanziamento da parte delle istituzioni. Nonostante tutto ciò nel 2008 con l'intento di sopperire alla suddetta mancanza del legislatore in materia di principi fondamentali, è stata presentata una proposta di legge, la n. 1246, intitolata *Disposizioni concernenti la realizzazione di nuovi edifici destinati all'esercizio dei culti ammessi* che, oltre a recepire una terminologia evidentemente anacronistica e di per sé sottilmente discriminatoria, si proponeva l'obiettivo dichiarato di mantenere una legislazione differenziata per le confessioni con e senza intesa riservando per di più espressamente un occhio di sfavore al luogo di culto islamico verso cui si nutre «il sospetto che spesso sia anche un luogo “militare” [cosa che] non può più fare attendere l'approvazione di norme pratiche che sfuggono spesso alla pianificazione statale centrale, investendo soprattutto competenze regionali» e arrivando a proporre di sottoporre i progetti ad «approvazione da parte della popolazione del comune interessato espressa mediante referendum»⁷. Non occorre soffermarsi oltre

⁶ Sent. n. 195/1993.

⁷ Proposta di legge n. 1246/2008 Gibelli-Cota.

su questa proposta «coacervo di incostituzionalità»⁸, dato che la discussione si è, oltretutto, arenata in Parlamento; tuttavia è bene ricordare che si trattava, sostanzialmente, della riproposizione di una precedente proposta del 2004 recante titolo simile e analoghi contenuti; sintomo quindi di una pericolosa tendenza recidivante.

In quanto “beni di interesse pubblico” gli edifici di culto rientrano nella legislazione in materia urbanistica, qualificati come opere di urbanizzazione secondaria che devono essere ricomprese nella pianificazione del territorio sulla base delle esigenze dello stesso e finanziate almeno parzialmente⁹; come si è visto, su questa base si vanno ad innestare le normative regionali che spesso introducono limiti ed ostacoli che collidono con quelli che dovrebbero i principi ispiratori. Anche in questo settore, probabilmente, una legge sulla libertà religiosa potrebbe fornire quadro di riferimento ormai imprescindibile.

2. Hijab, foulard e veli integrali

Si tratta di uno dei temi più dibattuti in Europa almeno a partire dal caso di Creil del 1989 e che ha riguardato vari Paesi assumendo, però, in Italia toni differenti, meno legati alla laicità e più agli aspetti securitari che celano una certa insofferenza verso l'alterità, a partire dalle confusioni terminologiche tra *hijab* e veli integrali come *niqab* e *burqa*. Emblema del conflitto simbolico per eccellenza, la ‘questione del foulard’ palesa come il problema in questi casi sorge nel momento in cui viene esplicitata un'appartenenza e una conseguente pratica religiosa cui è attribuito automaticamente una valenza “pericolosa”: il velo è temuto e osteggiato innanzitutto perché a esso viene associato un significato ritenuto univoco e assoluto che lo lega a un Islam irriducibile a *semplice* religione e ne fa il portatore di un programma politico necessariamente ostile, non manifestazione individuale di un credo religioso o tradizionale, ma riflesso di un'identità collettiva tendenzialmente integralista.

La possibilità di indossare il velo rientra in pieno nelle libertà personali come diritto all'identità e a professare la propria fede religiosa nei modi che si ritengono più opportuni; l'unico limite, posto dall'art. 19 Cost., alla libertà religiosa è il buon costume. Tuttavia, come si è detto, la motivazione securitaria è quella che viene regolarmente addotta per avversare l'uso dei veli, in particolar modo quelli integrali. Per quel che concerne l'ordine pubblico e la sicurezza, in Italia i riferimenti normativi sono l'art. 85 del Testo unico di pubblica sicurezza, emanato nel 1931, secondo cui «è vietato comparire mascherato in luogo pubblico» tranne in determinate occasioni, e l'art. 5 della legge n. 152/1975 *Disposizioni a tutela dell'ordine*

⁸ N. Marchei, *Gli edifici dei «culti ammessi»: una proposta di legge coacervo di incostituzionalità*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n.1, Aprile 2010; per un'illustrazione completa della proposta di legge cfr. in particolare le pp. 107-127.

⁹ Legge n. 865/1971 e successive modifiche.

pubblico in base al quale «è vietato l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo». Se dunque, è evidente, nulla osta l'uso dell'*hijab*, per quel che concerne i veli integrali occorre capire se l'ordine pubblico può costituire un limite legittimo alla libertà religiosa. Di fatto la Costituzione non lo prevede espressamente¹⁰, laddove, invece, l'ordine pubblico è citato come limite ad altre forme di libertà quali quella di circolazione e soggiorno del cittadino nel territorio dello Stato, di riunione in luogo pubblico, di iniziativa economica e privata (art. 16, 17, 41 Cost.). Questo significa che quella religiosa è una libertà assoluta, non soggetta ad alcun vincolo? Il Consiglio di Stato, con la sentenza n.3076/2008 *Simboli religiosi e divieto di utilizzo di mezzi atti a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona*, chiamato a esprimersi in merito all'annullamento da parte del Prefetto di Pordenone dell'Ordinanza n.24/2004 con cui il sindaco di Azzano Decimo, richiamandosi al Testo unico di pubblica sicurezza, faceva divieto di indossare il velo che copre il volto in luogo pubblico, ha respinto l'appello del sindaco ritenendo «del tutto errato» il riferimento al Testo unico «in quanto è evidente che il burqa non costituisce una maschera, ma un tradizionale capo di abbigliamento di alcune popolazioni, tuttora utilizzato anche con aspetti di pratica religiosa». Nemmeno un eventuale richiamo alla legge n.152/1975 sarebbe ritenuto ammissibile dal Consiglio, dato che il divieto assoluto sancito in tale disposizione riguarda unicamente l'uso di copricapo durante manifestazioni in luogo pubblico o aperte al pubblico, mentre in tutte le altre circostanze sussiste il vincolo dei «giustificati motivi»; il velo copre il volto non con finalità di ostacolo al riconoscimento, ma per motivi culturali e religiosi e, per tanto, è ammissibile. Un caso concreto è stato sottoposto all'attenzione del Tribunale di Cremona, il quale ha assolto una donna incriminata sulla base della legge del 1975 in quanto «in luogo pubblico [il tribunale], senza giustificato motivo, indossava un velo che, coprendole il volto, ne rendeva difficile il riconoscimento da parte delle forze dell'ordine» e questo nonostante avesse accettato senza opporre resistenza di scoprirsi per procedere all'identificazione davanti a personale femminile¹¹. Il Tribunale ha sancito che il fatto non sussiste, data la collaborazione della donna, e ha affermato che il *burqa* non può essere considerato un mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona allorquando non abbia il concreto effetto di ostacolare il riconoscimento stesso grazie alla collaborazione dell'interessata. Secondo la giurisprudenza, dunque, «il rispetto della libertà di coscienza e cultural-religiosa

¹⁰ Diversamente, ad esempio, dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo (CEDU), art. 9, la quale include la pubblica sicurezza e la protezione dell'ordine tra i fini che rendono legittime delle restrizioni delle libertà personali.

¹¹ Per questo caso, cfr. G. L. Gatta, *Islam, abbigliamento religioso, diritto e processo penale: brevi note a margine di due casi giurisprudenziali*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (www.statoechiese.it), Giugno 2009.

soccombe solo nel bilanciamento con le superiori esigenze di riconoscimento della persona da parte dell'autorità pubblica»¹² e solo per un giustificato motivo.

Controversa e non ancora pienamente affrontata nel dibattito pubblico e dalla giurisprudenza è in Italia la questione dell'uso del velo da parte di dipendenti statali. Si porrebbe, per altro, un parallelo con l'annosa vicenda del crocifisso nelle strutture pubbliche, dato che in questione non sarebbe tanto l'aspetto dell'ordine pubblico quanto il valore simbolico di natura religiosa associato al velo. È proprio intorno alla valenza religiosa del velo che, in altri Paesi europei, si è articolato il dibattito: dalla Francia, in cui la legge n.228, emanata dopo i pareri della nota Commissione d'inchiesta Stasi, vieta nelle scuole pubbliche segni e capi d'abbigliamento che manifestino ostensibilmente l'appartenenza religiosa, alla Germania, dove si è ritenuto che l'uso del velo da parte delle insegnanti non fosse causa di inidoneità per rispetto del diritto di accedere senza discriminazioni all'impiego pubblico e di quello di libertà religiosa¹³, fino alla Svizzera che è, invece, giunta alla decisione opposta (confermata anche dalla CEDU) sostenendo che il velo «rappresenta, anche indipendentemente dalla volontà [dell'insegnante] il vettore di un messaggio religioso in una forma sufficientemente forte per uscire dalla sfera puramente personale e investire l'istituzione che essa rappresenta»¹⁴; da rilevare che sempre la Svizzera ha, invece, affermato il diritto delle alunne di indossare l'*hijab*. Differente è il caso dell'uso del velo durante le proprie mansioni professionali da parte di dipendenti privati: il trend europeo in queste situazioni va nella direzione di riconoscerne il diritto se questo non crea un reale danno al datore di lavoro¹⁵.

3. Macellazione rituale e alimentazione *halal*

Anche la produzione e la commercializzazione di cibo *halal*, in particolar modo la carne, è spesso criticata e diviene motivo di contrasti, soprattutto per i metodi di macellazione ritenuti brutali e per il sospetto del mancato rispetto di norme

¹² N. Colaianni, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose: un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 167.

¹³ Si tratta del caso Ludin, una cittadina tedesca di origine afghana cui è stata negata l'abilitazione all'insegnamento per «mancanza di attitudine personale» per il rifiuto di togliersi il velo durante le ore di lavoro, decisione confermata dal Tribunale amministrativo e dalla Corte amministrativa del Baden-Wurtemberg e dalla Corte amministrativa federale. La Corte costituzionale, invece, ha dato ragione alla ricorrente sostenendo che può essere legittimo limitare per ragioni di servizio la libertà di un'insegnante, ma solo su basi legislative e non amministrative. Decisione che ha aperto la strada a una molteplicità di leggi in contrasto tra loro emanate dai diversi *lander* sotto la cui competenza ricade la materia scolastica.

¹⁴ Cfr. Decisione del 15 Febbraio 2001, n. 42393/98, *Dabab c. Svizzera: divieto di indossare il velo islamico imposto ad una insegnante di scuola elementare; lamentata violazione dell'art. 9 CEDU. Ricorso irricevibile*

¹⁵ In merito alle discriminazioni su base religiosa nei rapporti di lavoro, cfr. V. Pacillo, *Il divieto di discriminazione religiosa nel rapporto di lavoro subordinato*, in www.olit.it, Dicembre 2004, http://www.olir.it/areetematiche/84/documents/Pacillo_discriminazione.pdf.

igieniche. Tuttavia, anche in questo caso, molto spesso i conflitti si connotano in senso simbolico: si pensi ai casi delle macellerie islamiche (e di altri esercizi commerciali *etnici*) oggetto di ordinanze contro le cosiddette “insegne etniche” o all’inaugurazione, nel Febbraio 2010, di un reparto *halal* nell’ipermercato Coop Casilino di Roma. Quest’ultimo caso è emblematico: la catena di ipermercati ha presentato in quell’occasione il nuovo marchio *Halal by Coop*, carne regolarmente proveniente dalla filiera Coop di cui rispetta tutti gli standard di qualità, dotata, però, di certificazione *halal* fornita da una società specializzata italiana e dall’imam di Firenze. Ora, la macellazione rituale è ammessa in Italia e nella maggior parte dei Paesi europei, tanto per quel che concerne le comunità islamiche quanto per quelle ebraiche, anche senza il preventivo stordimento degli animali, come previsto dal Decreto Ministeriale del 11 giugno 1980, *Autorizzazione alla macellazione degli animali secondo i riti religiosi ebraico e islamico*, che recepiva la direttiva europea N. 74/577/C.E.E. e in conformità con la successiva direttiva N. 93/119/C.E.E. che, facendo propri i principi della Convenzione di Strasburgo, vieta la macellazione senza stordimento ed ogni sofferenza non necessaria, esentando però da questo divieto le macellazioni rituali che devono comunque rispettare determinati criteri, quali l’essere effettuata da personale autorizzato, utilizzare coltelli molto affilati ed evitare, comunque, ogni sofferenza inutile; resta, inoltre, vietata la macellazione senza previo stordimento se effettuata in casa o in strutture non autorizzate: il riferimento è, ad esempio, alla festività di *‘id al-kabir*, la festa del sacrificio in cui viene sacrificato un agnello in ricordo del sacrificio di Abramo. Tornando al caso Coop, la società ha precisato che l’imam che presiede alle attività di macellazione ha acconsentito allo stordimento preventivo, non essendoci unità di pensiero, nell’ortodossia islamica, circa il divieto a riguardo. Si può quindi supporre che a un livello più o meno consapevole, ciò che suscita ostilità è per lo più vedere come anche all’interno di un luogo simbolo della modernità occidentale quale un centro commerciale possano trovare posto realtà altre.

