

## Recensione

**Alberto Giovanni Biuso, *Contro il Sessantotto. Saggio di antropologia*, prefazione di E. Mazzarella, Villaggio Maori, Catania 2012 [prima ed. 1998], pp. 171.**

Giacomo Pezzano

0. I libri *filosofici* sul “Sessantotto” sono rari, perché – come non può d'altronde non essere – del “’68” si parla maggiormente in senso “sociale”, sottolineando – in maniera anche provocatoria ma non solo – per esempio il legame tra l'ideale della “immaginazione al potere” e la società mass(a)-mediatica<sup>1</sup> o la sua relazione con la svolta “neoliberale” del capitalismo<sup>2</sup>. Se ne è parlato e se ne parla meno da un punto di vista strettamente filosofico, appunto<sup>3</sup>. Già questo basterebbe a fare di quello di Biuso un testo importante e da leggere con attenzione, perché consapevole che prendere il '68 sul serio significa considerarlo non solo da un punto di vista socio-economico o più in generale culturale (liberazione delle minoranze, “controcultura” ecc.), ma anche da quello filosofico, o meglio, sarà possibile prenderlo sul serio dai primi due versanti se ne saranno prima stati esplicitati i presupposti filosofici, gli assunti di fondo<sup>4</sup>. Ma c'è di più a caratterizzare il presente testo: c'è la questione dell'*umano*, il Sessantotto come *questione antropologica*.

<sup>1</sup> Cfr. p.e. V. Magrelli, *Il Sessantotto realizzato da Mediaset. Un Dialogo agli Inferi*, Einaudi, Torino 2011; M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

<sup>2</sup> Cfr. p.e. L. Boltanski, È. Chiappello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999; J.-P. Le Goff, *Mai 68: l'héritage impossible*, La Découverte, Paris 1998.

<sup>3</sup> Fa forse eccezione Costanzo Preve, che in diverse opere ha cercato di unire l'analisi sociale a quella filosofica e persino a quella antropologica, giungendo a individuare una specifica “antropologia filosofica sessantottina” incentrata sull'illimitatezza del desiderio consumistico e sulla demolizione di “legge” e “verità” (in maniera non dissimile da Biuso), senza però descriverla in maniera maggiormente sistematica (a differenza di Biuso): cfr. p.e. C. Preve, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007. Ma si veda anche M. Baldassari, D. Melegari (a cura di), *La rivoluzione dietro di noi. Filosofia e politica prima e dopo il '68*, Manifestolibri, Roma 2008 (che contiene peraltro un importante saggio dello stesso Preve dal titolo *L'enigma dialettico del Sessantotto quarant'anni dopo*).

<sup>4</sup> Un testo che invece pare operare il tentativo opposto, cioè indagare i presupposti socio-culturali delle principali filosofie che hanno “accompagnato” il '68, è R. D'Alessandro, *La teoria e l'immaginazione. Sartre, Foucault, Deleuze e l'impegno politico 1968-1978*, Manifestolibri, Roma 2010.

1. *Contro* il Sessantotto: una posizione allo stesso tempo “comune”, “rara” e “radicale”. *Comune* perché le voci contro il totale “egualitarismo” al centro delle rivendicazioni e delle lotte sessantottine sono state e sono molteplici, soprattutto da versante “liber(al)ista” (ci torneremo); *rara* perché tali voci quasi mai hanno saputo indicare la questione filosofica connessa a tali lotte e rivendicazioni; *radicale* perché in grado di andare all’effettiva “radice delle cose”, ossia l’uomo, individuando nell’*antropologia filosofica* il terreno migliore per interrogare la natura e gli obiettivi del Sessantotto. Questo viene da Biuso chiarito sin dall’Introduzione, laddove – muovendo dalla considerazione che «il Sessantotto vive. È il nostro presente. Molti dei suoi obiettivi sono stati raggiunti, i principi su cui si fondava sono diventati senso comune» [15] – si precisa subito che esso non è tanto «un avvenimento contingente, un soffio della cronaca, un momento storico fra i tanti, uno sfogo, un gioco, un ideale», quanto ben più profondamente «la conseguenza di un’antropologia apparsa nel Settecento e da allora vincente», quella di Rousseau, espressione della «convincione di una natura umana innocente che solo istituzioni imperfette e inique hanno corrotto» [15]. L’uomo del Sessantotto è dunque l’uomo rousseauiano, convinto che l’utopico ingresso nell’età dell’oro sia un «progetto politico praticabile» [15] – cieco dunque rispetto al fatto che «nei rapporti fra l’uomo e l’ambiente animale e naturale non è mai esistita alcuna Età dell’oro» [108].

