

Le estensioni dell'individuo. Seconda natura e mondo delle cose

Alessandro De Cesaris

1. Introduzione

L'importanza della relazione con le cose per la vita degli individui è un dato ampiamente riconosciuto in diverse discipline. Le cose ci vestono, ci trasportano, ci intrattengono, ci identificano e spesso costituiscono l'orizzonte primario del nostro agire nel mondo¹. Lo sforzo di riconoscere questa relazione è tuttavia meno evidente nella storia della metafisica², in cui si è piuttosto tentato di effettuare una rigida distinzione tassonomica tra il mondo delle persone e quello delle cose, come appare evidente dalla classica tripartizione della metafisica sulla base del trittico *Dio – Uomo – Mondo*³. All'interno di questa tripartizione, oltretutto, è effettivamente difficile individuare il posto delle cose in quanto oggetti non-naturali, ossia in quanto artefatti, oggetti tecnici, merci, proprietà personali. L'imbarazzo è generato dall'impossibilità di stabilire se le cose – così considerate – siano una parte del mondo o dell'uomo, o se non meritino piuttosto un ulteriore spazio metafisico loro esplicitamente dedicato.

In questo saggio sosterrò che esiste una relazione metafisica fondamentale tra quel particolare ente individuale che è l'uomo e il mondo delle cose⁴. A tale scopo analizzerò un concetto che ha avuto particolare successo nella storia della filosofia,

¹ Uso il termine “cosa” nel modo in cui esso è stato analizzato da Remo Bodei: al contrario dell'oggetto, che indica una contrapposizione rispetto al soggetto e richiede di essere sopraffatto da parte di quest'ultimo, la cosa ci riguarda, intrattiene con noi un rapporto in cui siamo sempre coinvolti. Cfr. R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 11-20.

² In questo saggio il termine “metafisica” è usato senza alcuna enfasi, in continuità con quella tradizione che intende la metafisica semplicemente come la disciplina che si occupa di stabilire *come* sono gli essenti. Cfr. A. Varzi, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 8-20.

³ Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, in Id. *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. Ècole, Olms, Hildesheim 1983, §55-56; Cfr. anche K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (1967), tr. it. di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000, p. 5; R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

⁴ Il problema dell'ente individuale assume due aspetti distinti ma non separati: da un lato la costituzione dell'individuo in quanto membro di una specie, ciò che lo rende un esponente di quest'ultima; dall'altro la questione dell'individuazione, ossia di ciò che lo distingue dagli altri enti appartenenti a quella specie stessa.

quello di *seconda natura*, suggerendo che esso è particolarmente adeguato a descrivere relazione che le cose intrattengono con le persone, e aprendo la strada a una possibile soluzione dell'imbarazzo precedentemente menzionato.

2. *Metafisica e seconda natura: Aristotele, Hegel, McDowell*

Inizierò analizzando il concetto di seconda natura in tre pensatori (Aristotele, Hegel e McDowell) nei quali esso riveste un ruolo particolarmente rilevante. L'obiettivo è quello di metterne in luce due caratteristiche fondamentali: innanzitutto, il concetto di seconda natura ha un impiego ancipite, il cui scopo è allo stesso tempo stabilire la continuità dell'uomo rispetto all'animale e, al contrario, determinarne il *proprium*; secondariamente, la teoria della seconda natura assume in questi autori un significato specificamente *metafisico*.

Nelle opere aristoteliche il termine "seconda natura" non appare esplicitamente, sebbene diverse traduzioni moderne usino l'espressione. Esso tuttavia trova la sua origine nel concetto *abito* (*hexis, habitus*)⁵, ricorrente nelle opere di Aristotele e di fondamentale importanza per la nostra analisi.

Nel libro V della *Metafisica* la *hexis* viene descritta come una disposizione (*diathesis*) di un certo tipo: quest'ultima viene a sua volta descritta come un determinato ordinamento di una cosa, secondo il luogo, la potenza o la forma⁶. Nelle *Categorie* la specificità dell'abito rispetto alla disposizione viene indicata nella sua particolare stabilità e durata⁷. Nell'acquistarlo l'essere animato cambia la propria *natura*⁸: l'abito non è quindi solo una modificazione esterna, ma una vera operazione *plastica* che altera radicalmente il suo soggetto⁹.