In altri Paesi europei, quali Svezia, Islanda, Svizzera, Norvegia, si è deciso di estendere il divieto di macellazione senza stordimento anche alle forme rituali; la Corte costituzionale federale tedesca, pur dichiarandosi non competente a decidere in materia in base al principio di neutralità, ha comunque evidenziato la divergenza di opinioni all’interno del mondo islamico. In Italia si è espresso in materia il Comitato Nazionale per la Bioetica che, con il Parere del 19 Settembre 2003 *Macellazioni Rituali e Sofferenza Animale*, ha auspicato ulteriori riflessioni e ricerche che muovano verso una sempre maggior conciliazione della libertà religiosa e del rispetto del benessere degli animali, ammettendo, comunque, la legittimità di tali pratiche se effettuate secondo i criteri previsti per legge ritenendo, comunque, «inammissibili macellazioni rituali spontanee e incontrollate, eseguite al di fuori di macelli appositamente autorizzati e senza un adeguato controllo veterinario». Il Comitato ha anche auspicato la creazione di un maggior numero di luoghi deputati a questo tipo di pratiche oltre che la revisione della legislazione generale in materia di allevamento di animali destinati alla macellazione.

Un secondo Parere, del 17 Marzo 2006, intitolato *Alimentazione differenziata e interculturalità*, si occupa, invece, di rispetto degli interdetti alimentari all'interno delle istituzioni statali muovendo dall'osservazione di come «il tema della alimentazione venga utilizzato strumentalmente, sacrificando gli interessi concreti delle persone all'intento di far prevalere l'una o l'altra strategia di governo delle comunità immigrate nel nostro paese». Il Comitato delinea, quindi, alcune linee guida: se, da una parte, viene riconosciuto il divieto che chiunque sia costretto a cibarsi di alimenti contro la propria volontà motivata da convinzioni religiose o filosofiche, d'altro canto si auspica che a questo livello minimale di rispetto della libertà religiosa possa e debba far seguito, in prospettiva di una reale integrazione culturale e in considerazione della sostenibilità dei costi, della tipologia di richiesta e del numero dei richiedenti, l'introduzione di cibi preparati secondo specifici dettami. È quanto, per altro, già accade in base all'intesa con la comunità ebraica secondo la quale, al fine di garantire l'esercizio della libertà religiosa, è riconosciuto ai fedeli «il diritto di osservare, a loro richiesta e con l'assistenza della Comunità competente, le prescrizioni ebraiche in materia alimentare senza oneri per le istituzioni nelle quali essi si trovano». Il Comitato auspica che possano essere rispettate le esigenze alimentari di tutte le confessioni. Allo stato attuale per i fedeli musulmani, è possibile nelle scuole richiedere menù differenziati che non comprendano cibi interdetti; nelle carceri, in base Regolamento penitenziario del 2000 «nella formulazione delle tabelle vittuarie si deve tenere conto, in quanto possibile, delle prescrizioni proprie delle diverse fedi religiose». Nel resto d'Europa prevale la tendenza al rispetto del livello minimale degli interdetti alimentari, mentre in Paesi come l'Olanda e la Spagna impongono di fare quanto meno il possibile per assicurare un'alimentazione quanto più possibile adeguata alle regole religiose.

Questa, dunque, la delicata posizione dei fedeli islamici in Italia: appartenenti a una confessione che non ha stipulato un'intesa e che difficilmente ne stipulerà una in tempi brevi, soggetti a una legislazione incompleta e anacronistica all'interno di un quadro normativo in ogni caso incompiuto e per di più oggetto assai spesso di stigmatizzazione e conflitti di varia natura, in cui, non da ultimo, un ruolo cruciale è giocato dai media. Come si è cercato brevemente e parzialmente di illustrare, gran parte delle criticità che sorgono non costituirebbero reali problemi, trattandosi di fattispecie che rientrano nel diritto alla libertà religiosa; si tratta, tutt'al più, di fenomeni che, essendo parte di universo religioso e culturale differente da quello in rapporto al quale il sistema giuridico italiano e gran parte di quelli europei si sono formati, richiedono adattamenti di norme già esistenti, senza che questo comporti lo stravolgimento delle stesse.

Pensare la dimensione pubblica

Francesca Tramontano

Un nutrito interesse nei confronti del problema dell'esercizio della libertà dei culti, amplificato dall'intervento della Corte europea dei diritti dell'uomo, trovatisi a dover rispondere di quale fosse lo spazio pubblico di esercizio della libertà religiosa, ha arricchito il dibattito contemporaneo e favorito la pubblicazione di numerosi studi orientati su questo tema. Si tratta infatti di una questione sociale presente in diverse democrazie e rappresentativa di una sensibilità attuale, in relazione alla quale, tuttavia, è necessario interrogarsi sugli elementi di effettiva novità. Quando si valuta la possibilità di garantire la comune convivenza, o s'invoca un diritto alla laicità delle istituzioni, delle scuole pubbliche, dei tribunali, dei seggi elettorali, si può cogliere come ci si confronti, in realtà, con il problema della natura della legge. Infatti, per poter rispondere alle richieste di riconoscimento di uno spazio materiale di esercizio della libertà religiosa, la questione pare rinviare alla ricerca di un metodo che consenta di ricondurre la molteplicità del reale all'unità di un criterio di giustizia, capace di imporsi in modo eguale e di rappresentarsi come superiore rispetto ai singoli interessi, al fine di garantirli e ovviare al rischio della loro disintegrazione.

Disciplinare uno spazio che accoglie differenti punti di vista, significa saper riflettere sul contenuto implicito della disciplina in questione, sul motivo alla base della scelta politica effettuata. Pensare la dimensione pubblica significa allora chiedersi non come un certo assetto venga organizzato, ma il perché di tale assetto, alla luce di una misura ufficiale, vale a dire la legge. Pertanto, procedendo per astrazione, si tratta di comprendere quali principi la legge traduce per garantire la civile convivenza. Quali valori, appartenenti a quale orientamento, dovrebbero determinare il suo contenuto? Dovrebbe trattarsi di una legge di natura o una legge civile? E ancora, una legge che regola tutto o che non regola tutto, lasciando spazio alla libertà del singolo?

Gli interrogativi che sottostanno al dibattito attuale paiono il prolungamento di considerazioni non così nuove. Da un punto di vista filosofico-giuridico, l'interrogazione verte sul contenuto che la legge dovrebbe incorporare per porsi all'interno di un contesto che garantisca una pacifica convivenza fra differenti culture e sia volto alla realizzazione di un orizzonte di senso comune. Secondo questa angolatura, il problema consiste nella ricerca di un fondamento universale dell'ordinamento, il che permette di percepire come, entro la realtà attuale, risuoni

l'eco delle riflessioni illuministiche, volte alla formalizzazione di un principio di Ragione trascendente rispetto alle singole soggettività.

Una doppia ipotesi guida questa riflessione. Da un lato, si può osservare come l'attuale volontà di superamento di prospettive parziali, che circoscrivono il reale entro dei limiti di comprensione, negando quanto li travalica, e la ricerca di un ordine capace di realizzare il giusto, l'uguaglianza e la tolleranza, lungi dall'essere una novità, rappresentino gli interrogativi di fondo che solleccitarono le formulazioni illuministiche. Dall'altro, riconsiderare e attualizzare la riflessione del XVIII secolo, permette di comprendere in che maniera, ancora oggi, si ragiona sulla dimensione pubblica e sulle relative ipotesi di disciplina.

Si proverà dunque a percorrere il primo asse di riflessione. Interrogando il fondamento di ciò che è pubblicamente legittimo, le riflessioni dei Lumi fanno leva sulla necessità, insita all'interno di un regime di diversità religiosa e culturale, di considerare la dimensione del vivere comune come un luogo simbolico, entro cui esercitare il diritto, e il dovere, di criticare quanto non sia favorevole all'interesse comune. Il paradigma dello spazio pubblico come luogo simbolico dell'argomentazione e del confronto, poggia sulla forza del libero esercizio della Ragione. Pertanto, nell'ambito del diritto, la Ragione si presta ad essere esaltata quale strumento di emancipazione da imposizioni ideologiche e dogmatiche, rendendo l'individuo autonomo da condizionamenti, non solo in senso meramente materiale, ma anche in senso speculativo. La Ragione è infatti da intendere come l'elemento che ha costituito, si potrebbe dire, un punto di fuga, verso il quale potevano convergere posizioni differenti che, trovando un unico orientamento, realizzavano un assetto sociale condiviso nella sua essenza ultima. Con l'Illuminismo, infatti, il criterio di giustizia si separa da enunciazioni in verità secondo prospettive religiose, e trova nella Ragione uno strumento che fornisca una chiave di lettura, un criterio per qualificare quanto attiene all'ordine del contingente.

Al fine di investigare e riconsiderare l'essenzialità della prospettiva illuministica, si può richiamare uno dei momenti emblematici di siffatta elaborazione, rappresentato dalla configurazione della dimensione pubblica da parte di Voltaire, nel Trattato sulla tolleranza, del 1763. A motivo delle preoccupazioni nei confronti del mantenimento dell'ordine pubblico, la riflessione rintraccia gli elementi che permettano di identificare una società come civile e possano legittimare le scelte giuridiche e pratiche che ne conseguono. Attraverso questa interrogazione, l'opera si fa portavoce della necessità di un rinnovamento volto alla creazione di nuove possibilità, che sollecitano comparazioni con le problematiche attuali. Il Trattato costituisce una denuncia contro la violenza a cui può giungere il fanatismo religioso, come nel caso Calais, caso di una condanna fondata sull'intolleranza. Le argomentazioni di Voltaire sono volte a sollecitare l'opinione pubblica, che viene sapientemente usata come leva di pressione sull'autorità, allorché questa si mostra espressione di una visione arbitraria, di un potere che non può più dirsi diritto, bensì si trasforma in una imposizione, in una violenza sugli individui. Pertanto, può dirsi pubblicamente legittimo solo quanto si faccia specchio dei valori e dei principi della

comunità sociale, che si esprime nello spazio pubblico; tutt'altro che spazio di espressione di una volontà arbitraria, di un punto di vista limitato e fallibile, come di fatto risulta ridotta in seguito agli episodi cruenti denunciati.

Lo spazio del vivere comune, per la sua stessa natura, diviene teatro di scontri tra forze che, ciascuna volta, vengono riordinate dal diritto, a seconda del modo in cui quest'ultimo organizza il presente: qui, la legittimità dell'ordine deve fare i conti con un consenso, un potere dal basso, che si pone come limite all'arbitrio. È proprio in virtù di questa assunzione concettuale, che lo spazio pubblico del vivere comune può dirsi non solo luogo di condivisione, ma anche di contestazione collettiva, alla luce di un criterio razionale di giustizia. Il XVIII secolo è animato dalla forza della Ragione, in grado di opporsi finanche alla forza dell'autorità, e contribuisce alla formalizzazione di una dimensione consensuale, pubblica, al tempo stesso, radice e limite del potere¹.

Il limite configurato nel Trattato è quello posto a un arbitrio del potere, contestato pubblicamente, attraverso la forza stessa della dimensione pubblica. La comunità, che in questo modo si costituisce intellettualmente e può identificarsi sulla base di questo principio: solo un potere così definito, pubblico, razionalmente accessibile, espressione di un universo simbolico che appartiene alla comunità e che ne esprime i valori, trova la legittimazione al suo stesso esercizio. L'elaborazione illuministica, nel porre la razionalità quale criterio per discernere il giusto, entro la molteplicità del reale, ha escluso il rischio che il richiamo all'universalità divenisse un'imposizione. Se infatti, sotto la maschera dell'universalità, si fosse celata una forma di imposizione, di violenza, l'assetto posto in essere non si sarebbe di certo retto sul diritto, bensì sulla forza.

Ancora oggi ci si chiede come concepire una legge che sia universalmente giusta e, al tempo stesso, non pretenda di imporsi anche a posizioni religiose, o laiche, che non la riconoscono come tale, correndo il rischio di mutare in una forma di violenza. A tal proposito, si pensi alle decisioni della Corte europea dei diritti dell'uomo che, chiamata a garantire la dimensione pubblica, si trova, di conseguenza, a dover identificare e imporre un modello di comportamento che riguarda l'esercizio della libertà religiosa. In simili casi, come è possibile rintracciare quel confine sottile che separa il diritto dalla forza? Dove finisce l'uno e dove inizia l'altra?

La realtà attuale mostra come quella forza oppositiva all'abuso e alla violenza che caratterizzò la riflessione voltairiana, trovi oggi una sintesi emblematica nei diritti umani: questi rappresentano ciò su cui si fa leva per opporsi a un arbitrio del potere, o a situazioni in cui è la legge a determinare la scelta di un comportamento che attiene all'ambito religioso. Pur ponendosi in capo agli uomini in quanto tali, ne trascendono le individualità, e in tal modo hanno rappresentato la base per qualificare e porsi criticamente rispetto a quanto è dell'ordine del contingente.

¹ Al di là delle differenze all'interno dell'ampia riflessione illuministica, si è qui cercato di sottolineare la sostanziale identità nella ricerca di un criterio che permettesse di qualificare quanto attiene all'ordine del contingente. In particolare, l'attività di Voltaire, in quanto scrittore politico, è animata da questa precisa configurazione della dimensione pubblica come limite all'abuso.

Questa sintesi, in cui i principi, rielaborati dalla riflessione illuministica, vengono trasformati in valori etico-politici, ha contribuito a rinnovare il criterio di giustizia. Il fondamento della legittimità si ridefinisce a partire dall'individuo, che trova nello Stato il suo interlocutore, e nella legge uno strumento di relazione pregno di significato².