2. È a partire da tale orizzonte che Biuso fa del *casus* italiano un’occasione per una riflessione di più ampia portata sui fondamenti antropologici dell’intero Sessantotto: l’uomo di Rousseau – per il quale logica e linguaggio vengono subordinati al sentimento – sta al centro della *Lettera a una professoressa*<sup>5</sup>, che per Biuso rappresenta non solo il libro “più letto” durante le diverse occupazioni di scuole e università, ma anche e soprattutto quello che più di tutti ha saputo influenzare la successiva politica della formazione. Un testo che è stato oggetto di una vera e propria “fede” nell’accezione integralista e intollerante – *fanatica* – predicata su tutti da parte di «figli viziati e annoiati della borghesia» dotati di «sconfinata presunzione e mancanza di serietà», «bambini-dittatori ai quali tutto è dovuto senza che essi riconoscano il benché minimo debito, obbligo, dovere verso il lavoro sociale al quale tutto debbono» [23]. Un testo che, soprattutto, ha predicato una «assoluta storicità che nulla riconosce al biologico, all’istinto, ai caratteri innati – e per questo non ammette una reale finitudine», affermando così che «è il sociale soltanto che plasma l’individuo» e che è per questo motivo che l’individuo è sempre e soltanto «la vittima di un qualche sistema»: siamo di fronte a «un’antropologia a cui non importa di *meriti* o di incompetenza ma soltanto di *bisogni*» [24] – o, meglio, di *desideri*, se è vero che il bisogno è sempre limitato mentre è il desiderio a spingere il bisogno oltre al suo limite per renderlo illimitato. Siamo insomma di fronte a «una concezione dell’uomo come essere plasmabile in tutto, i cui principi di comportamento vengono dettati dalla condizione economica, dal contesto sociale, dalla suggestione dei *media*», tanto

<sup>5</sup> Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1967.

che l'individuo «non ha altro bene e altro male se non quelli che la società gli detta, altro sapere se non quello che il *sistema* gli impone» [26].

3. Per Biuso pertanto il punto nevralgico del Sessantotto è questa convinzione di una *uguaglianza naturale originaria* (natura buona e incorrotta) che sarebbe in seguito stata infranta dallo *storico-culturale* nella forma in particolare dell'*istituzione* e della *legge*, che porta a credere non soltanto che *qualsiasi cosa sia alla portata di chiunque per natura*, quanto ben più problematicamente che *qualsiasi cosa sia alla portata di chiunque per natura allo stesso modo*: «una delle grandi e potenti utopie scaturite dall'antropologia di Rousseau» è infatti «l'immane pretesa di abolire per decreto i limiti cerebrali di una persona, la negazione prometeica della natura, il disconoscimento della molteplicità delle intelligenze e delle conseguenti inclinazioni personali» [32], intrisa di quella *hybris* «che ritiene i singoli una semplice variabile dipendente dall'ambiente, del tutto determinata dall'epoca storica e dalle sue strutture economiche» [111]. In tale prospettiva, la "riuscita" o la "non riuscita" di un qualsiasi atto, tentativo ecc. sono legati alla corruzione del mondo istituzionale storico-sociale, alla presenza di una patina che incrosta quella sostanziale natura "pura" rovinandola per sempre (fino al ripristino finale). Diversi paradossi si incontrano: la natura sarebbe "essenza originaria" uguale per tutti eppure di fatto non esisterebbe perché la "corruzione (altrettanto) originaria" sarebbe sempre in opera come causa di tutte le storture, ineguaglianze, ingiustizie ecc.; l'individuo dovrebbe considerarsi al centro del "credo supremo" del "Libero Sviluppo della Personalità" di contro a tutto ciò che è "società", "autorità", "regola", "sacrificio" e così via eppure di fatto sarebbe un "dividuo" vittima del sistema (della società, delle istituzioni ecc.) e bisognoso di una guida "carismatica" per non perdere la via. Sono proprio queste ambiguità irrisolte che Biuso non smette di evidenziare, con parole anche molto forti ma non per questo meno argomentate: «ed ecco che – quasi come in un laboratorio, quasi *in vitro* – la *Lettera a una professoressa* mostra il suo lato oscuro che è anche la verità di tutte le utopie. La scelta in favore degli ultimi si rivela quale tentativo di sottomettere le menti e le vite a un Maestro che dia loro verità, l'amore per l'Uomo si capovolge in disprezzo per la libertà degli individui» [34].

