

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

Davide Sisto

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ *Ibidem*.

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

¹² *Ivi*, p. 58.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ Ivi, p. 64.

²⁷ Ivi, p. 71.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

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

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

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

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

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

³² Ivi, p. 17.

³³ Ivi, p. 25.

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

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

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

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

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

³⁶ Ivi, p. 41.

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

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

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

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

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

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

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