L'organizzazione così composta si fonda su tre termini in relazione fra loro: individuo, legge, nazione³. L'appello ai diritti umani in caso di restrizione di diritti e libertà, entro la dimensione pubblica, rivela l'assorbimento del problema religioso entro la giustizia, e la sua trasformazione in problema di ragione, trattandosi di un diritto che trascende l'individualità e riguarda la protezione dell'essere umano in quanto tale. La nuova chiave di lettura si pone qui in un una maniera assai precisa, che fa proprio il principio che sarà cardinale con l'idea di Stato Nazione, in cui è l'individuo, la sua volontà e libertà, a divenire perno attorno cui ogni assetto esterno, sociale, si configura⁴. La dimensione pubblica stessa diviene immagine simbolica della garanzia di diritti e libertà e, ancora oggi, resta il luogo che esige una formalizzazione teorica del giusto:

è il diritto naturale a offrire il fondamento e a precisare i limiti dell'autorità del sovrano, a stabilire le regole della convivenza tra le nazioni. Su questo concetto e su questa funzione dello jus naturae convergono le diverse correnti di pensiero, sia che esso venga inteso come innato, sia che venga considerato il risultato di un'esperienza comune a tutti gli uomini. Si viene così a ricostruire, sotto la spinta imperiosa della dura realtà, una nuova universalità, quella del diritto e della ragione, che sostituendosi alle passate universalità della religione e dell'autorità politica, da un lato proclama la naturalità della vita associativa [...] e dall'altro apre all'individuo, titolare di diritti naturali, la lunga via verso la conquista di una maggiore libertà e partecipazione al potere politico⁵.

Ciò che si è inteso sottolineare, non è certamente il primato della razionalità in se stessa, bensì lo sforzo intellettuale di ricerca di un centro di unione, verso cui orientare il ragionamento che organizza la società. Di fatto, la sfera spirituale viene

² La filosofia francese del XVIII secolo ha segnato questo passaggio verso i diritti che si fanno inalienabili e ridefiniscono l'ordine sociale secondo «principes simples et incontestables» (M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Parigi 1989, p. 10).

³ Ibidem. Si segna dunque quel passaggio che rende la legge lo strumento di garanzia di sicurezza per l'uomo sostituendo – nella prospettiva di Rousseau – nella sua condotta la giustizia all'istinto, e dando alle sue azioni la moralità di cui erano prive: cfr. J. J. Rousseau, *Contrat social*, Livre I, Ch. VIII, Gallimard, Parigi 1964, p. 364.

⁴ La base razionale dei diritti dell'uomo si poggia dunque sulla necessità di riformulare il criterio di orientamento che raffiguri in maniera rinnovata sia le relazioni giuridiche che esistono tra gli uomini, sia lo stesso spazio di esercizio delle libertà, garantite e limitate al tempo stesso, da una legittima autorità. Si assiste a una riformulazione concettuale che rinnova i rapporti e le unioni sociali, per cui queste si raccolgono nell'ordine e si garantiscono mediante l'ordine stesso: «(l)es temps passé sont comme s'ils n'avaiet jamais été. Il faut toujours partir du point où l'on est et de celui où les nations sont parvenues» (Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Flammarion, Parigi 1989, p. 56).

⁵ S. Cotta, *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*, in Id., *Nuove questioni di storia moderna*, Marzorati, Milano 1964, p. 939.

considerata una componente della dimensione sociale e la sua disciplina procede coerentemente con gli scopi di quest'ultima, vale a dire in ragione dei principi con cui la società bilancia le sue scelte. Certamente, l'assunzione di un orientamento non risolve automaticamente il problema dell'adattamento delle differenti forme culturali e religiose a condizioni sempre nuove; tuttavia, permette di comprendere che questa mutevolezza sia il carattere essenziale della contingenza in cui si vive; e pertanto, sia inevitabile. Data questa inevitabilità, l'assunzione di un criterio ordinatore si mostra un gesto intellettuale antecedente rispetto a tutte le combinazioni politiche o economiche che ne conseguono.

La risposta illuministica ha sostenuto l'imprescindibilità dell'assunzione di un criterio che superi ogni limitazione di parte, ogni concezione relativa e generatrice di scontri, secondo un'istanza superiore di giustizia, razionalmente intellegibile da parte di ogni individuo, che ha permesso di prendere coscienza di soluzioni pratiche concernenti la vita in comune. Voltaire pone la base dell'esclusione delle differenze all'interno della stessa sfera pubblica, un centro di unione avente un carattere non semplicemente ideale, in cui il criterio di giustizia, secondo ragione, si pone come l'unico in grado di garantire la sicurezza sociale, entro un ordine giuridico che non intende definire "ciò che è vero" in termini metafisici, ma s'interessa esclusivamente a garantire la giustizia, materiale, attraverso la riconduzione a un principio superiore e ordinatore costituito da diritti appartenenti all'uomo in quanto tale⁶. Data l'ampiezza del loro contenuto essi si pongono come strumenti di denuncia pubblica dell'abuso, della privazione di libertà, della violazione del principio di uguaglianza, a prescindere dagli orientamenti, e divengono un'occasione per domandarsi in che modo la dimensione pubblica risponde all'esigenza di espressione un valore, di una cultura.

Se il problema della disciplina dell'azione in termini religiosi è incorporato nel problema di giustizia, allora ci si confronta con un più ampio complesso di verità, entro il quale il legame tra diritto e morale si fa inscindibile e, in relazione al quale, si cerca di instaurare le condizioni della sua validità, stabilendo ciascuna volta le relazioni e la dipendenza, il rapporto di preminenza e subordinazione che sussistono entro la sfera sociale, pubblica. La scelta di ricostruire una sfera razionale ed etica che fornisca principi universalmente vincolanti, contrapponendosi al contrasto degli istinti individuali, ha avuto lo scopo di legittimare la scelta di conclusioni pratiche concernenti la vita in comune, sulle quali fosse possibile l'accordo. Quest'ultimo, facendo perno sui diritti riconosciuti all'essere umano nella sua esistenza personale e sociale, permette di abbracciare le differenti famiglie di tradizioni filosofiche, religiose e le diverse esperienze storiche. Si è reso in tal modo possibile un accordo pratico, pur nella diversità d'approccio teorico da parte dei singoli.

⁶ La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 sarà il culmine di questo processo di separazione della sfera metafisica da quella sociale, in cui avverrà una «réduction pratique de l'atèrité du fondement» (M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Parigi 1985, p. 27).

Si riformula così una gerarchia intellettuale che, al contrario dei dogmatismi uniformizzanti propri di questa o quella concezione ideologica o confessionale, fa tesoro della multiformità del reale, secondo una prospettiva che riconosce, nell'intrecciarsi e nel sovrapporsi delle caratteristiche, l'espressione di qualcosa che esiste prima di quanto si mostra nello spazio pubblico sociale, e che ne determina la condizione di esistenza. D'altronde, ogni nuovo ordine necessita di una nuova costruzione intellettuale su cui poggiarsi, che ne giustifichi la legittimità. Per questo motivo, in base a come ha organizzato la propria dimensione pubblica, è possibile cogliere in modo sintetico a quale principio di unità una società si è ispirata, ed è possibile conoscere l'uno attraverso l'altra. L'ordine così costituito, e implicitamente regolato da un freno etico, rende impossibile una separazione all'interno del contenuto del diritto, che significherebbe presentarlo al mondo a mani vuote.

L'interesse nei confronti delle argomentazioni del XVIII secolo, si rivolge quindi alle ulteriori possibilità di lettura che esse aprono. La speculazione illuministica, qualificando razionalmente il concetto di legge, ha inteso ripristinare un equilibrio del vivere civile. Come pensare allora una dimensione pubblica che realizzi un accordo pratico, di fronte alla diversità degli approcci teorici? Come fare tesoro della molteplicità del reale, ad esempio, mettendo concretamente in atto la tolleranza, indipendente dall'assetto prescelto? Quest'ultima infatti non assolve alcuno scopo sociale quando si configura come una mera sopportazione; può invece dirsi un rimedio ai disordini del genere umano solo quando muta il suo paradigma di riferimento, e consente un dialogo in virtù della loro paritaria posizione in quanto differenti espressioni di un unico principio superiore. Solo il riconoscimento di una comune origine potrebbe permettere un dialogo, qualunque sia l'assetto prescelto da una società. La riconduzione a un'unità di principio pare essere l'unico modo che permetta soluzioni efficienti e pratiche, concernenti la vita in comune e sulle quali esista la possibilità di realizzare un accordo.

Pensare la dimensione pubblica significa interrogare la stessa razionalità di una società nel momento in cui questa rintraccia un fondamento che permetta la realizzazione di quanto essa identifica come bene comune. Ciò che è pubblico è una rappresentazione dell'universo simbolico di una società; è un pensiero sulle possibilità dell'oggi, che necessariamente impone il riferimento alla rappresentazione di un equilibrio, dato dal reciproco definirsi fra valori e società, da cui dipende la coerenza dell'intero sistema. Per questo motivo, la dimensione pubblica è attraversata da una battaglia simbolica per la legittimità di ciò che in essa si mostra; lungi dall'essere una dimensione meramente spaziale, è infatti il luogo, ancora una volta, simbolico in cui si stabilisce che cosa possa dirsi culturale, religioso, storico o politico all'interno di una società. In questo senso, è lo spazio in cui avviene la rappresentazione dell'universo valoriale in cui una società s'identifica; è lo spazio in cui si determina in base a quale valore qualcosa appare e si esplicita entro un comune sentire, appartenente alle contingenze attuali. La continua composizione dell'oggi, consiste dunque nella costante interrogazione di ciò che dà all'azione la sua legge, verso una formalizzazione teorica del giusto. Il modo stesso tramite cui il

ragionamento si costruisce e si pone, rivela il carattere essenziale del diritto quale trasformatore di una totalità di valori e possibilità trascritti sotto forma di regola.

La sfida del dialogo religioso e della sua trasposizione sociale alla luce del paradosso mistico: S. Weil e H. Bergson

Palma Di Nunno

Nel contesto di urgenza imposta dai problemi del dialogo interreligioso, la scelta di occuparsi di misticismo può sembrare fortemente inattuale. Se non altro perché pochi sarebbero disposti a rinunciare all'identificazione fra esperienza mistica e malattia mentale, nonostante questa identificazione sia rifiutata, nel pensiero occidentale, per lo meno dal 1908, anno della pubblicazione in Francia di *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* di Henri Delacroix, allievo di Henri Bergson e discepolo di William James. È necessario invece “prendere sul serio” il fatto mistico e dedicargli il posto che merita, oggi soprattutto, non solo all'interno della teologia e della filosofia, quella della religione in modo particolare, ma in quello di un dibattito più ampio sui presupposti di un dialogo interreligioso e sulle difficoltà della sua trasposizione sociale e politica. L'obiettivo più generale che questo approfondimento si pone è quindi dimostrare che, al contrario di quanto possa sembrare, la riflessione sul misticismo rappresenta una chiave di accesso e una suggestione tematica assolutamente preziosa per tutti gli interlocutori di questo dialogo. In seconda battuta, si vuole contribuire – benché più implicitamente che esplicitamente – alla riflessione sul ruolo che il filosofo può ricoprire all'interno di questo dialogo stesso. Per raggiungere questi obiettivi si approfondiscono due punti, facendo ricorso, in particolare, al pensiero di Simone Weil e di Bergson.

Non si tratta di una *mise en dialogue* fra Weil e Bergson – ciò richiederebbe una specifica messa a tema e una fondazione precisa dei suoi possibili e delicatissimi presupposti – ma di tendere un filo fra i due, attingendo liberamente al loro pensiero, come si attinge al materiale per una riflessione. S. Weil nasce nel 1909 e muore nel 1941; due anni dopo muore Bergson, nato, però nel 1859. Le opere principali di Weil sono pubblicate postume tra il 1947 e il 1951, e la prima edizione dell'ultima opera di Bergson¹, vale a dire *Les deux sources de la morale et de la religion*, data 1932. Bergson non menziona mai Weil, mentre quest'ultima menziona Bergson e, com'è nel suo stile, non esprime a mezza voce la sua disapprovazione nei

¹ Se non si considera *La pensée et le mouvant*, che raccoglie saggi e conferenze tutti precedenti alla sua pubblicazione nel 1934, ad eccezione dell'Introduzione.

confronti de *Les deux sources de la morale et de la religion*, in particolare, rispetto al favore dimostrato da Bergson nei confronti del misticismo cristiano. Così scrive ne *La prima radice*:

in Bergson la fede compare come una pillola Pink di qualità superiore, che comunica un prodigioso grado di vitalità. Accade lo stesso con l'argomentazione storica. Questa consiste nel dire: «Guardate com'erano mediocri gli uomini prima di Cristo. Cristo è venuto, e guardate come gli uomini da allora in poi, nonostante le loro mancanze, sono stati, nell'insieme, qualcosa di buono!» È una argomentazione assolutamente contraria alla verità. Ma anche se fosse vera, equivarrebbe ad abbassare l'apologetica al livello della pubblicità farmaceutica che descrivesse il malato prima e dopo il trattamento².

Anticipando in sintesi il percorso a cui ci appresta, si troverà in Weil l'aggravamento del paradosso di cui subito si dà spiegazione e in Bergson la testimonianza del pensiero di un suo possibile e concreto scioglimento.