4. Non si tratta con ciò di negare una importante funzione stimolante rispetto al rinnovamento pedagogico e sociale (in Italia e non solo), quanto piuttosto di non cessare di tener presente che vanno evitate posizioni "estreme" e "utopiche", ricordando per esempio che la violenza è «un atteggiamento innato, una potenzialità che ambiente, famiglia, educazione possono disinnescare o attivare» ma «mai eliminare totalmente», anzi «sperare nel contrario significa ricadere nell'utopismo, nell'irrazionalità, nella retorica» di chi voglia cancellare il fatto che «una natura umana esiste»: certo, «non necessariamente una natura umana eterna e metafisica», bensì «più semplicemente la natura storica dell'uomo così come la conosciamo da quando la storia parla mediante le sue fonti» [37-38]. È proprio questo apparente ossimoro *natura storica* che Biuso cerca di far risaltare quando ricorda che

l'aggressività «pur essendo innata in un mammifero come l'uomo che ha bisogno di esplorare, nutrirsi, difendersi, accoppiarsi» è in grado di «essere controllata e indirizzata verso obiettivi innocui» [38], o – meglio – che essa non solo può essere re-indirizzata (dal male al bene, per così dire), ma anche che un “innaturale” indirizzamento della sua “naturalità” è co-essenziale all'affermazione di tale naturalità stessa: «l'aggressività esplorativa è nel bambino naturale e serve a fargli comprendere fin dove la sua azione possa estendersi» [38], nel senso che questo “naturale” non è in alcun modo sganciato dal “culturale” rappresentato dall'attiva esplorazione del mondo – è anzi tramite esso che può dispiegarsi e ricercare il proprio limite, la propria forma. Non si tratta, cioè, di *contrapporre* il “naturale” al “culturale”, come se il primo fosse “purezza” e il secondo “impurità” o il primo “mancanza” e il secondo “completamento”, si deve invece cogliere il *reciproco legame* tra i due momenti, rifiutando tanto l'*utopismo* per il quale tutti gli uomini nascono uguali e felici, per poi essere “rovinati” dalla società, quanto il *comportamentismo* per il quale «tutti gli umani nascono uguali e tutti come una *tabula rasa* potendo quindi diventare qualunque cosa in mano a chi li forma» [38]. Tali posizioni sono infatti accomunate dal non cogliere il profondo legame esistente tra le «costanti antropologiche che hanno svolto delle funzioni insostituibili per la specie umana» [39] e l'espressione di esse in forme storico-culturali.

5. Il non riconoscimento di tale nesso finisce con il partorire – nel caso del Sessantotto – due figure in solidarietà antitetico-polare: da un lato un «ribellismo narcisistico e acritico» [47] fine a se stesso (la società è il male, devo ribellarmi a prescindere); dall'altro lato la radicale negazione dell'individualismo in favore di un “comunismo organicistico” tradotto nell'appartenenza alla classe, alla nazione ecc. (per natura siamo tutti uguali, tutti parte di un unico “blocco organico” incontaminato). Il tratto d'unione tra i due poli è dato proprio dal progetto rousseauiano «di un'umanità totalmente plasmabile dai suoi educatori, aperta a qualunque forma perché totalmente storica», dalla pretesa «antropocentrica di non subire le determinazioni biologiche comuni a tutte le specie animali» e dalla «certezza di creare, letteralmente, un *uomo nuovo*» [55]. Il punto è dunque che la separazione tra natura e cultura è inesorabilmente legata all'instaurazione di uno schema tripartito in cui *in origine* c'è la natura (“pura” o “*tabula rasa*” che sia, ossia *piena* o *vuota*), *in seguito* c'è la storia nel suo cammino che è al più un male necessario (“incrostazione contaminante” o “manipolazione ideologica”) e *infine* (*il* e *la* fine si incontrano utopicamente) la realizzazione di un “regno paradisiaco” che “ripristina” o “instaura” *ex novo* l'età dell'oro, ponendo fine a infelicità, ingiustizia e ineguaglianza. Ossia: si parte dall'*Expulsion from the Garden* (originariamente “occupato” – pieno/puro – o “vacante” – vuoto/manchevole) per arrivare all'instaurazione di un *Kingdom of Ends*<sup>6</sup> attraverso la liberazione dalle “pastoie” della

<sup>6</sup> Cfr. in particolare l'approccio kantiano di C. M. Korsgaard, *Expulsion from the Garden: The Transition to Humanity*, in Id., *Self-Constitution: Action, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 109-131.

storia. Tanto la negazione di ogni "Stato" (anarchismo ribellistico) quanto l'affermazione dell'unicità dello "Stato" (totalitarismo organicista) poggiano su un'antropologia filosofica di fondo nella quale alla natura umana viene negato uno *status* autonomo, ancorata com'è al nostalgico ricordo di un passato mai abitato o alla prometeica tensione verso un futuro utopico da realizzare. Insomma, Biuso ci ricorda ancora una volta che egualitarismo e massificazione [alla quale è dedicato il capitolo terzo: 75-113] si alleano facilmente contro la libertà individuale e l'emancipazione sociale, perché è proprio volendo evitare qualsiasi tipo di "trauma" educativo che si finisce con il rendere «l'individuo irresponsabile, preparato a seguire personalità forti allo scopo di superare la paura e pronto ad addossare sempre la colpa a soggetti esterni, dal padre a dio» [88].

