

COLLANA POSTUMANI

diretta da Antonio Caronia

n. 4

Chi sono i postumani? Coloro che, “per effetto del processo evolutivo, hanno superato i limiti biologici, neurologici e psicologici insiti negli esseri umani”, secondo la definizione del movimento transumanista, o l’umanità che si è “scorporata dal grembo materno”, come affermano alcune femministe? Quello che è certo è che per la prima volta, nella storia delle culture umane, la biologia sembra oggi non essere più un limite oggettivo alle trasformazioni culturali. Questa collana si propone di documentare una tematica e una discussione che nel panorama italiano sono ancora poco diffuse, e trattate in genere in modo sensazionalistico, presentando sia testi fondamentali stranieri non ancora tradotti, che ricerche italiane particolarmente significative.

FABIANA GAMBARDELLA

L'ANIMALE AUTOPOIETICO

Antropologia e biologia
alla luce del postumano



Mimesis

Publicato con un contributo del Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta” - Università degli Studi di Napoli Federico II.

© 2010 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

PREFAZIONE	p.	I
I. CAPITOLO	p.	11
DAL <i>LOGOS</i> AL <i>BIOS</i> : L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA E LA RICERCA DELL'UOMO INTEGRALE		
L'umano tra esistenza e vita	p.	11
Per un'antropologia filosofica	p.	16
Il <i>bios</i> nei Concetti fondamentali della metafisica	p.	26
Una vecchia suggestione: l'animale carente	p.	34
L'Umanesimo e il mondo diviso	p.	37
II. CAPITOLO	p.	41
DAL <i>BIOS</i> AL <i>LOGOS</i> : LA BIOLOGIA SCOPRE LA COMPLESSITÀ		
Dal <i>bios</i> al <i>logos</i> : Autopoiesi e cognizione	p.	41
L'animale uomo: linguaggio e autocoscienza	p.	51
Tra decostruzione e ricostruzione: percorsi incrociati	p.	61
Ulisse e il male del ritorno	p.	81
Autopoiesi: verso il post-umanesimo	p.	89
III. CAPITOLO	p.	93
<i>BIOS, LOGOS, ETHOS</i> : UN'EPISTEMOLOGIA ALLA PROVA DEI FATTI		
Lo smisurato e il mostruoso	p.	93
<i>Bios e téchnê</i>	p.	101
Biotecnologie: apocalittici e integrati. Uno sfondo comune	p.	106
Dal <i>bios</i> all' <i>ethos</i> : ibridazioni	p.	113
Verso una nuova soggettività: l'osservatore	p.	132
INDICE ANALITICO	p.	141

A mio padre e mia madre

RINGRAZIAMENTI

Desidero esprimere la mia gratitudine alle persone che in modi diversi mi hanno aiutato a portare a termine questo lavoro.

Al prof. Giuseppe Lissa per il prezioso insegnamento e per le sue *narrazioni*, che hanno instillato in me l'amore per la ricerca, la passione per il rigore e l'onestà intellettuale.

Al prof. Paolo Amodio che ha seguito con instancabile attenzione il lavoro sin dagli esordi, garantendomi sempre il confronto con una visione aperta e un pensiero libero e incoraggiandomi costantemente con la sollecitudine e la pazienza che lo caratterizzano.

Al prof. Gianluca Giannini, per i validi consigli e la discreta presenza.

A Cristian, per il sostegno, l'ottimismo e soprattutto per la sua amicizia.

Ringrazio infine Tiziana, Stefano e Rosanna, per il regalo della loro presenza.

PREFAZIONE

SU UN'IMPRESA AUTOPOIETICA TRA *LOGOS, BIOS ED ETHOS*

Per quanto l'antropologia filosofica abbia provato nell'ultimo secolo a misurare la teoria e la prassi filosofica alle scienze, il quoziente del rapporto con la biologia è ancora per troppi versi confuso, forse anche a causa delle incertezze dello stesso statuto dell'*antropologia filosofica* e della sua, per alcuni versi salutare, indeterminatezza di metodo. In un'avventura che si vuole antropologica, guidata dal passo filosofico e che, attraverso l'energia delle scienze, non ama ritrovarsi in sentieri interrotti, non si tratta perciò di studiare una strategia unica che raggiunga un risultato finale come una *biologia filosofica* o una *filosofia biologica tout court*. E nemmeno è il caso di giungere (esitare) esausti all'interfaccia carraia della *biologia* su cui protocollare le mappe della *filosofia* (e viceversa). Il nume ispiratore di questo meditato libro di Fabiana Gambardella, mi pare di poter dire, è proprio questo. E cioè ancora, per restare sul piano delle premesse, il primo accogliente invito è quello di provare a disporsi sul terreno – certo, può anche apparire scomodo – di un'antropologia filosofica che, nella misura in cui accetta le sfide del postumano, vuole comporsi nel mentre si esprime. Più che un metodo o un approccio ermeneutico, o ancora un'attitudine più o meno ispirata della filosofia pratica, l'antropologia filosofica è qui probabilmente un *esercizio*, nel senso più immediato ma anche più iridescente del termine: è, per restare nella lettera, un'insistente ripetizione di atti noti per addestrarsi, un'abile applicazione di assunti, regole e competenze per rigenerare dati e mobilitare risultati (talvolta anche *random*, ma vivaddio). Qui l'antropologia filosofica, quasi da sé, si sgancia dalla necessità della

sistematizzazione, per farsi esperimento, e piuttosto che rispecchiare idee e teorie, offre riverberi da decifrare.

Qual è, innanzi tutto per l'autrice, la regione legittima in cui è possibile rintracciare il nesso biologia/filosofia? La storia del pensiero filosofico – molto più di quanto abbia fatto la riflessione degli scienziati (direi un po' per prudenza, un po' per apatia) – ha da sempre offerto una risposta, quasi *d'emblée*: natura e/o creazione (un po' più tardi Essere) vs. ragione e/o anima (un po' più tardi Spirito). *L'animal rationale* come precipitato del rapporto uomo-mondo, insomma, che fino a Heidegger, con la splendida eccezione di Nietzsche e di qualche intuizione della fenomenologia, ha retto le sorti teoretiche e pratiche della nostra più o meno mediata coscienza di esserci. Il punto è, probabilmente, che è lo stesso problema nei suoi dati immediati a risentire di un'aporia, di una sorta di peccato originale insieme concettuale e metodologico: nel momento in cui si mettono in rapporto i due termini, la frazione uomo/mondo tradisce una frattura originaria il cui risultato non potrà che essere una dicotomia, anche là dove il risultato sembra univoco. *Dico* “cultura”, ma il termine sembra assumere evidenza quando contrapposto a “natura” (e viceversa); *dico* “spirito”, ma il termine sembra assumere evidenza quando contrapposto a “corpo” (e viceversa); altri risultati o resti sono declinazioni e varianti più o meno acute, araldi della stessa dicotomia e della medesima fallacia metafisica. Più sofisticata, ma non meno gravida di un futuro parto plurimo, è la soluzione “coscienza”: qui si fissa un Io, come psiche e soggettività, vero e proprio principio d'identità che rimanda realtà e oggettività al principio verace di non-contraddizione. In altre parole, se il quoziente del rapporto uomo-mondo è la coscienza, si finisce dritti in braccio a Cartesio, nella speranza che ci culli per farci riposare nella pace filosofica: si tratta infatti di “pensare” il pensiero, e di rivedere quindi la realtà data, natura o mondo che la si voglia chiamare, attraverso la lente moltiplicante della *res cogitans* che, per pensare la *res extensa* deve ritornare almeno un'altra volta al *cogito*, poi alla *materia* e di nuovo al *cogito*, finché un Dio ci viene a salvare.

L'antropologia filosofica novecentesca, sembra essere piuttosto consapevole dell'aporia e tuttavia anche se i suoi padri fondatori – da Scheler a Gehlen e soprattutto Plessner al quale sono dedicate efficaci pagine – appaiono assai coraggiosi nel porre la questione della revisione di ogni antropocentrismo, essi risultano, se non pavidì, almeno timidi nelle risposte. Si segua l'autrice: nel momento in cui la filosofia incontra e reclama il *bios*, essa stessa sembra poi infastidita dai postulati biologici che si vanno a delineare nel nuovo profilo uomo-mondo e si disperde nel goffo tentativo

(innanzi tutto metodologico) di dover trovare un'armonia tra le generalità delle forme viventi e la storicità esclusiva dell'esperienza dell'individuo e della specie uomo, come se un'operazione di cicatrizzazione non prevedesse prima la ferita.

E nella medesima rete finisce il tentativo husserliano di riscoprire il rapporto uomo-mondo attraverso una rigorosa fenomenologia, e che però nel momento in cui deve inverare il cuore delle cose stesse ha bisogno di un io purissimo e di un novello trascendentale. Date queste premesse, si può dire che ha buon gioco Heidegger a liquidare l'intera questione come tipica della ricerca ontica (e parallelamente, sia detto per inciso, a stroncare ogni impulso *antropologico-filosofico*): se la differenza è ontologica, là dove entra in gioco l'*essenziale* non può mai esservi contatto tra un prima e un poi, tra un dentro e un fuori e così via. In questi termini la parola mondo è muta, invece che un luogo comune impone uno slegamento irriducibile al tatto. L'animale resta un fuori che non è mai stato dentro l'uomo, così come dal punto di vista ontologico la storia umana è chiacchiera in cui l'esserci è muto. Non si tratta nemmeno di povertà o di ricchezza di mondo di uomo e animale (Heidegger conosce bene Scheler e si diverte a giocare con von Uexküll, insiste l'autrice): l'essere si dà all'esserci come temporalità e il mondo può darsi solo nella possibilità dell'esserci. Non c'è *mondo* se non attraverso l'*abitare il mondo*, prerogativa esclusiva dell'ente uomo solo nel senso che l'emergere della *Lichtung* dispone il tempo nella parola e fa soggiornare l'esserci: l'uomo ha la sua dimora autentica nel linguaggio che si dà, davvero irriducibilmente, come evento originario.

Ma là dove l'antropologia cerca l'uomo integrale, prova a trascinare il *logos* verso il *bios*, ad avvicinarsi al «regno della vita», per ritrovare la prudente suggestione herderiana dell'uomo come animale carente, la biologia scopre la complessità del vivente e delle sue forme dentro e fuori le tecnoscienze. La biologia, pur non cercandola, scrive provocatoriamente l'autrice, si affida alla filosofia capovolgendo, in un colpo solo, la prospettiva teoretica dell'antropologia e la prospettiva positiva della scienza. Qui comincia, mi si lasci passare la provocazione, il corpo a corpo autopoietico (dal *bios* al *logos*) di Fabiana Gambardella con Humberto Maturana e Francisco Varela. Ma si faccia attenzione: l'intenzione non è quella di ricostruire il percorso dei due biologi cileni, né tantomeno di piantare la loro bandiera su un nuovo pianeta filosofico. Per quanto attratta, l'autrice tiene a debita distanza teoretica le intemperanze neurofenomenologiche e spirituali di Maturana e Varela (non c'è, ad esempio, una sola parola, ma neanche censura, sul buddismo cui pure approda Varela). Ciò che interessa all'autrice di un certo modo di pensare e soprattutto di procedere del sapere biologico è quella crepa che,

non importa se consapevolmente o meno, va a prodursi nella filosofia e nelle scienze e che fatalmente spacca le vecchie intese e le rispettive arroganze. Se la chiave di violino di *Autopoiesi e cognizione* è “tutto ciò che è detto è detto da un osservatore”, ciò vuol dire – si segua il serrato discorso di Fabiana Gambardella – che siamo di fronte a una critica radicale del modo di procedere scientifico da sempre avvilito all'*a priori* secondo il quale la conoscenza oggettiva costituisca una effettiva descrizione di ciò che è conosciuto. La scienza, al contrario, *non pensa*, dal momento che non tiene in nessuna considerazione il ruolo che l'osservatore svolge nella costruzione del mondo stesso che procede a conoscere. Di più. Se, come i due biologi scrivono: «L'uomo sa e la sua capacità di sapere dipende dalla sua integrità biologica; inoltre sa che sa [...] l'osservatore è un essere umano, cioè un sistema vivente, e tutto quello che si applica ai sistemi viventi si applica anche a lui», ciò significa che dal punto di vista della biologia si vanifica il pregiudizio ermeneutico su cui si fonda tutta la tradizione umanistica e che concerne la differenza ontologica tra l'uomo e il resto degli enti e dunque il suo primato. Il fatto che l'uomo “sa di sapere”, da superstizione ontologica si fa addirittura determinazione biologica. È proprio in questa direzione che lavora il paradigma postumanista: il decentramento dell'uomo, la sua delocalizzazione in un'orizzontalità di relazioni contaminanti e contaminate *vs.* una presunta purezza originaria e originante. L'autrice, coerentemente, apre a una nuova possibile intenzione di queste tracce del postumano e fa giocare *bios*, *logos* e *ethos*: «Il mondo della complessità si sostituisce a quello bidimensionale, verticalizzato, costituito da *gradi* e gerarchie. I confini che la tradizione suggella tra gli enti, determinando tra l'altro sempre la riduzione dell'alterità al medesimo inteso come soggetto, come autocoscienza, risultano sempre più malleabili. Questo pensiero si apre verso la differenza e ha ben presente che accoppiamento strutturale sta per ibridazione, contaminazione con l'altro da sé, che determina il cambiamento. Il “Multiverso” che gli autori ci presentano, potrebbe essere un punto di partenza decisivo per ripensare l'umano e i suoi modi di abitare».

Ma un'epistemologia così caratterizzata da una sintomatologia postumana, regge alla prova dei “fatti”? Come si pensa la nozione di “differenza” alla luce dell'ibridazione e della contaminazione? Qui la cosa si complica maledettamente e occorre seguire attentamente lo sforzo teoretico che, arida, Fabiana Gambardella compie. Sorretta da una prosa sempre raffinata e suggestiva, in dialogo con la poesia e la letteratura, l'autrice ci conduce all'appuntamento al buio tra *bios*, *tèchnè* ed *ethos*, non alla ricerca di un esito ma di una problematizzazione storica e teoretico-concettuale. E ritroviamo gli attori che si sono esibiti nelle dense pagine dei capitoli prece-

denti, in dialogo e in conflitto con le più aggiornate ipotesi filosofiche ed etico-antropologiche del nostro tempo.

Non mi pare possibile proporre un distillato dal grappolo delle questioni che qui vengono agitate. Il mio invito è di sintonizzarsi sulle onde della perplessità e seguire il dettato di Fabiana Gambardella; oppure, se si ha il coraggio, e lo dico con le suggestive parole che chiudono questo bel libro, di «distendersi sul lettino di analisi; la terapia autopoietica, che è anche sempre mitopoietica, dà vita a un'altra narrazione, ci presenta di nuovo Prometeo, *liberato* dal peso della propria solitudine ontologica e del proprio potere assoluto, e tuttavia irrimediabilmente *incatenato* all'imperativo di un'autocritica incessante».

Paolo Amodio

I CAPITOLO

DAL *LOGOS* AL *BIOS*: L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA
E LA RICERCA DELL'UOMO INTEGRALE

L'animula vaga, sparisce, ritorna, si avvicina, si allontana, a se stessa estranea, inafferrabile, ora certa, ora incerta della propria esistenza, mentre il corpo c'è, e c'è, e c'è e non trova riparo.

W. Szymborska, *Torture*

L'umano tra esistenza e vita

“Ogni epoca trova la sua parola redentrica. La terminologia del XVIII secolo culmina nel concetto di Ragione, quella del XIX nel concetto di Evoluzione, l'attuale nel concetto di Vita [...] La Ragione mette in risalto ciò che è senza tempo e vincola ogni cosa; l'Evoluzione ciò che diviene e si sviluppa senza sosta; la Vita il gioco demoniaco e la creazione inconsapevole. Eppure tutte le epoche vogliono catturare la stessa cosa, e usano il significato delle parole come un mezzo, se non come uno schermo, per rendere visibile quell'ultima profondità delle cose senza la cui consapevolezza ogni impresa umana rimane priva di uno sfondo e di un senso”¹. Questo brano di Plessner sembra assumere oggi più che mai un valore profetico. È singolare come la parola utilizzata dallo studioso alla fine degli anni '20, la parola *vita*, riemerga con un vigore rinnovato nel corso del XXI secolo. È forse a partire dal secondo conflitto mondiale, dalle terribili esperien-

1 H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928), tr. it. di U. Fadini, E. L. Vallauri, V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 27.

ze biopolitiche degli universi concentrazionari che la parola *vita* tende a occupare uno spazio sempre maggiore nell'orizzonte speculativo ma soprattutto tecnico-politico dell'*homo sapiens*. Il concetto di vita in effetti si sostituisce in maniera crescente a un altro concetto che pur nel Novecento era stato epistemologicamente rilevante: quello di esistenza. La nuda vita², l'oscuro fondo biologico al quale siamo irrimediabilmente "incatenati"³ – e che l'epoca della tecnica dispiegata e della biopolitica può ammansire, addomesticare o umanizzare – soppianta irreversibilmente il concetto di uomo inteso come esistenza, apertura sporgente dal sostrato materico che la costituisce. L'esistenza si determina infatti proprio nella decisione di affrancarsi da tale sostrato, nella costruzione di mondo inteso come libertà. L'esistenza è il luogo della storia che si sviluppa da sempre come trascendimento della vita nel valore. In un lento processo che germina agli albori della modernità, per culminare infine nelle esperienze totalitarie, si determina una trasformazione per cui il valore non risiede più nell'esistenza, ma si identifica con la vita stessa come cieco processo⁴. Questi i temi pressanti nell'epoca del nichilismo compiuto e di una tecnica capace di intervenire alle radici stesse della vita.

È nell'ambito di questa rivoluzione epocale che la domanda circa *l'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo* si fa più pressante: se Darwin riposiziona l'umano all'interno di una storia evolutiva che prevede la continuità filogenetica col regno animale, la biologia contemporanea sulla scia di questa premessa descrive sotto una nuova luce l'ente uomo, e lo fa radicando i postulati di fondo della tradizione umanistica, ovvero dell'intera tradizione occidentale; secondo questo modello che dalla tradizione biblica si spinge fino all'umanesimo di Sartre, l'umano costituisce l'eccezione della vita, colui che sfugge alle ferree maglie della necessità, colui che, pur incatenato ai limiti della propria natura, della propria costituzione biologica, da essi si affranca attraverso la produzione di un mondo simbolico, del linguaggio, della cultura. Ente storico per eccellenza, l'uomo è in

2 A questo proposito cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Einaudi, Torino 2005.

3 Per la questione dell'incatenamento alla vita – al *bios* – e delle conseguenze che storicamente tale visione ha determinato, cfr. E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (1934), tr. it. di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 2005.

4 Sul tema del moderno declino della politica e su una nuova accezione di vita intesa come valore e dunque come bene supremo, cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, pp. 233-238. Cfr. ancora su questo tema, R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, in particolare le pp. 141-145.

grado di operare nel mondo secondo libertà, di dare continuamente inizio a una serie nuova nel tempo. La narrazione umanistica descrive l'umano come colui che si costituisce continuamente trascendendo la vita intesa come *bios*, come natura, come necessità. La biologia contemporanea ribalta i termini della questione: le scienze ci dicono che l'uomo, come il resto del vivente, è integralmente un ente naturale: tuttavia tale natura non costituisce l'indigenza da trascendere, il bruto sostrato da superare per accedere a un regno di valori e di fini: la natura dell'uomo non è manchevole, non è peccato da redimere, ma è ridondanza, estrema plasticità, creazione continua del nuovo, dell'inedito. È grazie alla sua natura e non a un processo di superamento che l'uomo è ciò che è. La natura dunque ci dice ciò che l'uomo è, la natura è la causa della sua complessità, della sua ricchezza. Da questa traccia, che reclama un viaggio a molte tappe, prende il via questo lavoro. Dall'antropologia filosofica del primo Novecento fino all'epistemologia biologica di Maturana e Varela vedremo come il racconto umanistico venga scardinato pezzo pezzo per dar luogo a una nuova narrazione, probabilmente più adatta a stare al passo con le sfide che la contemporanea prassi tecnico-scientifica propone.

È perciò importante cercare di delineare il percorso speculativo che a partire dai primi decenni del Novecento conduce a queste nuove acquisizioni. Tentare di formulare una nuova antropologia in grado di rispondere ai quesiti di ordine etico e bioetico mossi dalle inedite possibilità di manipolazione dell'ente uomo, significa provare a comprendere il percorso di certi mutamenti epistemologici. L'antropologia filosofica sviluppatasi in area tedesca a partire dagli anni '20 del Novecento, costituisce il primo significativo passo verso una vera e propria rivoluzione paradigmatica. La filosofia si confronta con le scienze e a partire da questo inedito raccordo prova a riscrivere il testo sull'uomo. Si tratta di un tentativo che, come vedremo, pur restando all'interno di una cornice tradizionale, getta un ponte verso acquisizioni future.

Quali sono dunque le coordinate epistemologiche caratteristiche dell'umanesimo che permangono intatte anche nell'ambito della riflessione antropologica? Una prima schematizzazione ci può introdurre direttamente in argomento:

- In primo luogo l'antropocentrismo. Un'analisi più attenta rivela in effetti che la posizione di centralità rispetto al resto degli enti, più che essere occupata dall'uomo inteso in senso generico, spetta a quella particolare accezione di uomo che da Cartesio in poi rappresenta il fulcro della meditazione filosofica occidentale: il soggetto. Che lo si declini nei termini

di una *res cogitans*, o della coscienza trascendentale pura, o addirittura di un Esserci, l'ipertrofia del soggetto, delle sue *cogitationes* o del suo perenne interrogare, costituisce la matrice essenziale della riflessione umanistica. Il soggetto vaga, perdendosi spesso negli abissi senza fondo di un ininterrotto monologo privato, in cui si srotola incessante la matassa del flusso interiore. Eppure, malgrado questo continuo vagare, questo soggetto – questa inquieta ipseità – non è mai dimentico di sé, resta avvinghiato tenacemente al nucleo indefinito eppure inaggrabile e denso della propria identità. Nonostante Nietzsche e il suo insinuante sospetto circa l'attendibilità di questa categoria, nonostante il suo smascheramento degli inganni perpetrati da metafore come soggettività, linguaggio e verità, la verità dell'io resta ancora indivisa e continua a dettare le proprie leggi. Il nichilismo sembra non aver percorso ancora tutta la sua strada.

- L'ipertrofia del soggetto sancisce naturalmente la frattura insanabile con l'oggetto: che il mondo sia lo scenario immobile e necessario all'interno del quale una coscienza viene catapultata, o che lo si consideri la creazione, la proiezione della coscienza stessa, esso è comunque il fuori, un fuori alieno, distaccato, utilizzabile, manipolabile. L'identità si rafforza e si cristallizza proprio nel distacco e nell'opposizione nei confronti dell'oggetto.
- In questo “fuori” la millenaria tradizione occidentale ha relegato anche “il corpo e la sua grande ragione”. Esso è l'illustre rimosso di una meditazione che da Platone in poi esperisce la carne viva di cui siamo intessuti come prigione, spazio dell'incatenamento, zavorra che impedisce all'anima anelante l'accesso al vero. Anche in questo caso il monito di Nietzsche, “rimanete fedeli alla terra”, non ha impedito alla riflessione successiva di rinvigorire le istanze di quell'anima e di perpetuare l'oblio del corpo. Sulla questione del corpo l'antropologia filosofica dà in effetti un notevole contributo verso la ricomposizione di questa frattura.
- la polarità dentro/fuori prevede ancora che l'*animalitas* decada al rango di pura esteriorità ed estraneità rispetto all'*humanitas*. La tradizione umanistica sancisce il primato ontologico dell'*humanitas* decretandone l'opposizione e l'irrimediabile differenza rispetto all'*animalitas*. Nessuna continuità biologica, nessuna comunicazione tra questi due mondi separati, nessun processo di antropomorfizzazione⁵.

5 In tal senso l'umanesimo si costituisce come macchina antropologica forgiando e decretando l'ineluttabile differenza tra uomo e animale. Su questo tema cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002,

- Un'anima anelante necessita di essere redenta: l'etica umanistica si pone sempre come etica della salvezza: sebbene la prospettiva darwiniana abbia imposto una definizione dell'umano come prodotto dell'evoluzione, l'uomo, sia esso Adamo, Prometeo, Faust o finanche l'uomo macchina, il cyborg, resta invero sempre portatore della medesima essenza e del medesimo percorso esistenziale che, come già detto, si snoda attraverso le fasi di peccato-caduta-redenzione o, per affrancarci da una semantica troppo vincolata alla tradizione giudaico-cristiana, di *ybris*-condanna-riscatto. L'uomo è allo stesso tempo il grande espiatore e l'eroe della rivincita, che si sostanzia attraverso il trascendimento della condizione originaria – non scelta ma subita – e la costruzione del valore.
- La cultura, intesa come valore, si innesta dunque su questa infausta e oscura origine e, come *deus ex machina* di questo percorso, redime e infine salva. Essa è intesa come dispositivo di perfezionamento, che in una visione embriologica prevede il passaggio da un meno a un più, la compensazione successiva e progressiva delle lacune, dei vuoti che inevitabilmente caratterizzano la condizione umana, in un cammino che, sebbene infinito, resta pur sempre migliorativo⁶.
- un'etica della salvezza comporta necessariamente lo sporgersi dell'eroe della redenzione verso il futuro. La filosofia umanistica, a suo modo, comprende sin dall'origine che “essere è tempo”, e il tempo è in effetti

all'interno del quale l'autore riflette su quella che definisce la “macchina antropologica” in azione nella nostra cultura: essa produce l'umano proprio attraverso la netta opposizione umanità-animalità: “La macchina funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è anche e sempre già una cattura) e un'inclusione (che è anche e sempre già un'esclusione)”, p. 42. Sulla contaminazione teriomorfica dell'umano, sull'impossibilità dunque di sancire una reale differenza ontologica tra questi due universi cfr. R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, in particolare il capitolo *Teriosfera* da p. 105 a p. 133. Per un'ulteriore critica alla tradizione metafisica occidentale e al suo antropocentrismo cfr. ancora J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

- 6 Cfr. a tal proposito M. Heidegger: “Alla natura vengono contrapposte ragione e libertà. Poiché la natura è l'essente, la libertà e il dovere non vengono pensati come essere. Si rimane nell'opposizione di essere e dovere, *essere e valore*. Alla fine anche l'essere stesso, quando la volontà perviene all'estremo della sua non-essenza, diventa un puro «valore»”, *cit.*, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi* (1957), tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1998, p. 49. Per un'analisi sulla tradizione umanistica che interpreta la cultura come istanza redentrice e soprattutto come strumento di umanizzazione dell'umano cfr. P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), tr. it. di A. Calligaris, S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, da p. 239 a p. 266.

la categoria fondante di questa tradizione. Nella sua triplice dimensione, esso è il necessario specchio dell'etica della redenzione: è passato, inteso come tempo della caduta e caduta nel tempo, dimensione del "già stato", al quale siamo irrimediabilmente incatenati; il passato e il suo "così fu" mette in scacco le istanze di una volontà che esperisce se stessa come infinita. È presente, come dimensione entro la quale si è gettati, tempo della costruzione del proprio mondo, che come tale è possibilità di affrancamento. La tradizione ebraica, e più ancora quella cristiana, inaugurano l'entrata in questo tempo lineare, dove il presente diviene l'ora del riscatto, l'autentica possibilità di "dare inizio a una serie nuova", la nascita della libertà, attraverso la quale è possibile sporgersi verso il futuro, l'ultima delle tre dimensioni, quella dell'anelito, dell'aspettativa, del desiderio, e soprattutto epoca della redenzione. Che ne è dello spazio, altra categoria dell'occidente metafisico, all'interno di questa epopea? Esso è assolutamente subordinato alla successione, alla scansione temporale. Se il tempo pertiene all'anima e ai suoi trascendimenti, lo spazio è mero contenitore vuoto e appannaggio di quella *res extensa*, di quel corpo-cosa che è necessità e che ci inchioda⁷.

Per un'antropologia filosofica

Nel 1928 appaiono due opere che inaugurano la nascita dell'antropologia filosofica nella sua chiave contemporanea⁸: *La posizione dell'uomo nel cosmo*, di Max Scheler, e *I gradi dell'organico e l'uomo*, di Helmuth Plessner. Ora, per quanto dibattuti possano essere gli esiti di questa riflessione filosofica, è bene qui rintracciare talune direttrici essenziali su cui far leva per illuminare il nostro problema. La prefazione all'opera di Scheler sintetiz-

7 A questo proposito cfr. P. Sloterdijk, che nel saggio *Il Dasein ha una tendenza essenziale alla vicinanza*, affronta proprio la spinosa questione dello spazio, affermando che nel pensiero tradizionale, e chiaramente in Cartesio, viene completamente omessa la questione "del luogo in cui pensiero ed estensione si incontrano", dal momento che in tutta la tradizione umanistica "la cosa pensante rimane un'istanza senza mondo", in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 119-324.

8 Per un excursus sul senso e l'evoluzione della disciplina antropologica cfr., M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. Le peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Bruno Mondadori, Milano 2001, e M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, La Città del Sole, Napoli 2000.

za le nuove esigenze della riflessione filosofica: “Posso constatare con una certa soddisfazione che i problemi di un’*Antropologia filosofica* sono oggi in Germania al centro della discussione filosofica, e che, anche al di fuori degli ambienti specificamente filosofici, biologi, medici, psicologi e sociologi, stanno approfondendo una nuova concezione della struttura essenziale dell’uomo. Eppure mai, nel corso di tutta la sua storia, l’uomo è stato così tanto enigmatico a se stesso come nell’epoca attuale”⁹. L’antropologia filosofica si pone come scopo di chiarire questo enigma. Essa si propone di superare il dualismo cartesiano e, avvalendosi dei coevi risultati nell’ambito di diverse scienze specialistiche, intende far emergere una visione dell’*uomo integrale*. L’analisi dell’umano procede attraverso due direzioni: per un verso ci si serve dell’approccio fenomenologico, inteso come semplice metodo di appropriazione delle datità immediate, per l’altro del confronto serrato col resto del mondo vivente, sulla scia delle nuove scoperte scientifiche, nell’intento di far emergere le peculiarità dell’universo uomo. Si tratta di un lavoro ermeneutico, poiché le risposte fornite dalla scienza -il mero dato- sono semplicemente euristiche, strumentali alla successiva elaborazione unitaria e omogenea della teoria¹⁰. Il percorso tracciato da questi innovatori, che attraverso un’esperienza di tipo filosofico tentano di pervenire ai misteri del *bios*, si ricongiunge circolarmente con gli esiti più innovativi della biologia contemporanea, che, come vedremo, attraverso un itinerario inverso e speculare, procedono dalle logiche di quel *bios*, verso un *logos* tutto immanente alla vita.