La storia del misticismo sembra suggerire la sussistenza di un paradosso che emerge, da un lato, dalla segretezza che contraddistingue la sua origine e la sua definizione e, dall'altro, dalla possibilità di farne la voce comune delle diverse religioni. Come si legge nella voce del *Dizionario delle religioni* a cura di Giovanni Filoramo, «mistica» è un termine di origine greca che deriva dall'aggettivo *mystikós*, aggettivo che, a sua volta, denota ciò che è proprio del *mystes*, colui che è iniziato ai riti noti come «misteri» (*mystéria*). Questi riti sono contraddistinti da una «rigorosa osservanza del segreto specie quanto al loro momento culminante, presumibilmente consistente nell'esibizione di simboli e nella concomitante rivelazione del loro significato»³. Come ricorda Mario Piantelli autore di questa voce del *Dizionario*:

la categoria della mistica nasce con l'applicazione di tale osservanza [l'osservanza del segreto] alla contemplazione dell'Assoluto neoplatonico, l'Uno inaccessibile. Già il filosofo Plotino richiama alla disciplina misterica del silenzio a proposito di questa esperienza ineffabile: «Questo appunto intese manifestare la regola seguente dei misteri, del “non portare fuori [scilicet la conoscenza sacra] verso i non iniziati”, ché quello non si può portar fuori, ch'è vietato di manifestare ad altri, il Divino, a chiunque non ha avuto la buona sorte di vederLo lui stesso»⁴.

Successiva a Plotino è la definizione di un *iter* contemplativo e l'estensione della terminologia relativa ai misteri alla loro dottrina e alle sue fonti. Questo allargamento terminologico riflette un clima culturale e culturale largamente diffuso, nel cui contesto molte esperienze religiose e soteriologiche di matrice orientale si appropriano del nome di «misteri», un tempo riservato ai riti greci di cui si è detto. Una tappa fondamentale, nella storia della mistica, è segnata dalla speculazione di Dionigi l'Areopagita (tra il V e il VI sec.), il quale presentando nei suoi scritti le nozioni del tardo neoplatonismo in vesti cristiane, parla di «scienza mistica»

² S. Weil, *La prima radice*, tr. it. di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano 1954, pp. 266-267.

³ G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino 1993, p. 489.

⁴ Ivi, pp. 489-490.

rintracciabile in «oracoli mistici» che coincidono con le scritture cristiane. Nella sua *Teologia mistica*, l'aggettivo «mistico» individua il vertice del discorso teologico cristiano, inteso come «metodologia dell'indagine sull'Assoluto, identificato con il Dio trinitario»⁵. Con la diffusione in Occidente degli scritti di Dionigi l'Areopagita, «mistico» diventa l'aggettivo che designa «la contemplazione, l'estasi e i fenomeni correlativi»⁶. Un'altra tappa fondamentale in questa storia è segnata dalla teorizzazione di Giovanni della Croce (1542-1591), in forza della quale con «teologia mistica» si fa riferimento agli «stadi più elevati di esperienza di Dio, e segnatamente alla “contemplazione infusa” direttamente dall'intervento divino nel contemplante, intesa come visione semplice, intuitiva ed immediata del suo elevatissimo oggetto»⁷. È importante porre l'accento, infine, su quella che Simonetti chiama «la nozione fenomenologica di mistica» la quale «presuppone la possibilità di estendere l'ambito originario della categoria teologica cristiana a fatti, metodologie e teorizzazioni appartenenti ad altri orizzonti culturali, così come ad esperienze legate alla psicopatologia e all'assunzione di droghe»⁸. In forza di questa nozione, la parola mistica conosce una dilatazione ulteriore e, con la raccolta di conferenze di Rudolf Otto dal titolo *Mistica occidentale e orientale. Confronto e distinzione per l'interpretazione della loro essenza* (1926), nasce una mistica comparata.

Il primo elemento del paradosso è dato: l'etimologia della parola «mistica» allude a dei riti la cui specificità è la «rigorosa osservanza del segreto». Weil prende talmente sul serio questa definizione da ipotizzare che l'assenza di speculazioni mistiche propriamente dette nella cultura classica e pre-classica sarebbe proprio la traccia più evidente della sua esistenza e profondità e si spinge fino a fare di questa regola del silenzio una vera e propria norma. Di conseguenza Platone, in quanto crede delle più antiche tradizioni mistiche, quali i misteri orfici, eleusini e pitagorici, potrebbe applicare questa norma e perciò «Platone non dice mai tutto nei suoi miti. Non è arbitrario prolungarli. Sarebbe piuttosto arbitrario non prolungarli»⁹. Il segreto, e dunque il silenzio, l'esoterismo, essenzialmente, la non comunicabilità scaturirebbero dall'applicazione di una regola che è essenziale nella stessa definizione di mistica. Questo carattere di non comunicabilità sussiste e si rinforza nella *Teologia mistica* di Dionigi l'Areopagita, trattato sulla via *negativa* che conduce all'assoluto.

Il secondo elemento del paradosso, come si è già anticipato, è dato dal fatto che nel misticismo di ogni religione si sia cercata la possibilità più autentica dell'universalismo religioso, la riuscita di un dialogo *inter* e *sovra* religioso, la voce unica di molte voci diverse. Riprendendo l'*excursus* di Simonetti, il lavoro del già citato R. Otto introduce al dibattito successivo sull'unità o molteplicità della mistica.

⁵ Ivi, p. 490.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, pp. 490-491.

⁹ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. di M. Harwell Pieracci, C. Campo, Torino, Borla, p. 16.

In questo dibattito – siamo ormai nel XX sec. e precisamente nel 1946 – centrale è l'opera di Aldous Huxley, *The perennial Philosophy*, che fa della mistica «il massimo denominatore comune di tutte le forme dell'esperienza religiosa»¹⁰. Ora, seppure non si possa che concordare con Simonetti quando afferma che «il problema della comparabilità delle espressioni storiche di una presunta esperienza mistica universale rimane più che mai aperto»¹¹, resta interessante ragionare sul carattere paradossale che la stessa storia della nozione di mistica sembra far emergere. Per enunciarlo in una frase sola: questo paradosso sussiste da un lato nel carattere rigorosamente non dialogico e non sociale che riposa nella stessa definizione etimologica di mistica e dall'altro, all'opposto, nella capacità presunta della mistica stessa di accogliere, raccogliere ed esprimere una voce unica che tutte le voci è in grado di dire, cioè, per lo meno in potenza, di mettere in dialogo fra loro.

Weil non ha in mente questo paradosso quando scrive che «Ogni religione è l'unica vera»¹². Ciò a cui allude, con questo aforisma così efficace, è che una sintesi delle religioni è meno vera di ognuna considerata nella sua unicità; a ciascuna religione è necessario «applicare così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro: allo stesso modo ogni paesaggio, ogni poesia etc. è l'unico bello. La sintesi delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore»¹³. «Ogni religione è l'unica vera», tuttavia, traduce molto efficacemente anche il paradosso enunciato, soprattutto perché ne mette in risalto l'elemento più squisitamente filosofico, vale a dire quello della verità, prima ancora che dell'espressione, della dicibilità e della conseguente possibilità di dialogo e comunicazione di questa stessa. A chi appartiene la verità che, secondo la regola del segreto, non si potrebbe dire? Come può essere molteplice eppure unica? Come possono le mistiche delle più diverse confessioni religiose rivelare la stessa verità?

Weil azzarda una risposta, forte di un presupposto che, però, non può essere condiviso se non per una scelta di fede:

la religione cattolica contiene esplicitamente verità che altre religioni contengono implicitamente. Ma inversamente altre religioni contengono esplicitamente verità che nel Cristianesimo sono soltanto implicite. Il Cristianesimo meglio istruito può imparare ancora molto sulle cose divine anche da altre tradizioni religiose, sebbene la luce interiore possa anche fargli percepire tutto attraverso la propria tradizione [...]. Le diverse tradizioni autentiche sono differenti riflessi della stessa verità¹⁴.

Se basta una certa “apertura di spirito” per ammettere la plausibilità di queste affermazioni, molto più problematico è ammetterne il presupposto, vale a dire la

¹⁰ G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, cit., p. 491.

¹¹ Ivi, pp. 491-492.

¹² S. Weil, *Quaderni II*, tr. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 153.

¹³ *Ibidem*. Sarebbe interessante mettere a confronto il concetto di attenzione weiliana con quello di Bergson, nonché il peso di un'assimilazione dell'esperienza religiosa, o comunque euristica, a quella estetica, ma questo evidentemente esula dal compito che qui ci si propone.

¹⁴ Id., *Lettera a un religioso*, tr. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Torino 1996, p. 36.

pluralità delle Incarnazioni del Cristo che, seppure con cautela, Weil sembra affermare: «Forse presso i diversi popoli (India, Egitto, Cina, Grecia) ci sono state Scritture sacre rivelate allo stesso titolo delle Scritture giudaico-cristiane. E forse alcuni dei testi giunti fino a noi ne sono frammenti o echi»¹⁵. E anche: «Non si può dire con certezza che il Verbo non abbia avuto incarnazioni anteriori a Gesù, e che Osiride in Egitto, Krsna in India non siano da annoverare tra questes»¹⁶.

In tutti i casi, ben si comprende che il paradosso individuato cavalca i confini incerti tra la sfera del sacro e quella del profano. Se il sacro riguarda una «relazione umana con la trascendenza» e il profano una «relazione immanente degli uomini fra di loro»¹⁷, bisogna concluderne che, esasperando il paradosso invece di discioglierlo, il dialogo interreligioso eventualmente mediato dalle parole del misticismo comporti un interlocutore trascendente? Bisogna scegliere tra Dio e la società, secondo il famoso adagio di Émile Durkheim?¹⁸ Per approfondire questa alternativa, la sua natura e, persino, il suo superamento si possono cercare delle indicazioni nella filosofia di Bergson e, in particolare, nell'ultimo capitolo de *Les deux sources de la morale et de la religion*. Questo capitolo porta il titolo, quasi misterioso, «Mécanique et mystique», impropriamente tradotto in italiano con «Meccanicismo e mistica». Non di meccanicismo, infatti, si tratta, ma, precisamente, di *meccanica*. Limitandosi a delle coordinate che possano rendere comprensibile la proposta bergsoniana, si può partire dalla comprensione delle due citazioni seguenti. Scrive Bergson che «la mistica chiama la meccanica»¹⁹ e, poco dopo, aggiunge: «la meccanica esigerebbe una mistica»²⁰. Si tratta delle ultimissime pagine de *Les deux sources* e di questo suo ultimo capitolo. Cominciandolo, Bergson riprende la distinzione tra società chiusa e società aperta: la prima assicura, in un certo senso, la sopravvivenza della specie, perché la specie umana non potrebbe vivere senza la disciplina e la fiducia che la pressione sociale e la religione statica gli assicurano. Tuttavia – è la storia a darne prova – sono esistiti degli individui privilegiati, dei geni riformatori (in tutti i campi: quello morale e politico, quello religioso, ma anche quello scientifico, filosofico e artistico) che hanno incarnato l'aspirazione a una società nuova – chiamata da Bergson società aperta – trasfigurata dalla loro stessa mediazione.

Alla fonte delle morali e delle religioni ci sono due movimenti di senso contrario. Gli uomini sono naturalmente inclini a strutturarsi in società piccole, perciò l'estensione di queste società iniziali, provocata dalla guerra di conquista, è compromessa, molto presto, dalla loro distruzione. L'uomo stesso è abitato da due tendenze opposte: da una parte c'è, in ognuno, una tendenza al comando e dall'altra quella opposta all'obbedienza. Su questa naturale doppiezza si fondano le società,

¹⁵ Ivi, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ P. Bonte, M. Izard (a cura di), *Dizionario di Antropologia e di etnologia*, ed. it. a cura di M. Aime, Einaudi, Torino 2006, p. 667.

¹⁸ Si veda E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris 1924.

¹⁹ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano 2006, p. 237.

²⁰ Ivi, p. 238.

naturalmente chiuse: chi comanda si sente un essere superiore e chi è comandato, in forza della tendenza all'obbedienza, tende a credere che sia proprio così. Per questo la democrazia non è per niente naturale. La democrazia è l'espressione politica della morale aperta ed è, secondo il filosofo, radicata nel misticismo, fonte di una religione non statica, ma dinamica. Per comprendere cosa questo significhi serve chiarire, in sintesi, cosa Bergson intenda per misticismo.

Nel Capitolo Terzo, Bergson tratteggia una sorta di storia della mistica, ma non vestendo i panni dello storico, bensì quelli del filosofo, si esprime sulla superiorità del misticismo cristiano. Secondo Bergson, ciò che è mancato al misticismo greco, e a Plotino in particolare, è la capacità di superare lo stato estatico e contemplativo. L'intellettualismo greco avrebbe impedito al misticismo di sbocciare integralmente. La stessa incompiutezza, per ragioni diverse, contraddistingue il misticismo orientale che si è tradotto in una dottrina incentrata sulla vanità dell'azione e dunque sulla rinuncia e sulla fuga dalla vita. Solo il misticismo cristiano è integrale e compiuto e la ragione è che esso giunge all'identificazione della *volontà* umana con quella divina. Il mistico cristiano è «un'anima a un tempo agente e “agita”, la cui libertà coincide con l'attività divina»²¹.
 Scrive Bergson:

il misticismo più compiuto è quello dei grandi mistici cristiani. Lasciamo da parte, per il momento, il loro cristianesimo, e consideriamo in loro la forma senza la materia. Non vi è dubbio che essi, in gran parte, siano passati per degli stati che assomigliano ai diversi momenti conclusivi del misticismo antico. Ma non hanno fatto che passarvi, raccogliendosi in se stessi per tendersi in uno sforzo del tutto nuovo; hanno rotto una diga; un'immensa corrente di vita li ha riaffermati; dalla loro accresciuta vitalità sono scaturite una energia, un'audacia, una potenza di concezione e di realizzazione straordinarie. Si pensi a quanto hanno compiuto, nel campo dell'azione, san Paolo, santa Teresa, santa Caterina da Siena, san Francesco, Giovanna d'Arco e tanti altri. Quasi tutte queste attività esuberanti si sono adoperate per la diffusione del cristianesimo. Vi sono, tuttavia, delle eccezioni, e il caso di Giovanna d'Arco sarà sufficiente a mostrare che la forma è separabile dalla materia²².