6. Ci ricorda, detto altrimenti, che laddove si fa spazio all'ideologia («la ferrea logica che deduce il mondo da una premessa data» [95]) lì si cancella lo spazio della distanza della critica; ci indica che nella *televisione* questo venir meno dello spazio critico in favore di quello ideologico ha trovato un luogo di espressione totale: «il linguaggio televisivo abitua a un approccio iconico alla realtà. Il fluire inarrestabile delle immagini ostacola sempre più lo sviluppo e l'espressione dei concetti e cioè impedisce di pensare. Il concetto infatti, contrariamente all'immagine, produce una distanza fra percezione e significato. L'universo iconico è il trionfo della finzione, l'immagine manipola i bisogni per conto di interessi costituiti» [63]. Se tali parole sembrano avvicinare dal punto di vista sociale Biuso alle prospettive della "Scuola di Francoforte", va però chiarito che è proprio a livello antropologico che ancora una volta si delinea una netta presa di distanza rispetto a quella «imperdonabile ingenuità» [67] secondo cui l'abbandono di ogni attività produttiva che sarebbe imposta dalla società comporterebbe la liberazione finale della *natura originaria buona e incorrotta* propria dell'uomo. Una simile "liberazione finale", lungi dal ripristinare il "Paradiso perduto" – afferma con risolutezza Biuso – aprirebbe "le porte dell'Inferno", perché la fine del *travaglio storico* (il lavoro, la fatica, la difficoltà dell'esperienza, la limitatezza delle nostre possibilità, la finitudine dell'umana esistenza) si tradurrebbe presto nell'«imposizione di una noia immensa» e in un «intollerabile attestato di inferiorità» [67]. Nuovamente, solo se si separano natura e cultura si può sostenere che il/la fine ultimo/a dell'esistenza umana è *la soppressione della storia* per dar vita alla (ri)costruzione del Paradiso: la storia deve invece essere vista come "teatro espressivo" della natura umana stessa, le cui caratteristiche *biologiche* e *innate* sono tali da richiedere una *traduzione* o – meglio – *espressione* e *configurazione* storica (sociale, culturale ecc.). Dunque va rifiutata ogni «ansia di assoluto» che anima «il bisogno di accelerare la storia verso la sua conclusione *naturale* o *dialettica*» [94]: *né* la storia va superata perché deve far spazio alla natura che *ab origine* rendeva l'uomo felice; *né* la storia va superata perché deve far spazio *ad finem* rappresentato dal compimento dell'utopia.

7. L'utopia in particolare è il rifiuto del realismo analitico, è la cecità figlia della convinzione che «se soltanto si volesse, sarebbe possibile mutare le strutture sociali fino al punto da eliminare ogni iniqua distribuzione dei beni e della fortuna» [68]. Ma non si può rinunciare alla fatica di essere umani, né a quella «di essere individui, di capire da sé e agire per difendere l'irriducibilità dell'io alle strutture che pure lo generano e senza le quali l'io neppure sarebbe pensabile» [71]. Così come non si può produrre «una società senza più conflitti, finalmente libera da ogni ingiustizia e quindi da ogni tensione» [68], in quanto esse rappresentano l'altra faccia dell'esistenza di differenze, della diversità degli individui<sup>7</sup>: utopico è il postulamento della semplicità a fronte della complessità, della perfezione a fronte della finitudine, dell'unità a fronte della pluralità, della certezza dogmatica a fronte dell'incertezza costitutiva del sapere, del trasformismo radicale a fronte dell'insieme di miglioramenti parziali, *della noia assoluta e del cimitero dell'uniformità a fronte dell'imperfetto ma dinamico proiettarsi verso l'insicurezza e il dubbio*. Qua la posizione "elitarista"<sup>8</sup> di Biuso (che non manca di evidenziare il carattere originariamente "totalitario" consustanziale già al pensiero di Platone) diventa anche esplicitamente vicina al (neo)liber(al)ismo, chiamando in causa quel Ralf Dahrendorf secondo cui l'utopia è laddove si desidera «un mondo chiuso in sé e, per così dire, autosufficiente», vale a dire che «all'utopia appartiene l'idea dell'autarchia, cioè della completezza, interpretata troppo spesso come perfezione» ed essa «non ha bisogno né di un mondo esterno, né di cambiamenti interni», o addirittura «non li tollera entrambi», risolvendosi in «un sistema chiuso diventato monumento»<sup>9</sup>. È dunque qui presente quella stessa critica al "perfettismo"<sup>10</sup> propria di importanti figure del (neo)liber(al)ismo<sup>11</sup>, e che certo può a prima vista parere indebolire il tessuto argomentativo di Biuso, perché è sempre più sotto gli occhi di tutti che la "lotta

<sup>7</sup> Mentre è il *pathos* della distanza fra gli uomini «a produrre i frutti migliori in ogni campo: nel costume, nel gusto, nella vita sociale, nella conoscenza, poiché il porre uno spazio fra uomo e uomo è condizione indispensabile per la libertà che crea» [84].