All’interno della sua opera maggiore, nel tentativo di tracciare le linee dell’uomo integrale Helmuth Plessner fornisce le coordinate metodologiche della sua ricerca, che possono fungere da manifesto della nuova sensibilità antropologica: “Al centro di tutto sta l’uomo. Non come oggetto di una scienza, non come soggetto della sua coscienza, ma come oggetto e soggetto della sua vita [...] per esistere, egli entra nella storia, cosa che rappresenta il solo modo compiuto in cui egli riflette su se stesso e si riconosce. L’uomo «in sé e per sé» non esiste come corpo (se con corpo

9 M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo* (1928), tr. it. di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2000, p. 75.

10 A questo riguardo si veda J. Habermas, il quale afferma, in relazione allo sviluppo dell’antropologia filosofica, sorta per reazione della filosofia all’avvento delle diverse scienze specialistiche, che “Tali discipline non affrontano più l’impresa della *prima philosophia*: non fondano più le scienze, le elaborano [...] L’antropologia filosofica non avanza più la pretesa di essere “fondamentale” nel senso di fornire fondamenti e premesse necessarie”. Cfr., *Antropologia*, in G. Preti, *Filosofia*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 20.

si intende lo strato oggettivato delle scienze naturali), non come anima e flusso di coscienza [...] ma come unità vitale psicofisicamente indifferente, o neutrale”¹¹. E inoltre: “[...] Si trattava di stabilire il legame tra natura e spirito e la posizione dell'uomo da una nuova prospettiva”¹². Per giungere a tale traguardo Plessner rifugge sia il modello materialistico-empirista, che si rivela incapace di scandagliare dimensioni non direttamente ascrivibili al mondo fisico e alle sue leggi, sia il paradigma idealistico-apriorista, che al contrario trascura totalmente ogni determinazione di natura corporea. Per Plessner tali approcci, sebbene antitetici, comportano il medesimo limite di fondo: “pongono una sfera, in un caso quella fisica e nell'altro quella spirituale, come assoluta, e ritengono l'altra dipendente da questa, senza tuttavia essere in grado di indicare precisamente come una sfera sia comparsa nella dipendenza dell'altra”¹³. Le due tendenze epistemologiche tendono a rimanere ingabbiate all'interno di una polarità dicotomica la cui interazione stentano a spiegare.

“Un mezzo essenziale [...] per progredire su questa strada è la descrizione fenomenologica”¹⁴.

Bisogna dunque provare a comprendere – attraverso un filo che si dipana da Husserl, passando per Heidegger – in che modo venga declinato da Plessner il metodo fenomenologico.

È noto il motto della fenomenologia: procedere *verso le cose stesse*. Come afferma von Herrmann nella sua esegesi comparata della fenomenologia di Husserl e di Heidegger: “La fenomenologia non è una disciplina filosofica accanto all'ontologia, alla gnoseologia o all'etica, perché in quanto *metodo* essa non ha un proprio territorio tematico concreto, accostabile a quello dell'ontologia, della gnoseologia o dell'etica. Ciascuna di queste discipline infatti potrebbe caratterizzarsi come fenomenologia, se solo cioè volesse comprendersi fenomenologicamente sotto l'aspetto *metodologico*”¹⁵.

La fenomenologia è intesa dunque dai suoi fondatori – almeno in una fase iniziale – come una metodologia contraddistinta da un'apertura costante, tesa ad accogliere il reale prima di ogni sua tematizzazione di ordine scientifico e gnoseologico, prima di qualsiasi concettualizzazione di

11 H. Plessner, *op. cit.*, p. 155.

12 *Ibid.*, p. 29.

13 *Ibid.*, p. 29.

14 *Ibid.*, p. 54.

15 F.-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl* (1981), tr. it. di R. Cristin, Il Melangolo, Genova 1997, p. 30.

settore, sia che essa si identifichi come dottrina filosofica, sia che pervenga a teoria scientifica.

L'apertura fenomenologica procede in Husserl sulla falsa riga dell'insegnamento cartesiano. Cartesio costituisce per certi versi il referente privilegiato della riflessione filosofica che in questi anni si dipana, e tuttavia paradossalmente ci si avvale di Cartesio per superare Cartesio: si utilizza il suo metodo per smantellare le sue conclusioni. Attraverso l'*epoché* – rinnovato dubbio di memoria cartesiana – e con lo sguardo continuamente rivolto alle *Meditazioni metafisiche*, la riflessione husserliana procede in questo modo: “Le nostre considerazioni [...] sono esenti da qualunque rapporto di dipendenza rispetto a una «scienza» così contestata e sospetta come la filosofia. Nel fissare i nostri fondamenti non abbiamo presupposto nulla, nemmeno il concetto di filosofia, e così vogliamo procedere innanzi. [...] sospendiamo interamente il giudizio nei riguardi del contenuto dottrinale di tutte le filosofie precedentemente date e compiamo tutte le nostre dimostrazioni nell'ambito di questa sospensione”¹⁶. In tal modo Husserl è alla ricerca di quel *cominciamento assoluto* che serva da fondazione, che conduca finalmente la filosofia sul cammino della scienza rigorosa. Nelle *Meditazioni cartesiane* lo studioso mette subito in rilievo l'errore in cui incappa il filosofo francese quando, attraverso il dubbio metodico, giunge al “realismo trascendentale”. “[...] Come l'io ridotto non è un pezzo del mondo, così reciprocamente il mondo stesso e ogni oggetto mondano non son pezzi del mio io, non si possono trovare realmente nel mio vivere di coscienza come sue parti reali”¹⁷. Il metodo fenomenologico conduce dunque l'autore alla scoperta dell'assolutezza dell'io trascendentale, e all'analisi dei suoi vissuti che si estrinsecano attraverso l'intenzionalità.

Per Heidegger invece “La fenomenologia è il modo di raggiungere e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia. *L'ontologia non è possibile che come fenomenologia*”¹⁸. Anche Heidegger procede contro Cartesio, ma l'attacco in questo caso si modula sulla scia della specifica intenzione teoretica del filosofo tedesco: “Col *cogito sum*, Cartesio pretende di porre la filosofia su basi nuove e più sicure. Ma ciò che questo suo inizio «radicale» lascia indeterminato, è il modo di esse-

16 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I (1913), tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 41-42.

17 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane* (1929), tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1994, p. 58.

18 M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1988, p. 56.

re della *res cogitans*, e più precisamente il *sensu dell'essere del sum*"¹⁹. Attraverso l'analitica esistenziale, descrizione e configurazione delle modalità esistentive dell'esserci, Heidegger apre la strada alla questione dell'essere.

C'è dunque una divergenza negli esiti dei due filosofi tedeschi, sottolineata da Von Herrmann: la fenomenologia husserliana è reperimento della *Bewußtsein* e dei suoi atti intenzionali, mentre l'analitica esistenziale fa capo all'esserci e alle sue tonalità emotive²⁰.

Anche Plessner procede alla messa in questione della soggettività di matrice cartesiana, in particolare della dicotomia soggetto-oggetto cui essa conduce: la relazione che si stabilisce fra i due poli risulta asimmetrica e *non invertibile*. L'oggetto si dà in quanto vi è un soggetto che lo pone e ponendolo lo fonda: "Essere dato ora significa: essere presente a me"²¹. E ancora: "Il sé sta nella duplicità d'aspetto dell'allontanamento «da» se stesso (atto, puro sguardo, cogitatio) come ritorno «a» sé (io come centro di esecuzione degli atti, colui che guarda, *res cogitans*)"²². All'interno del suo *excursus* sulla storia della metafisica occidentale, Heidegger porrà in rilievo l'importanza della nascita del *subjectum*, per mezzo del quale ogni ente diviene "o il reale come oggetto, o il realizzante come rappresentazione oggettivante in cui si costituisce la oggettività dell'oggetto"²³. Il mondo, ridotto a oggetto, diventa mero strumento della manipolazione umana, mero utilizzabile e la natura diviene oggetto della tecnica e strumento della volontà di potenza.

Per Plessner: "al manifestarsi di un qualsiasi esistente corrisponde un atto del volgersi soggettivo grazie al quale esso è disponibile"²⁴. Questa frase sembra anticipare lo Heidegger dei saggi posteriori alla "svolta", nei quali la metafisica, interpretata come destino dell'occidente, culmina nella degradazione dell'essere a volontà di volontà, che "apprende" la totalità dell'ente come essere disponibile, come "fondo"²⁵.

19 *Ibid.*, p. 43.

20 Cfr. F.-W. Von Herrmann, *op. cit.*, in particolare alle pp. 54 e 57.

21 H. Plessner, *op. cit.*, p. 70.

22 *Ibid.*, p. 72. A tale proposito cfr. anche M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti* (1950), tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1999: "Rappresentare, significa in questo caso: portare innanzi a sé la semplice-presenza come qualcosa di contrapposto, rapportarla a sé, e in questo rapporto, ricondurla al soggetto come al principio di ogni misura. Quando ciò avviene, l'uomo si fa un'idea fissa dell'ente", cit., pp. 92-93.

23 M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 235.

24 H. Plessner, *op. cit.*, p. 80.

25 Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, e *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit. In quest'ultimo saggio leggiamo: "Animal (sensibilità)

Heidegger e Plessner partono tuttavia da prospettive e soprattutto da obiettivi affatto differenti: mentre Heidegger intende il superamento della visione cartesiana come oltrepassamento della metafisica occidentale e afferramento dell'essere nascondentesi-disvelantesi, la critica che Plessner muove a Cartesio sorge invece da uno specifico interesse che non sta nel reperire gli atti intenzionali della coscienza assoluta, né nel fondare un'ontologia, bensì nello scandagliare gli aspetti "qualitativi" della *res extensa*, ridotta da Cartesio a pura estensione misurabile e calcolabile. La riflessione cartesiana è colpevole di una spaccatura che origina due posizioni esperienziali non più riconducibili l'una all'altra, dove l'esperienza fondante si identifica col cogito, mentre il corpo è obliato, ridotto a mero strumento, *periferia* trascurata e trascurabile dell'interiorità. Questo paradigma caratterizza l'intera visione umanistico-anthropocentrica, e ci rappresenta un soggetto scisso – monade senza finestre – estraneo e per certi versi impermeabile a quanto lo contiene e lo circonda; un io meditante, avviluppato nella fitta e intricata rete delle sue perenni *cogitationes*, costruttore di complesse categorie che, mentre tentano di dar forma al reale, dimenticano colpevolmente la parte di sé che, originariamente e in maniera immediata, questo reale apprende: il corpo. La supremazia dell'uomo sul mondo viene conquistata al prezzo di questo isolamento ontologico.

Ne *I gradi dell'organico e l'uomo* Plessner si domanda cosa sia il vivente e cosa lo distingua dal non-vivente. A questo proposito elenca le tre categorie di spazio, corpo/limite e posizionalità. Entrambi occupano uno spazio e presentano intuitivamente una duplicità d'aspetto che si estrinseca nella polarità interno-esterno.

Plessner si serve dell'analisi fenomenologica per cogliere l'unità al di là del molteplice di cui essa si riveste, e dimostrare che tale duplicità è solo apparente²⁶. Tralasciando le aporie generate dal tentativo di individuare "un elemento qualitativo ultimo che non può più essere analizzato median-

e *rationale* (il non sensibile). Rinchiuso così entro la sfera metafisica, l'uomo rimane legato alla non esperita distinzione di essente ed essere", p. 47.

26 Cfr. A tal proposito H. Arendt, *La vita della mente* (1978), tr. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987, che proprio sulla base degli studi di Portmann procede alla distinzione interno-esterno nel vivente, mettendo in luce il valore dell'esterno inteso come apparire, autoesibizione del vivente stesso. Tale apparire sarebbe invero il nucleo autentico di esso. Secondo la Arendt la tradizione metafisica occidentale ha costantemente proceduto nella distinzione di vero essere e mera apparenza; l'autrice tenta un ribaltamento di questa prospettiva affermando il valore della "superficie": vero è ciò che appare, ciò che fenomenologicamente si mostra alla nostra intuizione immediata. Cfr. cap. I, *L'apparenza*, pp. 99-150.

te la riduzione ad altre qualità”²⁷, risulta interessante la descrizione che l'autore effettua del vivente.

Le cose viventi sono corpi che realizzano un limite. Il limite costituisce la categoria a priori attraverso la quale è in seguito possibile dedurre gli altri aspetti del vivente. Tale limite è per il corpo allo stesso tempo apertura e chiusura: apertura nei confronti del medium circostante e chiusura che lo circoscrive, determinandolo come identità. Ecco perché un corpo che si rapporta al suo limite è *sempre oltre sé*²⁸.

Ciò che configura la vita è la sua posizionalità: “I corpi viventi mantengono uno spazio, anziché limitarsi a riempirlo”²⁹. Questa intuizione è di grande rilievo e sembra anticipare gli studi successivi sulla fenomenologia del corpo e sull'*embodiment*³⁰; si pensi a Merleau-Ponty, che in *Fenomenologia della percezione*, in relazione al corpo vivente sostiene che: “la sua spazialità non è, come quella degli oggetti esterni o come quella delle «sensazioni spaziali», una *spazialità di posizione*, ma una *spazialità di situazione* [...] Applicata al mio corpo, la parola «qui» non indica una posizione determinata in rapporto ad altre posizioni o in rapporto a coordinate esterne [...] ma l'ancoraggio del corpo attivo in un oggetto, la situazione del corpo di fronte ai suoi compiti”³¹.

La natura delle cose viventi è processuale: vi è al loro interno un'incessante dinamica essere-divenire: il limite è la soglia sulla quale si gioca la dialettica tra divenire (l'essere oltre sé, il trascendersi) e permanenza, intesa come identità. All'interno del processo la cosa diviene diversa da sé

27 H. Plessner, *op. cit.*, p. 134.

28 *Ibid.*, p. 155. La modernità di alcune intuizioni plessneriane verrà messa in evidenza nella sezioni successive nel confronto con l'opera di H. Maturana e F. Varela, *Autopoesi e cognizione. La realizzazione del vivente* (1980), tr. it. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 1985. Lo stesso Habermas sottolinea la modernità di alcune intuizioni plessneriane: “L'antropologia si fa neutrale in un duplice riguardo: non si occupa più di principi o di sostanze, bensì di *strutture*. La pianta, l'animale, l'uomo si studiano in rapporto alla loro “sfera”: il campo, l'ambiente, il mondo”. Essa risulta inoltre neutrale “anche nei confronti del dualismo psicofisico: la posizione eccentrica dell'uomo definisce ugualmente la sua organizzazione sia nelle zone intellettive che nelle zone vegetative, e in entrambi i casi in modo ugualmente peculiare”, *Antropologia*, cit., pp. 24-25.

29 H. Plessner, *op. cit.*, p. 158.

30 Cfr. a tal proposito F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza* (1991), tr. it. di I. Blum, Feltrinelli, Milano 1992.

31 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, pp. 153-154.

pur restando se stessa, dal momento che: “il corpo colto nel processo, ha come risultato se stesso”³².

La vita si caratterizza per la sua “incompiutezza”. Essa è un continuo *tendere verso*, è perenne istanza di realizzazione, che nel suo dipanarsi non trova mai integrale compimento. L'essere in questo caso, non coincide mai con il dover-essere. Questo fluire è temporalità, propensione verso un non-ancora che rappresenta il “progetto del vivente”. Il corpo vivente è “un ora dipendente da un non ancora [...]”³³. C'è nelle cose viventi una relazione intrinseca con il futuro.

Nei gradi dell'organico si passa dai sistemi aperti del mondo vegetale immediatamente immessi nel *milieu* circostante, alle “forme chiuse” animali, che si inseriscono in maniera mediata all'interno dell'ambiente. I sistemi chiusi sono dotati di un centro che è il loro stesso corpo e che costituisce la base di interazione tra essi e il medium.

“L'animale esiste a partire dal suo centro, vive nel suo centro, ma non vive come centro. Esperisce contenuti nel campo circostante, proprio ed estraneo; può anche acquisire il dominio sulla propria corporalità e formare un sistema riflessivo un Se stesso, ma non «si» vive”³⁴. Anche l'uomo esiste a partire dal suo centro, ma tale centro gli si fa presente, *entra in relazione con lui*. È qui che il Sé diventa Io, si problematizza, trasformandosi nell'osservatore, nello spettatore dubbioso e scettico nei confronti di se medesimo. L'animale diviene *animale malato*, *surplus* di autocoscienza, riflessione fagocitante e mai paga: il vivente è posto dietro di sé, ormai può guardare alle proprie spalle. A questo livello la vita “è in grado di distanziarsi da se stessa, di spalancare un abisso tra sé e le proprie esperienze vissute. Allora si trova al di qua e al di là dell'abisso, vincolata al corpo, vincolata all'anima, e insieme in nessun posto, priva di luogo, al di fuori di ogni legame con lo spazio e con il tempo: perciò è essere umano”³⁵. La posizionalità che occupa questa “questione aperta” è definita, in virtù di

32 H. Plessner, *op. cit.*, p. 167. A questo proposito cfr. ancora Maturana e Varela, *op. cit.*, che in relazione ai sistemi viventi affermano che le loro interazioni con il medium ambientale, comportanti delle continue modifiche strutturali, rimangono comunque sempre *subordinate* al mantenimento della loro organizzazione intesa come identità. Il sistema vivente è definito infatti come “un'organizzazione circolare che costituisce un sistema omeostatico la cui funzione è di produrre e mantenere questa stessa organizzazione circolare determinando che i componenti che la specificano siano quelli la cui sintesi o il cui mantenimento essa assicura”, p. 55.

33 H. Plessner, *op. cit.*, p. 201.

34 *Ibid.*, p. 312.

35 *Ibid.*, p. 315.

tali caratteristiche, *eccentrica*. Da qui, di conseguenza, ciò che distingue la persona dal resto del vivente: nella dimensione della persona, l'altro da sé diviene mondo.

È qui che si staglia la *Lichtung*, intesa in questo caso non come dato ontologicamente originario, bensì come difficile conquista snodantesi all'interno del lungo e faticoso percorso evolutivo³⁶. Rimane però, entro lo svolgersi di questa riflessione, un inspiegato, un punto oscuro che tutta l'antropologia filosofica non riesce a chiarire: sebbene la riflessione di Plessner sull'umano si arricchisca della dimensione corporea come elemento fondativo del Sé, l'insorgere di tale Sé continua a rimanere oscuro. Perché mai la struttura spaziale che ci sostanzia dovrebbe dare origine all'auto-riflessione? Quando e come si staglia la *Lichtung*? Il punto critico risiede probabilmente nel fatto che *a priori* della speculazione resta sempre l'uomo inteso come *individuum*, estrapolato da ogni contesto e considerato a partire da una solitudine ontologica che a ben guardare non si dà mai nella fenomenologia degli eventi che lo coinvolgono.

Plessner si dirige perciò lungo la dimensione della storicità, cui riesce ad approdare proprio grazie al rifiuto di definire metafisicamente l'uomo, che resta per lui *homo absconditus*. *Humanitas* non ha per Plessner lo stesso significato di *hominitas*³⁷. L'umanità non è un dato di fatto acquisito una volta e per sempre nell'ambito dell'evoluzione filogenetica, bensì eterno compito che l'essere *ex-centrico* ha da realizzare: "Come essere organizzato eccentricamente, l'uomo deve *anzitutto rendersi* ciò che già è"³⁸. L'autocoscienza lo affranca dall'immediatezza in cui vive l'animale, lo scuote, lo precarizza; egli necessita perciò di divenire qualcosa, e lo fa attraverso mezzi artificiali, *egli è per natura artificiale*. L'artificialità è la via attraverso la quale l'uomo cerca di forgiarsi una seconda innocenza, tendendo verso il raggiungimento di un equilibrio che continuamente gli sfugge. Da qui la costituzione del valore, la nascita del mondo simbolico, la cultura, che l'autore non identifica né come stampella dell'animale manchevole, né

36 In relazione alla declinazione storica della categoria mondo cfr. P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 113-184. L'autore, in polemica con Heidegger, si esprime così: "Dovremmo sapere come venne prodotto il lampo, nella cui luce il mondo ha potuto illuminarsi come mondo", p. 122; e ancora: "La versione ontologica del romanzo genealogico deve guardare piuttosto sia al divenire uomo dei preominidi, sia al divenire mondo del premondo", p. 123.

37 H. Plessner, *Über einige Motive der philosophischen Anthropologie* (1956), GS VIII, p. 134.

38 H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 333.

come sovrastruttura dell'organizzazione economica, né tantomeno come sublimazione di istanze pulsionali represses: essa, semplicemente, fa capo alla "struttura eccentrica della vita. [L'uomo] deve fare per essere"³⁹. "La legge dell'immediatezza mediata lo getta di continuo fuori dalla condizione di equilibrio alla quale egli vuole nuovamente ritornare. Da questo movimento fondamentale si produce la storia. Il suo senso è il recupero del perduto con nuovi mezzi [...] la conservazione dell'antico attraverso la svolta verso l'avvenire"⁴⁰.

Tuttavia questa dimensione della storia non può più prescindere dalla sua matrice corporea; in questo caso il metodo fenomenologico conduce al corpo.

Il *Leib*, corpo vivente e senziente, integralmente immerso in quanto lo circonda, è, come afferma Plessner, totalmente ignorato da Husserl. Se la coscienza pura sotto la sferza dei colpi heideggeriani diventa esserci, l'intenzionalità – modo originario di tale coscienza – diviene "cura".

Ora, però, occorre chiedersi se vita e corpo, vengano effettivamente presi in considerazione da Heidegger. Lungi dall'essere ricerca delle datità apodittiche, la fenomenologia dell'esserci si configura per Heidegger come ermeneutica, e più precisamente come interpretazione dell'essere dell'esserci⁴¹. Nelle lezioni tenute a Friburgo nel semestre invernale 1921-22, *L'interpretazione fenomenologica di Aristotele*, si impone il tema della vita, sebbene Heidegger tenti subito di specificare il senso che intende dare a questa parola che, soprattutto sulla scia delle riflessioni a lui coeve, appare profondamente vaga; di una cosa egli è certo: "I concetti biologici di vita vanno lasciati da parte fin dal primo momento, un peso inutile quand'anche ne emergano dei motivi significativi, giacché questo è possibile comunque solo se la comprensione dell'esserci dell'uomo come vita vi si tiene aperta sul piano della precognizione, e questa comprensione in se stessa è essenzialmente più antica della biologia moderna"⁴². Emerge dunque la necessità di un approccio ermeneutico alla vita, refrattaria a qualsiasi tematizzazione, a causa del coinvolgimento esistenziale dell'esserci, che non è mai spettatore puro e disinteressato dei propri atti. Heidegger mette in evidenza il pericolo che si cela nel dimenticare la fatticità dell'esistenza, poiché tale approccio condurrebbe dritto allo scetticismo: "Le categorie non sono un'invenzione

39 *Ibid.*, p. 340.

40 *Ibid.*, p. 361.

41 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 58.

42 M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica di Aristotele* (1921-22), tr. it. di M. De Carolis, Guida Editore, Napoli 1990, pp. 114-115.

o un insieme di schemi logici per sé, delle «griglie», ma sono invece, in modo originario, in vita *nella vita stessa*; in vita, per «formare» la vita⁴³. L'inattingibilità della vita, l'impossibilità per l'uomo di formarsi *idee chiare e distinte* su di essa, costituisce la struttura della vita medesima: "Essendo in se stessa tortuosa, la vita è anche «nebulosa»; la visione autentica deve perciò innanzitutto essere sviluppata e formata. (La nebulosità è colpa della vita stessa; la fatticità della vita consiste proprio nel tenersi in questa colpa, nel ricadere sempre di nuovo in essa [...])"⁴⁴. Il discorso di Heidegger si carica di una materialità, di tonalità emotive, affatto sconosciute alla riflessione husserliana. All'ego puro si sostituisce un esserci, la cui corporeità, seppur non esplicitata né nominata, sembra in qualche modo presupposta, come sostegno e sostrato delle modalità esistentive e affettive dell'esserci. Heidegger non è interessato alla costruzione di un'antropologia e l'analitica esistenziale serve alla fondazione dell'ontologia; il "ci" che egli descrive non è ancora l'uomo in carne e ossa, non è "l'uomo come corpo vivente, organismo biologico che nasce, soffre, muore, ma è il modo d'essere della comprensione dell'essere. Così, la categoria dell' "esserci" designa un tratto dell'essere cosciente che connota l'uomo"⁴⁵. Rimaniamo dunque per certi versi ancora imbrigliati nella rete del trascendentale. Pur rappresentando stati d'animo intrisi di "affettività", i modi della finitezza – la cura, l'essere gettato, l'angoscia – resterebbero ancora nell'ambito del mero conoscitivo, che, sebbene "ermeneutico" e non più "teoretico", continua a impedire un avvicinamento profondo all'incomunicatività del vissuto dell'esistenza⁴⁶. La coscienza è durata, flusso incessante e variegato di *cogitationes*; la coscienza categorizza, ordina, costruisce e decostruisce simboli, mentre il corpo duole. Il corpo è limite al puro durare, si affatica, arranca, soffre e invecchia; il corpo è specchio impietoso della finitezza che noi siamo, unica cifra del tempo. Gli esponenti dell'antropologia filosofica del Novecento danno finalmente voce a questo rimosso: il tempo è l'offesa a questo spazio che noi siamo.

Il bios nei Concetti fondamentali della metafisica

A prescindere dalle petizioni di principio dello stesso Heidegger, dedicato nel '27 all'analitica del *Dasein*, e fortemente impegnato nel distinguere

43 *Ibid.*, p. 120.

44 *Ibid.*, p. 121.

45 A. Masullo, *Patitività e indifferenza*, Il Melangolo, Genova 2003, pp. 48-49.

46 *Ibid.*, p.123.

l'ontologia da ogni forma di biologismo, psicologismo o antropologismo⁴⁷, Heidegger risente inevitabilmente del clima culturale e delle ricerche in ambito biologico che in quegli anni si sviluppano. Nel semestre invernale 1929-30, tiene a Friburgo il corso: *Concetti fondamentali della metafisica*⁴⁸, all'interno del quale, avvalendosi dell'ausilio delle recenti ricerche soprattutto di matrice biologica, opera un'analisi comparata del vivente, analisi che, seppur alla maniera heideggeriana, sembra ricalcare le esigenze e le procedure emerse nello stesso periodo tra gli esponenti dell'antropologia filosofica. Come Plessner, Heidegger si avvale degli studi del biologo J. von Uexküll⁴⁹, abbracciando in particolare la premessa che respinge sia l'impostazione meccanicista, sia quella vitalistica di Driesch nell'analisi del vivente. Per von Uexküll, lungi dal mantenersi in vita in modo meccanico, ogni organismo si sviluppa secondo la conformità al suo proprio fine e nell'unità col proprio mondo ambiente, l'*Umwelt*. L'*Umwelt* non si configura tuttavia come un unico *habitat* che contiene indifferentemente la totalità delle specie viventi; ciascuna di esse presenta di fatto un proprio mondo percettivo a se stante che non ha nulla in comune col mondo percettivo delle altre specie.

La domanda a monte dell'analisi di Heidegger è la stessa posta da Plessner all'interno della sua opera maggiore, e cioè cosa determini la *vitalità del vivente* e cosa lo distingua dal *senza vita*⁵⁰. Se per Plessner il discrimine è fondato sulla categoria di posizionalità, per Heidegger l'elemento discriminante è il "mondo". All'interno di una tripartizione che ne *I gradi dell'organico* è vegetale-animale-umano, e in Heidegger diviene minerale-animale-umano, lo studioso procede a queste definizioni: la pietra è senza mondo (*Weltlos*), l'animale è povero di mondo (*Weltarm*), l'uomo è formatore di mondo (*Weltbildend*). Heidegger comincia col trattare il termine medio ovvero l'animale, cercando di chiarire cosa si intenda per povertà di mondo e cosa distingua questa povertà dal "non avere mondo" della pietra. Nel caso del minerale si tratta di un'assenza, in quello dell'animale di un fare a meno. L'animale ha e non ha mondo, nel senso che esso entra in relazione con un mondo sulla base dei propri stimoli vitali, ma è imprigionato

47 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 10, da pp. 68-73.

48 Su questo testo torneremo anche nella seconda parte della trattazione, in particolare in relazione alla polarità oppositiva *Humanitas-animalitas*. Cfr. nel II capitolo la sezione *Tra decostruzione e ricostruzione: percorsi incrociati*.

49 Citiamo due opere tradotte in italiano, *L'immortale spirito della natura*, La Terza, Bari 1947, e insieme a G. Kriszat, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967.

