

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 ri-flessione). *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*(si), per questo le indicazioni e i comandi silenziosi di tutto ciò che è diventato consuetudinario «li 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. Trincherò, a cura di M. Trincherò, 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 neoliberalista 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 rivé*) «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 *bio*secolo, 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'*explicare*, 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. Analdi, 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'esplicitazione 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 esplicitazione, 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, esplicitazione, 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: *eppure*, 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 espressi*»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 – esistere* 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'innata 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)di*⁸⁵.

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., *Autopoesi 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 zoocognitiva 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 sopravviverebbe, 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 assolutizzazione 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 ciclomorfa. 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, *Aristote 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 activa. 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/sollevarmento, 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'avere. 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. Gualandri, *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 exattante 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'(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 "presenza" 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 *Sinngeber* (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 oltrepassante 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. Dalmaso, 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 différence*»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 stimmate dell'artificio» (G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 10), allora «la 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. Dalmaso, A. C. Loaldi, a cura di G. Dalmaso, 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. Bensaïd, 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 «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», XIII, 2011 (<http://mondodomani.org/dialegethai/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. Giaretta, 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 e la questione del mondo*, 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'oneri), 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 *degenere 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 preter.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 “preter” è il naturale stesso, non c'è un “preter” se non come “preter” della “natura”); allo stesso tempo però il “preter” 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 “preter” 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.preter”, il “preter” *estende* (letteralmente) la natura, la *prolunga* proprio mentre la colloca nel suo “sito”, ecc. (il naturale si estende nel “preter”, 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 commozione 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 esteriorità, a ulteriorità e fuori, a eccedenza ed eccentricità. L’animale umano pare così non tanto connesso a una supplenza 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; gehen 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 *molte* 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 generico quanto al *degenere*; 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 generica (natura rigidamente e immediatamente data) quanto di *degenere* (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., *Œuvres 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) iscritte 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 discriminazione, 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 (Mitologica 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 *sobrenaturaliza* 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-pona 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'asceti 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 immodificabili», 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.