La capacità di acquisire abiti, tuttavia, appartiene a tutti gli esseri animati; tramite la ripetizione e l'esercizio si sviluppano facoltà dell'anima che accomunano l'uomo agli altri animali. Al tempo stesso, tuttavia, la *hexis* è il modo in cui l'uomo acquisisce quelle caratteristiche che gli sono proprie. Si tratta di quelle proprietà catalogate secondo la nota distinzione tra virtù etiche e virtù dianoetiche¹⁰: in entrambi i casi si tratta di disposizioni, ossia di potenzialità presenti nell'animo umano, il cui sviluppo ha come condizione l'acquisizione di un *habitus* in seguito a esercizio, insegnamento e abitudine¹¹:

⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII, 10, 1152a27-33. Per le opere aristoteliche mi sono riferito alle seguenti edizioni italiane: *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000; *Le tre etiche*, a cura di L. Caiati, UTET, Torino 1996; *Categorie*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989; *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001; *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2007; *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁶ Aristotele, *Metafisica*, V, 19, 1022b1-3.

⁷ Aristotele, *Categorie*, 8, 8b27-28.

⁸ Aristotele, *De Anima*, II, 4, 417b15-16.

⁹ Cfr. C. Malabou, *The Future of Hegel*, en. trans. by L. During, Routledge, London-New York 2005, p. 49.

¹⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a14.

¹¹ Aristotele, *De Anima*, III, 3, 429b6-9; Cfr. C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 51.

Essendo pertanto di due specie la virtù: l'una dianoetica e l'altra etica, la prima tra e per la maggior parte dall'insegnamento sia la sua origine che il suo accrescimento e perciò necessita di esperienza e di tempo; la seconda invece proviene dall'abitudine donde ha anche ricevuto il nome [...]. E di conseguenza è ugualmente chiaro che nessuna delle virtù etiche si origina in noi per natura. [...] Dunque le virtù non sorgono né per natura né contro natura, ma esse s'ingenerano in noi che per natura siamo predisposti a riceverle e grazie all'abitudine le portiamo a compimento¹².

Aristotele si oppone esplicitamente ai fautori delle teorie *innatiste*, pur ammettendo che in determinati individui alcune potenzialità possano essere presenti in misura minore o maggiore¹³.

Le virtù dianoetiche sono quelle disposizioni che corrispondono alla facoltà razionale dell'anima, in particolare l'intelletto e la conoscenza¹⁴. Negli *Analitici Posteriori* viene descritto il processo con cui, a partire dalla sensazione, nell'uomo si producono le diverse facoltà legate alla conoscenza razionale¹⁵. Lo stesso accade per le virtù etiche, che riguardano l'aspetto emotivo in quanto sottoposto alla facoltà razionale dell'anima¹⁶. Al pari delle virtù dianoetiche, la giustizia e il coraggio si acquisiscono grazie all'esercizio ripetuto dell'atteggiamento più corretto, il quale segue a una scelta effettuata secondo ragione¹⁷. È tramite l'acquisizione delle virtù etiche e dianoetiche che l'uomo diventa effettivamente un uomo: l'individuo è *metafisicamente* tale solo nella misura in cui possiede attualmente ciò che gli è proprio, ossia la capacità di essere un agente razionale¹⁸.

Riassumendo, in base alla celebre definizione dell'uomo come *animale razionale* il concetto di abito riguarda tanto il primo che il secondo elemento, facendo al tempo stesso da ponte tra i due: l'uomo è capace di acquisire disposizioni stabili come tutti gli animali, ma in più è capace di acquisire – tramite l'*educazione*¹⁹ – quegli abiti che lo distinguono da quest'ultimi. L'abito permette di stabilire una continuità tra animale e uomo, facendo sì che questo emerga da quello senza drastiche fratture²⁰.

¹² Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a14-25.

¹³ *Ibidem*. Sulla naturale differenza cfr. Aristotele, *Politica*, V, 1, 1154a20-23.

¹⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 3, 1139b14-18.