50 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* (1929-30), tr. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1999, p. 234.

in esso, perché il mondo in quanto mondo non gli è accessibile. La “situazione emotiva” (anche se non è propriamente corretto l'utilizzo del termine in relazione a un vivente che non sia il *Dasein*) che caratterizza l'animale è lo stordimento, *Benommenheit*, che “pone l'animale, per sua essenza, al di fuori della possibilità che l'ente gli sia dischiuso oppure chiuso”⁵¹. L'animale sopravvive all'interno di quello che Heidegger definisce il suo “cerchio ambientale”, dal quale esso procede e fuori dal quale non può mai uscire. È solo all'interno di tale spazio che si apre qualcosa per l'animale. La sua relazione con l'alterità è relazione con un disinibitore. L'altro si manifesta semplicemente in quanto stimola la sua reazione, “il suo essere capace a” e lo mette in moto⁵². Non esiste qualcosa come un disvelamento, qualcosa che abbia a che fare con la manifestatività dell'ente in quanto ente. Nell'ambito della vita animale l'accesso all'ente è inteso perciò nel senso della relazione, ma mai si dà apprensione dell'ente in quanto tale. L'idea di cerchio ambientale è prossima – seppur originata da coordinate differenti – a quella di “posizione centrica” dell'animale descritta da Plessner: l'elemento spazialità gioca qui un ruolo fondamentale; l'animale occupa infatti uno spazio che costituisce per l'appunto il suo centro, da questa posizione esso avverte lo stimolo e da essa è capace di rispondervi. Il suo movimento parte dal centro per ritornare al centro. Esso non vive tuttavia come centro, nel senso che non vi è alcuna apprensione di questa posizionalità, apprensione presente invece nell'uomo⁵³. Le due categorie tradizionalmente necessarie a porre un ordine nel multiforme caos del mondo, tempo e spazio, giocano rispettivamente in Heidegger e Plessner un ruolo fondamentale. Plessner, come già detto, individua nella spazialità il discrimine di fondo tra i viventi; l'autore dà voce a quel corpo e alla sua consistenza pulsante, che è per antonomasia il grande rimosso della filosofia occidentale. Pur partendo dal riconoscimento della precisa occupazione di uno spazio da parte degli enti, Heidegger riconduce – già a partire da *Essere e tempo* – questa categoria al tempo. Quando nei

51 *Ibid.*, p. 317.

52 *Ibid.*, cfr. p. 325.

53 A proposito del tema dell'aperto in relazione all'animale risulta interessante confrontare alcuni passi di Heidegger e Plessner. Nei *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 325-326, troviamo una definizione dell'animale come: “[...] un essere aperto per ciò che disinibisce [...] Quell'aperto esser-assorbito è in sé la sottrazione della possibilità di apprendere l'ente”. Ne *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 265 leggiamo: “Il campo circostante in cui l'animale agisce è aperto, non possiede cioè alcun limite per l'individuo [...] L'animale, posto in se stesso e assorbito in se stesso [...] vive avendo di fronte una zona estranea che, come intero, gli rimane imperscrutabile”.

Concetti fondamentali della metafisica il filosofo parte con l'analisi dell'uomo inteso come formatore di mondo, è alla sua temporalità che fa immediatamente riferimento: "La questione di cosa sia l'uomo, se posta realmente, affida esplicitamente l'uomo al suo esser-ci. Questo affidamento all'esser-ci è il segno indicatore della sua intima *finitezza*"⁵⁴. Il tempo qui fagocita lo spazio; il trascendentale, questo esserci che nell'ambito delle sue particolari *Stimmungen* apprende, costruisce e dà senso al mondo, ha il sopravvento sullo spazio del corpo, su questa materia senziente.

Al di là di queste inevitabili divergenze, Heidegger entra a pieno titolo nel dibattito che l'antropologia filosofica svolge in questo periodo. Nella *Vorlesung* del '29-30 il filosofo si rivolge polemicamente proprio a Scheler: Heidegger ha bene in mente il testo scheleriano⁵⁵ e tiene a precisare, in contrapposizione a esso, che le differenze che egli vuole stabilire nell'ambito del vivente non vanno intese come un ordinamento gerarchico di carattere valutativo. Anche la povertà di mondo dell'animale non indicherebbe un "meno", un grado inferiore di perfezione di certi enti rispetto ad altri⁵⁶, come al contrario lo intende Scheler. Eppure scorrendo il testo heideggeriano non si può fare a meno di rilevare dei punti di contatto col fondatore dell'antropologia filosofica, o forse, per meglio dire, delle tradizionali premesse condivise, dalle quali probabilmente entrambi faticano ad affrancarsi. L'analisi della condizione animale – la *Benommenheit* – ricorda la condizione di im-

54 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 359.

55 *La posizione dell'uomo nel cosmo* in effetti, si dipana attraverso due fasi: nella prima si effettua una descrizione dei diversi livelli del vivente in relazione alle sue facoltà, che vanno dall'impulso dell'affezione vitale della pianta sino all'intelligenza pratica degli animali superiori. La seconda invece costituisce il cuore pulsante dello scritto, la sua *ragion d'essere*, che è quella di stabilire "la differenza essenziale fra uomo e animale", è così difatti che si intitola il secondo capitolo. In effetti è come se le indicazioni di tipo scientifico fondate sui recenti studi nell'ambito della zoologia e della biologia, venissero enucleate e poi di fatto completamente rimosse nella fase successiva, a favore del pregiudizio ermeneutico soggiacente a tutta l'opera, circa il superiore statuto ontologico dell'uomo rispetto al resto del vivente, la sua posizione dunque privilegiata nel cosmo (dove la scelta di questa parola al posto di mondo, come sempre in filosofia, non è innocente), ma soprattutto, e questo forse è il dato più rilevante, l'interpretazione dell'uomo non come prodotto dell'evoluzione ma come ente originario, persona, che lungi dall'essere il risultato di una storia naturale caratterizzata dalle tappe dell'evoluzione e della selezione, si distingue sin dalla sua comparsa come portatrice ed edificatrice di senso. In ultima istanza la biologia, invocata, e finanche utilizzata nell'ambito della prima parte dell'opera, non renderebbe ragione e non riuscirebbe a spiegare, il negatore per eccellenza della vita: l'uomo.

56 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 253.

mersione estatica dell'animale presso il suo ambiente descritta da Scheler, che non gli consentirebbe l'apprensione dell'ente in quanto ente⁵⁷. La parola estatico, cara a Heidegger, ha ovviamente qui un significato profondamente diverso rispetto all'utilizzo che ne fa il filosofo di Meßkirch, addirittura opposto. Se per Heidegger *l'ex-stasi* è costitutiva dell'umano e rappresenta quella possibilità di "stare nell'aperto" della *Lichtung* in cui si dà mondo, nel caso di Scheler si tratta invece di uno "stare dentro", fusionalmente immersi in un ambiente che non si riconosce come altro da sé. Per Heidegger l'animale "non ha nulla dell'ipseità dell'uomo che ha una condotta in quanto persona"⁵⁸. Si tratta di una frase fortemente indicativa. Le parole dense al suo interno sono "condotta" e "persona". Per quanto attiene alla prima il filosofo tedesco mette immediatamente in risalto la distinzione tra comportamento animale e condotta umana. Il primo riconducibile allo stordimento e alla relazione col disinibitore, la seconda indicante *l'esser-aperto per qualcosa in quanto qualcosa*. La condotta è dunque questo inedito modo di riferirsi all'ente, e non sussiste nella vita animale; essa è sempre linguaggio, dunque prima ancora $\mu\omicron\omicron$, cioè trascendenza, "c'è linguaggio soltanto presso un ente che per sua essenza trascende"⁵⁹. Anche per Heidegger perciò la vita intesa come processo biologico non rende conto dell'umano dacché esso si presenta come trascendenza della vita stessa. È un fatto che nel descrivere il linguaggio egli sottolinei quanto questo non abbia origine come processo organico. Citando Aristotele, afferma che il $\mu\omicron\omicron$ non è $\mu\omicron\omicron$, dunque non è riconducibile a nessun accadimento o decorso fisico, come la digestione o la circolazione sanguigna⁶⁰. Il linguaggio è *ethos*, nella doppia accezione del termine, un soggiornare che è allo stesso tempo un "avere da essere", nel senso di agire e condursi, giacché l'uomo pone la domanda circa il proprio essere e "ha da fare senso".

Quando Scheler comincia la sua descrizione dell'umano, lo fa ponendo una cesura abissale rispetto al resto del vivente. L'uomo si configura come "asceta della vita", la sua condotta trascende definitivamente le regole imposte dalla biologia. L'uomo è l'unico essere capace di "pronunciare un energico «No» nei confronti della realtà sensibile [...] Solo l'uomo, nella misura in cui è *persona*, è in grado di compiere uno slancio *oltre se stesso*

57 A questo proposito ne *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a p. 112 leggiamo: "L'animale invece non ha oggetti in quanto vive estaticamente immerso nel proprio mondo-ambiente".

58 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 305.

59 *Ibid.*, p. 394.

60 *Ibid.*

come essere vitale⁶¹. E qui ritroviamo la seconda parola densa, *persona*, concetto caro a Scheler, che, come abbiamo visto, viene utilizzato anche da Heidegger nella *Vorlesung*, sebbene non costituisca affatto una parola chiave dell'inedito lessico heideggeriano. Eppure il filosofo la utilizza per sottolineare in questo caso la differenza sostanziale che passa tra la persona intesa come ipseità, come interrogante, che esprime una condotta nell'atto stesso del domandare, e uno stordimento ignaro di sé e del proprio agito.

Tra i *Concetti fondamentali della metafisica* e la *Lettera sull'Umanismo* corrono circa quindici anni. Eppure nel corso del '29-30 è già chiara la posizione assunta dal filosofo: tra *animalitas* e *humanitas* non vi è alcun punto di contatto, l'animale è quel *fuori*, quell'altro che uno iato irriducibile separa dall'uomo. Un fuori che non è mai stato dentro, come appartenenza dalla quale ci si libera a poco a poco, espellendola nel lungo processo antropogenico, perché in Heidegger non c'è traccia di questa storia: egli è molto chiaro su questo punto e già nella *Vorlesung* sostiene che l'uomo non esiste prima, per poi divenire formatore di mondo; il mondo accade "solo se nel suo fondamento può esistere un uomo"⁶². Se in effetti analizziamo quella che nell'introduzione al suo saggio Scheler definisce la "concezione essenziale dell'uomo", essa lo immette in una posizione del tutto incommensurabile rispetto a qualsiasi altro essere vivente⁶³; per Scheler il concetto di uomo si costituisce infatti per analogia con quello di Dio. Come non pensare allo Heidegger che nella *Lettera sull'Umanismo* sostiene che l'essenza del divino ci è forse più vicina di quanto non lo sia l'estraneità degli esseri viventi?⁶⁴ Anche se inizialmente Heidegger ipotizza che la vita in generale abbia una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce affatto⁶⁵, questa petizione di principio è presto smentita nel corso delle lezioni: per Heidegger non può esistere tra i viventi una scala gerarchica di ordine valutativo, perché a differenza di Plessner non si danno "gradi dell'organico", bensì, tra l'uomo e il resto del vivente, una differenza che è abisso ontologico. Il fatto che il filosofo tenda a sottolineare l'assoluta autonomia di ciascun ente, perfetto in se stesso, in nulla manchevole rispetto agli altri, avvalorava quanto detto. Il "meno" o il "più" possono emergere solo laddove esiste effettivamente una possibilità di confronto, una matrice comune: ma il punto è che

61 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 127 e p. 121.

62 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 365.

63 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 79.

64 M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»* (1946), tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 49.

65 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 327.

questi universi sono assolutamente incomparabili: dove la differenza è *essenziale*, non esiste più alcuna possibilità di paragone. In realtà la differenza tra l'uomo e il resto del vivente è una differenza etica, nel senso di quell'etica originaria⁶⁶ che è l'abitare costitutivo dell'uomo presso il linguaggio. Heidegger mette così in scacco, rimuovendola totalmente, ogni teoria evolutiva: dell'emergere della *Lichtung*, del passaggio faticoso e oscuro da uno spazio muto al tempo della parola e dunque alla parola come tempo, non si dà storia. L'abitare dell'uomo presso il linguaggio è il fatto originario⁶⁷. Questo novello Adamo spogliato dell'illusione di una potestà divina che è tirannide e tuttavia rifugio e sicurezza, gettato nel mondo, ne è pur sempre il custode, il pastore, dunque, come un'inveterata tradizione sancisce, il Signore. L'abisso che fa dell'uomo il pastore dell'essere conferma ancora una volta quella solitudine ontologica (del resto indicata nel sottotitolo delle lezioni del '29-30) che è un punto centrale dell'antropocentrismo di matrice umanistica. È vero, tale antropocentrismo risulta sfumato: l'esserci deve far spazio alla centralità dell'Essere, è subordinato alla sua chiamata; ma a ben guardare tale orizzonte, pur decentrando l'esserci, gli conferisce una più alta dignità, in quanto unico ente capace di interrogare. Ancora a proposito dell'uomo emerge quella petizione etica che trova ugualmente largo spazio fra gli esponenti dell'antropologia filosofica: l'uomo inteso come compito⁶⁸. Tutta l'antropologia filosofica tenta di affrancarsi dalle strette maglie dei postulati biologici, attraverso il difficile progetto di immettere l'anomalo vivente-uomo sull'impervio terreno della storicità; questo precipitato biologico diventa questione aperta, una costruzione e un dovere, in un cammino che disperatamente tenta di coniugare libertà e necessità.

L'analisi comparata del vivente proposta da Heidegger costituisce la seconda parte del corso del '29. Nella prima è descritto uno degli stati d'animo fondamentali dell'uomo che, a differenza di quanto accade in *Sein und Zeit*, non è l'angoscia, bensì la noia. Essa si sviluppa secondo Heidegger in tre fasi, la prima delle quali consisterebbe in un *esser-lasciati vuoti*, *die Leergelassenheit*, per cui siamo inchiodati alle cose, irrimediabilmente

66 A tal proposito cfr. J.L. Nancy, *L'etica originaria di Heidegger*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996.

67 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, “ [...] Il *Dasein* è definito esplicitamente da Heidegger come un «esistente» che non è, essenzialmente un «vivente». La determinazione, il riferimento alla vita, non è essenziale per determinare il *Dasein*”, cit., p. 215.

68 Heidegger in effetti sostiene che quando poniamo la domanda sull'uomo, “ci interroghiamo intorno a un ente che noi stessi abbiamo il compito di essere”, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 359.

consegnati a esse, senza tuttavia che queste rechino per noi un senso. Tale condizione, l'incatenamento privo di significato rispetto a un disinibitore, sembra avvicinare l'uomo alla *Benommenheit*, allo stordimento dell'animale. Se l'animale è irrimediabilmente perduto in essa, per l'uomo si tratta invece di una sospensione, vera e propria epoché, non voluta e non scelta, in cui l'ente presso il quale siamo ci avvolge e ci inchioda negandoci un senso, così come avviene nella *Nausea* di Sartre. Quegli utilizzabili che sono l'oggetto del nostro quotidiano prenderci cura, smettono di parlarci, pur continuando a circondarci della loro gravosa presenza. Eppure questa epoché subìta, priva di intenti gnoseologici, nondimeno conduce l'umano alla pienezza della propria umanità. Ecco perché quella che sembra una vicinanza estrema uomo-animale diventa invece il fattore di discriminazione fra i due. È lo stesso Heidegger ad ammettere che l'apparente vicinanza di queste due costituzioni nasconde invece "un abisso che non può venir superato da alcuna mediazione"⁶⁹. Nella noia profonda verso un ente che si oppone ad ogni forma di rivelazione è sottesa già la possibilità del disvelamento, dunque quell'apertura al mondo che solo all'umano pertiene. Nella riflessione heideggeriana, come è stato giustamente osservato, la noia funge da dispositivo "antropogenico"; essa è infatti "l'operatore metafisico in cui si attua il passaggio dalla povertà di mondo al mondo, dall'ambiente animale al mondo umano"⁷⁰. L'uomo è formatore di mondo in quanto procede alla lotta fra la sua propria animalità intesa come illatenza, velamento, e la sua umanità, che continuamente procede a fabbricare, strappando da sé quello stordimento che pure gli appartiene. Tale dispositivo antropogenico sarebbe dunque antico e da sempre provvederebbe a produrre l'umano contrapponendolo all'animalità, che viene ricacciata violentemente nel fuori da sé. Di questa collaudata macchina antropologica che decide sempre e sempre nuovamente del conflitto animale-uomo, Heidegger è l'ultimo illustre esponente⁷¹. La locuzione "formatore di mondo" si presta in effetti ad una lettura per così dire storica dell'ontologia heideggeriana. La formazione, o costruzione, indicherebbe un passaggio dal non-avere mondo alla sua fabbricazione, il momento del passaggio nella *Lichtung*. Probabilmente questo dispositivo rimane però un impensato nel filosofo che ha fatto della originaria differenza ontologica il cardine della sua riflessione. Tale dispositivo antropogenico è presente anche nelle riflessioni degli esponenti dell'antropologia filosofica, dove il ricorso al dato biologico sembra

69 *Ibid.*, p. 360.

70 G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, cit., p. 71.

71 *Ibid.*

espressione di una strategia speculativa che, con l'ausilio di una supposta oggettività e neutralità, procede alla fine e nuovamente a un'espulsione totale di quel *dentro-animale* che finisce in un fuori avulso da sé. Come negli esponenti dell'antropologia filosofica, neanche nello Heidegger della *Lettera sull'umanesimo*, malgrado la volontà teoretica che la sostiene, c'è un definitivo allontanamento dalle premesse sulle quali si è lungamente retta la nostra tradizione filosofica.

Una vecchia suggestione: l'animale carente

Il paradigma che accomuna i maggiori esponenti dell'antropologia filosofica di inizio Novecento è quello che descrive l'uomo come "animale carente". Tale definizione, come è noto, risale a Johann Gottfried Herder. Nella seconda parte del *Saggio sull'origine del linguaggio*, Herder elenca, a proposito dell'uomo, le quattro leggi di natura che fondano quel fenomeno inedito che è appunto il linguaggio. Qui l'umano viene descritto in questi termini: "A considerarlo come animale nudo e privo di istinti, l'uomo è la più misera delle creature"⁷². Esso è il debole, il soccombente, esposto a una *morte dai mille volti*. Emerge subito la struttura ossimorica dell'umano: animale malato eppure, proprio grazie alla sua intrinseca precarietà, apertura infinita e possibilità di trascendimento, soccombente e dominatore, alla mercè degli elementi ma destinato a padroneggiarli, esito mal riuscito della natura, e suo perenne violentatore, "pressocché solo in tutto il creato, a nulla legato eppure disponibile a tutto, da nulla protetto e men che mai da se stesso, l'uomo è destinato a soccombere ovvero a dominare su tutto [...] è destinato a prendere lucidamente possesso di tutto ovvero a perire. Che tu sia nulla o il re del creato, in virtù dell'intelletto!"⁷³.

Herder anticipa alcuni concetti alla base della biologia moderna, e in particolare quella caratteristica che sarà definita in seguito "neotenia", cioè il mantenimento di caratteri embrionali nel cucciolo d'uomo, il bisogno prolungato di cure parentali, la maggiore durata del periodo di apprendimento e avanscoperta rispetto agli altri animali⁷⁴. Il XX secolo si apri-

72 J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio* (1772), tr. it. di A. P. Amicone, Pratiche Editrice, Parma 1995, p. 111.

73 *Ibid.*, pp. 118 -119.

74 "Infine, è particolarmente il cucciolo dell'uomo, il lattante appena nato, a dipendere in tutto e per tutto dalla solidarietà umana [...] da una condizione in cui, come una pianta, se ne stava aggrappato al seno della madre, eccolo sbalzato sulla terra, dove

rà proprio con la conferma di tali intuizioni da parte della biologia, della zoologia e dell'etologia. Uno dei referenti principali dell'antropologia è, non a caso, proprio quel Bolk⁷⁵, che elabora il concetto di *ritardamento*, ovvero la mancanza di specializzazione istintiva dell'uomo rispetto agli altri animali e la presenza di primitivismi. I caratteri già presenti negli altri animali al momento della nascita, vengono sviluppati dall'uomo solo più tardi, a contatto con l'ambiente, da cui perciò egli ricava un maggior numero di stimoli e una superiore plasticità nell'apprendimento.

Il paradigma dell'animale carente conduce in Herder a quello dell'uomo come essere incompiuto, la cui essenza non costituisce un dato stabilito una volta per tutte: “[...] Mai, per così dire, l'uomo è compiuto, ma sempre in corso di sviluppo, di progresso, di perfezionamento [...] Noi, per quanto vecchi possiamo essere, stiamo sempre uscendo da un'infanzia, siamo sempre in cammino, inquieti, insoddisfatti: essenziale nella nostra vita non è mai l'appagamento, ma la progressione continua, e non saremo mai stati uomini se prima non avremo vissuto fino alla fine, laddove l'ape è ape già quando costruisce la sua prima cella”⁷⁶. Anche tale intuizione, il concetto dell'uomo come questione aperta, come percorso da stabilire, come scelta, è alla base degli studi antropologici. Importante però è focalizzare l'attenzione sulla diversa declinazione che di questo paradigma i maggiori esponenti dell'antropologia filosofica effettuano. Arnold Gehlen risulta estremamente attento agli studi in ambito scientifico maturati nel Novecento. La sua antropologia risente fortemente dell'approccio empirico ai fenomeni. In completa divergenza da Scheler e dalla sua impostazione metafisica, radicalizzando la critica di Plessner alla categoria dello spirito, Gehlen tende a favorire all'interno della sua riflessione i risultati delle scienze rispetto a una più ampia meditazione filosofica. La sua speculazione parte dal dato biologico: “Se si chiede che cosa caratterizzi in prima linea il nostro schema, si può rispondere: l'aspetto fisico, somatico dell'uomo e il suo aspetto interiore, spirituale, possono essere pensati insieme in modo sensato solo a condizione che osserviamo che da un punto di vista biologico – cioè dal punto di vista di come un essere si conserva e campa – il suo comportamento intelligente e previsionale è costruttivamente imposto proprio da deter-

resterebbe la creatura più debole e sprovveduta fra tutti gli animali se a nutrirlo non fosse pronto il seno della madre” *Ibid.*, p. 127. Da tale caratteristica Herder deduce inoltre la necessità per gli uomini di comunicare e dunque di associarsi.

75 L. Bolk, *Il problema dell'ominazione* (1926), tr. it. di S. Esposito, DeriveApprodi, Roma 2006.

76 J.G. Herder, *op. cit.*, p. 115.

minate caratteristiche fisiche”⁷⁷. Non a caso la categoria scelta per chiarire la questione dell’umano è quella di azione, un concetto psico-fisicamente neutro, adatto a superare il dualismo di matrice cartesiana: “ Per questo bisogna collocare al centro di tutti gli ulteriori problemi e questioni *l’azione* e bisogna definire l’uomo come un essere che agisce, o anche come un essere in grado di prevedere o creare cultura, il che vuol dire la stessa cosa”⁷⁸. E ancora: “nel corso dell’esecuzione di un’azione non è dato assolutamente nulla di una differenziazione o distinzione tra interno e esterno, tra psichico e fisico e al massimo è la successiva riflessione, proprio a partire da uno stato non più attivo che può dividere le fasi interiori della riflessione, decisione ecc., dall’azione esterna vera e propria”⁷⁹. Gehlen privilegia il concetto di azione, e sostituisce la categoria di causa – troppo legata alla tradizione metafisica – con quella di condizione. L’uomo viene considerato come un sistema, nell’analisi del quale anche Gehlen prende le mosse dal paradigma herderiano: l’uomo, animale difettoso, attraverso l’azione genera cultura; la “cultura” diviene così una seconda natura che lo riscatta dalla sua condizione originaria di precarietà, facendogli addirittura acquisire in seguito il primato sugli enti. Ciò che risalta subito all’attenzione è la linea di continuità – malgrado i notevoli e apprezzabili tentativi di cercare categorie nuove – col modello di interpretazione umanistico e antropocentrico. Siamo dinnanzi all’usurato schema peccato-caduta-redenzione, per cui Adamo, gettato e nudo in un mondo che non ha scelto, ne diviene tuttavia il padrone incondizionato. C’è inoltre una lacuna teorica all’interno di questa visione, riscontrabile nel passaggio, o meglio nell’inspiegato salto, dalla situazione di carenza biologica a quella di supremazia culturale. Come riesce un essere così poco dotato dal punto di vista organico a sviluppare strumenti adattivi e di sopravvivenza addirittura superiori a quelli dell’animale più dotato? La logica degli autori incappa nel seguente circolo vizioso: la natura dice ciò che l’uomo è all’origine, cioè un essere biologicamente culturale; ma se la cultura determina e rappresenta il dominio dell’uomo sul resto dell’ente, dove risiede la manchevolezza dell’origine?⁸⁰ A ben vedere questa posizione è ancor più radicale rispetto ai vecchi mo-

77 A. Gehlen, *Una immagine dell’uomo* (1941), in *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, tr. it. di G. Auletta, Guida Editore, Napoli 1990, p. 89.

78 *Ibid.*, p. 89.

79 A. Gehlen, *Per la sistematica dell’antropologia* (1942), in *op. cit.*, p. 105.

80 Paul Alsberg, autore poco scandagliato, ma che ha dato un notevole contributo allo sviluppo di certi argomenti, nel suo *Das Menschheitsrätsel*, mette proprio in evidenza l’aporia in cui incappa la teoria dell’animale carente: un vivente disadattato, carente dal punto di vista organico perisce senza avere il tempo di sviluppare

delli antropocentrici: infatti, una volta assodata una lacuna originaria, posso confermare ed avallare ancor di più il mio miracoloso primato. Bisogna essere ancora più eroi per poter piegare e ribaltare il destino che la natura stessa ci ha impresso. Dunque continua, seppur con caratteristiche mutate, il mito che affratella Adamo e Prometeo. Da questo punto di vista Plessner sembra risolvere meglio di Scheler e Gehlen la questione della diffeffività dell'umano; in effetti, nell'ambito delle sue meditazioni, tale diffeffività, non costituisce l'elemento originario a partire dal quale l'uomo agisce nel mondo. Lungi dall'essere un *prius*, la carenza è un effetto, effetto di quella particolare condizione che è la posizionalità eccentrica. L'uomo risulta manchevole, dunque precario, a causa della sua posizionalità. Il rapporto è perciò invertito. La manchevolezza è un effetto, più che una causa; essa non è condizione strutturale né biologica e costituisce inoltre la fonte della perenne creatività e libertà dell'umano. Inoltre precedendo le scoperte che la biologia avrebbe in seguito effettuato, l'autore afferma che l'uomo non è affatto, dal punto di vista biologico, un animale carente, dato che "il suo corredo fisico non è inferiore in alcun modo ad altri innumerevoli tipi di corredo, ed è superiore a mille altri [...]"⁸¹.

L'Umanesimo e il mondo diviso

L'antropologia filosofica del Novecento determina, di fatto, una frattura epistemologicamente rilevante all'interno del tradizionale quadro interpretativo dell'umano. La biologia, e in generale le scienze della vita di cui essa si serve nello scandaglio del proprio oggetto, l'uomo, tendono a rendere sempre più labile la vecchia e antropocentrica cesura *humanitas/animalitas*. I confini tra le due categorie, tradizionalmente separate da un inspiegabile abisso – costituito in prima istanza dal linguaggio, dalla parola che dice, e che nell'atto stesso del dire si innalza alla costruzione del mondo – sembrano divenire sempre più sfumati, e trasformano quell'abisso in una continuità biologica e in una storia comune.

alcuna stampella culturale. Cfr. *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Dresden 1922.

81 H. Plessner, *op. cit.*, p. 341. La biologia contemporanea, tende in effetti a definire l'uomo piuttosto che come animale carente, come animale ridondante, caratterizzato da maggiore plasticità rispetto alle altre specie. A tale proposito si cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, cit., in particolare il capitolo *Il paradigma dell'incompletezza*, pp. 9-42.

Cionondimeno, c'è da chiedersi se la riflessione dell'antropologia filosofica si ponga davvero oltre l'umanesimo, o se le premesse sulle quali essa si fonda non restino imbrigliate, malgrado ogni petizione di principio, nelle maglie di quella che lo stesso Heidegger definisce la tradizione metafisica occidentale.

È un dato di fatto che l'irruzione della biologia nell'ambito della speculazione filosofica abbia rappresentato una rivoluzione teoretica minante alle radici alcune tra le fondamentali griglie concettuali della modernità. La tradizionale dicotomia cartesiana che oppone *res cogitans* a *res extensa*, anima senziente a estensione bruta, cade sotto i colpi della biologia, attenta a sottolineare nel vivente uomo l'unità psicofisica. Del resto il modo stesso di porre la domanda circa l'uomo muta: al "chi è l'uomo" si sostituisce un nuovo interrogativo: "che *cos'*è l'uomo?"⁸². La sostituzione apparentemente innocua di un lessema è invece rappresentativa di una rivoluzione epistemologica (quantomeno intrapresa, sebbene non pienamente riuscita). Il *cosa* indica in effetti una premessa precisa: l'abbandono di una definizione caratterizzante in senso esclusivo la persona e il riferimento alla cosità indifferenziata della natura, laddove il *chi* costituiva invece già una risposta e una presa di posizione; il *chi* di fatto dà già forma a uno statuto ontologico privilegiato: ecco perché non diciamo mai *chi* è il legno che costituisce il tavolo, *chi* è la pianta o il cavallo che sto guardando. Per gli esponenti dell'antropologia filosofica più che una premessa, il *chi* costituisce un punto di arrivo. Si potrebbe allora affermare che la polarità *cosa-chi* rappresenti allo stesso tempo l'intuizione rivoluzionaria e il limite maggiore di questa riflessione; se per un verso la domanda *che cosa* è l'uomo, affrancandosi dalla tradizione umanistica e antropocentrica, si pone in linea con i più recenti sviluppi delle scienze biologiche e zoologiche, l'approdo conclusivo al *chi*, che intende l'umano come ente radicalmente inedito rispetto al vivente in generale, reimbriglia d'altro canto questo apprezzabile tentativo ermeneutico nelle maglie di una secolare prospettiva. L'uomo descritto dall'antropologia filosofica, l'ente che emerge dal confronto col resto del vivente e col mondo inorganico, resta infatti ancora una monade, un individuo tendenzialmente isolato, impermeabile in ultima istanza al mondo inteso come altro da sé, e costituente la propria singolarità proprio in opposizione ad esso. È vero, tale singolarità, ciò che fa dell'uomo l'uomo non è più attribuita a un sostrato incorporeo, metafisico, e pertanto irrimediabilmente intangibile e imperscrutabile. Essa ha al contrario un'origine

82 Nella prefazione al testo del 1928, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Scheler esordisce proprio con la domanda relativa al "che *cos'*è l'uomo", cit., p. 73.

tutta biologica, strutturale, e tuttavia, per quanto l'umanità dell'uomo sia attribuibile alla sua struttura fisiologica e sia frutto di una storia evolutiva, essa continua a non dar ragione di quel salto ontologico che permette il passaggio dall'*animalitas* all'*humanitas*, dal *cosa* al *chi*, e che continua a fare dell'ente uomo la miracolosa eccezione della vita, la sua "emergenza", il suo precipitato più nobile⁸³.