La volontà del mistico cristiano che finisce per coincidere con quella divina si fa agente, cioè si traduce in azioni concrete: i mistici della cristianità hanno agito, in senso veramente pratico, fondando monasteri e ordini religiosi. A questo, fino ad ora, si sono dovuti limitare, e quei monasteri e quegli ordini religiosi sono come delle *pierres d'attente* che conservano lo slancio, sovraumano perché divino, dei loro eccezionali fondatori. Si comprende meglio ora in che senso Bergson ponga il misticismo alla base dell'aspirazione democratica: la natura non prevede una società egualitaria, la democrazia traduce l'aspirazione alla *fraternità*, senza la quale non è possibile conciliare libertà e uguaglianza.

Resta ancora da mettere in relazione il misticismo con la meccanica. Per meccanica Bergson intende proprio la tecnica meccanica, cioè lo sviluppo della

²¹ Ivi, p. 178.

²² Ivi, p. 175.

tecnologia, e infatti dedica alcune pagine all'evoluzione dalla società naturale, che comporta l'inevitabilità della guerra, all'età industriale. Rispetto a quest'ultima afferma – con sorprendente lungimiranza – la necessità di prendere coscienza che l'industrializzazione ha avuto, fin da subito, lo scopo di rinforzare e soddisfare il desiderio del piacere e del lusso. Anche nella società industriale in effetti, la guerra sembra ancora l'unica soluzione, nella misura in cui la dipendenza di una nazione dall'altra si accresce, e i problemi fondamentali dell'umanità intera – la sovrappopolazione, la ripartizione delle materie prime, l'aspirazione a una vita confortevole – restano irrisolti. La tecnica però, o la meccanica, come la chiama Bergson, possiede un'altra risorsa che è quella, precisamente, di rispondere a questi problemi.

Finalmente le due citazioni bergsoniane da cui si è partiti sono comprensibili e le si può riprendere, questa volta, nella loro completezza.

che il misticismo vero, compiuto, attivo aspiri a diffondersi, in virtù della carità che ne è l'essenza, è [...] certo. E come potrebbe diffondersi, anche diluito e attenuato, come necessariamente lo sarà, in un'umanità dominata dal timore di non mangiare a sufficienza? L'uomo non si solleverà al di sopra della terra, a meno che un'attrezzatura potente gli fornisca il punto di appoggio. Dovrà pesare sulla materia, se vorrà staccarsene. In altre parole, la mistica chiama la meccanica. Non lo si è abbastanza messo in evidenza, perché la meccanica, per un incidente di manovra, è stata lanciata su una via al termine della quale stavano il benessere eccessivo e il lusso per un certo numero, piuttosto che la liberazione per tutti²³.

Gli strumenti meccanici sono prolungamenti artificiali del corpo che è strumento naturale di azione nel mondo. Per questo, scrive Bergson:

aggiungiamo che il corpo cresciuto attende un supplemento d'anima, e che la meccanica esigerebbe una mistica. Le origini di questa meccanica sono forse più mistiche di quanto si ritenga; essa ritroverà la sua vera direzione, renderà servizi proporzionati alla sua potenza, solo se l'umanità, che essa ha ancor più piegato per terra, riuscirà per mezzo suo a raddrizzarsi e a guardare il cielo²⁴.

Ci si potrebbe fermare qui, se non altro perché Bergson regala sempre delle chiose d'eccezione, ma, tirando le fila di questo percorso, si vogliono ancora suggerire, se non delle conclusioni, almeno degli spunti ulteriori di riflessione.

La storia della mistica sembra suggerire la sussistenza di un paradosso che instaura una tensione tra il sacro e il profano, tra il sociale e il non sociale, tra questo mondo e l'altro. Se in Weil, filosofa mistica, il paradosso si aggrava e la tensione si acuisce, in Bergson si può trovare il tentativo di uno scioglimento. Si lascia a ognuno la valutazione della proposta bergsoniana, ma un suggerimento, anzi un esempio da seguire, Bergson lo lascia proprio ai filosofi e merita di essere rilevato. Un possibile ruolo, ancora attuale, del filosofo nel contesto dei problemi sollevati dal dialogo

²³ Ivi, p. 237.

²⁴ Ivi, p. 238.

interreligioso e dalla sua traduzione sociale e politica è quello di porre dei nuovi problemi, o, per lo meno, di porli in modo diverso. Il filosofo può, andandone in cerca, aprire delle strade nuove al dialogo, inusuali e, in apparenza, persino inattuali. Tocca al filosofo alimentare questo dialogo, nel modo che gli è più proprio: alimentarlo per rendendolo più affamato e fare sì, allora, che esso possa, contro un silenzio in questo caso troppo umano, non arrestarsi e continuare.

Recensione

Federico Sollazzo, *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica. Scritti di Filosofia morale, Filosofia politica, Etica*, presentazione di M. T. Pansera, Aracne, Roma 2011, pp. 257.

Giacomo Pezzano

0. Questo testo di Federico Sollazzo è prima di tutto un testo che ha il pregio di essere chiaro, di non ricercare un linguaggio volutamente difficile da decifrare, spesso peraltro sintomo di mancanza di contenuti, ma anche quello di cercare di fornire una visione ampia che – lo stesso sottotitolo lo evidenzia da subito – mira a costruire un primo ponte «filosofico» (senza alcuna pretesa di definitività, ma non per questo senza pretese di stabilità – comunque provvisoria) tra morale, politica ed etica. Come nota con precisione Maria Teresa Pansera in fase di presentazione, l'Autore assume una prospettiva che è insieme «filosofica, ma anche storica, politica, sociale e psicologica» [p. 10], ma mi sento di dire di più, è una prospettiva che è anche se non soprattutto *antropologica*, anzi, che proprio perché *umanistica* in senso ampio può essere poi filosofica, storica, politica, sociale e psicologica. Infatti (anche ciò è ben colto da Pansera), l'elemento più strettamente propositivo avanzato nell'opera è una caratterizzazione della base umanistica dell'etica, rintracciata in un insieme di necessità e capacità psico-fisiche (biologiche ed emozionali, che – va subito precisato – per l'Autore non vanno in alcun modo confuse con quelle emotive) che identificano la natura umana (l'uomo in quanto uomo), ma che allo stesso tempo non possono realizzarsi se non tramite una pluralità di modi storicamente diversi e contingentemente situati (dando in ultima istanza vita a uno scenario multiculturale e multi-etnico). I diversi contributi di cui è composta l'opera manifestano allo stesso tempo l'uno rispetto all'altro indipendenza e organicità di contenuti, quasi come tasselli di un mosaico (è peraltro l'immagine presentata da Sollazzo stesso nella premessa [p. 13]) che se colti insieme *nelle loro reciproche relazioni e interconnessioni* presentano un quadro sintetico unitario, ma che se esaminati isolatamente sono comunque in grado di restituire un'immagine autonoma e chiara. Presenterò qui brevemente questi tasselli, isolando per ognuno di essi quella che ritengo essere la tesi centrale espressa dall'Autore, per poi offrire una sintesi finale

del mosaico intero, quasi cercando di riproporre quella *sintesi disgiuntiva* che per lui sembra essere l'unica in grado di restituire la complessità dell'orizzonte contemporaneo, fatta di rapporto nella differenza e di interazione tra «inassimilabili», per così dire. Nello specifico, i §§ 1-4 presenteranno *in nuce* la parte dell'opera intitolata «Filosofia morale», i §§ 5-12 quella intitolata «Filosofia politica» e i §§ 13-18 quella intitolata «Etica».

1. Ciò che la critica filosofica non ha cessato di denunciare, in particolare nel Novecento a partire dal secondo dopoguerra, è la graduale affermazione di un sistema “standardizzante”, tanto più morbido quanto più capace di penetrare anonimamente e impersonalmente nelle maglie del pensiero, intaccandone l'autonomia e soffocandone la capacità di pensare le possibili alternative allo *status quo*, andando cioè ad assorbire la vera libertà individuale per dar vita a un'immedesimazione con la totalità che produce omologazione e conformismo: rendere tutti silenziosi complici tramite un controllo produttore di consenso che non abbisogna più nemmeno di un'esplicita disciplina annienta il pensiero critico e unidimensionalizza l'uomo [pp. 17-35].

2. Pensiero critico e prassi etica richiedono preliminarmente la risposta alla domanda «chi è l'uomo»: non si può costruire una casa umana senza esplicitare l'identità umana, intersezione di universalità e contingenza. L'uomo è l'«allotropo empirico-trascendentale» in quanto (recuperando i grandi temi dell'antropologia filosofica contemporanea di Scheler, Plessner e Gehlen) è costituito dall'interdipendenza di due elementi diversi ma congiunti e dipendenti l'uno dall'altro, uno più “materiale” l'altro più “spirituale” [pp. 37-44].

3. Ciò non toglie, anzi ribadisce, l'unitarietà della struttura umana, corporea ed extra-corporea al contempo: è da qui che può essere determinata una moralità *minima* eppure capace di *universalizzare* l'etica, laddove l'universalità dipende dagli «universalizzabili», elementi che, presenti in una data contingenza, risultano condivisibili e condivisi da tutti gli uomini per il solo fatto di essere tali. Insomma, «l'uomo ha delle necessità e delle potenzialità empirico-trascentali che devono essere comprese per poter essere soddisfatte». L'ambivalente costituzione antropologica è “composta” di *biologia* ed *emozionalità*: la prima è l'insieme delle basilari esigenze fisiologiche per la sopravvivenza (più foriere di insoddisfazione quando non evase che non di felicità quando soddisfatte), indispensabile sostrato per lo svolgimento di attività superiori inerenti alla sfera della seconda, luogo di condivisione del medesimo sentire e di letterale com-passione. Una compassione che l'immaginazione letterario-narrativa promossa pubblicamente dalle istituzioni può e deve (con Nussbaum) promuovere come tramite per orientare la formazione degli individui, educandoli a percepire il mondo e il rapporto con gli altri in maniera non utilitaristica, in un'ottica di promozione delle *capabilities* di ciascuno [pp. 45-57].

4. La presenza di un'unica costituzione antropologica basilare non è affatto incompatibile con il pluralismo culturale, ma non per questo non richiede un lavoro di conciliazione sempre particolare, che sappia porre al proprio centro non i «rapporti tra civiltà», bensì i «rapporti tra persone», sempre al contempo diverse e uguali fra loro, prese tra contingenza storica ed essenzialità antropologica: un'etica universale riprodotta da una *pluralità* di dipinti, di culture, aperte costantemente le une verso le altre non attraverso la «tolleranza», forma quasi di elargizione dall'alto che maschera una stanca sopportazione, bensì tramite il «rispetto», sincera ricerca del confronto e della contaminazione con l'altro (potremmo anche dire, si tollerano civiltà, si rispettano culture e persone). L'inquinamento consente comprensione reciproca: il confronto può avvenire così all'insegna di quell'«universalismo della differenza» in cui «proprio l'inassimilabilità delle singolarità costituisce il *trait d'union* fra le stesse» [pp. 59-65].

5. Il totalitarismo è prima di tutto quel fenomeno politico-sociale che si nutre dell'assenza – tipicamente moderna – di uno spazio pubblico, dello spazio della *praxis* fagocitato dalla centralizzazione della vita biologica come bene supremo da riprodurre e far sussistere attraverso il lavoro: eroso il politico, si apre lo spazio per l'ideologia, che si nutre di (nutrendo al contempo) cieca fiducia e obbedienza acritica, violenza fisica e terrore, annientamento della distinzione tra verità e menzogna, strumentalizzazione della ragione [pp. 69-80].

6. Politicamente, il totalitarismo si delinea attraverso la deresponsabilizzazione dei singoli, resa possibile dalla crescente burocratizzazione dell'amministrazione statale che mira a controllare e gestire la vita, a promuovere salute e salvezza del popolo: si può reagire solo correlando etica e politica, mettendo la seconda al servizio della prima, al servizio dell'umanità presente in ogni singola persona umana, che si distingue dall'individuo per la sua capacità di concepirsi all'interno di una rete aperta di interazioni con il prossimo e di impegnarsi criticamente e responsabilmente [pp. 81-88].

7. Il totalitarismo per Arendt è l'esplosione drammatica della perdita del significato politico antico dell'azione, della parola ridotta a riproduzione del dettato del capo e del pensiero ridotto a calcolo finalizzato alla sopravvivenza, della negazione del soggetto di diritto e della dignità umana; per Marcuse, invece, esso è inscindibilmente legato al capitalismo, a quello monopolistico di Stato in particolare, nel senso che il liberalismo genera lo Stato totalitario subordinando la politica all'economia per poi a sua volta piegare questa alla «Ragion di Stato», facendo emergere questo come vincitore della concorrenza e come organizzatore centralistico dell'apparato della tecnica. Da una parte l'idea di un autoritarismo nuovo e dotato di meccanismi specifici, ancorché favorito da un insieme di pre-condizioni e da alcuni tratti costitutivi della modernità; dall'altra parte l'idea di una manifestazione evolutiva del più ampio sistema capitalistico-industriale, nel quale

ancora siamo incastrati: due concezioni diverse ma che denunciano con la stessa forza il trionfo dell'efficienza, della produttività, del privato, dell'assenza di pensiero critico, dell'illibertà [pp. 89-105].