<sup>8</sup> Con W. A. Henry III e in particolare riferimento all'egualitarismo scolastico viene ricordato che «l'istruzione è elitaria. La civiltà è elitaria. L'egualitarismo celebra la beata ignoranza del giardino dell'Eden, dove non c'erano dei Newton che intuissero l'uso speculativo della caduta di una mela» [89]. Ricordando sempre però che «difendere l'elitarismo contro *questo* egualitarismo significa niente di più che difendere l'evidenza che precede ogni posizione sul mondo, l'inoltrpassabilità della natura che distribuisce diversamente caratteri, facoltà, attrattive; significa difendere l'*élite* della capacità e della competenza. Auspicare il governo di *élite* fondate su altro significa certamente cadere in un qualche fanatismo ideologico, non importa che sia di nazione, classe, etnia, sesso» [106-107].

<sup>9</sup> R. Dahrendorf, *Uscire dall'utopia* (1958), tr. it. di G. Panzieri, a cura di G. Movia, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 3-4.

<sup>10</sup> «Per un ente complesso, contraddittorio e limitato qual è l'uomo e i prodotti che egli crea, aspirare alla perfezione significa spargere molto sangue in nome di un'idea, essere disposti ad accettare e far sopportare qualunque sofferenza pur di ricostituire l'unità infranta dell'età d'oro, l'armonia senza inclinazioni di ogni paradiso terrestre» [120].

<sup>11</sup> Cfr. p.e. S. Ricossa, *La fine dell'economia. Saggio sulla perfezione*, prefazione di E. Colombatto, Rubbettino-Facco, Soveria Mannelli-Treviglio 2006.

all'uguaglianza" in nome della libertà individuale e del rischio ha portato a una situazione drammatica e tutt'altro che "umana". Ossia che l'enfasi sulla "responsabilità e differenza individuale" è diventata nient'altro che il rivestimento ideologico di imperativi economici come "sii imprenditore di te stesso" e "lavora prima di tutto su di te" (non potendo cambiare il mondo), espressione – in termini lukacsiani – di una "onnipotenza astratta" accompagnata alla "impotenza concreta".

8. Prima però di tornare su questi aspetti è bene tener presente che il senso della critica all'egualitarismo di Biuso va costantemente rapportato alla questione antropologica di fondo perché la sua opposizione allo "spontaneismo" e – in termini hegeliani – alla "furia del dileguare" è l'opposizione a un «antiumanismo» che «liquida come residui metafisici la ragione, la misura e il limite che costituiscono invece la dimensione etica e non solo metafisica del soggetto» e a un «nichilismo tanto semplicistico quanto arrogante che pretende di cominciare da zero una nuova storia, di segnare l'inizio del tempo» [72]<sup>12</sup>. Antumanismo e nichilismo fanno tutt'uno con «un pensiero brillante e retorico, ludico e contraddittorio, pronto a dar la colpa di ogni male alla società giustificando sempre un soggetto ritenuto innocente per definizione» e che con ciò «rende poi disponibile l'individuo così liberato all'ascolto delle sirene che gli promettono fin da subito il paradiso» [73]. Se ciò è vero, il passaggio dalla società senza classi e senza infelicità a quella immaginaria della televisione è insito negli stessi presupposti del Sessantotto: «ecco perché il Sessantotto ha vinto» [73].

9. È nel quarto capitolo, significativamente intitolato *Antropologia* [116-137], che la questione dell'umano trova la sua più ampia tematizzazione. Qui ritroviamo temi affrontati da Biuso in scritti precedenti o successivi<sup>13</sup>, a partire dall'affermazione della *naturale artificialità* dell'uomo:

l'uomo è tecnico per essenza, è un essere culturale che trova nell'artificio, nella formalizzazione, nella distanza fra impulso e azione, la sua stessa identità di animale. Se quest'*animal* è *rationale* ciò è causa e conseguenza insieme della sua tecnicità produttrice di forme, vale a dire di cultura. Questa sua peculiarità fa sì che perfino l'organico abbia nell'uomo una dimensione sociale; a loro volta le società che gli uomini hanno costruito risultano incomprensibile senza il riferimento a ciò che in esse è formalizzazione dell'elemento biologico [115].