Ciò che in fondo accomuna Plessner, Scheler, Gehlen (e perché no, Heidegger) e che li rende dunque ancora partecipi di una certa tradizione antropocentrata, sebbene nel rispetto delle sostanziali differenze di posizione, è una visione di uomo che nella sua accezione più piena si costituisce sempre come *trascendimento* della vita, intesa come *bios*. Che esso sia l'asceta della vita, il vivente eccentrico, o il querulo pastore dell'essere, l'uomo appare solo nell'attimo in cui tenta di superare la vita. Il quadro dell'origine tracciato rappresenta un essere esposto nell'atto della fuga, che è fuga dalla vita, dal *bios* e dai suoi condizionamenti, fuga verso il non luogo di un continuo oltrepassare. Il processo di antropomorfizzazione, in fondo, anche per gli esponenti dell'antropologia filosofica, è rimosso, ricacciato in un fondo – logicamente e biologicamente indistinto – in qualche andito muto dell'animale interrogante.

83 È ancora in Scheler che questa ambiguità di fondo si fa evidente. Di fatto l'autore parte dalla domanda "che cosa è l'uomo", si serve della ricerca empirica, per poi effettuare un salto sulla linea del "chi", affrancando definitivamente l'umano da ogni costrizione biologica e da ogni limite che la vita stessa impone a tutti i viventi. A tal proposito risulta pregnante il commento di G. Cusinato, all'interno della sua introduzione a *La posizione dell'uomo nel cosmo*, in cui afferma che per Scheler: "l'uomo non è il frutto di un e-voluzione o di una in-voluzione della vita quanto piuttosto l'espressione di una ri-voluzione cosmica in cui compare una nuova classe essenziale: la sfera personale", cfr. *Introduzione a La posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 33.

II CAPITOLO

DAL *BIOS* AL *LOGOS*: LA BIOLOGIA SCOPRE
LA COMPLESSITÀ

Se l'uomo investisse nel fischio tutto ciò che normalmente affida alla parola, e se il merlo modulasse nel fischio tutto il non detto della sua condizione d'essere naturale, ecco che sarebbe compiuto il primo passo per colmare la separazione tra...tra che cosa e che cosa? Natura e cultura? Silenzio e parola? Ma se il linguaggio fosse davvero il punto d'arrivo a cui tende tutto ciò che esiste? O se tutto ciò che esiste fosse linguaggio, già dal principio dei tempi?

Italo Calvino, *Palomar*

Dal bios al logos: Autopoiesi e cognizione

Molta parte dell'analisi effettuata nella prima metà del Novecento costituisce un tentativo di percorso dal *logos* al *bios*: la filosofia, con le prerogative e i metodi che la caratterizzano, prova ad avvicinarsi al regno della vita e, per farlo, comincia ad accorciare le distanze rispetto alle scienze e al loro lessico. La seconda metà del Novecento, proprio a causa dei progressi in ambito tecnico-scientifico, è probabilmente caratterizzata dal movimento opposto: le scienze sono per prime impegnate nella descrizione del vivente e dell'uomo, cionondimeno necessitano del confronto con la filosofia (ma solo a volte lo cercano) per organizzare le loro acquisizioni in un discorso di respiro e profondità più ampi. Parafrasando Kant a proposito della differenza tra intuizione e concetto, si potrebbe dire che la scienza è cieca senza

il concetto, dunque senza un discorso filosofico che la strutturi e la approfondisca, ma il concetto è vuoto senza il dato che la scienza gli fornisce.

Tra il 1970 e il 1973 vengono alla luce due testi accorpati poi nel 1980 sotto il titolo *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*¹. Gli autori sono due biologi cileni, Humberto Maturana e Francisco Varela, ricercatori nell'ambito della neurofisiologia. All'interno della prefazione all'edizione italiana del testo, il curatore, dopo aver descritto a grandi linee i contenuti dei due saggi presenti in *Autopoiesis*, precisa che, malgrado la mancanza di citazioni di testi filosofici, l'opera è "un libro di filosofia"², che sviluppa in maniera rigorosa e per molti versi radicale il metodo fenomenologico. E in effetti il testo si apre con un'affermazione che taglia subito i ponti con ogni forma di empirismo ingenuo: "tutto ciò che è detto è detto da un osservatore". Sulla scia di Nietzsche e del suo attacco a ogni forma di verità intesa come corretta descrizione di realtà, sulla scia della riduzione fenomenologica e dell'abbandono di ogni naturalismo e preteso oggettivismo, i due scienziati pongono in discussione proprio il tradizionale modo di procedere della scienza, la pretesa di cogliere e definire un mondo oggettivo che si stagli di fronte a qualcuno che lo osserva. La critica al modo di procedere scientifico è radicale: la sua debolezza consiste per gli autori nell'assunto *a priori* secondo il quale la conoscenza oggettiva costituisce una effettiva descrizione di ciò che è conosciuto. La scienza dunque *non pensa*, dal momento che non tiene in nessuna considerazione il ruolo che l'osservatore svolge nella costruzione del mondo stesso che procede a conoscere³. E non è tutto; gli autori procedono con una seconda radicale affermazione: "L'uomo sa e la sua capacità di sapere dipende dalla sua integrità biologica; inoltre sa che sa [...] l'osservatore è un essere umano, cioè un sistema vivente, e tutto quello che si applica ai sistemi viventi si applica anche a lui"⁴. Si potrebbe dire che il pregiudizio ermeneutico su cui si fonda tutta la tradizione umanistica e che concerne la differenza ontologica tra l'uomo e il resto degli enti e dunque il suo primato, dal punto di vista della biologia viene subito vanificato in poche righe; certo, l'uomo, a differenza del resto dell'ente, sa di sapere, e tuttavia tale facoltà non è il frutto di un

1 H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dorecht, Holland 1980, tr. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, cit.

2 G. De Michelis, *Prefazione a Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 10.

3 H. Maturana, F. Varela, *Biologia della cognizione*, in *Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 47.

4 *Ibid.*, p. 47 e p. 53.

miracoloso salto ontologico, ma è assolutamente e deterministicamente inscritta all'interno della sua costituzione biologica. È importante difatti precisare che l'opera che si sta analizzando non è un saggio di antropologia: essa tratta del vivente e dunque anche dell'uomo, ma non ha (a differenza dei testi di antropologia filosofica) come oggetto privilegiato l'uomo e le sue facoltà. Le domande che aprono il saggio sono "che cosa è il vivente" e "cos'è la cognizione", intesa come facoltà che interessa per l'appunto tutti i sistemi viventi, e che, come si mostrerà in seguito, non è definita nella sua accezione tradizionale di proprietà astratta, appannaggio degli organismi viventi avanzati, cioè dotati di sistema nervoso.

Un sistema vivente si caratterizza come unità, esso è definito dalla sua organizzazione: l'unità non è intesa però come l'insieme di proprietà afferenti a un organismo, ma come una proprietà emergente dal suo modo di vita. Può essere perciò spiegata in termini di relazioni, di "interazioni" che avvengono all'interno di una nicchia, e non in termini di proprietà dei componenti. La sua fenomenologia non può dunque essere compresa senza il riferimento all'*ambiente* nel quale è immersa, così come tale *ambiente* non può essere definito indipendentemente dal sistema vivente che lo specifica. Si tratta di un concetto di grande rilievo, che rappresenta un altro tassello verso il superamento dei tradizionali paradigmi: il dualismo filosofico, ma anche quello scientifico, che separa nettamente soggetto e oggetto, e nella fattispecie organismo e ambiente, risulta in tal modo superato, tanto quanto la netta separazione interno esterno; l'organismo e la nicchia con cui entra in relazione fanno sistema, si potrebbe dire che si co-costituiscono, e la distinzione di due entità, interagenti attraverso un semplice meccanismo di input e output, non è che il prodotto del dominio cognitivo e descrittivo dell'osservatore⁵. Per esempio, quando gli autori descrivono il sistema

5 Sebbene non menzionato, come non pensare allo strappo heideggeriano, che separa nell'analitica esistenziale, presenta, invece di un oggetto opposto a un soggetto, l'immersione originaria del *Dasein* in un mondo. Cfr. inoltre M. Merleau-Ponty che a proposito della conoscenza contemporanea afferma: "è dunque una tendenza diffusa quella che riconosce tra l'uomo e le cose non più un rapporto di distanza e di dominazione tra lo spirito sovrano e i pezzi di cera della celebre analisi di Descartes, ma un rapporto meno chiaro, una prossimità vertiginosa che ci impedisce di coglierci come puro spirito separato dalle cose o di definirle come puri oggetti senza alcun attributo umano", in *Conversazioni* (1948), tr. it. di F. Ferrari, Se Edizioni, Milano 2002, p. 39. Inoltre le più recenti teorie biologiche ed epistemologiche, il cosiddetto post-human abbracciano questa visione: gli organismi si costituirebbero in un processo di "ibridazione" con l'alterità. L'idea di isolamento ontologico, per cui un ente isolato risponde a degli stimoli provenienti

nervoso, definiscono la sua attività come determinata dal sistema nervoso stesso e non dal mondo esterno, che tuttalpiù può essere considerato mero propulsore dell'insorgenza dell'attività.

Un sistema vivente è un sistema autopoietico: esso produce continuamente, attraverso un processo ricorsivo circolare, la propria organizzazione, che deve rimanere intatta – pena la distruzione del sistema stesso, o il suo trasformarsi in altro – a prescindere dalle innumerevoli perturbazioni cui va incontro, e che determinano invece un continuo mutamento nell'ambito della sua struttura. L'elemento fondamentale, più volte sottolineato all'interno del testo, è che in tale processo ricorsivo qualsiasi mutamento di struttura risulta assolutamente subordinato al mantenimento dell'organizzazione originaria: “Un sistema vivente definisce attraverso la sua organizzazione il dominio di tutte le relazioni nelle quali può entrare senza perdere la sua identità”⁶. L'esterno non determina dunque cambiamenti strutturali, tuttalpiù può innescarli, dal momento che non esistono interazioni istruttive e i sistemi funzionano in maniera assolutamente deterministica⁷, “cioè conformemente alle coerenze operative del proprio dominio d'esistenza”⁸. Organizzazione e struttura determinano dunque un sistema autopoietico: la prima è l'identità, *l'essere* di ciascun vivente, ciò che condiziona la sua appartenenza a una determinata classe, l'organizzazione è in effetti l'attuazione ricorsiva di un sistema di regole, l'identità, dunque, lungi dall'essere un *quid* immutabile è il risultato continuamente prodotto in tale processo.

Tradotto nel linguaggio dualistico della metafisica, l'identità appare allora come lo spazio della necessità, del “così deve essere”, di ciò che persiste tenacemente nonostante il mutare o l'accrescersi delle sue interazioni, ciò che dura e che durando consente all'organismo di mantenersi in vita. Si tratta della dimensione “autistica” e parassitaria dell'essere, di quel nucleo

da un fuori alieno risulta ampiamente superata. A tal proposito cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, cit.

6 H. Maturana, F. Varela, *Biologia della cognizione*, in *op. cit.*, p. 55.

7 È ciò che in altre sedi Maturana definisce come “determinismo strutturale”: niente che sia esterno alle unità autopoietiche può determinare ciò che accade al loro interno. Tale determinismo strutturale decide del “dominio di tutti i cambiamenti strutturali che l'unità composta può attraversare conservando la propria organizzazione”. In *Autocoscienza e realtà* (1990), tr. it. di L. Formenti, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 30.

8 *Ibid.*, p. 36. e ancora alla stessa pag. leggiamo: “Dire che un sistema è deterministico è dire che tutti i suoi cambiamenti sono cambiamenti strutturali che sorgono dal funzionamento delle proprietà dei suoi componenti nelle loro interazioni, e non attraverso processi istruttivi nei quali un agente esterno determina quello che avverrà in esso”.

cieco e tenace che perdura, assorbendo l'altro, la differenza, per confermare ancor più fortemente se stesso; la struttura sarebbe invece il divenire, ciò che muta attraverso la referenza, la relazione ad altro da sé: è nell'ambito dei mutamenti di struttura che il sistema sembra determinarsi storicamente ed entro gradi di libertà⁹. Ma tale storia e tale libertà costituiscono l'emergenza della natura stessa, il precipitato di quella necessaria identità che bisogna mantenere, e non il portato miracoloso di un inspiegabile salto nella catena dell'essere. Qui si sviluppa l'ossimoro di una libertà (sarebbe più appropriato definirla versatilità, plasticità) intesa come prodotto variegato e tuttavia limitato della necessità, rappresentata dall'organizzazione vivente stessa, dalla sua biologia. Ci si trova dinnanzi al paradosso (che in effetti è tale solo rispetto a una tradizionale visione di matrice kantiana) di una libertà il cui fondamento è nella necessità, di una libertà "destinale". In effetti la kantiana definizione di libertà come capacità di dare inizio a una serie nuova nel tempo, diviene nel linguaggio deterministico della biologia la facoltà di dare una risposta nuova nell'ambito di una situazione inedita. È ovvio che questa libertà non è infinita: essa trova il suo limite proprio in quell'organizzazione circolare a cui sono subordinate tutte le scelte operative del vivente; ma a pensarci bene la stessa libertà dell'*homo noumenon* non risulta anch'essa limitata dalla sua irrimediabile condizione di finitezza?

In effetti queste polarizzazioni, questa sorta di dualismo emerso nel definire organizzazione e struttura, pertengono unicamente al campo dell'osservatore, al suo dominio cognitivo, che comporta necessariamente una distinzione figura-sfondo; se si focalizza lo sguardo sulla fenomenologia interna del sistema, esso appare come un'unità integrata, autoreferenziale, chiusa, omeostatica, tendente a mantenere la propria circolarità interna¹⁰.

9 A tal proposito cfr. A. Masullo, che in *Struttura soggetto prassi*, Guida Editore, Napoli 1994, delineando le differenze di fondo tra linguaggio della fisica e linguaggio della biologia definisce il vivente come soggetto che si costituisce come "nucleo di ribellione all'assoluta struttura spazio-temporale", il cui movimento è un "conservarsi pur nella molteplicità dei termini dell'ordine [...] un esistere come resistere [...] un muoversi per restare", p. 37.

10 Henri Atlan chiarisce molto bene la relazione tra organizzazione e struttura, chiusura-apertura: "L'autorganizzazione è uno stato ottimale che si situa fra i due estremi di un ordine rigido, inamovibile, incapace di modificarsi senza essere distrutto, [...] e di un rinnovamento incessante e senza alcuna stabilità [...] ciò consente di reagire a perturbazioni casuali non previste attraverso mutamenti di organizzazione che non siano una semplice distruzione dell'organizzazione preesistente, bensì una ri-organizzazione che consenta l'emergenza di nuove proprietà. Queste nuove proprietà possono essere una nuova struttura, o un nuovo comportamento condizionato a sua volta da nuove strutture [...] nuovi nel senso che

Tale descrizione è sotto ogni aspetto una topologia: il vivente è determinato dalla sua geografia, dallo spazio della sua organizzazione, è una sorta di frattale definito da una forma che ricorsivamente accresce se stessa ripetendosi. Si tratta di una biologia degli spazi¹¹.

Che ruolo gioca il tempo, categoria fondante dell'occidente metafisico, all'interno di questa fenomenologia? Un sistema autopoietico esiste solo nel presente: passato e futuro rientrano nel dominio dell'osservatore. Finanche il sistema nervoso è descritto come una fitta geografia di interazioni, che funzionano stabilendo ponti e mappature solo nel presente, che costituisce l'intervallo di tempo necessario affinché un'interazione abbia luogo. È come se l'organismo, sia a livello ontogenetico che filogenetico, detenesse una memoria spaziale degli eventi, del dominio di interazioni entro le quali il processo vitale si determina: per esempio un'azione adeguata rispetto al proprio medium determina un allargamento e una rimappatura nell'ambito della topografia del sistema nervoso, dove il mondo, l'alterità diviene corpo assimilato. Qui il tempo si fa spazio. Tuttavia, pur agendo nel presente, il sistema nervoso si trasforma, dando vita a nuove configurazioni: in questo senso esso è un sistema storico¹², ovvero sia evolutivo, nel quale tuttavia le informazioni progressivamente inglobate nell'operazione di rimappatura vengono riestrapolate solo *in presenza* di una perturbazione effettiva.

Diverso è il caso dell'osservatore, che comprende invece il mondo *a partire* dal tempo, cioè riestrapolando continuamente informazioni *in absentia*. L'osservatore interagisce continuamente con descrizioni che egli

a priori nulla consentiva di prevederli nei loro particolari e nelle loro specificità". Cfr., *Complessità, disordine e autocreazione del significato*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 142.

- 11 Maturana concepisce lo spazio come intrinsecamente legato all'unità vivente. Difatti afferma: "Senza la distinzione di unità non c'è spazio, e la nozione di unità fuori dallo spazio, come pure la nozione di spazio vuoto, sono senza senso. Uno spazio è un dominio di distinzioni", in *Autocoscienza e realtà*, cit. p. 37.
- 12 I sistemi autopoietici sono sistemi storici: il passato ha rilevanza perché il sistema è conservativo: agisce nel presente ripetendo solo ciò che funziona, ma non in quanto memoria di un'azione efficace, che come tale viene ripetuta. Il punto è che quell'azione efficace passata diventa parte della struttura del sistema stesso, si integra ad esso. Non esiste la memoria intesa come serbatoio. Il passato si "incarna" nel sistema, è fisicamente parte di esso: "Ciò che l'osservatore chiama «ricordo» e «memoria» non può essere un processo attraverso il quale l'organismo confronta ogni nuova esperienza con una rappresentazione memorizzata [...] ma l'espressione di un sistema modificato capace di sintetizzare un nuovo comportamento rilevante al suo attuale stato di attività", in *Biologia della cognizione*, cit., p. 85.

stesso genera, perciò può trattare il non presente, ciò che effettivamente non c'è, le interazioni che nell'attualità non ricorrono, come se gli fossero presenti; in effetti "il sistema nervoso può interagire con le *rappresentazioni* delle sue interazioni in un modo ricorsivo senza fine [...] Tempo e significato sono fattori effettivi nel dominio linguistico, ma come entità razionali non hanno correlati neurofisiologici nell'operare del sistema nervoso"¹³. Attraverso le descrizioni e le rappresentazioni delle sue interazioni, l'osservatore innesca un processo di feedback positivo, che tende a espandere costantemente il suo dominio cognitivo¹⁴. Ma sulle peculiarità dell'osservatore ci soffermeremo più tardi.

La riflessione condotta in *Autopoiesi e cognizione* approda inevitabilmente a posizioni deterministiche, che non possono tuttavia essere assimilate ai vari riduzionismi, che appaiono invece una costante della biologia e soprattutto delle scienze cognitive odierne: infatti, quando descrivono il sistema nervoso come correlato fisiologico del comportamento in generale, gli autori sono attenti a evitare ogni forma di concatenazione del tipo causa-effetto. Non esistono aree del cervello perfettamente deputate a un particolare tipo di operatività: l'organismo costituisce un sistema integrato dal quale non è possibile estrapolare pezzi cui attribuire particolari funzioni, aree o substrati che reggano certe azioni¹⁵. Ecco perché secondo gli autori domandarsi cosa sia l'oggetto della conoscenza, aspettandosi di pervenire a un substrato che la regga, non ha alcun senso: "Non vi è alcun oggetto della conoscenza. Conoscere è essere capace di operare adeguatamente in una situazione individuale o cooperativa [...] questo silenzio, tuttavia, non vuol dire che cadiamo nel solipsismo o in qualche specie di idealismo metafisico. Vuol dire che riconosciamo che noi, come sistemi pensanti, viviamo

13 *Ibid.*, p. 72 e p. 97.

14 Le perturbazioni a cui un sistema autopoietico va incontro danno origine a due tipi di cambiamento: uno di tipo conservativo, l'altro di tipo innovativo: "nel primo caso, le interazioni interne o esterne che causano le deformazioni non conducono ad alcun cambiamento nel modo in cui è realizzata l'autopoiesi [...] nel secondo caso, al contrario, le interazioni conducono ad un cambiamento nel modo in cui è realizzata l'autopoiesi, e, quindi, a un dislocamento del sistema nello spazio autopoietico poiché i suoi componenti hanno subito un cambiamento", in *Autopoiesi. L'organizzazione del vivente*, cit., p. 157.

15 "Sebbene localizzazioni operative possano venir stabilite nel sistema nervoso queste localizzazioni devono essere viste in termini di aree dove certe modalità di interazioni convergono, e non come localizzazioni di facoltà o funzioni", *Biologia della cognizione*, cit., p. 69.

in un dominio di *descrizioni* [...] e che attraverso le *descrizioni* possiamo aumentare indefinitamente la complessità del nostro dominio cognitivo”¹⁶.

Questa teoria porta di conseguenza all'affrancamento da ogni forma di teleologia o teleonomia. I sistemi autopoietici sono sistemi privi di scopo. Le loro variazioni, i cambiamenti strutturali che li coinvolgono, non costituiscono le tappe di un processo volto ad un fine, fosse anche l'adattamento o l'evoluzione. Tale visione è forse ancor più radicale del darwinismo. Anche dal punto di vista dell'individuo, la stessa ontogenesi non rappresenta il passaggio da uno stato embrionale, incompleto, a uno stato più completo, quello adulto. Questa prospettiva di perfettibilità, e di una carenza originaria e strutturale tesa a colmare le proprie lacune è, come già visto, un'altra caratteristica del pensiero umanistico, che sposta la visione embriologica sul piano dell'esistenza umana e definisce l'uomo come essere compiuto ma incompleto, intento ad aggiungere nuovi tasselli nell'ambito di un processo evolutivo di auto-perfezionamento. Non esiste in effetti nessuna completezza da raggiungere e dunque nessun fine. Un sistema autopoietico si presenta originariamente come completo, conchiuso: l'accoppiamento strutturale col suo medium approfondisce o allarga il dominio di interazioni di un'organizzazione che non è considerata tuttavia come inizialmente carente: anzi, le interazioni risultano possibili proprio perché l'identità originaria è talmente versatile da consentirle. Se nell'accezione classica l'evoluzione costituisce il fine della specie, qui il paradigma viene rovesciato: l'evoluzione è al contrario la conseguenza – non la causa – di quel processo omeostatico tendente a mantenere l'identità; anche l'evoluzione e la riproduzione sono subordinate al mantenimento dell'organizzazione originaria. Inoltre il sistema vivente è considerato dagli autori sempre a partire dalla sua specifica individualità; in tal senso essi portano una critica profonda al darwinismo, che nella definizione della fenomenologia del vivente avrebbe spostato l'enfasi “dall'individuo alla specie, dall'unità all'origine delle sue parti, dall'organizzazione attuale dei sistemi viventi alla loro determinazione ancestrale”¹⁷. Questa critica è estremamente gravosa e forse non del tutto fondata. Ma anche qui viene toccato un punto nevralgico del pensiero scientifico e filosofico dell'occidente: la costante ricerca di un principio teleologico superiore che finisce per fagocitare l'individuo nella sua autonomia di realtà indipendente. Così come nell'ambito della biologia “l'individuo è per la specie”, in quello della filosofia l'individuo è di volta in volta sottoposto alle leggi imperscrutabili della Provvidenza, strumento dello Spirito, dell'Assoluto o della Storia, imprigionato e depotenziato all'interno di quelle visioni della

16 *Ibid.*, pp. 104 -105.

17 H. Maturana, F. Varela, *Introduzione a Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 126.

totalità, dove si trova ridotto a mero ingranaggio di una processualità superiore che, travolgendolo, lo inghiotte¹⁸. Ora: il mantenimento dell'identità, la tensione del vivente a persistere nella propria organizzazione, non costituisce forse una teleologia per il vivente stesso? Non è forse lo scopo cui esso tende? Definendo il loro approccio come meccanicistico, gli autori rispondono in qualche modo a questa domanda: i sistemi autopoietici sono macchine, e per scoprirne il funzionamento “nessun principio verrà addotto che non si trovi nell'universo fisico”¹⁹. Probabilmente il punto nodale risiede proprio nella definizione del vivente come macchina. Nella narrazione della biologia di matrice darwinista, il vivente è *conatus essendi*, il suo scopo, se di scopo può parlarsi, risiede nella sopravvivenza della specie cui appartiene. Se però tale vivente è macchina, questo *conatus*, questa tensione incessante dell'individuo verso un fine che in fondo lo trascende – perché pertiene alla macrocategoria all'interno della quale è inserito – diviene semplicemente il mantenimento dell'organizzazione intesa come equilibrio omeostatico. Se già Darwin mortifica il narcisismo della specie uomo²⁰, questa visione sembra affondare il colpo definitivo: l'uomo-macchina, dotato di un'organizzazione autoreferenziale che procede senza altro scopo che quello di perpetuare una costanza, è assolutamente inchiodato al piano della sua irrimediabile immanenza; certo, a differenza degli altri sistemi, delle altre macchine autopoietiche, sa di sapere, può riflettere sulla sua ricorsività, può descriverla e infinitamente produrre metafore su di essa. Ma anche quest'istanza apparentemente miracolosa è il frutto deterministico di quell'organizzazione cieca che lo costituisce. “L'orgogliosa e illusoria coscienza”²¹ dell'uomo, fabbricata attraverso le metafore di matrice umanistica, sembra crollare sotto i colpi di una lingua nuova, asettica,

18 Per una critica alle filosofie della “totalità” cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito* (1961), tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1998.

19 H. Maturana, F. Varela, *Introduzione a Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 127.

20 S. Freud all'interno della sua *Introduzione alla psicanalisi* (1915-17), Bollati Boringhieri, Torino 1978, delinea le scoperte scientifiche che nel corso della storia hanno mortificato l'ingenuo narcisismo dell'uomo: la rivoluzione copernicana, il darwinismo e infine, quella che lo studioso ritiene aver provocato i più gravi danni, la psicanalisi. Su questo tema cfr. anche il saggio di P. Sloterdijk, *L'offesa delle macchine. Sul significato epocale della più recente tecnologia medica*, in *op. cit.*, pp. 267-291.

21 Cfr. il famoso passaggio di F. Nietzsche in *Su verità e menzogna in senso extra morale*: “Che cos'è dunque la verità? Un esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state sublimante, tradotte, abbellite[...] e che per una lunga consuetudine sembrano a un popolo salde, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni delle quali si è dimenticata la natura illusoria [...]”, *Opere 1870-1881*, Newton, Roma 1993, p. 96.

che non ha nulla di consolante. Nel trofismo verità-vita le narrazioni scientifiche sembrano avere il potere di annichilire la vita²², di inibirne la spontanea fisiologia inchiodandola a una necessità dalla quale non è possibile evadere. L'evolgersi della conoscenza in ambito tecnico-scientifico sembra contenere il seguente paradosso: a un incremento del potere operativo dell'uomo sulle cose, all'allargamento continuo della sua possibilità di azione e di manipolazione del reale, fa da contrappunto la mortificazione del suo statuto ontologico: tutta la sua potenza espansiva sembra non compensare lo scacco perpetrato dalle scienze e dal loro umiliante linguaggio, dalle loro metafore devalorizzanti, dall'equità stabilita fra le specie, che la specie uomo percepisce e sente come iniqua. *L'io posso*, nuovo imperativo delle società tecnocratiche, sembra non consolare l'offesa a quell'*io sono*, il cui centro identitario appare sempre più svilito. Questo paradosso comporta inoltre delle conseguenze sul piano pratico: l'uomo sperimenta quotidianamente gli effetti della scienza e della tecnica, servendosi delle innovazioni rese disponibili dalla società post-moderna; dal punto di vista della *praxis* esso ha già varcato le soglie del post-umano; tuttavia continua a guardare se stesso attraverso la lente ormai deformata di un'antica tradizione: vive e agisce nel post-umano, ma pensa ancora in modo umano, troppo umano²³. Sembra che tutta la potenza accumulata dal vivente uomo non riesca a scalfire quell'istanza metafisica e quell'anelito al trascendimento che storicamente l'ha contraddistinto. Il dramma della contemporaneità è quello di un uomo che brancola arrancando alla ricerca di un *sensu perduto*, difficile da rintracciare nella lingua impoetica della biologia contemporanea.

E se il senso risiedesse proprio in quell'organizzazione circolare che costantemente e puntualmente produce se stessa, nell'*autopoiesi*, nel progetto di creazione continua di sé iscritto in ogni vivente, nel miracolo della spontaneità di questa auto-produzione?²⁴

22 Sempre Nietzsche si domandava: “fino a che punto la verità sopporta di essere assimilata? Questo è il problema, questo l'esperienza”, *La gaia scienza* (1882), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1999, p. 152.

23 P. Sloterdijk, ne *L'offesa delle macchine. Sul significato epocale della più recente tecnologia medica*, in *op. cit.*, p. 289-290, descrive proprio il paradosso che permea la contemporaneità, in cui lo scacco subito dall'umano provoca non solo risentimenti contro il pensiero tecnico-scientifico, ma la formazione di una sottocultura caratterizzata da una “doppia morale che pensa in modo pretecnico e agisce in modo tecnico”. La conclusione a cui l'autore perviene è l'apertura invece verso nuove visioni, e l'abbandono di un umanesimo arroccato su una serie di assunti che non riescono più a reggere il confronto con il presente. Per l'autore in effetti “bisogna diventare dei cibernetici per poter restare degli umanisti”.