8. È la denuncia dell'eclissi di una dimensione plurale e condivisa parallela a quella della responsabilità del *Selbstdenken*, del pensiero e del giudizio autonomo e non meramente esecutorio, parallelismo dato dal fatto che non può esservi giudizio – ossia capacità di saper ragionare al posto dell'altro – senza la presenza altrui: è l'eclissi dell'umano, perché l'umanità dell'uomo «non è un dato, ma un progetto, e in quanto tale può realizzarsi solo se viene scelto e praticato attraverso l'iniziativa umana; il suo primo nemico è la passività, il cedimento passivo ai processi che ci inglobano». La «banalità del male» è la drammaticità dell'assenza del giudizio critico frutto della recisione (nel pensiero e nella prassi) del legame con tutti gli altri [pp. 107-117].

9. Conseguentemente, una democrazia “umana” e ispirata alla *polis* greca si può costruire sulla centralità dell'azione pubblica di individui liberi ed eguali, della relazione tra diversi, del mondo comune come spazio di confronto tra singoli soggetti autonomi: una strada percorribile rifiutando la violenza e passando tramite la *disobbedienza civile*, movimento dal basso in cui ognuno rivendica la propria possibilità di formare un nuovo concetto di Stato, che dà vita a un contratto sociale *orizzontale* e in grado di porre l'istanza di un modello politico «federativo» [pp. 119-131].

10. Una democrazia di questo tipo è certo «aperta», a patto però di non appiattire – come fa Popper – l'apertura del *logos* democratico su una *ratio* formale-procedurale, che si allontana dalla società per operare in base a regole proprie per rivendicare la propria avalutatività: il profondo *logos* democratico è una *ratio* critico-dialettica, che si esplica non staccandosi dalla contingenza ma sforzandosi di penetrarla [pp. 133-143].

11. «Democrazia» va però inteso non come un particolare evento storico, ma prima di tutto come una categoria filosofica, come il tentativo di pensare lo «spirito della democrazia», fatto di eguaglianza non come qualità/proprietà di un soggetto ma come relazione fra soggetti, come liberazione dalla potenza ideologica, economica e politica, come costante educazione alla democrazia stessa che non può prodursi senza l'attiva pubblica e disinteressata opera dei cittadini: «solo comprendendo lo spirito della democrazia, si possono realizzare le democrazie» [pp. 145-157].

12. Lo spirito della democrazia è prima di tutto avverso all'ingiustizia e si preoccupa di definire *status* concettuale e pratico della giustizia, di ispirare il diritto per renderlo a pieno titolo umano, radicandolo nella struttura antropologica essenziale, che cerca

nel diritto una garanzia della possibilità di minimizzare le sofferenze non desiderate e di massimizzare le possibilità di soddisfazione [pp. 159-165].

13. La «riabilitazione» della filosofia pratica è il tentativo di restituire all'etica uno spazio (quello della *phronesis* e dell'agire comunicativo) come risposta alla conclamata crisi del pensiero forte, uno spazio che però per non essere meramente formale deve rischiarare la sua zona d'ombra, impedendo che i processi decisionali discorsivi morali siano fisicamente impediti, psicologicamente inibiti o manipolati, che la libertà individuale sia solo dichiarata ma non materiale, rischiando così di compromettere quel senso critico irrinunciabile per il buon esito del *Kommunikatives Handeln* [pp. 169-179].

14. Due spettri (impensabili l'uno senza l'altro, due facce della stessa medaglia che si combattono per occupare l'una la superficie dell'altra) si aggirano nell'agone etico-sociale contemporaneo: il primo è il «libertarismo», che si fonda sull'individualismo proprietario che astrae dal carattere ineludibilmente sociale e cooperativo di ogni attività umana, pensando la giustizia non come ripartizione e redistribuzione delle risorse, bensì come garanzia della loro acquisizione privata [pp. 181-188].

15. Il neocontrattualismo rawlsiano cerca lodevolmente di farsi carico di queste istanze liberali(ste) intersecandole con i principi più classici della giustizia sociale, ossia di legare libertà e giustizia, politica ed etica, attraverso l'espedito metodologico del «velo di ignoranza», che però si concentra solo sulla condizione sociale – lasciando da parte forze «immateriali» come idee e valori –, si limita ad assopire la conflittualità sociale – pronta a riesplodere al sollevamento del velo –, e fa rientrare in forma potenziale quella condizione sociale precedentemente messa tra parentesi nella sua forma effettiva [pp. 189-195].

16. Il secondo spettro è quello del «comunitarismo», figlio del crollo degli stati nazione sotto il peso della globalizzazione mercantilistica e del conseguente eccesso di pressioni morali esercitate sull'individuo: si afferma reattivamente l'identità personale come rifrazione e riflessione del modello identitario della comunità di appartenenza, della tradizione e del passato della totalità sociale di estrazione. Con il rischio concreto di far venire meno il decisivo ruolo mediatore proprio della *riflessione* che rende consapevole la scelta di quale elemento (o quali) considerare prioritari nella strutturazione della propria «identità a mosaico» [pp. 197-213].

17. Se la fondazione dell'etica può ritrovare nuovo terreno nella metafisica, questa – suggerisce Sollazzo – non può però essere (come è in Jonas) tale da negare quella possibilità di trascendere la natura immediata che paradossalmente specifica proprio la natura umana; ossia: può essere solo una metafisica «umanistica», che interseca il rispetto dell'uomo per la natura (o per l'Essere «autoritario») con quello dell'uomo per l'uomo [pp. 215-227].

18. La vera e propria questione etica è però, in una contemporaneità che si è pensata a partire dalla messa in discussione del *cogito* “fallo/logo-centrico” e della sua chiusura autoreferenziale, quella dell’*alterità*, oggettiva (la natura e le cose) e soggettiva (il prossimo): la relazione all’alterità, che (passando per Lévinas, Ricoeur e Derrida) attraversa lo stesso Sé da parte a parte, si traduce in cura e dono, in giustizia e amore, in amicizia e – più in generale – a tutto ciò che eccede la logica dello scambio e del calcolo [pp. 229-242].

19. L’appendice [pp. 245-257], dedicata alla tematizzazione – passando tramite Heidegger – della questione della tecnica nella forma di una questione prima di tutto *ontologica*, esplicita una dimensione che a prima vista (nuovamente, è già dal titolo che una simile perplessità potrebbe emergere) appare essere messa tra parentesi nell’opera, l’ontologia appunto: l’aspetto importante che la ricostruzione dell’analisi heideggeriana permette a Sollazzo di evidenziare con radicalità è che «la problematica fondamentale in cui ci troviamo nel mondo occidentale, non è economica, non è politica, non è ecologica, non è insomma, empirica, bensì ontologica», nel senso che «tutto deriva da un dato paradigma ontologico [...] un certo modo di pensare» [p. 256]. Qui non viene tanto affermata l’insignificanza delle dimensioni empiriche, quanto piuttosto il loro fondamento in un preliminare orizzonte ontologico, nel modo con cui si pensa l’uomo, il mondo, la natura, l’economia, etc. e soprattutto il rapporto tra di essi. Il che, detto qui solo *en passant* per ragioni di spazio, significa tutto l’opposto di concepire il pensiero come separato dalla vita, dai concreti processi sociali, economici, politici, etc. umani, come l’intera struttura del libro e i suoi contenuti stanno d’altronde a testimoniare.

20. Il percorso presentato da Sollazzo è un percorso che muove dal riconoscimento del fatto che l’uomo è diventato un problema a se stesso, e che è proprio dall’irrisoluzione di un tale problema che hanno origine le apparenti aporie (concettuali non meno che materiali) che la vita in comune si ritrova di fronte: il dominio, il potere, la giustizia e – più in generale – il rapporto con l’alterità possono essere affrontati solo se si tiene presente che sono dimensioni dell’esistenza umana e dunque in un’ottica che mira a ricercare le condizioni tali per cui *gli esseri umani* (non un’astratta «Umanità») possano realizzarsi ed essere felici, ossia nient’altro che *eu zen*, come la filosofia si è sin dalle sue origini sforzata di mostrare. Tutto ciò potrebbe forse essere condensato con quanto scrive l’antropologo americano Marshall Sahlins: gli imperativi biologico-naturali nell’uomo vengono “filtrati” attraverso una «intelaiatura simbolica», ossia iscritti «in variabili di senso da cui discende la capacità di realizzarsi in modi inaspettati»¹. Persino l’imperativo più

¹ M. Sahlins, *Un grosso sbaglio. L’idea occidentale di natura umana* (2008), tr. it. di A. Aureli, Elèuthera, Milano 2010, pp. 121s.

pressante e universale, quello riproduttivo, si consegna all'imprevedibile creatività di modi tramite relazione – alla pluralità:

ciò che rimanda ai rapporti tra biologia e cultura non è tanto che tutte le culture fanno sesso quanto che il modo in cui lo fanno è culturalmente strutturato. I desideri sessuali vengono espressi e repressi nei più diversi modi a seconda delle determinazioni locali, dei partner, delle occasioni, dei tempi, dei luoghi e delle pratiche corporee. Noi sublimiamo la nostra sessualità in svariati modi, perfino trascendendola a favore di più alti valori morali quali il celibato; a riprova che ci sono modi più convincenti di raggiungere l'immortalità che l'imperscrutabile mistica del "gene egoista"².

21. Per concludere, il punto da tenere con ciò ben presente, ed è qui che la questione del "legame sociale" che percorre senza sosta seppur in modo talvolta sotterraneo il testo di Sollazzo si innesta più esplicitamente e direttamente con quella antropologica, è che questa *realizzabilità* che contraddistingue il "biologico" umano (potenzialità che si realizza tramite relazione in maniere plurali e inaspettate) è intrinsecamente connessa alla relazione, al rapporto e – dunque – al *legame con altri uomini*: la questione del legame con gli altri è prima di tutto una questione che va posta a partire dall'antropologia filosofica, che non va intesa soltanto come il tentativo di rispondere alla domanda kantiana «was ist der Mensch?», quanto anche e soprattutto come quello di interrogarsi sulla questione di *come possa l'uomo vivere bene*, o – meglio – di *come possano gli uomini vivere bene insieme*. Chiedersi che ne è del legame sociale è chiedersi *in che modo* sia ancora possibile per *gli uomini* condurre una *buona vita in comune*, sfuggendo alle maglie di una società a prima vista non "dittatoriale" ma la cui "morbidity" non riesce più a mascherare il carattere unidimensionante e totalizzante che la caratterizza (non a caso si è parlato per mesi di "dittatura dello spread"). Interrogarsi sull'uomo, sulla sua essenza e sul suo destino, sul suo presente e sul suo futuro, per riattivare una "prassi umana" significa interrogarsi sul *modus* e sul *cum*: la filosofia, *funzionaria dell'umanità*, non può rifiutare il suo compito.

² Ivi, p. 126.

Recensione

**Costanzo Preve, *Elogio del comunitarismo*,
Controcorrente, Napoli 2006, pp. 266.**

Giacomo Pezzano

0. In un'epoca in cui anche le voci che si levano contro l'individualismo che contraddistingue non solo la filosofia ma anche e soprattutto la società faticano nel migliore dei casi a pronunciare la parola "comunità" (ancor meno, chiaramente, quella "comunismo"), o – più spesso – finiscono persino con il denunciarne i pericoli di "chiusura" e di "autoreferenzialità", paventando un'ancora misteriosa "terza via" *né individualistica né comunitaristica*, ci vuole coraggio per scrivere un *elogio del comunitarismo*. Ma come deve essere concepita la comunità? Detto altrimenti, quale tipo di "comunitarismo" si tratta di elogiare? A scanso di equivoci, non si tratta di una sorta di "nostalgico" ritorno all'idea di comunismo pre-1989, perché – detto con quella sintesi che non lascia spazio a nessun dubbio – «la *prima e fondamentale* cosa che deve essere *messa in comune* in una società è la *verità* su questa stessa società, e per mettere in comune la verità su di una società bisogna ovviamente mettere in comune la libertà di critica, di espressione e di interpretazione» [p. 63], ciò che appunto il "comunismo storico" non ha minimamente inteso fare e non ha fatto. Anche perché «se è comunità, non è totalitaria, e se è totalitaria, non è comunità», perché «ciò che è comune ai membri della comunità, è la loro libertà fondata sulla loro natura umana comune» [p. 194]. Insomma, una comunità ha senso ed è tale solo se – in una formula – non rifiuta l'errore (pur considerandolo un avversario da sconfiggere) ma non accetta la menzogna (vero e proprio nemico con cui non si può venire a patti) [p. 64].

1. Prima di tutto, a *non* essere in gioco sono allora il comunitarismo «localistico-provincialistico», xenofobo ed esclusivo, quello «organicistico», che bandisce ogni dissenso anticonformistico individuale, quello «fascista-nazional-socialista» e quello «etnicistico» che distrugge per frammentazione ogni possibile sovranità nazionale. Anzi, si tratta di abbandonare ogni "provincialismo", per pensare il «processo storico di universalizzazione umana» [p. 7], quell'«universalismo reale» reso possibile dalla costruzione di un «campo dialogico di confronto fra comunità unite dai

caratteri essenziali del genere umano, della socialità e della razionalità» [p. 242], ma questo può essere fatto non partendo dall'*atomo*, dall'«individuo isolato», nemmeno però dal “corpo organico” della società, bensì dall'*individuo sociale*, ossia dall'«individuo in comunità»: il comunitarismo prospettato da Preve (che al contempo si rifà e si discosta da alcune importanti letture “neocomunitaristiche” come quelle di Alasdair MacIntyre e Charles Margrave Taylor) è allora il solo apparentemente paradossale «punto di vista dell'individuo collocato in una comunità, sia pure ovviamente in modo critico e anticonformistico» [p. 7].