Con questo, da un lato, si inizia a comprendere il senso in cui "natura" e "artificio" non sono non debbano essere contrapposte quando si parla di umano, ma anzi debbano essere viste come le due facce di una stessa medaglia che è l'umano stesso;

<sup>12</sup> È in tal senso che «pluralismo non significa relativismo, dato che esso si limita a rilevare la discordanza e l'incompatibilità di progetti e sistemi comunque oggettivi e pieni di significato nel contesto storico nel quale nascono e al quale servono» [120].

<sup>13</sup> Cfr. su tutti A. G. Biuso, *Antropologia e filosofia. Elementi di propedeutica filosofica*, Guida, Napoli 2000; Id., *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, prefazione di E. Mazzarella, Carocci, Roma 2009.

mentre, dall'altro lato e in barba all'antropologia "sessantottina", si comprende anche il senso per cui «un'indagine sull'uomo che voglia fare a meno delle istituzioni si priva del suo stesso oggetto» [115]. È per questo che «ogni antropologia della redenzione» (della natura dalla cultura, dell'individuo dall'istituzione ecc.) «rischia di essere una vana e pericolosa sollecitudine che vorrebbe trasformare non solo un modo d'essere contingente e storico bensì la stessa natura umana» [116]: l'uomo è "inguaribile", «è l'essere in cui l'infelicità del mondo diventa coscienza», è un «animale ideologico che maschera in tutte le forme e con ogni strumenti la sua condizione di ente gettato nel mondo, stretto da limiti di ogni genere, sostanzialmente e inevitabilmente finito» [117]. Rimuovere la finitudine è rimuovere il nesso natura-cultura caratterizzato da intrinseca e incancellabile finitudine, è cioè creare «l'utopia col suo necessario corollario: il macello»: «la storia come sterminio è soltanto il naturale esito di tale rimozione del limite, alla ricerca di una perfezione impossibile», della rinuncia a ciò che è «necessario per la vita», «l'attrito, l'urto con le difficoltà» [117]. Infatti, il rifiuto dell'istituzione (della cultura, della storia) è conseguenza diretta della convinzione che essa sia intrinsecamente "cattiva" rispetto alla "buona" natura, ossia ciò che manipola la natura originaria tenendola come in cattività: il rifiuto dell'istituzione è il rifiuto della profonda unione tra natura e cultura, è il non rendersi conto che «le istituzioni rappresentano per l'umanità ciò che l'istinto è nell'animale» [117] – vale a dire la costruzione di comportamenti stabili e in grado di rendere possibile la vita associata. Attenzione, però: non si tratta di affermare semplicemente e "immunitariamente" (come ha messo in luce Roberto Esposito) l'inderogabile necessità dell'istituzione in senso "sacrale", quanto piuttosto di rendersi conto che se un suo rinnovamento è possibile o auspicabile è perché «la continua riforma delle strutture istituzionali coincide con la loro stessa funzione» [118]. È la *funzione* dell'istituzione<sup>14</sup> a essere ogni volta necessaria per la vita dell'uomo, evidenza Biuso, e non tanto una sua *particolare configurazione* («l'una o l'altra delle singole istituzioni che la storia e i popoli hanno prodotto» [118]), che anzi può e deve essere messa in discussione quando viene meno proprio alla funzione per la quale si è costituita (dischiudere l'agire sociale e individuale), e può esserlo proprio in nome del *miglioramento della funzionalità stessa* (tanto la "stabilizzazione" quanto la "espressione")<sup>15</sup>.

10. Il punto, al di là di una difesa dell'istituzione che a tratti pare accorgersi di e fondarsi su esclusivamente la sua dimensione e funzione "contenitiva" (forse in

---

<sup>14</sup> «La straordinaria dovizia delle culture, delle organizzazioni socio-economiche, delle visioni del mondo, si rapprende nelle istituzioni. In esse tale ricchezza si esplica e al suo interno muta. Nelle istituzioni la natura culturale e tecnica dell'uomo diventa vita. [...] Il Sessantotto ha visto nelle istituzioni il soffocamento della libertà creativa, del piacere di ribellarsi, dell'autonomia individuale e ha sostenuto il superamento di ogni contraddizione in una *novella historia* finalmente umana, in un *incipit* tanto nuovo quanto definitivo nell'aprire il regno della libertà» [118-119].