24 Cfr. a tal proposito ancora H. Atlan, *op. cit.*, p. 143 “L'aspetto più importante dei fenomeni di autorganizzazione è l'autocreazione del senso, cioè la creazione di

Per Maturana e Varela i sistemi viventi sono sistemi cognitivi, dunque sistemi che “conoscono”; ma la cognizione non è un’insieme di facoltà superiori, appannaggio degli organismi più avanzati. Essa costituisce il senso del vivente²⁵, determinando semplicemente il nucleo di interazioni entro le quali il vivente può agire, è il *senso* del suo comportarsi e prodursi in maniera adeguata²⁶. Non a caso nel testo è specificato che tutti i sistemi viventi, anche quelli non dotati di sistema nervoso, sono sistemi cognitivi. Negli organismi senza sistema nervoso la cognizione è determinata da mere interazioni di natura chimico-fisica. Il sistema nervoso infatti non produce la cognizione, tuttavia allarga il dominio cognitivo del vivente “rendendo i suoi stati interni modificabili in modo rilevante anche da relazioni pure” e consentendo “interazioni non fisiche tra organismi”²⁷. Ad ogni modo non è possibile né fondare una gerarchia dell’essente, né tanto meno attribuire al pensiero una nobile matrice incorporea e una libertà originaria, giacché: “sia il pensiero che i meccanismi di riflesso, sono entrambi processi neurofisiologici attraverso i quali il comportamento emerge in una maniera deterministica”²⁸.

L'animale uomo: linguaggio e autocoscienza

Quando gli autori descrivono i sistemi autopoietici, si riferiscono a tutto ciò che vive: dalla cellula sino agli organismi più complessi. La processualità che li regola segue le medesime leggi di base: omeostasi, circolarità, autoreferenza. Scorrendo le pagine del testo il lettore resta spiazzato, umi-

nuovi significati [...] da un livello di organizzazione a un altro livello di organizzazione. Senza la creazione di nuovi significati avremmo a che fare con ricombinazioni che non sarebbero in grado di portare all'apparizione di nuove funzioni, di nuovi comportamenti”.

- 25 A tal proposito cfr. ancora A. Masullo, *Struttura soggetto prassi*, cit., che parlando di soggetto biologico, e specificando che la nozione di soggetto non va intesa in senso psico-antropo-morfico, dacché comprende il vivente nella sua totalità, sostiene che: “Ogni soggetto è una coscienza: sol che questa non è coscienza del senso dei suoi processi vitali, ma è il «senso» dei suoi processi vitali”, pp. 42-43.
- 26 In un suo testo successivo Humberto Maturana è ancora più chiaro riguardo questo argomento: “l’esistenza dei sistemi viventi implica la conoscenza come modo di realizzarsi del vivente, non come caratterizzazione o rappresentazione, e neppure come scoperta di qualcosa che è indipendente da essi [...] la conoscenza non ha contenuti e non riguarda qualche cosa”. *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 87.
- 27 H. Maturana, F. Varela, *Biologia della cognizione*, cit., pp. 59-60.
- 28 *Ibid.*, p. 77.

liato: più che un saggio di biologia l'opera gli appare come un libello satirico, che con estrema freddezza procede a detronizzare il signore della terra, svilendone le gesta. E lo fa con sottile discrezione, senza accessi d'ira, senza risentimento, passione che starebbe a dissimulare una debolezza di fondo; il tono è pacato, neutro, e la precisione è quella del chirurgo. L'affronto non sta tanto nel posizionare l'uomo a fianco degli altri viventi descrivendone allo stesso modo le caratteristiche biologiche, quanto nell'omettere addirittura di menzionarlo. La parola uomo non compare quasi mai all'interno del testo, essa è sostituita dal termine "osservatore", declinazione che racchiude in sé uno stravolgimento epistemologico. L'uomo, tradizionalmente inteso come *sapiens* e *faber*, colui che conosce e dice, che manipola e crea, plasmando gli elementi secondo la propria immagine interiore, l'attore per eccellenza, sembra venir relegato inizialmente a una condizione di assoluta passività: diviene osservatore, spettatore impotente delle dinamiche che lo investono, di processualità che continuerebbero ad avanzare anche senza la riflessione su di esse²⁹. È vero, egli parla, produce metafore, ma l'infinito discorso che proferisce rappresenta il terreno vischioso sul quale continuamente inciampa, all'interno del quale resta imprigionato. Il linguaggio è il suo limite costitutivo, la sua gabbia ontologica: non esiste un muto punto di Archimede dal quale affacciarsi per cogliere un brandello di pura realtà. L'uomo si serve della parola per descrivere come altro da sé, come differenza, ciò che è il prodotto della parola stessa; tratta come "fuori" una serie di dinamiche che nulla sanno di questo fuori, e che ciecamente e circolarmente procedono al mantenimento di sé. Questa fatica della parola, conscia dei suoi limiti costitutivi, traspare nel testo, ed è la fatica degli autori, che si sforzano di inventare una lingua nuova, dimentica di tutte le distinzioni attraverso le quali il discorso della prassi quotidiana, ma anche di quella scientifica, tende a modularsi. Le polarità interno-esterno, organismo-ambiente, input-output, soggetto-oggetto vengono abolite. Lo sforzo incessante è quello di osservare la fenomenologia interna di certe unità, privandole di ogni referenza, o meglio, considerando la referenza non come agente esterno che produce una reazione, bensì come necessario

29 Riporto le parole come sempre profetiche di Nietzsche a proposito della vacua vanagloria dell'intelletto umano che pone se stesso come ciò che nobilita l'animale uomo. Nietzsche descrive "in che modo penoso, umbratile, fugace, in che modo insensato e arbitrario si sia atteggiato l'intelletto umano nella natura: ci sono state delle eternità in cui esso non era; e quando nuovamente non sarà più, non sarà successo niente. Per quell'intelletto, infatti, non esiste alcuna missione ulteriore, che conduca al di là della vita dell'uomo", *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 93.

correlato per il mantenimento dell'organizzazione in questione. L'ulteriore sforzo degli autori sta nel sottolineare costantemente la non "apofantichità" delle affermazioni: ci troviamo all'interno di un dominio di descrizioni, dunque tutto ciò che è detto inerisce necessariamente al dominio cognitivo di chi descrive, ha origine dalla costituzione biologica dell'osservatore, dai suoi limiti strutturali, non riguarda la realtà: una descrizione scientificamente esatta sancisce unicamente un dominio di coerenze operative attraverso il quale l'uomo può muoversi in maniera adeguata e conforme al mantenimento della propria organizzazione; non esiste alcun substrato, inteso come "medium ultimo nel quale tutto accade"³⁰, indipendente dall'osservatore: ogni spiegazione è il riflesso della sua ontologia e in realtà è qui che risiede l'unico primato dell'uomo, inteso come primato ontologico dell'osservatore, dacché "nulla esiste prima di essere distinto"³¹.

Ma com'è che al vivente uomo è dato di osservare lo spettacolo di se stesso e del mondo? "Noi diventiamo osservatori attraverso la generazione ricorsiva di rappresentazioni delle nostre interazioni, e interagendo simultaneamente con diverse rappresentazioni noi generiamo relazioni con le rappresentazioni con le quali possiamo interagire, ripetendo questo processo ricorsivamente, rimanendo così in un dominio di interazioni sempre più grande di quello delle rappresentazioni"³².

Un osservatore esiste nel linguaggio, fenomeno biologico che stabilisce un dominio consensuale determinando la particolare forma di coesistenza del vivente uomo. Il linguaggio si verifica in un dominio di "accoppiamento strutturale" con l'alterità. Ciò che ci appare astratto, simbolico, frutto di un *quid* intangibile, è non solo iscritto nella nostra corporeità, ma nell'ambito della "deriva" ontogenetica e filogenetica del vivente uomo, produce effetti su quella stessa corporeità da cui si genera: "Con il cambiare del corpo, cambia l'agire linguistico, e con il cambiare dell'agire linguistico cambia il corpo. Qui risiede il potere delle parole [...] È per questo che il mondo che noi realizziamo nell'agire linguistico entra a far parte del dominio in cui hanno luogo le nostre derive ontogenetiche e filogenetiche"³³.

Il discorso naturalistico, poco aduso a mettere "l'oggettività tra parentesi"³⁴, definisce il linguaggio come "denotativo": esso sarebbe lo strumento simbolico attraverso il quale delle informazioni vengono tra-

30 H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 110.

31 *Ibid.*, p. 108.

32 H. Maturana, F. Varela, *Biologia della cognizione*, cit. p. 60.

33 H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 93.

34 *Ibid.*, p. 22.

smesse da un inviante a un ricevente, riducendo in tal modo la sua sfera di incertezze, o allargandone l'ambito delle cognizioni. La parola dunque viene intesa tradizionalmente a partire dalla sua etimologia, come *parabola*, discorso che si fa insegnamento e che rischiarà colui che la ascolta. Anche questa consolante credenza viene smontata all'interno del testo; in esso il linguaggio viene descritto come "orientante" e "connotativo", la sua funzione sarebbe quella di "orientare l'orientato entro il *suo* dominio cognitivo indipendentemente dal dominio cognitivo dell'orientatore"³⁵. Non avviene alcuna trasmissione di informazioni attraverso il linguaggio; il suo aspetto connotativo indica proprio la sua rilevanza autoreferenziale: la connotazione costituisce difatti la sfumatura di ordine soggettivo di un enunciato³⁶. Si è già parlato di una dimensione per così dire "autistica" del vivente, e in questo caso essa riemerge in maniera chiara; è come se la parola significante proferita dall'altro, venisse fagocitata da colui che la ascolta, inglobata e rimodellata con un'*intentio* che non ha nulla in comune rispetto a quella del messaggio iniziale. L'orientato infatti sceglie dove orientare il suo dominio cognitivo: "la scelta è *causata* dal «messaggio», ma l'orientamento così prodotto è *indipendente* da ciò che il «messaggio» rappresenta per l'orientatore"³⁷. Nella pratiche discorsive quotidiane tuttavia si procede come se il linguaggio fosse informativo, e questo avviene sempre a causa di quell'auto-centrismo del vivente, e nella fattispecie dell'uomo, che tacitamente assume che l'altro sia identico a lui, dunque si meraviglia quando vede sorgere un fraintendimento. Eppure l'interazione linguistica nella sua globalità sembra fondarsi proprio sul fraintendimento, sull'ossimoro di uno scambio autoriferito. Si potrebbe definire tale interazione una comunicazione non-comunicativa, nella quale in realtà non viene messo in comune nulla.

Ma questo è solo un risvolto della questione, che può essere considerata da un'altra prospettiva, o meglio, per rimanere fedeli alla linea degli autori, può essere affrontata partendo da un ulteriore e differente dominio di

35 H. Maturana, F. Varela, *Biologia della cognizione*, cit., p. 80.

36 Come non pensare allo Heidegger degli *Unterwegs zur Sprache*, (1959), trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2007, in particolare alla terza parte del testo, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, all'interno del quale è detto: "La parola è cenno e non segno nel senso di semplice denotazione", p. 103. Il cenno, secondo l'autore occupa uno spazio assolutamente diverso rispetto alla parola intesa come segno o cifra, che costituisce invece il retaggio di tutta la tradizione metafisica e della sua millenaria distinzione tra mondo sensibile e non-sensibile.

37 H. Maturana, F. Varela, *Biologia della cognizione*, cit., p. 80. Corsivo nostro.

descrizioni. Ciò che si sviluppa nell'ambito dell'agire comunicativo è un processo di significazione continuo, un lavoro ermeneutico che trascende, continuamente arricchendolo, il contenuto del messaggio iniziale³⁸. Si tratta qui effettivamente di una poiesi ininterrotta, di un atto creativo che attraverso la parola risignifica ad ogni istante il mondo espandendo allo stesso tempo la dimensione cognitiva dei partecipanti al discorso³⁹. È questo il punto in cui pare aprirsi una crepa rispetto alla necessità di quest'ordine irreversibile; proprio nel linguaggio sembra arretrare il cieco determinismo che permea l'essente: l'interazione linguistica è caratterizzata da una serie di variabili che non è possibile prevedere⁴⁰; se analizziamo l'interazione a partire dal "con", dalla relazione, essa diviene apertura e passaggio verso il nuovo che si sviluppa attraverso la negoziazione ininterrotta di significati originanti un mondo comune; perciò, sebbene anche il linguaggio, come tutte le attività che concernono un sistema autopoietico, sia subordinato al mantenimento dell'identità, esso è sempre generativo e imprevedibile. Attraverso il linguaggio infatti l'osservatore "crea (inventa) relazioni e genera (specifica) il mondo nel quale vive [...] il nuovo, allora, è un risultato necessario dell'organizzazione storica dell'osservatore che fa di ogni stato conseguito il punto di partenza e la specificazione del prossimo stato, che così non può essere una stretta ripetizione dello stato precedente; la creatività è l'espressione culturale di questa inevitabile caratteristica"⁴¹. La parola dunque è intrinsecamente sporgenza sul futuro, perciò libertà, intesa come affrancamento dal passato, dal già detto e significato. Il "fraitendimento" che essa genera è per sua natura innovatore; il discorso che non informa, che non trasmette conoscenza, che non si tramanda dunque come un'eredità cristallizzata da un individuo all'altro, rinnova e arricchisce la vita. Se il linguaggio fosse mera trasmissione di informazioni, probabilmente non ci

38 Come non pensare al Nietzsche del prospettivismo radicale: "il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta infinito: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso racchiuda in sé interpretazioni infinite" in *La gaia scienza*, cit., p. 310.

39 E del resto l'opera d'arte non costituisce quasi sempre il fraintendimento creativo di una qualche dottrina? Non è stato forse detto che la geniale e dionisiaca musica di Wagner abbia avuto origine dal fraintendimento del filosofo della *Noluntas*, o che il capolavoro di Svevo *La coscienza di Zeno* sia nato da una fatale incomprensione della psicanalisi freudiana?

40 Il dominio linguistico in effetti per gli autori si presenta allo stesso tempo limitato e infinito: "limitato perché ogni cosa che diciamo è una *descrizione*, e infinito perché ogni *descrizione* costituisce in noi la base per nuove interazioni orientanti, e quindi, per nuove descrizioni", *Biologia della cognizione*, cit., p. 101.

41 *Ibid.*, p. 103 (corsivo nostro).

sarebbe storia, intesa come dominio di libertà, o meglio saremmo dinnanzi a una storia monumentale o antiquaria che, come voleva Nietzsche, costituisce l'estremo danno per la vita: solo una storia critica che pone in discussione il già stato può realmente dare inizio a una serie nuova nel tempo⁴².

Anche in questo caso, così come nella descrizione dei concetti di organizzazione e struttura, è come se il testo tenesse in bilico il lettore entro due livelli antitetici di lettura⁴³: nel primo il sistema vivente viene analizzato dall'interno, a partire dalla sua intrinseca fenomenologia: da questa prospettiva emergono i concetti di chiusura, autoreferenzialità, necessità. La dimensione identitaria appare costitutivamente solipsistica e fagocitante. Nel secondo viene portata in primo piano la relazione, l'accoppiamento strutturale del sistema all'interno del suo medium, la dimensione dunque referenziale che consente un allargamento nell'ambito del dominio cognitivo del vivente. In questo caso emergono dimensioni contrapposte alle prime, aspetti di apertura a un'alterità che è sì assimilata a fini per così dire egoistici, ma che tuttavia produce – quand'anche nel segno del fraintendimento – gradi di libertà, o quantomeno aspetti di varietà e plasticità. Questi i due piani paralleli lungo i quali è possibile scorrere il testo; eppure per i due autori anche tale biforcazione starebbe unicamente nel dominio cognitivo e descrittivo dell'osservatore – nella fattispecie di chi scrive – che procede attraverso distinzioni, continuamente estrapolando dallo sfondo una figura che gli consenta di far emergere la differenza, e scardinare il *continuum* della necessità. Consapevoli di questa apparente aporia, all'interno de *L'albero della conoscenza* gli autori tentano di sciogliere questo “nodo gordiano”. La tradizione filosofica occidentale e con essa le scienze hanno storicamente oscillato tra i due poli opposti del rappresentazionismo⁴⁴ e del

42 La vita “deve possedere e di volta in volta adoperare la forza di rompere e sciogliere un passato, per poter vivere [...] poiché tutto ciò che nasce è degno di soccombere”, F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), tr. it. di F. Masini in *Opere 1870-1881*, cit., p. 350.

43 Cfr. a tal proposito C. Wolfe, *In the Shadow of Wittgenstein's Lion*, in Id. (ed. by) *Zoologies. The question of the animal*, Minneapolis/London 2003, in cui viene proprio sottolineato il doppio piano all'interno del quale il testo si dipana. I sistemi autopoietici: “sono in un senso decisivo *chiusi* e autoreferenziali, rispetto a ciò che pertiene il loro specifico modo di esistenza, così come sono allo stesso tempo *aperti* all'ambiente a livello della loro struttura materiale” (traduzione nostra), p. 36.

44 Nell'ambito della speculazione filosofica, Merleau-Ponty può essere considerato lo studioso che ha posto chiaramente in evidenza la frattura che si è andata determinando tra scienza ed esperienza (non è un caso che si tratti di uno tra gli autori maggiormente citati all'interno degli scritti di Varela): la scienza, da

solipsismo: la prima visione comporta una irrimediabile dicotomia dentro-fuori, organismo-ambiente, mente-corpo e uno scambio fra queste polarità che a partire da Cartesio risulta difficile da esplicitare. Le stesse scienze contemporanee tendono a considerare il sistema nervoso come lo strumento attraverso il quale il vivente incamera informazioni sull'ambiente esterno, rielaborate poi mediante rappresentazioni che gli consentono di operare in maniera adeguata, in una costante dinamica di input-output. Tuttavia gli studiosi cileni hanno chiarito che la metafora dell'informazione pertiene al dominio cognitivo dell'osservatore, ed è ben lungi dall'esplicitare l'interna fenomenologia circolare del vivente. Sembra però che l'alternativa a questa prospettiva conduca a un'opposta negazione della realtà: "Se negassimo l'oggettività di un mondo che può essere conosciuto, non ci troveremmo forse nel caos del totale arbitrio perché tutto sarebbe possibile?"⁴⁵. Questa domanda, posta dal punto di vista della conoscenza scientifica, rievoca il dilemma di una modernità rimasta orfana dei suoi punti di ancoraggio teorici ed etici. È la stessa domanda formulata dall'uomo folle in una piazza, tra gli astanti increduli, il medesimo cruccio che invade la coscienza lacerata di Ivan Karamazov; tale domanda, di ordine gnoseologico, ontologico ed etico, travolge d'un colpo, nella semplicità della sua formulazione, i tre postulati della ragione: Dio-uomo-mondo. Dio è morto e con esso il soggetto e la sua capacità di legiferazione; il mondo, sia esso inteso come *physis*, o come ente manipolabile in vista di un progetto, non costituisce più lo scenario immobile e rassicurante della nostra quotidiana esperienza. L'utilizzo della ragione nella veste di una logica rigorosa scardina le tre idee di ragione e conduce al nichilismo.

sempre tesa alla ricerca di elementi oggettivi atti a spiegare il fenomeno della conoscenza, tende ad occultare l'aspetto essenzialmente soggettivo del conoscere, e oblia completamente la dimensione esperienziale della conoscenza. Il paradigma cognitivista si serve del rappresentazionismo per spiegare l'attività della mente. Il filosofo francese critica questo tipo di approccio, a favore di una visione integrata che consideri la conoscenza come il frutto del nostra esperienza incarnata, del nostro corporeo "essere nel mondo". In *Fenomenologia della percezione*, cit., a p. 195 leggiamo: "Il mio corpo ha il suo mondo o comprende il suo mondo senza dover passare attraverso «rappresentazioni», senza subordinarsi a una «funzione simbolica» od «oggettivante»",

- 45 H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza* (1984), tr. it. di G. Melone, Garzanti, Milano 1992, p. 121. Per gli autori dunque oltre la trappola del rappresentazionismo è facile inciampare in quella forse ancora più pericolosa del solipsismo: "quella della negazione dell'ambiente circostante, della supposizione che il sistema nervoso funzioni completamente nel vuoto, per cui tutto vale e tutto è possibile. È l'estremo dell'assoluta solitudine conoscitiva, o *solipsismo*", pp. 121-122.

L'unico modo per uscire da questa apparente contraddizione non è la ricerca di una risposta inedita, la scoperta di una qualche entità che spieghi la conoscenza senza ricorrere né al rappresentazionismo né alla solitudine di una coscienza immersa nel nulla: “La soluzione, come tutte le soluzioni di contraddizioni apparenti, consiste nell'uscire dal piano dell'opposizione e nel cambiare la natura della domanda [...] Dobbiamo quindi imparare a camminare sulla linea mediana, sul filo del rasoio”⁴⁶. Il punto focale sta in effetti nel mantenere sempre distinti i domini di descrizione: partendo dal postulato fondamentale che apre *Autopoiesi e cognizione*, e secondo cui tutto ciò che è detto, è detto da un osservatore, un sistema autopoietico può essere considerato o partendo dal dominio della sua fenomenologia interna, e in tal caso l'ambiente risulta irrilevante; oppure può essere descritto come un'unità che interagisce con un medium, e in questo caso è la sua dinamica interna a uscire dal nostro ambito di interesse⁴⁷. Queste due prospettive diverse a partire dalle quali interroghiamo la cosa, prese nella loro singolarità non pongono problemi. La contraddizione sorge laddove l'osservatore, senza rendersene conto, si sposta da un dominio di spiegazioni all'altro e trasforma i legami e le corrispondenze da lui stesso prodotte nell'ambito dell'osservazione simultanea di questi due distinti domini, in realtà di fatto nel funzionamento dell'unità.

“Mediante il *descrivere* se stesso in modo ricorsivo, un simile organismo diventa un sistema auto-osservante che genera il dominio della auto-coscienza come un dominio di auto-osservazione”⁴⁸. È lo spinoso problema dell'origine del Sé, di quella autocoscienza che è uno dei grandi insoliti

46 *Ibid.*, p. 123.

47 All'interno di *Osservazioni sul moderno* (1992), tr. it. di F. Pistolato, Armando Editore, Roma 2006, Niklas Luhmann riflette proprio sulla impossibilità per la società post-moderna di fornire corrette e oggettive descrizioni di se stessa. Ciò si origina per l'autore già a partire dal Settecento “quando la vecchia dottrina delle idee venne sostituita dalla teoria linguistica” e procede attraverso il Romanticismo, poi la linguistica di Saussure, “nel gioco della semiotica priva di referenza, ad esempio in Roland Barthes, ma anche nella teoria dei sistemi operativamente chiusi e al contempo cognitivi, come nell'epistemologia biologica di Humberto Maturana”. Luhmann sostiene però che anche in questi casi: “la realtà non viene affatto negata, e nessun rappresentante di questa tendenza intende cadere nei vecchi errori del solipsismo. Tuttavia la garanzia della realtà si trova ora esclusivamente nelle operazioni del sistema, che debbono attenersi a ciò che ad esse riesce, finché questo funziona. All'interno si può distinguere tra autoreferenza e eteroreferenza, ma solo all'interno, solo a mo' di differenza-guida per operazioni interne e conseguentemente in modo diverso per ciascun sistema”, p. 91.

48 H. Maturana, F. Varela, *Biologia della cognizione*, cit., p. 91.

della riflessione filosofica e scientifica dell'occidente. Ed è qui che il testo riserva ulteriori sorprese: per i due biologi l'autocoscienza non è un fenomeno biologico, bensì un fenomeno sociale, consensuale, che risiede interamente nel dominio linguistico, e non entro i confini anatomici dei sistemi viventi che lo generano. Tale indipendenza dell'autocoscienza e del linguaggio dal loro substrato biologico è sicuramente incompleta, dal momento che tali proprietà emergono sempre e comunque laddove sono presenti determinate configurazioni anatomiche; ma il punto nodale è che non esiste una relazione diretta tra queste configurazioni anatomiche e lo sviluppo di tali funzioni: per dirla in altri termini: non è rintracciabile all'interno del sistema nervoso un correlato fisiologico che renda conto dell'emergere di queste due proprietà⁴⁹. Esse infatti, pur essendo potenzialità di una certa struttura corporea, emergono solo in quel mondo del "con" all'interno del quale l'esserci è.

La tradizione umanistica ci ha educati, formati, e infine persuasi a riconoscere nella coscienza, che nell'uomo è sempre autocoscienza, un imprescindibile *a priori*, l'inamovibile e unico orizzonte a partire dal quale è possibile l'incontro col mondo, l'umanità, la propria vita fioriti dalla parola⁵⁰. Nella successione degli accadimenti che investono l'umano, è l'Io con il suo sguardo profondo a dare inizio alla danza del mondo, a prescindere dal fatto che il mondo sia oggetto da sempre presente, o prodotto della sintesi dell'uomo. In origine è l'Io, un Io isolato e imprigionato nei limiti della sua costitutiva finitezza, e tuttavia un Io che, forte della coscienza del proprio "sapere di sapere", può poi incontrare il mondo. E se l'Io fosse un precipitato della relazione? È a questo che pervengono gli autori. L'autocoscienza può sorgere solo in un dominio linguistico, dunque nella relazione ad altri, nello scambio. L'uomo non è un *a priori*, non esiste da sempre⁵¹;

49 Come già detto tale visione evita ogni forma di riduzionismo a cui di solito le scienze cognitive pervengono. In particolare evita quella sovrapposizione o meglio quella stretta causalità cervello mente, per cui la mente sarebbe unicamente il precipitato, il riflesso dell'attività neuronale. "le funzioni umane più elevate non avvengono nel cervello: il linguaggio, il pensiero astratto, l'amore [...] non dipendono dal sistema nervoso come reticolo neuronale, ma sono fenomeni socio-storici", H. Maturana *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 96. Inoltre per una critica al riduzionismo di matrice cognitivista cfr. anche F. Varela, *Neurofenomenologia. Una soluzione metodologica al "problema difficile"*, in *Pluriverso* 3- 1997.

50 G. Ungaretti, *Commiato*, in *Vita di un uomo. 106 poesie 1914-1960*, Mondadori, Milano 1996.

51 A proposito dell'uomo come prodotto di una storia e non come a priori, seppur con intenti diversi rispetto a questa riflessione, ne *Le parole e le cose* (1966), tr. it. di E. Panaitescu, Bur, Milano 2001, M. Foucault giunge ad affermare che l'uo-

esso è un prodotto, un'emergenza nell'ambito di un processo evolutivo che procede verso l'antropomorfizzazione. In un testo successivo, *Emozioni e linguaggio*, Maturana delinea chiaramente questo processo: "Ogni storia individuale umana è la trasformazione, da un'iniziale struttura ominide contingentemente fondatrice, a una storia particolare di interazioni che si producono costitutivamente nello spazio umano, che a sua volta si costituisce nella storia ominide cui apparteniamo tramite l'istituirsi dell'uso del linguaggio come parte del nostro modo di vivere"⁵². In origine dunque, non vi è alcun Sé regolatore, ordinatore e garante del mondo. La vita si manifesta da principio come *conatus*, tensione inespressa, muta ferita, caos silenzioso. È il primo suono vacillante rivolto a un altro, e non il brulicare continuo di una coscienza solipsistica, a porre ordine nel caos, trasformando la vita ignara di sé in un Sé consapevole. Dunque nell'ambito della fenomenologia del vivente uomo, il Noi viene prima dell'Io, lo determina, lo partorisce⁵³. La nascita dell'Io, fenomeno sociale che necessita tuttavia di una particolare plasticità del tessuto neuronale, e che consente l'emergere di un tipo di

mo sia un prodotto che si sviluppa nel XIX secolo, laddove si fa strada proprio un'analitica della finitudine, un pensiero che non pensa più a partire dall'infinito; prima di allora la riflessione ha pensato sì l'essere umano, tuttavia non ha potuto neanche intravedere l'uomo. "La cultura moderna può pensare l'uomo perché pensa il finito a partire dal finito stesso. Si capisce che il pensiero classico e tutti quelli che lo hanno preceduto abbiano potuto parlare della mente e del corpo, dell'essere umano, e del suo posto così limitato nell'universo [...] ma che nessuno di essi, mai, abbia conosciuto l'uomo quale è concesso al sapere moderno", cap. IX, p. 343. Cfr. a tal proposito anche il saggio di P. Sloterdijk, che pone invece maggiormente l'accento sulla dimensione referenziale del farsi uomo dell'uomo. Ne *La domesticazione dell'essere*, l'autore partendo da Heidegger tenta di descrivere l'entrata dell'uomo nella *Lichtung*, il momento del passaggio dall'ominide all'uomo. Secondo Sloterdijk: "l'uomo è da capo a piedi un prodotto [...] una grandezza che non può mai darsi nella semplice natura e che si è potuta formare solo come effetto di ritorno delle prototecniche spontanee, nelle comunità abitative con cose e animali", cit., p. 121.

52 H. Maturana, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica* (1988), tr. it. di L. Cortese, Elèuthera, Milano 2006, p. 32.

53 In *Autocoscienza e realtà* Maturana definisce tale processo in maniera molto chiara: "L'individuo esiste solamente nel linguaggio, il sé esiste solamente nel linguaggio e l'autocoscienza come fenomeno di distinzioni autoriferite ha luogo anch'essa solamente nel linguaggio [...] anche l'autocoscienza è un fenomeno sociale, che non avviene entro i confini anatomici della corporeità dei sistemi viventi che lo generano", cit., p. 95 (corsivo nostro).

accoppiamento strutturale di terz'ordine⁵⁴, non determina però alcun salto ontologico tra l'uomo e gli altri animali.