¹⁵ Aristotele, *Analitici Posteriori*, II, 19, 99b5-100a9. Cfr. M. Sgarbi, *Aristotele e il problema della soggettività*, in «Trans/Form/Ação», Marília, XXXIV, n. 3, 2011, pp. 105-116.

¹⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 13, 1102b13 e ss.; T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988, p. 374; Cfr. anche D. S. Hutchinson, *Ethics*, in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 207-209.

¹⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1107b36-12.

¹⁸ Lo studioso che si è sforzato maggiormente di mostrare il valore metafisico dell'etica aristotelica è Terence Irwin: cfr. T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, cit., p. 373.

¹⁹ Cfr. Aristotele, *Politica* II, 5, 1263b28-1264a11.

²⁰ Forse il concetto di seconda natura sarebbe interessante proprio in relazione a quella che Agamben ha chiamato “macchina antropologica”, e che secondo lui descriverebbe – nella storia del pensiero – il tentativo di definire l'umano in opposizione all'animale. Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Questi temi si ritrovano ampiamente sviluppati nel pensiero hegeliano, nel quale la discussione della teoria della seconda natura è visibilmente ispirata al pensiero aristotelico. Anche in Hegel, innanzitutto, la seconda natura è immediatamente associata al concetto di abitudine, descritto ampiamente nella sezione dell'*Enciclopedia* dedicata all'antropologia²¹:

L'abitudine è stata chiamata a ragione una seconda natura: natura, perché è un'immediatezza dell'essere dell'anima; - seconda, perché è un'immediatezza posta dall'anima, un modellare ed elaborare la corporalità, che spetta alle determinazioni del sentimento come tale, e alle determinatezze della rappresentazione e del volere, in quanto corporizzate²².

L'abitudine, di nuovo, è un'operazione plastica in cui il corpo viene modellato e parzialmente liberato dalla sua immediata condizione naturale. L'uomo in quanto corpo animato, ossia in quanto *animale*, acquisisce le sue caratteristiche fondamentali – la stazione eretta, ad esempio – attraverso la ripetizione e l'esercizio²³. Per quanto anche gli animali acquisiscano abitudini e siano in questo senso educabili, il processo con cui l'animale uomo si libera progressivamente dalla propria immediata condizione naturale è del tutto peculiare: l'acquisizione dei tratti somatici, la disposizione a ridere o piangere e lo sviluppo delle capacità vocali descrivono un processo *volontario* in cui per la prima volta emergono la coscienza e la libertà²⁴. Tramite l'abitudine l'animale uomo si produce come soggetto, segnando il passaggio dall'Antropologia alla Fenomenologia. Lo sviluppo del linguaggio è l'acquisizione di un *habitus* che fa da ponte dalla dimensione animale a quella più specificamente umana.

Questo passaggio, di nuovo, ha un valore metafisico fondamentale:

[L'abitudine] è la cosa più essenziale all'esistenza di ogni spiritualità nel soggetto individuale, affinché il soggetto sia come concreta immediatezza, come idealità dell'anima, affinché il contenuto – religioso, morale ecc. – appartenga a lui come a quest'anima; non sia in lui solo in sé (come disposizione) né come sensazione o rappresentazione passeggera, né come interiorità astratta, separata dall'azione e dalla realtà, ma come suo essere²⁵.

Non solo l'abitudine produce il *proprium* dell'uomo in quanto soggetto, ma essa svolge anche un ruolo fondamentale nella determinazione metafisica dell'*individuo* in quanto tale. Alla base di questa tesi c'è la complessa dialettica di singolare e universale tematizzata nel terzo volume della *Scienza della Logica*; qui non è il caso di dilungarsi a riguardo, ma è rilevante notare come la seconda natura costituisca il

²¹ G.F.W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Filosofia dello spirito*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2000, §§409-411, pp. 237-251.

²² Ivi, §410, p. 239.

²³ Ivi, §411, *Aggiunta*, pp. 248 e ss.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, §410, p. 242.

momento in cui l'individuo al tempo stesso si pone come singolare – come individuo determinato – e fa propria una “maniera universale dell'agire” che trova il suo compimento nel concetto di *Cultura (Bildung)*²⁶.