2. Il punto è dunque certo superare la visione “neoliberale” dell'assolutismo individualistico, laddove l'assolutismo è proprio legato al fatto che l'evidenza fenomenologica fondamentale è rintracciata in un individuo *privo di relazioni*, secondo quanto già Marx ha colto, ma questo non significa affatto “sciogliere” a sua volta l'individualità nel “corpo della società”, perché anzi si tratta affermare (*ancora con Marx*, come l'autore ha mostrato in diverse sue opere) la *libera individualità*, l'*egalibertà*, che altro non è se non un modo di nominare il fatto che *individuo e comunità non devono essere pensati in maniera oppositiva*: «il modo migliore che ha un comunitari sta di perdere la sua causa è quello di cadere nella trappola dicotomica [...] che oppone in modo rigido e polare il Comunitarismo all'Individualismo» [p. 244]. Proprio in questo senso *l'individuo è sociale*: non è pensabile una personalità liberamente realizzata al di fuori di una comunità (di liberi individui) e senza relazione alcuna, così come non è pensabile una comunità solidale e reale (dunque *sovrana*) priva di individui liberi e “unità minime” di resistenza a ogni potere.

3. Quindi non si tratta né di essere “pro” individuo né “contro” individuo, si tratta invece di comprendere la contraddizione legata al fatto che nella nostra tradizione l'idea di “comunità” («o più esattamente di comunità politica democratica» [p. 9]) nasce *insieme e congiuntamente* al suo potenziale elemento dissolutore», ossia proprio «il libero individuo pensante, e spesso pensante contro la maggioranza dei membri della sua stessa comunità» [p. 9]. Il ruolo che Preve assegna all'individuo è un ruolo centrale (lo stesso che forse ha dovuto giocare la sua individualità all'interno di un contesto “chiuso” e “organico” come quello dell'ortodossia marxista), perché se è vero che l'ente naturale generico possiede una natura tale da rendere «impossibile manipolarlo al punto tale da ridurlo ad una sorta di individuo puro ed astratto, un semplice supporto del sistema dell'individualismo proprietario capitalistico» [p. 220], è altrettanto vero allo stesso tempo che «l'uomo è un ente naturale generico che si costituisce storicamente dicendo “no” e non dicendo “sì”» e che «chi dice no è prima di tutto l'individuo» [p. 244], perché se l'uomo è *Gattungswesen* («ente naturale generico» appunto), nella sua “genericità” ci sta la potenzialità della contestazione dei costumi comunitari. Proprio in questo senso l'individuo si propone come unità minimale di resistenza al potere:

è vero che il potere può essere vinto unicamente da aggregazioni collettive, laddove la singola coscienza critica rimane solo testimoniale. Ma è anche vero che la testimonianza individuale è la premessa logica e storica delle successive aggregazioni vincenti. Dunque, l'individuo non è mai solo il "portavoce" di un collettivo, come di fatto sostengono le concezioni di tipo organicistico della società. L'individuo, inteso come unità minima di resistenza al potere, è anche, in ultima istanza, il titolare originario della libertà come creazione continua di visioni del mondo diverse ed opposte, il che non è per nulla in contrasto con la concezione "comunitaria" della verità [...]. L'individuo non è solo il profilo dell'imprenditore capitalistico che trasforma la società umana in un sistema dell'egoismo relazionale, ma è soprattutto il titolare della libertà di coscienza, nonché l'unità minima pensabile di resistenza al potere. [...] L'individuo non si riduce a supporto e soggetto ([...] *hypokeimenon* [...]) dell'impresa capitalistica, ma è un'unità di razionalità, o meglio il modo specifico in cui la razionalità si sposa con la socialità dell'uomo (che è *politikòn* solo in quanto è *logon echon*), il che lo porta ad essere appunto l'unità minima di resistenza al potere [p. 245].

4. Il punto è che per Preve chi prende una posizione "controcorrente" rispetto alle sorti della comunità lo fa proprio perché si sente partecipe di esse: il coraggio di non aver paura di essere in minoranza è il coraggio di chi intende costruire una diversa maggioranza, per così dire, di chi "resiste" al potere perché intende rimanere all'interno della comunità a patto che questa sia più giusta. Ci si potrebbe spingere a dire che individualità e collettività devono essere viste come le due facce della stessa medaglia, la prima mette in discussione la seconda quando questa si è incancrenita o "monodimensionata", ma la seconda è «il solo luogo» in cui l'individuo possa *agire autonomamente* (giacché non ci sono auto-nomia, ossia "morale", senza etero-nomia ed etica senza comunità) e *liberarsi*, ossia «esercitare congiuntamente la sua doppia natura razionale e sociale» [p. 251], in un processo dialettico che non culmina mai in una "fusione", perché – per così dire – c'è sempre lo spessore della medaglia a garantire lo «spazio del rapporto fra individuo e comunità, un luogo in cui è possibile proporre un superamento del destino di oscillazione fra onnipotenza astratta e impotenza concreta dell'individuo contemporaneo» [p. 252], ossia lo spazio di «mediazione concreta» (hegelianamente, la *Sittlichkeit* con il suo carattere di *Bestimmung*) di cui l'individuo ha bisogno per «collegare la sua irriducibile singolarità all'universalità astratta dell'umanità pensata in modo planetario» [p. 253]. Se fossimo dèi o animali non avremmo bisogno della *mediazione* comunitaria, ma siamo esseri umani, esseri cioè per i quali – parafrasando Kant – la libertà senza solidarietà è cieca e la solidarietà senza libertà è vuota:

astrattamente parlando, l'individuo libero inteso come unità minima di resistenza al potere non ha bisogno della comunità per rapportarsi all'universale. In concreto, invece, il passaggio per la comunità gli è essenziale, altrimenti non potrebbe neppure pensarsi come individuo. Infatti, ogni individuo, per pensarsi come tale, ha bisogno di pensarsi per differenza rispetto ad altri individui, e questo può farlo solo nella prossimità comunitaria. La comunità è allora il luogo dove si incontrano la libertà e la solidarietà. Una libertà senza solidarietà è un'illusione narcisistica destinata a sparire quando l'umana fragilità materiale costringe anche l'individuo più riluttante a relazionarsi con i suoi simili. Una solidarietà senza libertà è una coazione umanitaria estrinseca e di fatto ricade nella tipologia

dell'organizzazione politica dell'atomismo. Solidarietà e libertà sono entrambe necessarie [pp. 253s.].

5. Preve è un autore che non si limita a discutere filosoficamente un tale coraggio di presa di posizione senza poi prenderla in prima persona, perché il suo punto di partenza è una serrata critica alla cosiddetta “fine delle ideologie”, qualcosa di impossibile non solo perché «ciò che viene chiamato “ideologia” non può essere eliminato dal pensiero umano» [p. 14], ma anche e soprattutto perché oggi viviamo in piena epoca ideologicamente connotata, nell'epoca della globalizzazione intesa come «prescrizione imperativa (globalizzatevi, o la pagherete cara!)» [p. 14]. Viviamo cioè in un mondo il cui ogni sovranità del popolo o della nazione viene «irrisa e condannata come residuo barbarico» [p. 18], venendo sostituita da una «sovranità sotto tutela o più esattamente sotto condizione» [p. 18], parole che se si pensa essere state scritte nel 2006 suonano come un (inascoltato) avvertimento profetico. Agli attacchi militari (Jugoslavia, Iraq, Afghanistan, Libia, forse presto Siria ecc., in ossequio a quella che Preve definisce come *hitlerizzazione del nemico*) si sono sostituiti (o, meglio, aggiunti) quelli economici, i veivoli di guerra lasciano il campo alla scure dello *spread* (la «dittatura totalitaria dell'economia gestita da una oligarchia politica che fonda il suo potere sull'impotenza atomizzata dei suoi sudditi» [p. 39]): l'ideologia più sottile e pericolosa è quella secondo cui sarebbe finita ogni ideologia, la parzialità più assoluta è quella secondo cui non avremmo di fronte nient'altro che neutralità e terzietà. Non si sono forse giustificati interventi militari la cui matrice di interesse economico era persino palese con i nuovi mantra della «religione dei Diritti Umani e della Democrazia» [p. 32]? Si può davvero pensare che tutto questo non abbia con sé un *fall-out* ideologico, che ne sia immune a differenza di ogni altra religione del passato? La cosiddetta “inevitabilità dell'economia” altro non è che la «forma volgare e laicizzata del vecchio e ben più nobile “destino”» [P. 37], anzi è una forma di religione ben più penetrante ed efficace di quelle che la hanno preceduta, come ha altrove ricordato Preve con parole che vale la pena citare nuovamente per la “profeticità” che sembra animarle (sono parole di una lettera tratta da un carteggio tra Preve e Norberto Bobbio del 1992):

il laicismo non è che una secolarizzazione più rigorosa e meno fondamentalista della tradizione morale religiosa, che trasferisce in modo più rigoroso le caratteristiche della religione al modo di produzione capitalistico spiritualizzato. Il modo di produzione capitalistico, atomizzando il singolo e perciò rendendolo disponibile alla “chiamata” di un Essere di cui si è persa la capacità di decifrarne la genesi, è molto più *religioso* del modo di produzione feudale. La sua religiosità, però, si manifesta in modo meno organicistico-comunitario, perché si interiorizza nella singola individualità estraniata come *credenza* nella insuperabilità destinale del modo di produzione capitalistico e nella fatalità delle leggi della sua riproduzione. A sua volta questa fede si manifesta nel duplice aspetto del *monetarismo* e del *moralismo*, che ne secolarizzano rispettivamente le due vecchie modalità religioso-classiche della Necessità e della Libertà. a) Monetarismo-Necessità: i vincoli dell'economia ci obbligano, lo vogliamo o no (governo Amato, sacrifici dolorosi ecc.); b) Moralismo-

Libertà: qualcosa possiamo però pur sempre fare, riforma morale (no ai ladri, no a tangentopoli ecc.) e politica (riforma elettorale ecc.)¹.

6. La questione del comunitarismo e la critica alla “comunità globale” contemporanea di stampo capitalistico offrono la sponda per tematizzare quell’intero lavoro di ripensamento della (storia della) filosofia che l’autore è andato sistematizzando nel corso degli ultimi anni (cominciando a suscitare l’interesse di alcuni ricercatori), culminando in una capitale storia della filosofia², e che ha come suo punto di partenza l’idea fondamentale secondo cui «la filosofia greca nasce da un fatto storico e sociale», vale a dire «dalla minaccia di insensatezza totale della vita individuale e associata che risultava dalla dissoluzione delle forme di vita comunitarie precedenti», che erano tenute insieme «dal mito e dalle cerimonie religiose familiari e tribali», dissoluzione connessa alla «correlata formazione di una nuova società maggiormente “individualistica”, in cui la comunità precedente era spezzata e indebolita dal nuovo potere dissolutore del denaro» [p. 83]. Detto altrimenti, è solo indossando gli “occhiali da vista” della deduzione sociale delle categorie e dotandoli delle “lenti focali” dell’esigenza di ristabilire un’unità comunitaria minacciata dalla dissoluzione mercantile che è possibile poi rileggere la filosofia antica e la filosofia in quanto tale. Pur non essendo questa la sede per ricostruire in maniera analitica o sintetizzare le diverse interpretazioni che Preve ha avanzato in merito al pensiero dei principali pensatori (dall’antichità alla contemporaneità), è comunque opportuno dare almeno le coordinate essenziali di una simile “riscrittura” tenendo conto del nucleo centrale del testo qui presentato e in particolare riferimento all’età antica [pp. 88-108]³.

7. In quest’ottica, per esempio, l’*apeiron* di Anassimandro è la metafora cosmologica e giudiziaria (*diken didonai*) dell’infinito e dell’indeterminatezza delle ricchezze

¹ C. Preve, *Le contraddizioni di Norberto Bobbio. Per una critica del bobbianesimo cerimoniale*, C.R.T., Pistoia 2004, pp. 127s.

² L’opera (in pubblicazione per Petite Plaisance, Pistoia, con il titolo *Storia alternativa della filosofia. Per una nuova ontologia dell’essere sociale*), pur nella sua indiscutibile originalità si riallaccia a interpretazioni come quelle contenute in J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci* (1965), tr. it. di M. Romano, B. Bravo, Einaudi, Torino 1978; A. Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda: proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1979; Id., *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1982; R. Mondolfo, *L’infinito nel pensiero dei greci*, Le Monnier, Firenze 1934; Id., *La comprensione del soggetto umano nell’antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1958; Id., *Polis, lavoro e tecnica*, introduzione e cura di M. V. Ferriolo, con un saggio di A. Aymard, Feltrinelli, Milano 1979; Id., *L’infinito nel pensiero dell’antichità classica*, presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2012; R. Mondolfo, E. Zeller, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1950-1951; G. Thomson, *I primi filosofi. Studi sulla società greca antica* (1955), tr. it. a cura di P. Innocenti, Vallecchi, Firenze 1973.