Tra decostruzione e ricostruzione: percorsi incrociati

La parola dunque è per tutta la tradizione umanistica dimora dell'uomo. Il linguaggio sancisce il suo spazio, determina i modi del suo abitare, e soprattutto, vera macchina antropogenica, stabilisce il confine fra il dentro e il fuori. Il corpo che si fa voce, che passa dal gesto indicante una vicinanza, alla frase che evoca l'assenza, presenta l'enormità dell'atto fondativo: ma ogni atto fondativo poggia sempre su un crimine, la nascita della civiltà sembra non poter prescindere da quel fatto di sangue attraverso il quale una parte di noi (il padre, il fratello), viene ricacciata, allontanata, eliminata. L'animale, iniziale divinità, del quale l'ominide imita i comportamenti per sopravvivere in un ambiente ostile, diviene l'estraneo da ricacciare nel fuori del non-significante, lontano dalle mura della novella città. Con la parola hanno origine il "parco umano" e le sue regole di esclusione, confini e palizzate che separano definitivamente l'altro da noi e in noi, l'*animalitas*⁵⁵ e il suo silenzio, dall'interminabile chiacchiericcio dell'umana città.

La storia dell'ominazione è una storia zoopoietica e zoomimetica⁵⁶, l'animale ha costituito l'archetipo di ogni produzione umana, l'uomo ha forgiato

54 Cioè entriamo in una dimensione "metalinguistica" che ci consente di effettuare distinzioni linguistiche di distinzioni linguistiche, cfr. *L'albero della conoscenza*, cit.

55 Per una critica all'umanesimo antropocentrico che trova nel linguaggio il discrimine fondamentale uomo animale, determinando l'esclusione di quest'ultimo dal regno della significatività, cfr. C. Wolfe, *op. cit.*, In realtà il linguaggio umano sarebbe una particolare modalità di significazione che differisce solo di grado e non di qualità rispetto alle altre modalità di significazione non-umane. Nella riflessione sulle teorie di Maturana e Varela, Wolfe afferma che per i due scienziati: "il punto non sta nel determinare se gli animali possano fare tutte le distinzioni linguistiche che l'uomo può fare, quanto piuttosto nel teorizzare rigorosamente la *disarticolazione* tra categoria del linguaggio e categoria delle specie; solo in tal modo è possibile stabilire effettivamente le relazioni tra mondo umano, mondo animale e linguaggio, determinando correttamente somiglianze e differenze", p. 38.

56 Su questi temi cfr. R. Marchesini, *Post Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, cit., in particolare da p. 128 a p. 140. Cfr. inoltre P. Sloterdijk che descrive la relazione casa, uomo, animale come complesso biopolitico: "La storia dell'uomo e degli animali domestici, la storia di questa mostruosa coabitazione non è stata ancora rappresentata in modo appropriato", cfr. *Regole per il parco umano*, cit., p. 255.

se stesso attraverso l'imitazione di schemi comportamentali tipici del regno animale (pensiamo alla caccia, alla lotta, alla fuga), ha proiettato in questa alterità domande paure e bisogni. Ma la storia dell'omizzazione è anche storia di un oblio: l'emergere della *Lichtung*, il graduale appropriarsi di un mondo inteso come dimora, sancisce la fine della paura e l'esigenza di una sovrana solitudine; l'originaria proiezione di sé sull'alterità non umana si trasforma in una ineluttabile "estroiezione" da sé. L'umano consapevole si appropria del suo nuovo abitato e decide di far pulizia nelle neonate stanze del sé: si fa strada il mito della purezza, l'istanza di separazione, la volontà tenace di scrivere una storia nuova. L'umanesimo si configura come storia di umanizzazione⁵⁷, produzione dell'umano a partire da una distanza, da una cesura definitiva che relega nel silenzio della cosalità tutto ciò che si allontana dall'*eidōs* della perfeffibilità, della costruzione del mondo ad opera della parola. L'uomo autoproduce la sua umanità attraverso l'oblio dell'atto stesso di autoproduzione. Si fa umano nel momento stesso in cui, dimenticando la fatica di questo farsi, definisce se stesso come originariamente, ontologicamente differente. L'*eidōs* che definisce l'identità dell'uomo non è in alcun modo avvicicabile a quello del resto dell'ente: né come comune discendenza, né tantomeno come insieme di dinamiche coniugative avvenute durante la filogenesi. Se la filosofia ha tradizionalmente promosso questa narrazione, le scienze, come già visto, tendono a smontare, attraverso un corredo di prove sempre più ineludibili, quest'insieme di postulati.

Nello stesso periodo in cui operano gli autori cileni, Gregory Bateson⁵⁸, in *Steps to an ecology mind*, effettua una sorta di ricognizione della dimensione comunicativa nei mammiferi, all'interno della quale è possibile rintracciare la differenza tra comunicazione pre-verbale degli animali non umani e interazione linguistica specificamente umana. Nella comunicazione tra mammiferi emerge una prima importante distinzione mappa-territorio: così come la mappa non è il territorio che essa designa, allo stesso modo un messaggio non consiste degli oggetti che esso denota⁵⁹. L'autore elenca alcuni esempi a dimostrazione di questo postulato: il mostrare le

57 Cfr. ancora *ibid.*, pp. 239-266.

58 Gregory Bateson (1904-1980) elaborò assieme a colleghi come Warren McCulloch, Ross Ashby, Heinz von Foerster, Norbert Wiener l'approccio cibernetico. Cfr. *Verso un'ecologia della mente* (1972), tr. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1999; *Mente e natura. Un'unità necessaria* (1979), tr. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1984.

59 A tal proposito l'autore fornisce questo esempio: "La parola gatto non ci può graffiare", cfr., *Una teoria del gioco e della fantasia*, in *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 220. La distinzione mappa-territorio si deve ad Alfred Korzybski,

zanne nell'interazione tra lupi, il morso giocoso, e tutte quelle azioni che l'osservatore in genere descrive come gioco. Per Bateson il gioco è il rimando di una serie di segnali che "stanno per" altri eventi rispetto a quelli palesemente denotati, per cui l'evoluzione del gioco rappresenterebbe una tappa importante nell'evoluzione della comunicazione. Nel gioco si palesa perciò già una sorta di meta-comunicazione, dato che gli animali che vi sono impegnati non vogliono affatto dire ciò che dicono, giacché l'atteggiamento di minaccia, il mordersi, il mostrare le zanne è evidentemente l'evocazione di un'assenza, l'interazione su qualcosa che non esiste, ad esempio una lotta che non avverrà⁶⁰. Per Bateson il discrimine tra comunicazione animale e comunicazione umana non sta tanto nella nostra capacità di astrarre o di generalizzare, quanto nel fatto che la comunicazione animale è strettamente vincolata alla contingenza della relazione. Viceversa, l'elemento rivoluzionario del linguaggio è il fatto di poter essere precisi su qualcosa che non sia l'immediata contingenza della relazione. L'uomo, come affermano Maturana e Varela, effettua descrizioni di descrizioni, riflette e dunque argomenta sulle sue descrizioni della relazione. All'interno della disamina di Bateson, l'accento non è posto tanto sulla differenza tra le due modalità di interazione, quanto sulla linea di continuità che le lega. E non solo (cosa più facile da comprendere), nel senso dello sviluppo filogenetico del linguaggio a partire anche da modalità di comunicazione pre-verbale, quanto e piuttosto perché la specie uomo, anche una volta pervenuta al linguaggio, continua a mantenere una parallela dimensione comunicativa pre- e para- verbale. Di più: secondo l'autore col complicarsi del linguaggio, si complica la gamma e la ricchezza delle interazioni cinetiche, gestuali, corporee⁶¹. L'animale che è in noi dunque, lungi dall'essere estromesso dalla

cfr. *Science and Sanity. An introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics* (1933), Institute of General Semantics 1994.

- 60 "Se si riflette sull'evoluzione della comunicazione, è evidente che una fase molto importante di questa evoluzione viene raggiunta quando l'organismo cessa a poco a poco di rispondere automaticamente ai segni dello stato di umore dell'altro, e diviene capace di riconoscere che il segno è un segnale, di riconoscere, cioè, che i segnali dell'altro individuo, e anche i suoi, sono soltanto segnali, che possono essere creduti, non creduti, contraffatti, negati, amplificati, corretti, e così via", G. Bateson, *Una teoria del gioco e della fantasia*, cit., p. 217.
- 61 "È credenza generalmente diffusa che nell'evoluzione dell'uomo il linguaggio abbia sostituito i più rozzi sistemi degli altri animali; ritengo che ciò sia del tutto errato [...] La cinetica dell'uomo è diventata più ricca e complessa, e il paralinguaggio è riccamente fiorito parallelamente all'evoluzione del linguaggio verbale [...] il sogno dei logici, cioè che gli uomini debbano comunicare tra loro soltanto per mezzo di segnali discreti non ambigui, non si è avverato e probabilmente non

parola, lungi dall'essere relegato nello spazio del non-significante, continua ad agire in noi, a significare in noi e attraverso di noi, e gran parte di ciò che comunichiamo è nella mimica, nella postura, nel gesto involontario, che sembrano superare gli inevitabili limiti della parola, trascenderla comunicando in maniera più diretta e talvolta più efficace⁶². L'autore si spinge ancora oltre, arrivando a sostenere che se la comunicazione non verbale pertiene di fatto alla dimensione relazionale, e a questioni come "amore, odio, rispetto, timore, dipendenza, ecc."⁶³, la loro espressione verbale, all'interno di quest'orizzonte, che dunque è un orizzonte eminentemente sociale, provoca necessariamente delle falsificazioni che possono scatenare derive patologiche⁶⁴. Il punto è che la falsificazione è costantemente in atto laddove l'azione involontaria del corpo incarnato si fa discorso. La traduzione dal gesto alla parola porta ineluttabilmente alla deformazione, al travisamento del significato originario, inevitabile nella trasformazione di un contenuto più o meno inconscio, involontario, in un'intenzione conscia. Quando la volontà, attraverso la voce, tenta di portare l'invisibile moto dell'animo nel regno del visibile attraverso la metafora, emerge repentino il sospetto di falsificazione, e con esso la caccia all'ipocrisia⁶⁵.

si avvererà", cfr., *Ridondanza e codificazione*, in *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 421-422.

62 A tal proposito Bateson afferma: "La nostra comunicazione iconica provvede a funzioni del tutto diverse da quelle del linguaggio, e, di fatto, svolge funzioni che il linguaggio verbale non è adatto a svolgere [...] Quando un giovane dice a una ragazza: «Ti amo», egli impiega delle parole per esprimere ciò che, in modo più convincente, è espresso dal tono della sua voce e dai suoi movimenti; e la ragazza, se ha un briciolo di buon senso, presterà più attenzione a quei segni accompagnatori che alle parole", *ibid.*, p. 422.

63 *Ibid.*, p. 423.

64 "La traduzione in parole di messaggi cinetici o paralinguistici introdurrà probabilmente una grossolana falsificazione dovuta sia all'umana propensione a tentare di falsificare le asserzioni relative ai sentimenti e alle relazioni, sia alle distorsioni che insorgono quando i prodotti di un sistema di codificazione sono notomizzati in base alle premesse di un altro, sia – e in particolar modo – al fatto che tutte le traduzioni di questo tipo debbono dare al messaggio iconico, più o meno inconscio e involontario, l'aspetto di un'intenzione conscia", *ibid.*, p. 423.

65 Come non pensare al bellissimo saggio della Arendt *Sulla rivoluzione* (1963), tr. it. di M. Magrini, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 102, in cui a proposito del periodo del Terrore giacobino e della caccia agli ipocriti promossa da Robespierre l'autrice afferma: "Quali che possano essere le passioni e le emozioni, e quale che possa essere il loro vero rapporto con il pensiero e con la ragione, esse hanno certamente la loro sede d'elezione nel cuore umano [...] le qualità del cuore hanno bisogno d'ombra e protezione contro la luce del pubblico per poter

Sebbene la messa in evidenza della linea di continuità evolutiva animale-uomo risulti pregnante ai fini di una riflessione che intenda affrancarsi dai tradizionali pregiudizi antropocentrici, e malgrado Bateson appartenga a un filone di studi sulla cibernetica e sul primato dell'osservatore nella costruzione della realtà, egli parte da una visione che non si è completamente affrancata dalla "nostalgia della verità". La sua epistemologia conserva ancora i tratti della ricerca dell'oggettivo, un residuo dualismo dentro-fuori, per mezzo del quale un individuo elabora, attraverso la rappresentazione, contenuti provenienti dall'esterno⁶⁶. È come se nella millenaria frattura tra mondo autentico e inautentico, la riflessione dell'autore si volgesse a tratti alla ricerca di un'invisibile oggettività nascosta dietro le apparenze. La stessa polarizzazione tra contenuti inconsci/intenzionalità cosciente, sembrerebbe marcare una partizione oggettiva affiancata anche da un giudizio di valore circa l'autenticità dei primi, emergenti involontariamente nell'uomo attraverso la corporeità, e l'azione mistificante dei secondi, che rappresenterebbero la cattiva traduzione di un'originarietà autentica. Ecco perché tale deformazione sarebbe fonte di una serie di patologie individuali e sociali.

Dal canto loro Maturana e Varela sono molto più attenti a non cadere nella tentazione di ricercare un vero al di là e al di fuori del dominio cognitivo di chi descrive. Ne *L'albero della conoscenza* essi ripercorrono per certi versi la storia del processo di ominazione, la nascita di accoppiamenti strutturali di terz'ordine, coincidenti con l'emergere del fenomeno sociale. Gli organismi in questo caso "realizzano le loro ontogenesi individuali fondamentalmente tramite i loro mutui accoppiamenti nella rete di interazioni reciproche formata nel costituire le unità di terzo ordine [...] dunque ogni volta che si è in presenza di un fenomeno sociale si ha un accoppiamento strutturale fra individui [...] chiamiamo *comunicazione* la mutua induzio-

crescere e restare come si pensa che siano, motivi intimi non destinati a pubblico spettacolo. Per quanto un motivo possa essere profondamente sentito, una volta *espresso* ed esposto al pubblico esame diviene oggetto di sospetto più che di comprensione".

66 A tal proposito cfr. C. Wolfe, il quale sostiene che Bateson: "rimane legato a una struttura essenzialmente rappresentazionalista, che continua a credere nelle interpretazioni obiettive o corrette [...] Credere che gli organismi interiorizzino l'ambiente sottoforma di rappresentazioni significa commettere lo stesso errore di Cartesio [...] Si tratta di un idealismo fondato sulla fantasia che il linguaggio umano (in tal caso quello della scienze) sia sovrano nella sua capacità di conoscere la molteplicità e contingenza del mondo [...] è la fantasia secondo la quale può esistere qualcosa come un'osservazione non decostruibile", *op. cit.*, p. 43.

ne di comportamenti coordinati che si verifica fra i membri di un'unità sociale"⁶⁷. Gli autori dimostrano attraverso una variegata serie di esempi che il fenomeno sociale e la comunicazione accomunano l'uomo agli altri animali non umani. È evidente in ogni caso che la comunicazione è altra cosa rispetto al linguaggio. Come già detto, è la parola che stabilisce i confini, è la capacità di domandare, e probabilmente ancor più quella di rispondere, a determinare la differenza tra il non-umano e l'umano. Attraverso la parola l'uomo effettua descrizioni semantiche degli eventi, cioè riveste di significato ogni comportamento comunicativo ontogenetico, cioè acquisito. Ecco perché il gatto che al mattino mi sveglia saltando sul pianoforte e provocando rumore, viene tradotto dall'osservatore come "fammi uscire". Ciò vuol dire che come osservatori tendiamo a fare descrizioni semantiche di comportamenti che sono semplici cambiamenti di stato tra sistemi autopoietici derivanti dalle loro determinazioni strutturali. L'appello del gatto dunque esiste solo nel nostro dominio cognitivo.

È qui che viene a delinarsi la distinzione tra comportamenti meramente comunicativi e domini linguistici: "I comportamenti comunicativi istintivi, la cui stabilità dipende dalla stabilità genetica della specie e non dalla stabilità culturale [...] non costituiranno dominio linguistico. Le cose stanno proprio così perché i comportamenti linguistici sono espressioni di un accoppiamento strutturale ontogenetico"⁶⁸. Perciò l'uomo non è l'unico ente dotato di un dominio linguistico, sebbene tale dominio abbia trovato nell'umano uno sviluppo estremamente più vasto e variegato, tanto da modificare nel corso dell'evoluzione la sua dimensione comportamentale rendendo possibili fenomeni inediti come la riflessione e l'autocoscienza.

Una serie di studi cominciati già a partire dagli anni '30 del Novecento e sviluppatasi negli anni '60, ha dimostrato che alcune specie, e in particolare i primati superiori, riescono a interfacciarsi linguisticamente con l'uomo. Incapaci di riprodurre modulazioni vocali, alcuni di essi si sono dimostrati tuttavia in grado di apprendere l'Ameslan, il linguaggio dei sordomuti, e addirittura in una serie di occasioni sono stati in grado di combinare il repertorio di gesti appreso in modo da dare vita a nuove modalità gestuali che presentavano una loro coerenza interna. Gli esperimenti con gli scimpanzé mostrano l'emergere di soggettività in grado di significare e comunicare; tale capacità, oltre ad essere il prodotto di una densità dei tessuti neuronali, è soprattutto determinata dalla ricchezza dell'ambiente sociale entro cui l'animale interagisce. A dimostrazione di ciò, gli autori citano

67 H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 167.

68 *Ibid.*, p. 178.

casi di individui umani deprivati del contesto culturale, o cresciuti con altre specie⁶⁹, che non sviluppano affatto domini linguistici né elevate capacità di significazione; ciò a riprova dell'assenza dell'originario salto ontologico animale-uomo.

Come sempre gli studi sulla comunicazione dei primati superiori risultano fondamentali per tentare di comprendere l'evoluzione linguistica dell'uomo. Il due per cento di corredo genetico che distanzia l'uomo dai primati superiori è sicuramente responsabile delle differenze nei modi di vita sviluppatasi tra gli ominidi e le scimmie antropoidi. A questo bisogna aggiungere la loro storia di animali sociali, la probabile appartenenza a piccoli gruppi, e l'esigenza di spostarsi per raccogliere o cacciare cibo⁷⁰. Non si tratta di stabilire rigorosamente quanto e se l'animale sia in grado di fare distinzioni linguistiche all'altezza di quelle umane (e del resto la risposta negativa a questa domanda sarebbe evidente), quanto piuttosto di decostruire il legame necessario che la tradizione umanistica suggella tra categoria del linguaggio e categoria delle specie⁷¹.

69 Gli autori citano il noto caso di due bambine indù cresciute con i lupi, cfr. *L'albero della conoscenza*, cit., p. 117.

70 "Possiamo immaginare questi ominidi primitivi come esseri che vivevano in piccoli gruppi familiari in costante movimento nella savana. Si nutrivano soprattutto con ciò che raccoglievano, ma occasionalmente anche con la caccia. Poiché avevano andatura bipede, le mani erano libere di trasportare il cibo per lunghi tratti fino al loro gruppo di base e non erano perciò obbligati a portarlo nell'apparato digerente [...] I reperti fossili indicano che il loro comportamento di trasporto era parte integrante della conformazione di una vita sociale in cui la femmina e il maschio, uniti da una sessualità permanente e non stagionale come negli altri primati, si dividevano il cibo e cooperavano nell'allevamento dei piccoli nel dominio delle strette coordinazioni comportamentali acquisite (linguistiche), dominio che si realizza grazie alla continua cooperazione all'interno di una famiglia estesa", *ibid.*, pp. 186-187. A proposito del processo di ominazione, di una storia naturale della presa di distanza dagli ambienti naturali da parte di gruppi di ominidi, P. Sloterdijk riprendendo Alsberg descrive l'originarsi di processi di *insolazione spontanea*, cioè di spazi di protezione nella natura contro la natura stessa, per cui "gli esemplari che vivono preferenzialmente ai margini delle comunità producono, con il loro soggiornare fisico alle periferie della propria comunità, l'effetto di una parete vivente", creando così un vantaggio climatico per il gruppo che vive al centro. Di questo vantaggio approfittano particolarmente le madri con i loro piccoli: "così giunge a dispiegarsi propriamente e per la prima volta, uno spazio madre-bambino, riscaldato in modo partecipativo [...] tale da rendere possibile l'affinamento evolutivo", cfr. *La domesticazione dell'essere*, cit., pp. 139-141.

71 Cfr. Cary Wolfe, *op. cit.*, "soltanto facendo in questo modo possiamo teorizzare la relazione tra umano, animale e linguaggio, nelle loro somiglianze quanto nelle loro differenze", p. 38.

La lingua delle scienze, della biologia, dell'etologia, dà nuovamente voce al rimosso che abita nell'uomo: per dirla con Derrida si tratta di dar voce a *L'animal que donc je suis*. Nel libro di Derrida il titolo è già di per sé una narrazione, e non solo per la palese rievocazione del verdetto cartesiano, che identifica quell' "io sono" col pensiero, relegando definitivamente l'animale nello spazio limitato della reazione inconsapevole, quanto piuttosto perché nella lingua francese quel *je suis* sta anche per "io seguio". Risulta interessante rilevare i molteplici significati che il dizionario (in tal caso di lingua italiana) elenca per questo lemma, tutti assolutamente pregnanti ai fini della riflessione. *Seguire* viene inteso in prima istanza nel senso di venire dopo, di andare dietro a qualcuno che avanza per primo; io dunque *seguo* l'animale, nel senso che sono dietro di lui, dopo di lui; esso mi precede temporalmente nell'ambito della mia storia evolutiva⁷². Eppure il dizionario della lingua italiana, sensibile a una millenaria storia antropocentrica, sceglie, tra la moltitudine di esempi che la lingua fornisce per descrivere l'evento del seguire, una situazione affatto emblematica: "di animali e spec. del cane, andare dietro a una *persona*: *il barboncino seguiva la padrona*"⁷³. Dunque nella storia rivisitata e corretta della lingua umanista è l'animale che segue l'uomo, che viene dopo la *persona*; si badi bene, *persona* e non uomo: il dizionario sembra voler a tutti i costi palesare il suo antico retaggio: evoca Boezio e la *rationalis naturae* contrapposta alla cieca obbedienza del cane. L'esempio fornito, poi, sancisce destinazioni e gerarchie: *il barboncino seguiva la padrona*. L'ominide diventato *persona* si autoproclama padrone di colui che lo precedeva; con un salto violento gli si pone davanti obbligandolo a seguirlo. Il secondo significato della parola fornito dal vocabolario si connette al precedente: *seguire* è anche "tallonare, pedinare, *seguire un sospetto*". Il sospetto è colui che suscita diffidenza, qualcosa o qualcuno di cui si teme l'esistenza o la colpevolezza; la prossimità dell'animale è sospetta, che esso si trovi dinnanzi o dopo l'uomo, la sua vicinanza è un pericolo per la signoria conseguita. Con un salto violento mi porto davanti all'animale, lo inseguo, gli do la caccia, tento di stanarlo barricandolo nella prigione che gli costruisco, che è la parola stessa, la parola animale che costruisco per lui, per loro, per l'insetto e per la scimmia, immergendoli nel

72 "L'essere con lui come essere presso di lui? Essergli nei pressi? Essergli appresso? *Essergli appresso* nel senso della caccia, dell'addestramento, dell'addomesticamento, o *essergli appresso* nel senso della successione e dell'eredità" J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 47.

73 Il dizionario in questione è il De Mauro Paravia.

vasto orizzonte dell'indistinto⁷⁴. *Seguire* è inoltre: “prestare attenzione per controllare, per sorvegliare o per assistere qualcuno, *seguire i figli*”; dopo averlo imprigionato nell'ipnotica suggestione del nome, io seguo l'animale, lo controllo, lo tengo sotto il mio dominio, lo sorveglio, come si sorvegliano le mosse di un avversario, come si sorveglia un indiziato, come atto di tutela della legge, di quel *nomos* non scritto che suggella la distanza tra me e l'animale; l'esempio fornito dal dizionario è *seguire i figli*. Il figlio come noi e altro da noi, dentro e fuori di noi; il figlio che si assiste e che nello stesso tempo si sorveglia, si indirizza, si controlla.

Seguire è infine “avanzare verso una determinata direzione prendendo qualcosa come punto di riferimento, *seguire la rotta*”; nel faticoso processo in direzione dell'umanizzazione, l'ominide avanza verso la sua meta e non può prescindere, in questo avanzare dal seguire un ancestrale punto di riferimento: l'animale sacro, il totem. Il totem è inviolabile, è spirito custode, oggetto di venerazione, punto di riferimento per la sopravvivenza della comunità⁷⁵; ma quello che non può fare il singolo è accordato alla tribù: essa può uccidere l'animale, mangiarne la carne cruda, per poi dare origine a riti di compianto. L'animale uomo elimina l'animale totem, elabora velocemente questo lutto e comincia la sua festa gioiosa, decretando la sua acquisita divinità.

L'animale evocato da Derrida ci circonda, è oggetto dello sguardo, ma al contempo – evento che secondo l'autore la filosofia tenta di nascondere – è anche capace di guardare: “possiede un punto di vista su di me. Il punto di vista dell'assolutamente altro”⁷⁶. Se per Lévinas l'assolutamente

74 “In questo concetto tuttofare, nel vasto campo dell'animale, al singolare generale, nella stretta morsa dell'articolo determinativo, sarebbero chiusi, come in una foresta vergine, in un parco zoologico, in un territorio di caccia e di pesca, in un territorio d'allevamento o in un macello, in uno spazio per l'addomesticamento, *tutti i viventi* che l'uomo non riconosce come suoi simili, prossimi o fratelli. E questo nonostante l'infinita distanza che separa la lucertola dal cane, il protozoo dal del-fino [...]”, Derrida, *op. cit.*, p. 73. Secondo Cary Wolfe l'ammonizione derridiana: “L'animale, che parola!” vuole ricordarci che “mentre la questione dei comportamenti significanti può apparire rilevante solo per alcuni animali in particolare (soprattutto per i primati superiori nei quali sono stati osservati comportamenti linguistici) il punto nodale è che questa riapertura della questione del linguaggio ha implicazioni enormi per la *categoria* di animale in generale – l'animale al *singolare* come dice Derrida – e per come essa è stata tradizionalmente ipostatizzata su e contro la categoria di uomo – ancora al singolare”, *op. cit.*, p. 35.

75 Cfr. S. Freud, *Totem e tabù* (1912), tr. it. di S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino 2006, in particolare il cap. IV.

76 J. Derrida, *op. cit.*, p. 47.

altro è sempre l'altro uomo, trascendenza che non è possibile ridurre al medesimo, alla violenta libertà dell'io, Derrida recupera l'assoluta differenza dell'animale dalla dimensione muta della cosalità: "e niente mi ha mai fatto pensare tanto all'alterità assoluta del vicino o del prossimo, quanto i momenti in cui mi vedo visto nudo sotto lo sguardo di un gatto"⁷⁷. La nudità dell'uomo, o meglio la coscienza della sua nudità, così come vuole il racconto biblico, rende l'uomo manchevole. Resta poco del senso che tutta una tradizione speculativa a partire da Herder ha attribuito a questo aggettivo: qui manchevole non sta per originaria apertura, potenzialità passibile di perfezionarsi nell'ambito di una storia intesa come progresso; l'uomo è mancante di sé perché è nudo, o meglio perché, avendo mangiato il frutto dell'albero della conoscenza⁷⁸ avverte la propria nudità. Nudo come una bestia, afferma il filosofo raggelato dallo sguardo del gatto; ma la bestia fa a meno della nudità, non esiste come nuda. Nel mondo dell'animale non c'è nudità come vergogna, né vergogna della vergogna davanti allo sguardo impassibile dell'altro. Prima della parola, in una dimensione che precede l'elaborazione vocale dei fatti, c'è lo stare in balia dell'altro nella propria nudità. Nudo, sono mancante, e questa manchevolezza ha il senso del debito, della colpa, del peccato originale. L'animale, che la tradizione filosofica ha da sempre ridotto a cosa, mi cosalizza con il suo sguardo imperturbabile. L'animale che dunque sono mi spodesta dal trono riconducendomi alla vita che dunque sono, vita che sin dall'inizio è intrisa di morte⁷⁹. Lo sguardo impassibile dell'animale, senza fondo, contemporaneamente innocente e crudele, scopre nella mia nudità una passività, e mostra alla mia tracotanza il limite abissale dell'umano: "l'inumano o l'anumano, le fini dell'uomo, cioè il passaggio delle frontiere oltre il quale l'uomo osa annunciarsi a se stesso, chiamandosi così con il nome che crede di darsi. E in questi mo-

77 *Ibid.*

78 Non è un caso in effetti, che l'opera degli studiosi cileni si intitoli *L'albero della conoscenza*. Evoca anch'essa l'antico peccato e il suo esito tutto umano: la conoscenza della conoscenza. Cfr. la prefazione al testo di M. Ceruti.

79 Nell'ambito della prefazione al testo, G. Dalmasso suggerisce che col termine vita Derrida non si riferisce affatto all'accezione vitalistica e irrazionalistica che la intende come un "fiotto energetico non padroneggiabile secondo griglie razionali. Il termine vita qui adoperato si ricollega alla grande tradizione greca e neo-platonica da un lato, hegeliana dall'altro lato: la vita secondo queste strategie di pensiero, è "il rapporto fra l'ordine in cui sono generato e la coscienza che ho di esso", J. Derrida, *op. cit.*, p. 10.

menti di nudità, sotto lo sguardo dell'animale, tutto può succedermi, sono come un bambino pronto per l'apocalisse⁸⁰.