Il concetto di seconda natura ritorna nella Filosofia dello spirito oggettivo, più precisamente nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove il suo impiego si collega strettamente a quanto si è visto nello sviluppo antropologico. Anche qui, infatti, l'uomo acquista la sua individualità autentica liberandosi delle proprie rappresentazioni arbitrarie e facendo proprio l'universale rappresentato dall'elemento Etico, alla luce del quale soltanto la libertà individuale ha senso²⁷. La seconda natura appare dunque come costume, come un'abitudine:

L'ethos appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi [degli individui] – come costume, - la consuetudine dell'ethos come una seconda natura, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, e che è anima pervasiva, significato e realtà del loro esserci²⁸.

In questo modo tutti gli aspetti trovati embrionalmente nelle opere di Aristotele hanno in Hegel il loro sviluppo: l'abitudine è una seconda natura che garantisce la continuità tra la dimensione naturale e la dimensione razionale dell'uomo, ma al tempo stesso ne determina la specificità. Essa lo configura tanto come animale – come corporeità – quanto come agente razionale, in quanto dotato di linguaggio, di cultura e di appartenenza a una comunità etica. La seconda natura ha un fondamentale significato metafisico, in quanto determina al tempo l'individuo in quanto uomo (universale) e la sua individualità (singolare).

La filosofia dello spirito soggettivo hegeliana, così come la filosofia di Aristotele, sono di importanza fondamentale per il pensiero di John McDowell. Nella sua opera principale, *Mente e Mondo*, il concetto di seconda natura è utilizzato – con espliciti riferimenti aristotelico-hegeliani – per risolvere la frattura tra natura e razionalità, o tra sensibilità e intelletto. Il problema è quello di accordare la nostra natura di esseri razionali al nostro essere *animali*, senza che ciò sembri un “potere occulto” che si aggiunga semplicemente dall'esterno alla nostra componente naturale²⁹. La soluzione di McDowell consiste nell'affermare che all'uomo è connaturata la capacità di accedere al dominio della razionalità – lo “spazio delle ragioni” - e che questa capacità, se sviluppata tramite l'esercizio e la ripetizione, si evolve in quella che a tutti gli effetti è una *seconda natura*. Il riferimento ad Aristotele è esplicito, in particolare alla sua etica: eppure McDowell specifica che la capacità di

²⁶ Ivi, §410, *Aggiunta*. p. 245.

²⁷ G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987, §§151-153, pp. 137-138.

²⁸ Ivi, §151, p. 137.

²⁹ J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge-London 1994, p. 83. Cfr. anche L. Corti, *Ritratti hegeliani*, Carocci, Roma 2014, pp. 87-95.

agire eticamente è solo un aspetto della seconda natura, che si riferisce invece alla razionalità *tout court*³⁰.

In questo modo la razionalità dell'uomo è al tempo stesso indicata come suo *proprium* e conciliata con la sua natura animale. Non a caso McDowell specifica che l'acquisizione di abitudini non è una capacità esclusivamente umana, ma propria di tutti gli animali:

Ma l'idea stessa di seconda natura non è applicabile esclusivamente agli animali razionali. Non è più che l'idea di un modo d'essere [...] che è stato acquisito da qualcosa in seguito a un addestramento³¹.

Al tempo stesso, tuttavia, questa capacità di accedere allo spazio delle ragioni è del tutto peculiare, e fa sì che la seconda natura umana “differisca” dalle altre. L'uomo è capace di acquisire abitudini e di “allenarsi” a determinati comportamenti allo stesso modo di un cane, ma l'accesso al dominio della razionalità lo rende un ente del tutto diverso dal punto di vista *metafisico*:

Non dovremmo aver paura di asserire che l'iniziazione al giusto tipo di pratiche comunitarie fa una differenza metafisica. [...] La responsività alle ragioni, l'idea della quale è inseparabile dall'idea delle pratiche comunitarie, determina un individuo umano pienamente sviluppato non più come un particolare meramente biologico, ma come un essente di un nuovo tipo metafisico³².