<sup>15</sup> Su ciò cfr. M. Pagano, G. Lingua, *Crisi e riforma delle istituzioni*, in «Filosofia e Teologia», 2013 (in pubblicazione).



maniera “reattiva” rispetto all’anti-istituzionalismo del Sessantotto) ma che a ben vedere è da collocare in un più profondo «culto per le forme – dalle grandi elaborazioni concettuali allo stile quotidiano di vita» [136]<sup>16</sup>, è che la prospettiva di Rousseau incappa in contraddizioni insolubili: «i presupposti e le variabili dell’azione educativa sono tanto numerosi, richiedono una somma talmente improbabile di condizioni e circostanze, esigono un soggetto così puro su cui esercitarsi che è quasi impossibile che l’educazione abbia successo» [122]. Detto diversamente, nel momento in cui ciò che è “esterno” ha invaso un “interno” considerato vuoto o ha dissolto irrimediabilmente un “interno” considerato puro (*nel momento in cui “interno” ed “esterno” sono stati pregiudizialmente separati e contrapposti*), il tentativo di “plasmare” per “rieducare” il “legno storto” umano pare destinato ad auto-dissolversi per via della presenza fastidiosa o di qualche “residuo di natura” (malvagia, dunque legato in fondo nuovamente agli effetti corruttivi della storia) che resiste al modellamento o di qualche “traccia di cultura” che non si riesce più a cancellare. D’altronde, se il presupposto è che «tutto è bene quando esce dalle mani del creatore delle cose» e «tutto degenera nelle mani dell’uomo»<sup>17</sup>, come si può evitare la contraddizione legata al fatto che il tentativo di *ri-generazione* dovrebbe sempre passare per la mani dell’uomo (di un Uomo per eccellenza conoscitore del Bene e del Meglio)? Scostandomi per un momento dalla terminologia di Biuso, è solo se si parte da una natura umana genetica o *degenere* (non, invece, generica) che si può concludere che essa abbisognerebbe di una qualche *re-generatio* che restituisce il vigore originario in un caso e genera dal nulla nell’altro caso (non, invece, di una specifica determinazione espressiva istituita per tramite della storia); è solo se si parte da una natura umana *formata* o *deforme* (non, invece, *pluri-in-formans*) che si può concludere che essa abbisognerebbe di una qualche *re-formatio* che restituisce la forma originaria in un caso e plasma la forma infelice provvisoriamente assunta nell’altro caso (non, invece, di una particolare con-formazione delineata per tramite della storia)<sup>18</sup>. È lo stesso Biuso a ricordare con il Platone del *Teagete* questo intreccio tra configurazione naturale (*innato*) e configurabilità storica (*appreso*) laddove evidenzia come nessuno possa «imparare, capire e migliorarsi se geni e cromosomi non hanno già posto le

<sup>16</sup> Espressioni tutte della *misura*, di quel «nulla di troppo, mai» che ha una portata intrinsecamente politica: «conservare il senso della misura significa cogliere le proporzioni di ogni cosa, intuire più facilmente i rapporti che legano gli eventi fra di loro e dunque più agevolmente dominarli. La capacità di pensare diventa immediatamente valore politico. Di fronte alla complessità dei fatti e al labirinto delle motivazioni che spingono gli uomini ad agire, bisogna cercare di cogliere la varietà delle scelte, di non precludere a se stessi e agli altri le tante possibili soluzioni e alternative, di non aderire a un progetto politico come si crede a una dottrina religiosa. [...] Un’antropologia della misura non può che essere un’antropologia negativa, consapevole dei limiti e pronta ad affrontarli nella loro quotidiana concretezza» [136].

<sup>17</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio o dell’educazione* (1762), tr. it. di E. Nardi, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 7.

<sup>18</sup> Storia che in tale prospettiva «non ha alcuna direzione né significato» [130] diversi da quelli che l’uomo stesso decide di assegnarvi. Su ciò si vedano peraltro le mie considerazioni in G. Pezzano, *Note critiche intorno a “Claudio Lucchini, Il bene come processo possibile concreto. Natura umana e ontologia sociale”*, in «Koiné», XIX, nn. 1-4, gennaio-dicembre 2012, pp. 215-236.

condizioni» [133] per poterlo fare, laddove è proprio nel “porre le (pre)condizioni” che può essere rintracciato il *fondamento naturale* rispetto ai diversi possibili *condizionamenti storici*.