Derrida ripercorre il libro della Genesi: Dio lascia che Adamo dia i nomi agli animali, Adamo parla, grida questi nomi, mentre l'animale resta muto: "L'uomo è *dopo* l'animale. Lo segue. Questo «*dopo*» della sequenza, della conseguenza, o della persecuzione, non è nel tempo, non è temporale: è la genesi stessa del tempo". La domanda che ossessiona l'autore nudo davanti al proprio gatto è: "chi è nato per primo, prima dei nomi? Chi ha visto arrivare l'altro in questi luoghi all'inizio del tempo? Chi è stato il primo occupante e quindi il padrone? Chi il sottomesso? Chi è il despota dall'inizio del tempo?"⁸¹. Tutta la tradizione metafisica fino a Heidegger attribuisce all'animalità una profonda tristezza. Si è già visto che nell'ambito dei *Concetti fondamentali della metafisica* il filosofo tedesco descrive lo stato dell'animale come *Benommenheit*, che è lo stordimento, l'ebetudine muta. Questo stordimento risiede nella mancanza di parola, nell'incapacità di domandare. L'uomo invece, nominando le cose e dunque nominando l'animale, ha riservato a se stesso il diritto alla parola, designando l'animale come colui che ne è incapace, colui che soprattutto è incapace di risposta. Attraverso il nominare l'uomo identifica se stesso di contro al silenzio dell'ente. Tutta la tradizione occidentale si forgia su questo pregiudizio, dal cogito cartesiano fondante la soggettività, all'io penso kantiano che "definisce il rapporto a sé della ragione rifiutata all'animale", al *Dasein* heideggeriano, che sebbene decostruisca la soggettività cartesiana, rimane "un *Dasein* ancorato a un io sono e a una *Jemeinigkeit*", al medesimo levinasiano che, per quanto ostaggio dell'altro, resta "un uomo che si rapporta all'altro uomo come al «noi» di «fratelli» o di «prossimi» davanti a un animale senza volto ed estraneo a ogni etica", fino al "soggetto lacaniano che mantiene un riferimento positivo a Descartes"⁸².

L'animale dunque, mancando del linguaggio, non ha nessun accesso al simbolico e in generale a qualsivoglia dimensione "meta"; il suo comportamento è fissato in un codice che gli consente reazioni agli stimoli, necessarie alla sua sopravvivenza all'interno dell'*Umwelt*, ma mai risposte, indicanti la presenza di un arbitrio. La questione si concentra dunque, come voleva Heidegger, su quell'*in quanto tale* cui l'animale non avrebbe accesso. L'animale non è capace di risposta, perché non è in grado di cogliere la *manifestatività dell'ente in quanto tale*; l'uomo invece accede all'ente *in*

80 *Ibid.*, p. 49.

81 *Ibid.*, p. 55.

82 *Ibid.*, p. 138.

quanto tale, perché non lo esperisce meramente in relazione alla fisiologia del proprio bisogno. Egli parla, risponde alle domande, pone la domanda sull'essere e ponendola trascende l'accerchiamento in cui è immerso l'animale. Ma è possibile dopo le decostruzioni effettuate soprattutto a opera delle scienze, cedere ancora alla tentazione dell'*in quanto tale*?

Per descrivere meglio questo pregiudizio, che resta un pregiudizio di matrice umanistica, chiamiamo nuovamente in causa la fenomenologia di Maturana e Varela. Un sistema autopoietico persevera nel mantenimento della propria organizzazione: tutto ciò che gli accade, comunque lo si descriva (sia nei termini dell'autoreferenzialità che in quelli dell'eteroreferenzialità), è strettamente connesso e funzionale al mantenimento di tale organizzazione, non presenta alcun altro scopo che trascenda questa interna dinamica. È vero, l'uomo come osservatore descrive le proprie descrizioni, e attraverso il linguaggio riflette sulla parola e sulla sua stessa capacità di proferirla; ma anche questa dinamica, che sembra eccedere i confini di una pura processualità tesa al mantenimento di sé, rientra pienamente nell'ambito di quell'autoreferenzialità circolare che identifica ogni vivente. *L'in quanto tale*, direbbero i due studiosi, è frutto del dominio cognitivo e descrittivo dell'osservatore e della contingenza della sua osservazione, non esiste nella realtà. *L'in quanto tale* non è mondo che l'osservatore disvela nella sua autenticità attraverso la parola, mondo precluso all'ottuso mutismo animale. Date queste premesse, non c'è differenza tra la fenomenologia di comunicazione delle api e quella per cui l'uomo parlando stabilisce un dominio consensuale atto a mantenere la propria organizzazione. È la stessa questione che in altri termini pone Derrida: esaminando le posizioni di Lacan, secondo il quale l'animale è capace di reazione ma non di risposta, cioè di un linguaggio-segno istintivo e involontario privo di intenzionalità, Derrida afferma: "la lettura critica o decostruttiva che noi richiamiamo non mira a restituire all'animale o all'insetto quei poteri che gli vengono contestati (anche se questo a volte sembra possibile) quanto a porsi la domanda se lo stesso tipo di analisi non potrebbe accampare la stessa pertinenza per l'uomo"⁸³. È proprio qui il nodo della questione: il fare senso dell'uomo attraverso la parola rientra in uno schema che ha comunque a che fare (e non potrebbe essere altrimenti) col mantenimento della sua autopoesi, con l'interminabile produzione di sé. Confrontiamo ora il lessico della biologia con quello della filosofia: Heidegger afferma che l'animale non è capace di lasciar essere l'ente *in*

83 J. Derrida, *op. cit.*, p. 178, nota 13.

quanto tale, perché invischiato nella relazione di utilità che l'ente presenta in rapporto alla sua sopravvivenza. Ma, si domanda Derrida: l'uomo ne è capace? è vero che l'uomo ha l'*in quanto tale*? "Si può forse sciogliere il rapporto del *Dasein* dallo stato di ogni progetto vivente, utilitario, di messa in prospettiva, di ogni progetto vitale in maniera tale che un uomo possa «lasciar essere» l'ente?"⁸⁴. Inoltre l'ente non è per lo stesso Heidegger anche *Zuhandenheit*, utilizzabile in vista di un progetto?⁸⁵. Il "lasciar essere l'ente in quanto tale", secondo il filosofo francese, così come per gli scienziati cileni, significa descrivere qualcosa che non è: si lascia essere l'ente ciò che è solo quando "non lo si affronta, o non lo si conosce a partire dalla nostra prospettiva, dal nostro progetto"⁸⁶, e non esiste prospettiva o progetto che non sia il nostro. Per lasciar essere l'ente così com'è, avrei bisogno del punto di Archimede dal quale spiarlo, ma sappiamo che tutto ciò che è detto è detto da un osservatore, che è dentro ciò che dice, invischiato completamente tra le trame della stessa lingua che produce e la cui parola sull'altro è il frutto del suo contingente, fagocitante, autopoietico abitare.

L'umanesimo (metafisico e non) fa sprofondare la natura entro un triste mutismo, di cui solo l'uomo può parlare. Non si tratta unicamente dell'animale. La riflessione di Heidegger muove in effetti dalla pietra e dalla sua assenza di mondo, che anche in questo caso è assenza dell'*in quanto tale*. Il filosofo di Meßkirch ha dimestichezza con le pietre, ne ha calpestate molte lungo i sentieri interrotti del suo *Schwarzwald*. La pietra "giace sul sentiero [...] nel farlo «tocca» la terra. Ma ciò che qui chiamiamo toccare non è un tastare [...] la terra per la pietra non è data come sostegno"⁸⁷. Quale ottusità di un toccare che non chiama se stesso toccare, ottusità della terra perfino, che sostiene senza sapere di sostenere; non avanzano pretese la pietra e la terra, non rivendicano diritti.

84 *Ibid.*, p. 221.

85 Cfr. A tal proposito, *La main de Heidegger*, in *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Flammarion, Paris 1990, p. 195. A proposito di *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, per far comprendere meglio la portata di questi due termini, Derrida sceglie la traduzione inglese: *Vorhandenheit*, essere semplicemente presente è *presence at hand*, *Zuhandenheit*, essere utilizzabile è *ready to hand*. Dunque quell'*in quanto tale* non può esistere nella sua purezza diafana fintanto che l'ente è "pronto per la mano", in attesa del progetto capace di donargli senso.

86 *Ibid.*

87 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, cit., p. 255.

Eppure proprio da quel momento privilegiato del pensiero disvelante che è la poesia, dall'improbabile *Conversazione con una pietra* di una delle voci poetiche più ironicamente decostruttive dei nostri tempi⁸⁸, giunge un disorientante controcanto alle riflessioni del filosofo.

Dall'altra parte del sentiero il poeta rivolge un appello accorato, quasi una preghiera:

Busso alla porta della pietra
Sono io, fammi entrare.
[...] -Vattene – dice la pietra. –
Sono ermeticamente chiusa.

Lo stesso appello viene rivolto dal filosofo che, con la sua passione per il monologo e per le domande inopportune, busso a sua volta alla porta della pietra:

“possiamo trasporci in una pietra? [...] non ci chiediamo se di fatto, abbiamo mezzi e vie per accompagnarci con il modo e la maniera in cui la pietra è, bensì se la pietra in quanto pietra offra e possa offrire, in generale una possibilità di trasporci in essa”⁸⁹.

“[...] Ciò tra cui sussiste non le è, per essenza, accessibile. Poiché la pietra, nel suo essere-pietra, *non ha alcun accesso* alle altre cose tra le quali si trova, così da raggiungerle e possederle *in quanto tali*”⁹⁰.

Fammi entrare.
Dicono che in te ci sono grandi sale vuote, non viste, belle invano,
[...] Ammetti che tu stessa ne sai poco.
– Sale grandi e vuote – dice la pietra -
Ma in esse non c'è spazio.

Sulla soglia dell'interrogare il poeta e il filosofo sembrano incontrarsi: la pietra è *ermeticamente chiusa* e, non avendo *accesso all'in quanto tale*, ne sa veramente poco dello spazio e del bello, poco delle parole e della loro congruenza, poco dell'evidenza dell'*in quanto tale* sotteso alla parola.

88 Wislawa Szymborska, *Conversazione con una pietra*, da *Vista con granello di sabbia*, tr. it. di P. Marchesani, Adelphi, Milano 1998. Poetessa polacca, nata a Kórnik nel 1923, premio Nobel nel 1996. Tra le opere tradotte in italiano ricordiamo *25 poesie*, Mondadori, Milano 1998, *Discorso all'ufficio degli oggetti smarriti*, Adelphi, Milano 2004.

89 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 263-264.

90 *Ibid.*, pp. 255-256, corsivo nostro.

Ma al momento della risposta, le loro strade divergono:

“No, non possiamo trasporci in una pietra [...] *non già perché ci manchino i mezzi per compiere questo qualcosa in sé possibile*, bensì perché la pietra in quanto tale non ammette affatto questa possibilità, non ci *offre* alcuna sfera di trasponibilità in essa come appartenente al suo essere”⁹¹.

- Non entrerai – dice la pietra -

Ti manca il senso del partecipare. [...]

Anche una vista affilata fino all’onniveggenza

a nulla ti servirà senza il senso del partecipare.

Non entrerai, non hai che una sensazione di quel senso,

appena un germe, solo una parvenza.

Il filosofo ritiene di avere i *mezzi* per compiere questo qualcosa *in sé possibile*. Dobbiamo intendere il *mezzo* come capacità tecnica di trasporci, nel senso di penetrare, manipolandola, la muta cosalità dell’ente, o come parola in grado di evocare l’assolutamente altro? Il punto è che il filosofo interrogante, aduso a porsi all’ascolto del linguaggio, in questo caso sembra distrarsi: quand’anche il *mezzo* in questione fosse la parola, si tratterebbe pur sempre di uno strumento, un utilizzabile di cui ci si può servire in vista di un progetto: quello di trasporci in una pietra. Ma questa parola-mezzo sarebbe davvero in grado di spalancare la porta della pietra? Heidegger sembra convinto di sì, ma il suo problema resta quello di comprendere se la pietra ci *offre* la possibilità di trasporci in essa. Offrire significa donare: la parola è lo strumento che ci consentirebbe di compiere quest’impresa possibile, ma noi bussiamo alla porta della pietra e le chiediamo se è capace di donarci la possibilità di trasporci in essa. Non ne è capace. Il filosofo lo sa: è la mano che dona e che si dona, la mano di colui che parla e perciò pensa⁹².

Dall’altra parte del sentiero il poeta si pone in ascolto: qualsiasi *mezzo* è incapace di penetrare la pietra: non saranno le mani, né una vista affilata, i cinque sensi non bastano e il poeta sa che a essi è solo a essi è irrimediabilmente vincolato. Guarda la pietra: il suo diniego non è umano, non lo penetrerà.

91 *Ibid.*, p. 264.

92 “La stretta di mano fonda il patto vincolante [...] nessun animale ha una mano, e mai da una zampa, uno zoccolo o un artiglio può nascere una mano [...] Unicamente dalla parola e con la parola è nata la mano. Non è l’uomo che «ha» le mani, è invece la mano che custodisce in sé l’essenza dell’uomo, poiché la parola, in quanto ambito essenziale della mano, è il fondamento essenziale dell’uomo”, M. Heidegger, *Parmenide* (1942-43), tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2005, p. 156.

Il filosofo e il poeta si incontrano sul bivio del “mancare”. Chi è che si sottrae all’ascolto? Chi è il manchevole, l’uomo o la pietra? Il filosofo conosce la risposta: la pietra si sottrae, il suo mutismo è la sua indigenza. L’uomo ha i mezzi, è il padrone delle possibilità ma cozza sulla ottusa testardaggine della pietra che non gli *offre* questa possibilità, è *inaccessibile*, perché ciò tra cui sussiste *le è inaccessibile*.

Il poeta dal canto suo è avvezzo ai limiti del proprio vedere, sentire, toccare. Conosce la fallacia dei suoi sensi, e sa che tutto ciò che vede, sente, tocca, è il racconto manchevole, lacunoso e delimitato del suo sguardo finito. Sa che la parola è manchevole: parlando in noi e attraverso di noi sperimenta continuamente il limite dell’insondabilità dell’altro. All’uomo manca il senso del partecipare: ciò non significa che egli manca di una particolare e profonda forma di com-passione, nel senso del con-sentire; significa che l’uomo è irrimediabilmente legato ai propri cinque sensi, che sono il suo dominio cognitivo. Non può trasporci in una pietra perché la sua chiusura circolare, la sua identità semplicemente non glielo consentono. La risposta della pietra: *ti manca il senso del partecipare*, capovolge paradossalmente l’affermazione heideggeriana in base alla quale la pietra *non ha alcun accesso* alle altre cose *in quanto tali*: uomo e pietra vengono a trovarsi in una speculare posizione di esilio.

Si tratta, per tutti gli autori citati – etologi, biologi, filosofi o poeti che siano – di far emergere le differenze, stabilendo il limite intrinseco di ogni definizione che è sempre umana, troppo umana; il problema di tutti sembra ruotare attorno a quell’*in quanto tale* su cui Heidegger fonda la propria certezza⁹³.

La lingua evocante della poesia in questo caso trova un accordo con quella asettica della biologia. La pietra della Szymborska incontra la rana dell’esperimento scientifico. Per il minerale, così come per la rana: “non esiste, come per l’osservatore che lo studia, l’alto o il basso, il davanti o il dietro, riferiti al mondo esterno a esso”⁹⁴. Qualsiasi comportamento di un sistema autopoietico (sia quello della cellula sia quello dell’uomo) resta chiuso nella circolarità della propria autoproduzione, a essa è vincolato. Idee, categorie, nobili istanze sono il prodotto deterministico e necessario di questa processualità che accomuna tutto il vivente.

93 Sul limite strutturale intrinseco al nostro osservare e alla nostra capacità di “trasporci in”, cfr. anche T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, in «The Philosophical Review», Vol. 83, n. 4, Oct. 1974, pp. 435-450.

94 H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 115.

Non bisogna equivocare la natura di questi confronti: gli autori che abbiamo incrociato, Bateson, Maturana e Derrida, non intendono annullare ogni tipo di differenza nell'ambito dell'ente, e in particolare nella relazione uomo-animale⁹⁵, sancendo una cieca quanto banale continuità dei due domini. Tutt'altro: stabilire le matrici comuni, i livelli di continuità (fondandoli tra l'altro sulle prove fornite dalle scienze e non sul postulato a priori tipico della filosofia), significa piuttosto far emergere le differenze, far parlare davvero l'alterità, comunque essa si costituisca e non solo a partire dalla parola che decreta il primato ontologico della parola stessa. Il mondo che questi pensatori tentano di far emergere, ciascuno attraverso i propri metodi, e tutti accomunati dal rigore di una riflessione che continuamente riflette su stessa, perché cosciente che in ogni istante è in agguato il pericolo di ricadere in forme di dogmatismo, è un mondo plurale, variegato, un mondo che si costituisce in e attraverso la differenza. Le "tracce oltre l'umano", di cui parla Derrida, sono quelle che segue Bateson quando intravede nell'uomo forme di comunicazione pre-verbali, quando scopre che il linguaggio è segnato dalle contingenze materiali della sua enunciazione e che non può mai prescindere dal corpo⁹⁶. L'animale in questo caso è in noi, ci attraversa, ci delimita, e nello stesso tempo è fuori di noi, si distanzia, ci guarda prima ancora che noi poniamo su di lui il nostro occhio da sempre vivisezionante, e il suo guardarci non possiamo afferrarlo, categorizzarlo, addomesticarlo, dunque renderlo innocuo, perché il suo sguardo è lo specchio attraverso il quale si riflette la vita (mia e dell'altro) nella sua irrimediabile contingenza.

Di più: a proposito della "differenza", misconosciuta dalla tradizione umanistica, ancora con lo sguardo rivolto a Heidegger, è sempre Derrida che esplicita quanto questa tradizione si sia fondata su una polarità oppositiva

95 Come afferma Cary Wolfe all'interno del suo già citato saggio non si tratta semplicemente di "restituire il linguaggio all'animale, ma piuttosto di mostrare come la differenza di *specie* tra umano e animale, che l'umanesimo fonda a partire dal linguaggio, può invece essere pensata come differenza di *grado* in un continuum di processi di significazione disseminati nel campo della materialità, tecnicità e contingenza, di cui il linguaggio umano è solo una specifica istanza (sebbene altamente raffinata)", traduzione nostra, *op. cit.*, cfr. p. 35.

96 Ancora C. Wolfe, a proposito di questa comunicazione cinetica, corporea, afferma che essa non può essere spiegata attraverso "il soggetto umanistico dell'intenzionalità e della riflessività". Tali forme di comunicazione ci "legano a un più ampio repertorio e a una storia di significazioni non specificamente umane", *op. cit.*, p. 41.

uomo-animale⁹⁷. Tale opposizione, lungi dal decretare la differenza, l'apertura all'altro, riconduce al contrario il mondo all'omogeneità, alla totalità totalizzante e totalitaria del medesimo inteso come soggetto. L'opposizione uomo-animale è appannaggio "di un umanesimo che, tra un *Geschlecht* umano che si vuole sottrarre a determinazioni biologiste, e un'animalità che si vuole chiudere nei suoi programmi organico-biologici, descrive non delle differenze, ma un limite oppositivo assoluto, che [...] come avviene sempre per ogni opposizione, cancella le differenze e conduce all'omogeneo, seguendo la più resistente tradizione metafisico-dialettica"⁹⁸.

La circolarità descritta da Maturana e Varela e la decostruzione a cui essa conduce presenta aspetti concordanti con la decostruzione operata da Derrida. Esistiamo nel linguaggio e dal linguaggio non possiamo cavarci fuori. Utilizziamo la parola come strumento di analisi per analizzare questo stesso strumento d'analisi. Il mondo, così come ci appare, è assolutamente e irrimediabilmente legato al nostro particolare modo di essere costituiti come esseri linguistici. Le possibilità del linguaggio denunciano allo stesso tempo le loro condizioni di impossibilità, lo scacco della parola, il suo essere fatalmente vincolata all'essere di chi la pronuncia, alla sua corporeità, alla sua costituzione carnale, materica, fisiologica. Per questi autori dunque il *Logos*, inteso come discorso, non è fondativo e non è originario: costituisce l'esito di processi evolutivi non specificamente umani, è intrecciato al corpo e pertanto immette l'osservatore, l'umano, all'interno di una dimensione che è anche non umana, intrinsecamente animale⁹⁹. L'ontologia trascendentale può essere distinta dall'ontologia costitutiva: la

97 J. Derrida, *La main de Heidegger*, cit.

98 *Ibid.*, p. 193, traduzione nostra.

99 Cfr. ancora C. Wolfe, *op. cit.*, p. 46, che fornisce uno spunto interessante per ulteriori approfondimenti: Derrida e Maturana muoverebbero a partire dallo stesso senso in direzioni opposte ma parallele: "Derrida dal dentro al fuori, dall'originario problema dell'autoproduzione del logos alla contingenza della traccia; Maturana e Varela dal fuori al dentro, dall'originario problema dell'opprimente contingenza e complessità dell'ambiente all'autopoiesi delle organizzazioni autoreferenziali che, riducendo la complessità rendono possibile l'osservazione". Secondo l'autore sarebbe interessante individuare nelle derridiane tracce oltre l'umano, un'apertura verso una biologizzazione del linguaggio, così come potremmo parlare a proposito di Maturana e Varela di una "linguicizzazione" della biologia, che emergerebbe dall'attenzione da essi rivolta rispetto al problema epistemologico secondo cui il linguaggio è *il nostro punto di partenza, il nostro strumento cognitivo, il nostro punto di riferimento*. In questi studiosi "la ipostatizzata relazione dentro-fuori è resa dinamica, è intersezione delle differenze che de-ontologizza così come ricostruisce".

prima ci pone dinnanzi all'Universo inteso come orizzonte monodimensionale e gerarchico, sede di un soggetto che legifera imponendo le proprie regole oppositive ed escludenti; l'ontologia costitutiva trasforma il soggetto nell'osservatore, fondamento non fondativo e non fondante di una dimensione che è intesa come Multiverso, spazio delle differenze, costruzione policroma incessantemente rinnovata dal linguaggio. In tale dimensione lo scambio ininterrotto sostituisce le gerarchie, la processualità prende il posto dell'immutabilità del concetto universale¹⁰⁰.

Ma affrancarsi da certe istanze dell'umanesimo tradizionalmente inteso, significa necessariamente abbandonare del tutto ogni tensione, anelito, che ha caratterizzato questa riflessione e quindi l'umano nel suo sviluppo? Significa davvero andare oltre l'uomo? La voce del poeta ci viene in aiuto ancora una volta attraverso l'ossimoro di quella che potremmo definire una "decostruzione ricostruttiva". Con un'ironia che si fa strada come in punta di piedi, e che in punta di piedi – con una delicatezza che anche qui sembra contrastare con lo sguardo lucido, talvolta impietoso rivolto alle cose – riesce a smontare i pregiudizi su cui intero poggia da sempre il nostro abitare.

Lo chiamiamo granello di sabbia.
 Ma lui non chiama se stesso né granello né sabbia.
 Fa a meno di un nome
 generale, individuale,
 [...] Del nostro sguardo e tocco non gli importa.
 Non si sente guardato e toccato.
 E che sia caduto sul davanzale
 è solo un'avventura nostra, non sua.
 [...] Senza fondo è lo stare del fondo del lago,
 e senza sponde quello delle sponde.
 [...] Il tempo passò come un messo con una notizia urgente.
 Ma è soltanto un paragone nostro.
 Inventato il personaggio, fittizia la fretta,
 e la notizia inumana¹⁰¹.

Questo brano dipinge la limitatezza del nostro osservare. Ma ciò che lascia il lettore perplesso (per essere rigorosi alla luce delle decostruzioni sin qui svolte, dovremmo limitarci al dominio cognitivo di chi in questo momento osserva) è la doppia chiave attraverso cui esso può essere letto: è difficile stabilire se possa essere considerata come una traduzione in versi

100 Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 125.

101 W. Szyborska, *Vista con granello di sabbia*, in *op. cit.*

della neurofenomenologia di Maturana e Varela, o come la riconferma di un umanesimo che resiste a dispetto dello scacco della conoscenza, che non è mai affrancata dal “punto di vista” e che resta, suo malgrado, “vista con granello di sabbia” senza poter mai divenire “vista da un granello di sabbia”. *Lo chiamiamo granello di sabbia. Ma lui non chiama se stesso né granello né sabbia.* Ancora una volta è privilegio umano e solo umano il potere di nominare le cose. Che il granello di sabbia sia *caduto sul davanzale è solo un'avventura nostra, non sua.* Ma a dispetto della nostra posizione privilegiata, il nostro nominare e raccontare resta un raccontare dall'esterno storie che appartengono solo al nostro sguardo e che non penetrano l'imperturbabile mutismo delle cose: la *notizia* che esse dovrebbero o potrebbero portarci resta *inumana*. Le due prospettive non sono però necessariamente in contrasto. Del resto, come già detto, l'opposizione rientra sempre nell'ambito della dialettica, della riduzione alla totalità. Il fatto che l'umano venga descritto nei termini di sistema autopoietico, esistente nel linguaggio e a esso vincolato, non deve dar luogo necessariamente a una cultura svalutante o minimizzante le sue prerogative. Si può e si deve continuare a essere umanisti anche alla luce di queste ridefinizioni¹⁰². Parlare di autopoiesi come processualità che accomuna la vita non significa equiparare l'uomo all'ameba, quanto piuttosto mettere in risalto le differenze che emergono pur nell'ambito di dinamiche comuni. Bisognerebbe forse affrancarsi dall'istanza umanistica che intende il filosofare come ricerca di *consolazione* da parte dell'uomo, e ritornare piuttosto a un pensiero che si nutra dello stupore, del *thaumazein*¹⁰³, rispetto a tutto ciò che è. L'opera degli studiosi cileni probabilmente conduce proprio verso questo esito: allo spaesamento che essa provoca nel lettore, che

102 Concordiamo pienamente con le affermazioni di P. Sloterdijk: “Bisogna diventare dei cibernetici per poter restare degli umanisti [...] perché gli uomini che costruiscono satelliti, che decifrano il genoma [...] non dovrebbero essere in grado di capire che, da certi punti di vista, continua ad essere assolutamente sensato rappresentarsi l'uomo come immagine di dio? [...] Anche se i robot nell'epoca della tecnica avranno convinto l'anima che essa non può essere ciò che un tempo voleva essere, all'anima desostanzializzata rimane tuttavia l'orgoglio di soffrire in modo discreto di questa ferita. Il suo cruccio è la prova del suo essere”, *L'offesa delle macchine*, cit., p. 290.

103 Sono gli autori stessi a invocare questo stupore, che non può venir meno date certe conoscenze. A proposito della possibilità tecniche di poter addirittura giungere a progettare il vivente, essi affermano: “Sembra esserci un'intima paura che la meraviglia, per quanto riguarda la vita e il vivente, sparirebbe se un sistema vivente potesse essere non solo riprodotto, ma progettato dall'uomo. È un nonsenso. La bellezza della vita non è una qualità della sua inaccessibilità alla nostra comprensione”. Cfr. *Autopoiési e cognizione*, cit., p. 136.

vede disfatte d'un colpo tutte le sue secolari e consolanti certezze, si sostituisce presto lo stupore ammirato verso una vita che continuamente crea le premesse del proprio essere e che nell'uomo si produce attraverso il fenomeno inedito della parola che parla di sé, che si racconta.

Ulisse e il male del ritorno

Un passaggio obbligato quando si parla di Maturana e Varela è alla cibernetica. Il matematico statunitense Robert Wiener conia il termine nel 1947; nel 1950 viene alla luce il testo *The human use of human beings*, pubblicato in italiano come *Introduzione alla cibernetica. Uso umano degli esseri umani*¹⁰⁴. È singolare che un testo che tratta di servosistemi, di fenomeni di autoregolazione, di comunicazione e informazione, presenti questo sottotitolo. Eppure anche questo scritto, in accordo con l'intera tradizione umanistica, comincia con il riferimento alla parola e all'uomo che ne è il portatore. Il testo in effetti intende mettere subito le cose in chiaro circa la distanza che separa l'uomo dal resto dell'ente: "affermare che l'uomo è un bipede implume significa classificarlo insieme ai polli spiumati, ai canguri, ai gerboa"¹⁰⁵. Nulla di tutto questo intende fare l'autore, che subito pone nella parola l'attributo che distingue l'umano da questo variegato mondo animale. Il passaggio dalla prima alla seconda cibernetica¹⁰⁶ (di cui Matu-

104 N. Wiener, matematico statunitense (1894-1964). Fondatore assieme a von Neumann di quella che in seguito verrà definita come prima cibernetica. *Introduzione alla cibernetica. Uso umano degli esseri umani*, (1950), tr. it. di D. Persiani, Bollati Boringhieri, Torino 1966. Su questa tematica cfr. anche il testo di W. R. Ashby, *Introduzione alla cibernetica* (1956), tr. it. di M. Nesti, Einaudi, Torino 1971.

105 N. Wiener, *op. cit.*, p. 16.

106 Il principio fondamentale su cui poggia la cibernetica è quello di causalità circolare, il cosiddetto feedback loop. La prima cibernetica si sviluppa attorno al concetto di feedback negativo, ovvero alla dinamica per mezzo della quali i sistemi tendono all'omeostasi. Tale principio viene radicalizzato dalla cibernetica di second'ordine che descrive i sistemi come dinamici e cioè caratterizzati da una chiusura circolare, per mezzo della quale si innescano meccanismi di feedback positivo per cui ogni perturbazione destabilizzando il sistema provoca un riadattamento con produzione di novità. Questa visione tende a porre l'accento sulla deviazione dall'equilibrio anziché sulla ricerca dello stesso. Ciò genera dinamiche evolutive. In tale ricorsività circolare A causa B e B causa A, cioè i risultati di un'operazione costituiscono la base per ulteriori operazioni, gli output vengono utilizzati come input. In particolare la rivoluzione apportata dalla seconda cibernetica è la scoperta dell'osservatore, la cui importanza epistemologica è già stata messa in rilievo. Si tratta di ragionare in termini di complessità e di instabilità

rana e Varela sono illustri interpreti) è il passaggio da un mondo bipolare che ancora si interpreta come conoscibile e regolato da leggi che all'uomo è dato scoprire, al mondo complesso e autoproducentesi dell'osservatore¹⁰⁷.