Un ulteriore problema è costituito dalla modalità di accesso allo spazio delle ragioni: così come la seconda natura umana è differente dall'abitudine acquisibile dagli animali, allo stesso modo il tipo di allenamento necessario a ottenerla deve essere peculiare. Si tratta del processo educativo-culturale per descrivere il quale McDowell utilizza la parola tedesca *Bildung*, che avevamo trovato già in Hegel³³. Pur negando che l'intersoggettività si trovi all'origine dello spazio delle ragioni – il cui carattere normativo richiede che esso sia indipendente dall'arbitrio della convenzione sociale –, quest'ultima è in ogni caso la dimensione all'interno della quale l'uomo guadagna l'accesso al dominio della razionalità.

Questa posizione trova un'eco precisa nel pensiero hegeliano come in quello aristotelico. La naturale socievolezza dell'uomo, insieme all'insegnabilità della virtù e delle capacità razionali, è a fondamento dell'importanza che l'educazione riveste nella filosofia politica di Aristotele³⁴. Allo stesso modo in Hegel si è visto che solo all'interno della comunità l'uomo acquisisce la sua seconda natura più propria,

³⁰ *Ibidem*.

³¹ J. McDowell, *Responses*, in M. Willaschek (ed.), *John McDowell: Reason and Nature*, LIT Verlag, Münster 1999, p. 98 (traduzione mia).

³² J. McDowell, *Responses*, in J. Lindgaard, *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, Blackwell Publishing, Oxford 2008, p. 172 (tr. mia). Cfr. anche *ivi*, p. 308.

³³ J. McDowell, *Mind and World*, cit. p. 84. Cfr. anche *Id.*, *Responses*, in J. Lindgaard, *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, cit., p. 172.

³⁴ Aristotele, *Politica*, VIII.

rappresentata dalla *Sittlichkeit*: non è un caso che nella sezione dell'*Enciclopedia* dedicata alla fenomenologia sia il riconoscimento tra autocoscienze a trovarsi alla base della produzione di quella che è chiamata “sostanza dell'eticità”³⁵.

L'importanza dell'elemento intersoggettivo è stata più volte ribadita da interpreti e filosofi per liberarsi dal pregiudizio dell'uomo inteso come individualità solipsistica, sospesa tra il dogmatismo cartesiano e la frammentarietà della vita contemporanea. Eppure la lotta a questo pregiudizio ha fatto strada a un ulteriore pregiudizio, secondo il quale l'intersoggettività si ridurrebbe a un incontro tra coscienze. Che l'individuo si formi come tale sempre nell'incontro con altri uomini ha implicato, alla fine, che esso si formi *esclusivamente* a contatto con altri uomini, senza che il mondo delle cose abbia alcun ruolo. Eppure questo ruolo è fondamentale, e non solo nel senso – evidente – che le cose costituiscono nella maggior parte dei casi l'unica modalità di accesso alla dimensione intersoggettiva: esse plasmano le singole individualità in modo altrettanto decisivo. Esse fanno parte della nostra seconda natura in quanto ci determinano dal punto di vista metafisico, tanto nella nostra dimensione animale che in quanto agenti razionali³⁶.

3. Sulla tecnica come seconda natura

Discutere il ruolo delle cose nella formazione e nella costituzione dell'individuo umano richiede che si distinguano le due modalità principali in cui le cose si mostrano nella nostra vita: come oggetti tecnici e come beni privati o pubblici. La questione della tecnica è certamente presente nel pensiero di Aristotele: dal momento che la *technè* è uno degli abiti che appartengono propriamente all'uomo, e che ne costituiscono la razionalità, si potrebbe pensare che la seconda natura aristotelica preveda effettivamente la tecnica come sua componente essenziale. Allo stesso modo, in Hegel, l'abitudine fa sì che il corpo diventi strumento per il soggetto, che si trasformi nel termine medio che gli permette di interagire con il mondo e di farlo proprio³⁷. Tutto ciò è senz'altro vero, ma la tecnica ha nel pensiero aristotelico come in quello hegeliano una direzione unilaterale: essa è un atto grazie al quale la soggettività si estende all'oggettività della natura e la fa propria: la metafora del metabolismo si adegua perfettamente tanto alla tecnica quanto alla conoscenza. Allo stesso modo, in Aristotele, la tecnica è per definizione la produzione di qualcosa che è e rimane esterno al soggetto agente, al contrario della

³⁵ G.F.W. Hegel, *Enciclopedia*, §436, *Aggiunta*, p. 279.