³ Si vedano però anche perlomeno C. Preve, *Storia della Dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, pp. 21-60; Id., *Storia dell’etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 30-55; Id., *Storia del Materialismo*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 73-107; Id., *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, Petite Plaisance, Pistoia 2009, pp. 55-64.

monetarie che vanno in tutti i modi contrastate per impedire la comune rovina (*phthora*) che avverrebbe infallibilmente secondo l'ordine (*taxis*) del tempo (*chronos*) senza l'intervento della giusta misura (*dike, metron*) secondo calcolo razionale sociale (*logos*); il *to on* di Parmenide (diversamente da quanto ritiene lo "ieratico" Emanuele Severino) quella dell'eternità atemporale e della permanenza del tempo imm modificata ed imm modificabile della perfetta legislazione pitagorica (ben rotonda e perfetta, una sfera tutta piena), la cui formulazione *more geometrico* la rende verità non opinabile e non modificabile (*episteme* che si erge al di là e sopra ogni *doxa*): l'Essere (La Categoria Filosofica per eccellenza) è allora la metaforizzazione della permanenza simbolica di norme e costumi sociali comunitari a rischio di essere perduti e così elevati a vero e proprio immutabile eterno (la stabilità permanente della buona legislazione comunitaria capace di esorcizzare il "divenire" della dissoluzione individualistica portata dalla ricchezza monetaria); di rimando, il Nulla è l'annichilimento dei rapporti comunitari, della struttura della comunità stessa, la perdita di ogni senso e significato per l'esistenza, la distruzione dell'umanità contenuta nei rapporti sociali.

8. In tale prospettiva il pitagorismo viene invece inteso come l'affermazione secondo cui il *katechein*, l'impedimento della dissoluzione sociale derivata dall'accumulazione delle ricchezze e dallo scontro fratricida fra ricchi e poveri, si determina come calcolo numerico delle proporzioni del *metron*, tanto che il numero è «il fondamento del rapporto matematico fra grandezze prima di tutto sociali in vista dell'ottenimento dell'equilibrio, dell'armonia e della concordia all'interno della *polis*» [p. 89]; il *Sulla Natura* di Eraclito è a sua volta da leggere come un poema sul governo della *polis*, come il tentativo di opporre il comune democraticamente inteso (*koionon, isonomia*) al particolare del diritto consuetudinario nobiliare e di disciplinare e frenare il *polemos* tramite il riferimento alla natura come modello e alla legge divina in quanto capace di catturare persino il sole se esso si fosse spinto "oltre confine" e di punire l'ingiustizia; la dialettica socratica (*logos sokratikòs*) è da vedere come raddoppiamento nel "cielo" della filosofia del *logos* democratico derivante dall'*isonomia* ateniese e dall'*isegoria*, dal diritto di parola di tutti i cittadini dell'assemblea (*ecclesia*), ossia come raddoppiamento razionale dell'ispirazione filosofica della costituzione democratica di Clistene (equilibrio e armonia tramite mescolanza e concordia), che segnala il graduale passaggio dalla semplice "verità sapienziale" (*sophia*) all'accertamento dialogico, polemico e comunitario della verità (*philo-sophia; dia-logos*); Protagora diventerà non uno "scettico relativista", bensì il fondatore dell'umanesimo, in quanto avrebbe fatto dell'Uomo in Generale (*anthropos*; dunque non di ogni atomo individuale, ma della Natura Umana comune a ogni singolo soggetto) la misura universale (*metron*) di tutte le "cose" (*panta chremata*), ossia le ricchezze monetarie e le merci (il mondo crematistico dei "beni materiali", caratterizzato da dismisura e illimitatezza); l'idealismo platonico produce la visione "bimondana" come esito estremo (per questo "inficiato" da un'inaccettabile propensione all'eugenetica antidemocratica) dell'esigenza di salvaguardare la "misura ideale" dei

rapporti economico-sociali tra i cittadini, facendo del Bene (*agathon*) ciò che è “buono a” (atto a: *to agathon*) impedire la smisuratezza e la conseguente dissoluzione della *koinonia* in quanto assolutamente ed eternamente permanente (*ousia*) e capace così di fungere da modello (*paradeigma*) dell’educazione (*paideia*) in vista del sapere veritativo (*episteme*), in una perfetta e ideale (“iperuranica”) corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, nonché tra anima (*psyche*) e città-stato (*polis*).

9. Proseguendo nella sintesi della sua ricostruzione della storia della filosofia, Preve ci spiega che il discorso aristotelico sulla sostanza (*hypokeimenon*) può essere letto come il tentativo, pur di fronte al degrado dei legami comunitari e alla dissoluzione della *polis* parallelo alla diffusione dell’“imperialismo” alessandrino, di metaforizzare filosoficamente la connessione sociale comunitaria, ossia “ciò che sta sotto” e “sostiene” la pluralità degli individui, individuato nel principio normativo comune delle potenzialità immanenti (*dynamei on* e non *katà to dynatòn*, contingenza e casualità aleatorie) alla natura umana (l’uomo come *zoon politikòn* in quanto *logon echon*), all’insegna del giusto mezzo (*mesotes*) e in vista della buona vita comune (*eu zen*); il Portico stoico cerca di ristabilire idealmente e materialmente una nuova comunità al posto di quella perduta attraverso una «fuga in avanti nel grande, ossia nella comunità ideale ed ecumenica del mondo intero (*kosmopolis*)» [p. 106], mentre il Giardino epicureo cerca di rispondere all’identico problema della dissoluzione della sensatezza razionale della comunità politica precedente in maniera “amicale”, ossia attraverso una fuga controllata “all’indietro” in una comunità più piccola e in vista del conseguimento del *piacere* e che consente al più la deviazione creativa individuale (*clinamen; parekklisis*) ma non l’istituzione di una buona e giusta comunità.

10. Questi sono solo alcuni esempi del percorso intrapreso da Preve, che come detto giunge (senza risparmiare una critica *filosofica* a Marx e al suo utopismo intriso di positivismo) tramite l’età moderna sino alla contemporaneità [pp. 109-179] e che ha uno dei suoi momenti più interessanti nell’affermazione secondo cui tutto l’empirismo moderno (Locke, Hume, Hobbes) demolendo l’idea di sostanzialità, di causalità e di naturale comunitari età demolisce «la metafora naturalistica di una trasposizione ideale di un referente sociale (e comunitario)» [p. 136] e la possibilità che lo scambio economico sia fondato su (*causato da*) una preesistente sovranità politica (giusnaturalistica e contrattuale), facendo spazio a una rete orizzontale di relazioni individuali che è la trama del mercantilismo.

11. Al di là di questo, la ricchezza di questo testo previano permette anche di impostare adeguatamente la questione del pluralismo: il pluralismo culturale comporta, come spesso si legge, anche il pluralismo etico, certo, ma che significa davvero *pluralismo* e – soprattutto – che significa *etico*? Come Preve evidenzia, “etica” significa *costume comunitario*, vale a dire che chiama in causa non tanto e non prima di tutto ciò che ogni individuo fa, ossia il comportamento individuale connesso a volontà, desideri, gusti ecc. personali, quanto piuttosto e in primo luogo

quell'insieme di atti e comportamenti comunitariamente accettati e accettabili (che siano anche concedere e richiedere un prestito al 10%, scommettere su dei titoli derivati, consumare freneticamente e così via). Un costume, un'etica, è un sistema coerente e ordinato, o quantomeno e soprattutto è un tutto organico, non qualcosa di effimero e legato all'arbitrarietà individuale (anche questa d'altronde, come Marx già colse e Taylor ha ribadito, è pur sempre un *prodotto sociale*: è inserita in un determinato costume comunitario): proprio in questo senso non può esistere «un legame sociale relativistico» [p. 49], che non si basi cioè su una qualche scala di valori condivisi (esplicitamente o implicitamente) – siano anche paradossalmente quelli della necessità di porre fine a ogni legame sociale condiviso e di cancellare ogni spazio comunitario.

12. Quando dunque si parla di pluralismo etico si finisce con il lasciare in secondo piano che quanto appare oggi problematico è l'assenza di un'etica in senso pieno, trovandoci di fronte ad azioni individuali che appaiono sempre più slegate tra di loro e a loro volta non connesse a una qualche comunità: in questo senso non è affatto casuale che parallelamente all'affermazione del pluralismo etico possiamo trovare quella dell'inesistenza dell'etica, della morte dell'etica ecc., ossia della fine del principio fondamentale (perché non fonda un'etica specifica ma l'etica in quanto tale, la rende possibile) secondo cui “non tutto ciò che è possibile è lecito”, “non tutto ciò che è possibile è perciò stesso un dovere etico o qualcosa di eticamente permesso” e così via.

13. Insomma, si afferma che ci sarebbero tante diverse e ugualmente (più o meno) giustificate etiche proprio però quando non ve n'è nemmeno una: questo in fondo accade perché – parafrasando il discorso heideggeriano circa il venir meno dell'Essere connesso alla percezione della sua mancanza – proprio quando viene meno l'etica si capisce la sua possibilità (e la sua necessità), si capisce anche che la sua possibilità è una possibilità intrinsecamente plurale (d'altronde possibilità è pluralità, dire la possibilità è dire le possibilità), senza però essere già giunti con ciò ad articolare una vera etica, un determinato costume comunitario (che non sia nella forma dell'*anti*-comunitario). È per questo che il ricorso e il riferimento al pluralismo spesso diventano un modo per dar vita a una semplice relativizzazione che anziché assumere le varie specificità le cancella, ed è alquanto significativo che tutto questo possa accadere in un'epoca al cui centro dei rapporti e delle pratiche sociali c'è il denaro, in cui cioè – come Simmel colse molto acutamente – il trionfo del “mezzo dei mezzi” significa la creazione di uno spazio neutro (il “porto franco” una volta rappresentato dalla chiesa e dalla sua offerta di *asylum*) che presentandosi come equidistante da ogni altro spazio ne cancella però insieme anche le peculiarità: «la filosofia spontanea del capitalismo è il relativismo, per il semplice fatto che tutto è relativo, perché tutto è in relazione esclusiva con il potere d'acquisto di beni e servizi cui ciascuno può accedere a seconda del suo reddito monetario» [p. 78]. Voltaire colse la “neutrale tolleranza” del mercato (esemplificata proprio dal denaro,

indifferente rispetto al suo “portatore” e così “sop-portatore” di qualsiasi differenza in quanto consente a chiunque indistintamente l’accesso alla merce) sin dagli albori dell’età moderna industrial-finanziario-capitalista: «entrate nella Borsa di Londra, un luogo più rispettabile di tante Corti: vi vedrete riuniti i deputati di tutte le nazioni per l’utilità degli uomini. Là l’ebreo, il musulmano e il cristiano negoziano come se fossero della stessa religione, e non danno l’appellativo di infedeli se non a coloro che fanno bancarotta»; «alla Borsa di Amsterdam, di Londra, di Surat, o di Bassora, il ghebro, il baniano, l’ebreo, il musulmano, il deicola cinese, il bramino, il cristiano greco, il cristiano romano, il cristiano protestante, il cristiano quacchero trafficano insieme; nessuno di loro leverà il pugnale contro un altro per guadagnare anime alla propria religione»⁴. Insomma, andiamo tutti a “Piazza Affari” (o all’*iper-mercato*) e non più in chiesa, non più nella piazza, non più nella moschea, non più in pellegrinaggio, non più a fare ricerca ecc., andiamo cioè in quello spazio di mezzo che è “vuoto” e che proprio per questo cancella ogni specificità (potendosi riempire in maniera illimitata di denaro accumulato senza sosta).

14. In fondo, d’altronde e come già Platone aveva ben chiaro, anche una comunità di briganti ha bisogno di giustizia, di un’etica condivisa, anche chi fa una vita sregolata e ai confini della “normalità” crede nel valore di determinate norme specifiche di gruppo (si pensi ai motociclisti “ribelli” per definizione ma con un forte spirito di gruppo e senso delle regole, agli *hacker* che posseggono a tutti gli effetti una “netiquette”⁵, alle associazioni di stampo mafioso che si nutrono di un profondissimo senso di appartenenza e di rispetto dei comportamenti condivisi ecc.). Sia chiaro, questo non intende in alcun modo professare un “relativismo” estremo, perché anzi intende sottolineare che persino nelle forme più distorte o semplicemente “non convenzionali” rispetto all’etica “comune” è presente una spinta propulsiva di fondo che è quella della comunità, che è quella dell’eticità. Certo, compito della filosofia e ancor più dell’agire è quello di concepire ogni comunità come se fosse una comunità universale, ricordando però che l’agire è sempre situato, ossia deve fare i conti con la situazione e le circostanze che incontra: per questo, il primo passo dev’essere quello della presa di coscienza dell’enorme paradosso in cui viviamo. Un primo passo *individuale*, «perché da che mondo e mondo la comprensione è sempre e solo individuale», che però apre le porte al secondo fondamentale passo, ossia «da modificazione pratica» che «è sempre e solo collegiale e collettiva, e quindi comunitaria» [p. 37] e che sola consente di spezzare quel pericoloso binomio colto da Lukács tra *onnipotenza astratta* dell’individuo e sua *impotenza concreta*.

⁴ Voltaire, *Lettere inglesi* (1734), tr. it. a cura di P. Alatri, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 47s.; Id., *Dizionario filosofico* (1764), tr. it. a cura di M. Bonfantini, Einaudi, Torino 2006, voce *Tolleranza*.

⁵ Cfr. p.e. P. Himanen, *L’etica hacker e lo spirito dell’età dell’informazione* (2001), tr. it. di F. Zucchella, prefazione di L. Torvalds, postfazione di M. Castells, Feltrinelli, Milano 2003.