11. Veniamo ora all'*ambigua autocritica* che chiude il testo [139-160], scritta nel 2012 a distanza di oltre dieci anni rispetto alla prima edizione del resto dell'opera (1998), che consente di richiamare in causa il rapporto con il (neo)liber(al)ismo sopra emerso. In queste pagine si riconosce «l'“ingiustizia” con la quale ho trattato il Sessantotto», ma anche il fatto che «questo libro ha avuto ragione» [139]. Partiamo prima di tutto da ciò *che resta*: la convinzione della «profonda continuità nella specie umana fra natura e cultura» [141], la «natura tecnica – plasmatrice di forme – dell'umano» [144]. Il che significa soprattutto mantenere invariato il «nucleo antropologico» del testo e con esso «la giustezza della critica a ogni antropologia positiva convinta della infinita plasmabilità storica dell'essere umano e negatrice di qualunque natura della specie», perché viene ribadito che «sul terreno dell'ottimismo antropologico crescono il messianismo, il determinismo contraddittoriamente coniugato al volontarismo, lo storicismo assoluto, il rigetto della tradizione e il culto del nuovo, la celebrazione della modernità anonima e unificatrice delle differenze» [150-151]. Ciò che invece *non resta* è in sintesi, da un lato, una «ingenua» «fiducia nel liberalismo» (politico ed economico) connessa all'«eccessivo peso dato all'individuo separato dalle comunità sociali nelle quali soltanto acquista senso, vigore, vita» [140]<sup>19</sup>, nonché, dall'altro lato, il parallelo “istituzionalismo”, ossia l'eccessiva «fiducia alle istituzioni, le quali invece sono spesso criminali quanto le bande mafiose, terroristiche, malavitose» [142]. Soprattutto, Biuso si auto-imputa di non aver dato adeguato riconoscimento al «più grande effetto liberatorio del Sessantotto» [142], cioè la sua capacità di liberare i «corpi desideranti» dalla gabbia dell'«istituzione familiare, vero e proprio luogo oscuro di molte perversioni e infelicità» [142]. Non manca però di mantenere aperta la tensione critica perché ci fa ricordare che il vero “enigma” del '68 sembra risiedere nel fatto che tutte le sue più grandi conquiste sono anche la causa delle sue più grandi “ricadute ideologiche” («anche il diritto al piacere è diventato l'edonismo reazionario delle televisioni» [143]), dell'ingresso in un'incontrollata “estasi della comunicazione” in cui – come prima di tutti Guy Debord ha saputo cogliere – «il principio di simulazione ha sostituito il principio di realtà, l'immaginazione è arrivata al potere» [149] e persino l'insoddisfazione è diventata una merce. Enigma forse legato al carattere intrinsecamente

---

<sup>19</sup> «Del soggetto ho presentato una visione spesso disincarnata che lo spoglia della sua identità collettiva lasciando al posto della persona e della comunità un individuo la cui pretesa di libertà e di sovranità assoluta si è installata nel cuore delle relazioni sociali contemporanee ma che nondimeno rimane del tutto irrealistica, dato che ogni esperienza umana è segnata dal limite e la persona rimane sempre inserita, impigliata, immersa in un insieme di rapporti e di legami fuori dai quali è una vuota astrazione. Espressione di tale disincarnazione della concreta esperienza dell'esserci nel mondo è – ad altri ma correlati livelli – il prevalere della dimensione finanziaria e speculativa su quella economica e produttiva, vero nucleo della cosiddetta globalizzazione» [140].

contraddittorio del desiderio umano – dell'umano stesso –, insieme incondannabile/insacrificabile e incelebrabile/in idolatrabile. Enigma che dunque *non può essere sciolto* ma nemmeno *rifiutato*, che va più semplicemente controllato e reso il più possibile produttivo e il meno possibile deleterio per l'esistenza umana.

12. Per chiudere, ciò che il testo di Biuso ci lascia in consegna è proprio l'esigenza di ancorare ogni discorso filosofico e ogni pratica politico-culturale a una lucida e non ideologica concezione della natura umana, cosa che vale ancor più per noi "figli del '68": la possibilità di non gettare "il bambino" (la rivendicazione di una società più giusta e meno autoritaria) con "l'acqua sporca" (la traduzione di tali rivendicazioni in mediocrità e spontaneismo) passa proprio per il riconoscimento che al centro di tutto (teoria e pratica) sta la questione *paideutica*, quell'ambigua e aperta tensione tra "interno" ed "esterno" che se nell'*e-ducazione* (un dover far "venir fuori" "da fuori" ciò che "sta dentro") trova la sua più alta espressione è solo perché essa manifesta in modo "chiaro e distinto" la *natura culturale* dell'animale umano, presa nell'intreccio della rete interno/esterno – immediatezza/mediatezza, individualità/socialità ecc. Se, dunque, "con il '68", si deve ricordare che bisogna fare attenzione a non lasciarsi invadere dal "fuori", ciò diventa davvero possibile solo se – "contro il '68" – si ricorda che un "dentro" c'è e – soprattutto – che separare "dentro" e "fuori" significa precludersi la comprensione e la viva esperienza della costitutiva finitezza umana.