³⁶ Ciò chiaramente non ha nulla a che fare con alcuna “metafisica del soggetto minimale”, come ad esempio quella di Galen Strawson, o con altri tentativi di definire l'identità personale a partire dalla nozione di coscienza, che da Locke si spingono fino alla filosofia contemporanea. Cfr. G. Strawson, *Quel che resta dell'Io* (2011), tr. it. di N. Zippei, LIT, Roma 2014. Cfr. anche J. Perry, *Identity, Personal Identity and the Self*, Hackett, Indianapolis 2002 e D. Sparti, *Coscienza e identità personale*, Il Mulino, Bologna 2000. Si potrebbe dire, piuttosto, che quella proposta in questo saggio è una sorta di *metafisica descrittiva*, così come il termine viene utilizzato da F. Strawson in riferimento anche al pensiero aristotelico.

³⁷ G.F.W. Hegel, *Enciclopedia*, §410, *Aggiunta*, p. 241.

praxis, la quale ha il proprio risultato nel soggetto stesso³⁸. Ciò che viene completamente ignorato, in definitiva, è il potere *retroattivo* che gli oggetti tecnici esercitano sugli individui, l'influsso che essi a loro volta producono sulla loro natura animale e razionale³⁹.

Negli ultimi decenni gli studi sul ruolo attivo della tecnica nella formazione degli individui hanno ricevuto una spinta fondamentale, dovuta in particolare all'avvento delle biotecnologie, dell'ingegneria genetica e delle protesi artificiali: l'immagine del *cyborg*, del mutante e della coscienza virtuale rappresentano perfettamente un pensiero in cui si riconosce la portata metafisica delle innovazioni tecnologiche per la natura umana e i suoi singoli rappresentanti⁴⁰.

Eppure l'esplosione di queste nuove tecnologie ha reso solo più evidente ciò che ha sempre costituito una caratteristica della tecnica in quanto tale: essa riconfigura la nostra sensibilità e la nostra emotività, le nostre facoltà sensibili e razionali, rideterminandoci di fatto sia come animali che come enti razionali⁴¹. L'affermazione di McLuhan, secondo la quale i media sono un'estensione dei nostri organi di senso, va presa in senso letterale, ossia metafisico: gli oggetti tecnici entrano a far parte della nostra dimensione corporea, sottraendoci alla nostra condizione naturale immediata. La differenza tra un paio di occhiali e un occhio bionico, da questo punto di vista, è metafisicamente poco rilevante: si tratta in entrambi i casi di oggetti tecnici che intervengono nella nostra configurazione corporea individuale e la rideterminano⁴².

La tecnica, in questo modo, presenta le stesse caratteristiche che sono state rilevate per il concetto di seconda natura, così come esso è stato presentato nel pensiero di Aristotele, Hegel e McDowell: il suo influsso sulla natura umana ha una portata metafisica non minore ad altre forme di adattamento abituale, come l'acquisizione della stazione eretta o della capacità di piangere e ridere. Essa, inoltre, si rivolge a noi sia come esseri corporei animati che come esseri razionali: imparare a utilizzare strumenti, adattarsi alla configurazione tecnologica del proprio tempo, è una condizione imprescindibile per chiunque voglia effettivamente essere

³⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140a24-b19.

³⁹ Aspetto, invece, che è stato da tempo riconosciuto dall'antropologia e dall'etnologia. Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* (1964), 2 voll., tr. it. di F. Zannino, Torino, Einaudi 1977. Cfr. anche R. Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. XV.

⁴⁰ Per una panoramica sul problema del corpo e dell'identità alla luce delle nuove tecnologie è utile Andy Clark, *Natural Born Cyborgs*, Oxford University Press, Oxford 2003.

⁴¹ I due autori che, con accenti opposti, hanno meglio rilevato questo aspetto sono Marshall McLuhan e Günther Anders. Cfr. M. McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, MIT Press, Cambridge 1994, pp. 1-6, e G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007. Al sottotitolo dell'opera di McLuhan, ovviamente, si ispira il titolo di questo saggio.

⁴² La migliore trattazione del ruolo della tecnica nella definizione della natura umana, collettiva quanto individuale, è quella di Gilbert Simondon. Cfr. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1989, pp. 15 e 134-147.

considerato parte di una comunità⁴³. Allo stesso modo l'utilizzo di questi strumenti tecnologici è ciò che di fatto produce negli individui la specifica forma di razionalità che li contraddistinguerà: dalla scrittura all'uso dei computer, dalla vita nella città al corretto uso dell'abbigliamento⁴⁴. Per quanto la filosofia moderna e contemporanea si sia sforzata di non pensare il corpo come se fosse una cosa, questo impegno ha senso solo se allo stesso tempo si compie lo sforzo di pensare alcune cose come parti del corpo, come elementi soggettivi che entrano a far parte della dimensione corporea e spesso la rivoluzionano completamente⁴⁵.

4. Cose e persone.

Il secondo aspetto delle cose è la loro natura di beni, di oggetti che – privati o pubblici – entrano a far parte attivamente della nostra vita. L'importanza della dimensione materiale per la vita comunitaria e individuale è poco presente negli autori precedentemente presi in considerazione, così come lo era quella della tecnica: in Aristotele la critica al modello platonico – il quale non prevedeva proprietà privata – ha una valenza più pratica che teoreticamente pregnante. L'assenza della proprietà privata non è da sconsigliare perché toglierebbe qualcosa all'essenza dell'uomo, bensì semplicemente perché si tratta di una scelta politicamente poco felice⁴⁶. Allo stesso modo nel pensiero di Hegel la proprietà privata appare nella sezione dedicata al diritto astratto, in cui l'individuo è ancora distinto dalla dimensione comunitaria dello stato⁴⁷. Essa, per quanto riconosciuta, viene inoltre interpretata come una sfera in cui la volontà del singolo può estendersi e prodursi – di nuovo, un'analisi che riconosce un processo unilaterale che va dal soggetto all'oggetto⁴⁸.

⁴³ E d'altronde il concetto di *ripetizione*, utilizzato per lo più in senso critico in relazione alla tecnica (da Adorno a Chaplin), è precisamente ciò che giustifica ulteriormente la sua identificazione come una sorta di seconda natura.

⁴⁴ Spesso il dominio della tecnica viene ridotto a un determinato ambito di oggetti ritenuti "all'avanguardia", ma non bisogna dimenticarsi che non solo i vestiti e la pagina scritta, ma anche la *polis* stessa è un prodotto della tecnica. Cfr. L. Mumford, *The Culture of Cities*, Mariner Books, New York 1971 ed E. Coccia, *Il bene nelle cose*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 29-39. Cfr. anche E. A. Havelock, *La musa impara a scrivere*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁴⁵ La critica di Latour, secondo la quale la distinzione moderna tra soggetto e oggetto sarebbe messa in crisi dalle entità ibride e dai prodotti delle biotecnologie, trova conferma già a partire dal semplice dato della naturale tecnicità dell'uomo. Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), tr. it. di G. Lagomarsino, Eleuthera, Milano 2009. Il modo in cui la tecnica rivoluziona la dimensione corporea è stato ben descritto da P. Levy, il quale ha utilizzato il concetto di virtuale per denotare la scomparsa della dimensione del -ci, della rigida collocazione spazio-temporale della corporeità nell'epoca contemporanea. Cfr. P. Levy, *Il Virtuale* (1995), tr. it. di M. Colò e M. Di Sopra, Raffaello Cortina, Milano 1997.

⁴⁶ Aristotele, *Politica*, II, 5, 1263a21-b14.

⁴⁷ G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, §§46-48, pp. 53-56; Cfr anche §75, p. 74.

⁴⁸ Ivi, §46, *Aggiunta*, p. 54.

Alcuni pensatori, in particolare legati alle correnti marxiste del '900, hanno effettivamente utilizzato il concetto di seconda natura in relazione alla questione delle cose come beni privati e merci: nella nostra società le cose entrerebbero violentemente nella vita degli individui, cristallizzandone la libertà in un rapporto passivo e ossessivo⁴⁹. Le cose, insomma, rappresenterebbero l'ostacolo fondamentale allo sviluppo dell'individuo come essere capace di agire pratico, di fatto mutilandolo di una sua caratteristica fondamentale.

La critica alla dimensione materiale della società contemporanea ha avuto talvolta l'effetto di accentuare la cesura tra cose e persone, individuando l'essenza della libertà nell'emancipazione dalla dimensione materiale dell'esistenza. Questo approccio tuttavia – senz'altro giusto, talvolta sacrosanto – ignora l'importanza che le cose considerate come beni hanno nello sviluppo della sensibilità e della coscienza etica di una comunità⁵⁰. Si tratta di un'evidenza che ci viene raccontata dall'antropologia e dalla letteratura, ma che in filosofia non sempre trova la propria giusta collocazione, che – di nuovo – è metafisica. Dire che “le cose parlano di noi” non è sufficiente, perché in questo modo potrebbe trattarsi solo di tracce di un'identità indipendente da esse: piuttosto, così come la tecnica ci riconfigura in quanto animali razionali, allo stesso modo le cose ci influenzano in quanto agenti razionali, facendo spesso da mezzo ma anche e soprattutto da fine del nostro agire e contribuendo a costruire le nostre identità personali⁵¹.

Il ruolo delle cose nella vita umana – della comunità come degli individui – impone di ribaltare almeno parzialmente l'imperativo kantiano: se è vero che non bisogna trattare le persone come cose, è senz'altro vero che è teoricamente fondato trattare alcune cose come (parte delle) persone. I beni materiali fanno parte della nostra seconda natura perché contribuiscono a definire il discorso comunitario pubblico, così come entrano a far parte delle nostre identità personali sedimentandosi progressivamente al loro interno⁵².

In conclusione, la teoria della seconda natura sembra adattarsi perfettamente a una nuova considerazione metafisica delle cose in relazione agli individui: tramite

⁴⁹ Cfr. G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Werke*, Band 2, Luchterhand Verlag, Darmstadt 1977, pp. 161-518: 257-286; H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston 1969, p. 11. In Benjamin, invece, il concetto di seconda natura viene utilizzato positivamente, e in particolare in relazione alla dimensione tecnica e delle cose. Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Band VII, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1989, p. 688. Cfr. anche M. B. Hansen, *Cinema and Experience. Benjamin, Kracauer, Adorno*, California University Press, Los Angeles 2012, pp. 183-207. In Horkheimer il concetto viene usato positivamente, ma in paradossale contrapposizione alla filosofia aristotelica. Cfr. M. Horkheimer, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», IV, n. 1, 1935, pp. 1-25 (in particolare p. 18).

⁵⁰ La trattazione più completa sull'argomento è quella di Emanuele Coccia, il cui lavoro costituisce una delle principali fonti di ispirazione per questo saggio. Cfr. E. Coccia, *Il bene nelle cose*, cit.

⁵¹ Cfr. D. Miller, *Cose che parlano di noi* (2008), tr. it. di E. Coccia, Il Mulino, Bologna 2014.

⁵² Cfr. D. Miller (ed.), *Anthropology and the Individual. A Material Culture Perspective*, Berg, Oxford-New York 2009; E. Coccia, *Il bene nelle cose*, cit., p. 79.

la ripetizione e l'abitudine impariamo a servirci di strumenti che definiscono la nostra razionalità e riconfigurano le nostre facoltà naturali. Tramite l'abitudine, di nuovo, assimiliamo oggetti fino a considerarli una parte di noi stessi, rendendoli delle *proprietà* non tanto nel senso economico-giuridico, quanto nel senso ontologico del termine. Tramite il concetto di seconda natura è possibile superare la dicotomia tra cose e persone: le cose ci determinano in quanto esseri umani, ma al tempo stesso ci individuano e ci distinguono dai nostri simili, combattendo il pregiudizio secondo il quale le nostre identità sarebbero contenute entro i confini della nostra pelle.