Se *Autopoiesi e cognizione* elabora una biologia sulla base di questi modelli, bisogna purtuttavia rilevare che si tratta di un testo che si serve anche del concetto di identità: nell'ambito della prefazione al secondo saggio dell'opera, *Autopoiesi. L'organizzazione del vivente*, Stafford Beer afferma senza mezzi termini che la teoria formulata dagli autori in relazione al vivente "risolve il problema dell'identità che duemila anni di filosofia sono riusciti solo a confondere ulteriormente"¹⁰⁸. Secondo Beer la riflessione filosofica ha arrancato per secoli alla ricerca della definizione di un *quid*, che invece di illuminare l'essere delle cose, lo ha allontanato sempre più dalla realtà: il *quid* della scolastica è una sostanza mitologica, il *quid* del razionalismo è schizofrenico, perchè non accetta compromessi nella sua dualità tra *res cogitans* e *res extensa*. Ciò che allontana gli autori da quelle che per Beer sono irrealistiche definizioni è il fatto che "il loro «*quid*» è connotato precisamente dalla *sua sopravvivenza* in un mondo reale. Non lo si può trovare con l'analisi, perchè le sue categorie possono essere tutte cambiate da quando le hai osservate l'ultima volta. Non c'è bisogno di postulare qualcosa di mistico che assicuri la preservazione dell'identità *nonostante* le apparenze. La vera *continuazione* è il «*quid*»"¹⁰⁹. Sappiamo tuttavia che con Cartesio la metafisica occidentale costringe l'identità entro i limiti angusti del *subjectum*¹¹⁰. Da allora la filosofia si trasforma in un'*egologia* nella qua-

dei sistemi, di ribaltare la teoria che interpreta l'entropia come dissipazione, degenerazione: "l'entropia afferma soprattutto l'esistenza di un'*instabilità* di fondo dei sistemi dinamici che ci circondano", cfr. I. Prigogine, *L'esplorazione della complessità*, in *La sfida della complessità*, cit., p. 166.

107 Sulla scoperta dell'osservatore citiamo H. von Foerster: "L'osservazione non è mai assoluta, ma relativa al punto di vista dell'osservatore; le osservazioni influenzano l'osservato al punto da cancellare la speranza di predizione dell'osservatore. Dati questi cambiamenti nel pensiero scientifico, ci troviamo davanti al truismo secondo cui una descrizione (dell'universo) implica qualcuno che la descriva" cit. in C. Wolfe, *In search of post-humanist Theory. The Second order Cybernetics of Maturana and Varela*, in «Cultural Critique», n. 30 Part I, 1995, p. 49. Heinz von Foerster come esponente della seconda cibernetica ha dato un contributo essenziale allo sviluppo del costruttivismo radicale. Ricordiamo i testi *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Roma 1987, *La verità è l'invenzione di un bugiardo. Colloqui per scettici*, Meltemi, Roma 2001.

108 S. Beer, *Prefazione a Autopoiesi. L'organizzazione del vivente*, cit., p. 117.

109 *Ibid.*

110 Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 84, nota 4.

le l'identità è ipseità. Per affrancare dunque tale termine dalle secolari incrostazioni concettuali di cui è rivestito è necessario comprendere bene che tipo di declinazione conferiscono gli autori alla parola identità. Una lettura superficiale del testo in effetti può trarre in inganno, facendo ricadere il lettore in una sorta di dualismo che costituisce la deriva teoretica che gli autori tentano a ogni istante di evitare. Abbiamo già sottolineato i due piani attraverso i quali il testo può essere interpretato, mettendo però in evidenza quanto tale duplicità sia semplicemente il prodotto del dominio cognitivo dell'osservatore e della sua tendenza a effettuare distinzioni operative figura-sfondo che hanno un valore meramente euristico, ma non si trovano nella realtà. Quando gli autori affermano che i cambiamenti strutturali producentisi in un organismo sono subordinati al mantenimento dell'identità, sebbene tale identità non si configuri come ipseità, l'intuizione immediata ci conduce a figurarci tale dinamica nella forma dell'ipostatizzazione: ci rappresentiamo cioè l'identità come sostrato immobile e costante che perdura e deve perdurare a prescindere dai mutamenti strutturali determinati da un ambiente. Ritorniamo dunque alla prospettiva tradizionale, il mondo si scinde nuovamente in due. Questa interpretazione fallace scavalca sì la soggettività, nondimeno ci rinvia verso sentieri già battuti, verso il greco $\tau\mu$. Interpretata così l'identità sembra riferirsi a "ciò che sta sotto"¹¹¹, all'imprescindibile nucleo di ogni essere, sembra avvicinarsi al concetto aristotelico di sostanza. A questo punto il salto è breve e il paragone risulta immediato: riconduciamo la differenza tra identità e struttura a quella aristotelica di sostanza e accidente¹¹², laddove la sostanza è ciò che sussiste per se medesima, ha la causa in se stessa, così come l'identità di un sistema autopoietico ininterrottamente produce se stessa; l'accidente è invece ciò che appartiene ad una cosa e che può essere affermato con verità della cosa, ma "non sempre e per lo più", l'elemento cangiante dunque, che muta in relazione ad un contesto. "Accidente si dice anche in un altro senso. Tali sono gli attributi che appartengono a ciascuna cosa di per sé ma che non rientrano nella sostanza stessa della cosa"¹¹³. Dunque l'accidente, così come la struttura, costituirebbe per così dire la dimensione relazionale, contestuale di un'identità o sostanza immutabile. Ci troviamo dinnanzi a un pro-

111 Sulla definizione di sostanza come sostrato cfr. E. Berti, *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004 da pp. 474 a p. 490, in particolare le pp. 476-479.

112 In merito al rapporto tra sostanza e accidente cfr. ancora E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, Utet, Torino 2006, in particolare le pp. 66-72.

113 Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 1994, [1025 a], p. 263 e p. 265.

fondo fraintendimento logico, oltre che a una forzatura costitutivamente anacronistica, in agguato costantemente laddove si tentano comparazioni di mondi così distanti nel tempo. Ritorna ancora ricorsivamente anche in questa considerazione il travaglio della parola, il suo dramma ontologico, quello di restare necessariamente legata al dominio cognitivo di chi la proferisce: la lingua di Aristotele non è la lingua del Novecento. E non si tratta di un problema di traduzione, che pure, come assoluto atto creativo di per sé, tende a stravolgere o riconnotare in maniera eminentemente soggettiva l'originale di un testo (dove per soggettivo è qui inteso l'intero mondo storico che circonda e coinvolge colui che si fa carico dell'impresa di ridar voce e vita a parole mute da tempo). Il dramma sta invero nel fatto che lo sguardo che attraversava le cose al tempo di Aristotele, non ha nulla in comune con l'occhio dello scienziato contemporaneo, con i suoi strumenti e le sue pratiche di conoscenza. L'esserci di allora non è l'esserci di ora; il *ὁ μὴ* nel quale l'uomo era immerso non è mondo, il sapere è ancora ignara meraviglia e non certezza della rappresentazione. Eppure è proprio a causa di un certo anacronismo che la riflessione di Maturana e Varela è stata talvolta utilizzata, in chiave aristotelica e tomistica, per appoggiare una visione metafisica della vita; proprio partendo dalla definizione aristotelica della vita come *movimento non comunicato e immanente*, si può giungere infatti al concetto di autodeterminazione e autoregolazione, dunque di autopoesi¹¹⁴. Ma l'impossibilità di utilizzare la teoria dei sistemi autopoietici in chiave metafisica è dovuta in prima istanza al fatto che nell'ilemorfismo di matrice aristotelica il passaggio dall'inerte *extensio* all'organico, e la successione tra i vari "gradi dell'organico", si sviluppa attraverso un salto ontologico, che naturalmente prevede una causa prima in grado di porlo in essere. La visione degli autori cileni si dipana integralmente all'interno della cornice deterministica di una vita che non conosce né finalità ultime, né salti ontologici, né nulla – al di fuori dell'autoreferenzialità del sistema stesso – che sia in grado di operarli. Ciò che in ambito metafisico si caratterizza come salto ontologico, nel linguaggio della biologia diviene *teoria dell'emergenza*: la mente autocosciente è appunto un fenomeno emergente dalla vita stessa e dalla sua organizzazione. Come l'ilemorfismo, anche tale teoria riesce a evitare il dualismo ontologico, oltre che le contrapposte visioni vitalistiche e meccanicistiche, ma lo fa in una chiave assolutamente

114 Cfr. a tal proposito G. Basti, *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna 1995, secondo cui: "La nozione scientifica di autoregolazione ai suoi diversi livelli, può fornire una buona via per rendere intelligibile al moderno la nozione metafisica di azione immanente come tipica delle operazioni organiche", p. 113.

diversa e con degli scopi che sono ben lungi dall'abbracciare la teleonomia di matrice aristotelico-tomista.

Una volta messi fuori gioco questi dubbi, si potrebbe cadere in un ulteriore fraintendimento: l'identità potrebbe essere interpretata come quella Vita che soggiace dietro ogni manifestazione biologica. L'utilizzo del maiuscolo per la parola Vita allora non sarebbe casuale. Si potrebbe intendere l'identità come una sorta di *élan vital*, fondamento di ogni cosa animata, che perdura e persiste a prescindere dalle molteplici forme, caratterizzazioni e mutamenti strutturali che la vita stessa assume. Niente di più lontano da tutto questo. L'identità è l'autopoiesi stessa: la vita, lungi dal costituire il sostrato immateriale che fonda l'essere, si identifica col fenomeno della vita stessa, ovvero con la sua processualità in atto. L'identità non è un *quid* statico risiedente dietro il caduco movimento delle cose, essa è la visibile, afferrabile, continuamente esperibile manifestatività della vita che come organizzazione senza sosta produce le regole del proprio mantenimento.

Restano tuttavia alcuni interrogativi. Potremmo accusare gli autori di non essere stati integralmente radicali, e cioè di non aver condotto alle estreme conseguenze la loro premessa di fondo, quella per cui "tutto ciò che è detto è detto da un osservatore". In altre parole le loro conclusioni non sarebbero pienamente coerenti con la loro premessa. Di fatto affermare che tutto ciò che è detto è detto da un osservatore, significa assumere una posizione radicalmente costruttivista, che riprende, radicalizzandola nelle sue conseguenze, la sospensione fenomenologica. Ci troviamo invischiatosi all'interno del dominio linguistico, da esso non possiamo uscire per estrapolare frammenti di realtà, ciò che descriviamo rimane una nostra costruzione che presenta una coerenza operativa, ma che nulla dice dell' "in sé" delle cose, e non perché esso sia un inconoscibile che si cela al nostro sguardo limitato (rimarremmo in tal caso in un'ottica kantiana), ma perché non esiste "in sé" se non nella parola che lo determina e che determina la stessa distinzione tra apparire ed essere, opinione e verità, mondo fenomenico e mondo intellegibile. L'unica cosa che ci è dato fare è descrivere coerenze operative, con la consapevolezza della loro autoreferenzialità. È stato giustamente osservato¹¹⁵ che il discorso dei due autori cileni sembra subire una sorta di torsione: così come per la fenomenologia l'epoché costituisce lo stratagemma attraverso il quale pervenire alla consistenza della coscienza trascendentale intesa come *prius*, allo stesso modo, la premessa sull'osservatore sembra essere la formula magica attraverso cui giungere a qualcosa

115 Cfr. a tal proposito D. Zolo, *Autopoiesi: un paradigma conservatore*, in «Micro-mega», 1, 1986.

di intrinsecamente reale in sé. Detto in altri termini, gli autori sancirebbero inizialmente la relatività del punto di vista dell'osservatore, per poi trasformarla in una sorta di punto di vista privilegiato dal quale è possibile avere accesso all'interna fenomenologia del vivente, con la conseguente possibilità di fare asserzioni veritiere su di esso, e sul suo modo di autoprodursi. Dimenticando quasi di trovarsi nell'ambito di un dominio di descrizioni, essi sembrano convinti di sorprendere il meccanismo dall'interno come se questo si svolgesse indipendentemente dall'osservatore, come se il loro sguardo riuscisse infine a cogliere un residuo di verità, foss'anche un poco nobile residuo biologico, materico. L'osservatore costruisce il mondo, ma forte della consapevolezza del suo limite si fa strada attraverso la fitta rete di pregiudizi e invenzioni dogmatiche per raggiungere finalmente l'empirica datità della realtà biologica, questa sì, esistente al di là di ogni narrazione. Il punto nodale sta proprio in quel tentativo di "mantenersi sul filo del rasoio" tra costruttivismo ed empirismo, che rappresenta il *leit motiv* della loro ricerca. La petizione di principio iniziale secondo cui per la descrizione delle unità autopoietiche "nessun principio verrà adottato che non si trovi nel mondo fisico"¹¹⁶ sembra far ricadere questa visione nell'ambito di un empirismo ingenuo che fonda le proprie certezze sulla base della credenza in un mondo esterno regolato da leggi di causa-effetto conoscibili e riconoscibili dal ricercatore¹¹⁷.

In effetti l'oltrepassamento della metafisica, inteso come rinuncia alla ricerca di un centro unificante, sia esso essenza, soggetto o vita, a favore del mutevole e aleatorio gioco della costruzione-interpretazione continua appare, sulla base di questa critica mossa a Maturana e Varela, come evento da tempo invocato, ma ancora lontano. Si tratta di esperimenti tentati già una volta e già una volta messi da parte da un umano che sembra incapace

116 Introduzione a *Autopoesi e cognizione*, cit., p. 127

117 Cfr. a tal proposito le affermazioni di D. Zolo secondo cui per un verso i due autori vogliono mantenere un residuo di legame con l'empirismo, vanificando in tal modo il postulato costruttivista iniziale. Tale legame si evincerebbe dalle affermazioni presenti in *Autopoesi* secondo cui per spiegare il vivente "nessun principio verrà adottato che non si trovi nel mondo fisico", ma per altro verso essi intendono affermare una posizione decisamente costruttivista secondo la quale qualsiasi spiegazione scientifica è sempre la riformulazione di un fenomeno, e la nostra descrizione di un sistema autopoietico altro non è che la proiezione di questo sistema nello spazio della nostra manipolazione, per cui noi non faremmo altro che descrivere questa proiezione, in C. Wolfe, *In Search of Post-Humanist Theory: The Second-Order Cybernetics Of Maturana and Varela*, in «Cultural Critique», n. 30, Part 1, 1995, pp. 56-57.

di accettare fino in fondo la riduzione della vita – intesa come vita propria, propria carne, senziente, dolorante, interrogante – a mero gioco linguistico, ermeneutica ininterrotta che dissolve ogni *cosa in sé*.

A proposito dell'introduzione in filosofia del concetto di struttura, Derrida¹¹⁸ suggerisce che esso è stato accompagnato fino a un certo punto da quello di “centro”, inteso come principio organizzativo della mutevolezza e dinamicità della struttura stessa. Tale conferimento del centro presuppone “una immobilità fondatrice”, che è sì rassicurante, ma che si sottrae al gioco perpetuo della significazione¹¹⁹. Il filosofo francese evidenzia come il concetto di struttura si configuri, fino a un certo momento storico, come origine o *telos*: lungi dall'oltrepassare la metafisica, la sua matrice formale resta “la determinazione dell'essere come presenza”¹²⁰. A un certo punto però “il linguaggio invade il campo problematico universale; è il momento in cui, nell'assenza di centro o di origine, tutto diventa discorso [...] l'assenza di significato trascendentale estende all'infinito il campo e il gioco della significazione”¹²¹. È qui che si inserisce il discorso degli autori cileni. Ma la loro visione della struttura, i cui mutamenti risultano funzionali all'organizzazione – seppure intesa come mera autopoiesi – sta forse a indicare la nostalgia di un centro? Nasce forse dall'incapacità di sostenere fino in fondo la dispersività e l'aleatorietà del gioco della significazione? Si tratterebbe dunque ancora di un umanesimo incapace di accettare la fine dell'uomo che anela alla pienezza dell'essere come presenza? Dobbiamo dare ragione dunque alle critiche mosse alla mancanza di radicalità del loro costruttivismo? Dobbiamo accettare il fatto che qualunque strategia elaborata dalla parola per affrancarsi dai residui della sua stessa storia, vada incontro a fallimento? Il novello Ulisse sembra di nuovo non tollerare l'impetuosità del mare aperto, vi arranca, perché il suo desiderio più grande è tornare a casa.

118 Ovviamente l'autore si riferisce a tale concetto così come viene elaborato nell'ambito delle scienze umane. È importante però ricordare che il concetto di struttura ha rappresentato una rivoluzione anche nell'ambito della biologia moderna che comincia a costituirsi, al di là della ricerca dell'origine, verso lo studio delle relazioni e dell'organizzazione.

119 “Sulla base di tale certezza è possibile dominare l'angoscia che nasce sempre da un certo modo di essere implicati nel gioco, di essere presi nel gioco, di essere fin dal principio dentro il gioco”, cfr. J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, Conferenza al Colloquio internazionale dell'Università John Hopkins (1966), in *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002, p. 360.

120 *Ibid.*

121 *Ibid.*, p. 361.

Ma ridurre la questione in questi termini è per troppi versi semplicistico. Asserire che un costruttivismo non rigoroso conduca a una sorta di ingenuo empirismo, significa prendere le mosse ancora una volta da una visione dicotomica che schiaccia e appiattisce la multidimensionalità del reale. La questione è invero più complessa. In primo luogo occorre ricordare che gli autori sono due biologi: per quanto la loro teoria presenti profonde implicazioni epistemologiche, non bisogna dimenticare che la loro disciplina si estrinseca all'interno di laboratori, si forgia su una sperimentaltà che è ben lontana dall'approccio del filosofo. Per essi una rana vivisezionata in laboratorio ha tutto il valore della datità empirica, il che li conduce ad affermare che “nessun principio verrà addotto che non si trovi nell'universo fisico”. In *Autopoiesi* inoltre essi sembrano prevenire proprio questo tipo di critica: “molto spesso si assume che l'osservazione e la sperimentazione sono da sole sufficienti per rivelare la natura dei sistemi viventi [...] Sarebbe lungo spiegare perché ci allontaniamo da questo empirismo radicale [...] Ogni sperimentazione e ogni osservazione implicano una prospettiva teorica e nessuna sperimentazione od osservazione ha significato o può essere interpretata fuori della intelaiatura teorica nella quale ha avuto luogo”¹²². Potremmo paragonare l'opposizione costruttivismo-empirismo alla già citata relazione mappa-territorio. Per un pensiero che intenda portare alle estreme conseguenze il postulato costruttivista, la mappa genera il territorio, non essendoci alcuna realtà al di fuori della costruzione del discorso: è la deriva solipsistica che gli autori tentano di evitare. Nel caso dell'empirismo ingenuo la mappa è il riflesso del territorio, l'elaborazione grafica di ciò che già c'è. Il punto che Maturana e Varela tentano al contrario con grande coerenza metodologica di far emergere, sempre tenendosi sul filo del rasoio, e sempre evitando polarizzazioni dicotomiche, sta proprio nel fatto che non esiste una relazione biunivoca tra i due poli. Essi non intendono negare la realtà dei fenomeni, ma sottolineare che la nostra assuefazione all'abuso di partizioni dualistiche che appiattiscono la multiformità del reale, ci fa dimenticare che la bidimensionalità che gli conferiamo (organismo/ambiente, interno/esterno, natura/spirito), è solo il prodotto dei limiti intrinseci alla nostra stessa costituzione. Si tratta di ragionare in termini di “complessità”, di una multidimensionalità che mal si adatta alle opposizioni di natura metafisica, ancora soggiacenti a nostro avviso alle critiche rivolte agli autori.

122 H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., pp. 136-137.

Autopoiesi: verso il post-umanesimo

Nell'ambito della riflessione sull'antropologia filosofica di Plessner, si è cercato di sottolineare l'innovatività di alcuni spunti che, sebbene formulati all'interno di un contesto ancora immaturo per produrre decisive fratture epistemologiche, sembravano precorrere per certi versi i rinnovamenti apportati dalle teorie di Maturana e Varela. Non si tratta unicamente dell'attenzione rivolta al corporeo, o all'imprescindibilità del dato biologico nella riflessione sull'umano; Plessner sembra muovere la propria descrizione del vivente attraverso i due piani paralleli che, come si è più volte sottolineato, vengono utilizzati per interpretare la fenomenologia dei sistemi autopoietici. Il vivente difatti si caratterizza per l'autore tedesco come posizionalità che si determina allo stesso tempo nel senso dell'apertura e della chiusura: apertura nei confronti del medium, e allo stesso tempo chiusura che lo circoscrive, determinandolo come identità. Nell'ambito di tale posizionalità non c'è separazione dell'organismo dal suo ambiente, ma solo due tipi di movimenti: uno *espressivo* che va da dentro a fuori, l'altro *esperienziale*, che procede dall'esterno verso l'interno¹²³: “nel bilanciare le due direzioni, un corpo vivente rimane sempre lo stesso (la sua tautologia), mentre muta attraverso fasi (il suo paradosso)”¹²⁴. L'identificazione del vivente come tautologia, e cioè come organizzazione ricorsiva improntata al mantenimento della propria identità e allo stesso tempo come paradosso che prevede nella chiusura tautologica dell'uguale a se stesso, l'accoppiamento strutturale determinante il mutamento, rievoca immediatamente la fenomenologia degli autori cileni. Se si analizza il vivente a partire dalla posizionalità, la partizione netta dentro-fuori, corpo biologico-coscienza trascendentale si diluisce sempre di più: dunque coscienza e autocoscienza non risiedono nel cervello, benché questo rappresenti la struttura anatomica che le rende possibili: “la coscienza è un fenomeno interattivo di posizionalità centrica”¹²⁵ presente in tutti gli animali e determinante i cambiamenti di condotta, così come l'autocoscienza rappresenta “un fenomeno di posizionalità eccentrica”¹²⁶. Così come per

123 Cfr. a tal proposito, H-P. Krüger, *Cervello e condotta: il loro reciproco condizionamento dal punto di vista dell'antropologia filosofica*, in M. Fimiani, V. Gessa Kurotschka, E. Pulcini (a cura di), *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004, p. 197.

124 *Ibid.*

125 *Ibid.*, p. 198.

126 *Ibid.*

la biologia dei sistemi autopoietici, il vivente si determina attraverso una serie di regole che sono la sua organizzazione; siamo lontani dunque da un approccio riduzionista che vede nella coscienza un correlato del cervello. L'osservatore, colui che, come direbbe Plessner, può guardarsi alle spalle, non è dunque il risultato deterministico della sua fisiologia, bensì il precipitato di una certa posizionalità. L'antropologo sembra anticipare in effetti la relazione organizzazione-struttura, ma con una differenza sostanziale: la distinzione plessneriana si caratterizza ancora come distinzione reale, come dualismo effettivamente presente in ciò che vive, e non come prodotto del dominio cognitivo di un osservatore che per spiegare i fenomeni determina costantemente una discriminazione figura-sfondo. Altra grande intuizione di Plessner è l'affrancamento del vivente da ogni forma di teleologia o teleonomia che lo trascenda: "il corpo colto nel processo ha come risultato se stesso"¹²⁷. Tale passo avanti sembra però arretrare dinnanzi ad un'altra asserzione, secondo la quale la vita si caratterizzerebbe per la sua incompiutezza: essa si configura cioè come perenne istanza di realizzazione, come un essere proteso costantemente verso un dover-essere, che non trova mai pieno compimento. Abbiamo già sottolineato come la teoria dell'autopoiesi sia avulsa da ogni forma di finalismo che non sia l'autopoiesi stessa, e soprattutto come gli autori rifuggano da una visione embriologica fondata sul passaggio da un meno a un più, da uno stato di incompiutezza ad uno stato di sempre maggiore perfezione. Un sistema autopoietico è un sistema chiuso, dall'inizio compiuto in sé, l'accoppiamento strutturale col medium determina cambiamento e finanche arricchimento, ma non esistono lacune da colmare: esso si presenta sin dall'origine come completo. Naturalmente gli spunti elaborati da Plessner sono ancora invischiati pienamente nel linguaggio della metafisica, in un mondo interpretato attraverso dicotomie. Anche quando gli esponenti dell'antropologia filosofica tentano la descrizione dell'umano intendendolo come unità psicofisica, lo fanno a partire da un impensato dualismo a priori, che emerge evidente dalle parole di Plessner: "Si trattava di stabilire il legame tra natura e spirito e la posizione dell'uomo da una nuova prospettiva"¹²⁸. Una nuova prospettiva elaborata a partire da vecchie parole, troppo dense di una storia che non è esente da conseguenze. Stabilire il legame tra natura e spirito significa tentare l'unificazione di qualcosa che all'origine si presuppone come diviso, significa ipostatizzare il mondo a partire da due domini che più o meno consapevolmente vengono rappresentati come

127 H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 167.

128 *Ibid.*, p. 29.

assolutamente lontani, perfino antitetici, e che la parola, servendosi di un equipaggiamento concettuale obsoleto fatica a ridurre ad unità.

La ricerca di parole nuove fonda la speculazione degli autori cileni. L'inquietante scoperta dell'osservatore e della dimensione linguistica alla quale è irrimediabilmente vincolato, muove verso il superamento delle numerose dicotomie che tradizionalmente hanno caratterizzato la riflessione umanistica: individuo-mondo, organismo-ambiente, natura-cultura. Tali polarità vengono valutate come descrizioni legittime in un dominio operativo e non come essenze fondative di un mondo. Il dizionario degli autori presenta tra l'altro consapevoli lacune e poche ridondanze: abbiamo già detto che la parola "uomo" compare poco all'interno del testo, sostituita da quella più modesta di osservatore; è assente la parola "natura umana", per la semplice ragione che essa sempre rinvia ad un'opposizione, alla inveterata disputa natura-cultura e alla domanda ossimorica che chiede se l'uomo sia un essere naturalmente culturale, o culturalmente naturale. Ma il comportamento dell'uomo, che agisce in quanto sistema tendente a mantenere la propria organizzazione, non esiste in questa dicotomia. L'uomo vive nel linguaggio, e attraverso il linguaggio crea la distinzione. Tale distinzione può avere un valore pratico ma non apodittico. Posso descrivere un sistema partendo dal dominio della sua autoreferenzialità e coerenza interna, dunque posso servirmi della parola natura per descriverlo, e posso guardarlo dal lato della sua eteroreferenzialità, degli accoppiamenti strutturali con l'ambiente, parlando quindi di cultura. Ma tale distinzione non ha nulla a che vedere col processo di autoproduzione in atto. L'errore sta nel non riconoscere che si tratta di due diversi domini di descrizione, e che il passaggio indiscriminato dall'uno all'altro ipostatizza la processualità della vita, cristallizzandola in due entità distinte.

Tutto ciò che l'umano conosce risiede nella dimensione del suo prodursi come essere incarnato sviluppantesi entro il dominio del linguaggio; all'interno di tale dominio ha luogo l'immensa varietà dei suoi manufatti. Il mondo della complessità si sostituisce a quello bidimensionale, verticalizzato, costituito da *gradi* e gerarchie. I confini che la tradizione suggella tra gli enti, determinando tra l'altro sempre la riduzione dell'alterità al medesimo inteso come soggetto, come autocoscienza, risultano sempre più maleabili. Questo pensiero si apre verso la differenza e ha ben presente che accoppiamento strutturale sta per ibridazione, contaminazione con l'altro da sé, che determina il cambiamento.

Il "Multiverso" che gli autori ci presentano, potrebbe essere un punto di partenza decisivo per ripensare l'umano e i suoi modi di abitare.

III CAPITOLO

BIOS, LOGOS, ETHOS: UN'EPISTEMOLOGIA ALLA PROVA DEI FATTI

Sulle dispense stava scritto un dettaglio che alla prima lettura mi era sfuggito, e cioè che il così tenero e delicato zinco, così arrendevole davanti agli acidi, che se ne fanno un solo boccone, si comporta invece in modo assai diverso quando è molto puro: allora resiste ostinatamente all'attacco. Se ne potevano trarre due conseguenze filosofiche tra loro contrastanti: l'elogio della purezza, che protegge dal male come un usbergo; l'elogio dell'impurezza, che dà adito ai mutamenti, cioè alla vita.

Primo Levi, *Il sistema periodico*

Lo smisurato e il mostruoso

Che cosa resta dell'umano quando esso appare frammentato nell'infinito caleidoscopio della parola? La parola uomo sembra perdere la sua consistenza dura, granitica, i suoi contorni sembrano sbiadire, essa si fa liquida mentre evoca l'informe, il caso e il caos. La parola come segno, un tempo concreto, legato a una realtà inamovibile, palpabile, priva di ambiguità e dunque affidabile, cessa di essere garanzia di certezza; il significante si fa beffe del significato, il giudizio attorno all'uomo smette di essere apofantico.

Un segno noi siamo che nulla indica, abbiamo dimenticato la lingua in terra straniera. I versi di Hölderlin¹ sembrano riproporsi in tutta la loro valenza “perturbante”, nel senso attribuito da Freud a questa parola: *Unheimlich* indica lo spaesamento, la distanza dal domestico, dalla casa, da tutto ciò che fa dell’abitare qualcosa di familiare. Ma la parola *Heim*, in esso contenuta, suggerisce anche che tale spaesamento proviene proprio da ciò che abbiamo vicino, è collegato al noto, nel momento in cui esso assume le sembianze dello spaventoso, del misterioso, dell’indecifrabile. Nella visione di Freud dunque, *Heimlich* e *Unheimlich*, da termini antitetici, finiscono con l’identificarsi: non c’è nulla di più spaesante e di meno domestico del familiare². E l’uomo, da sempre a casa propria presso se stesso, si riscopre segno a se stesso estraneo, un segno che nulla indica. La *terra straniera* di nuovi saperi e di ignoti linguaggi determina l’oblio della lingua natia, che è oblio delle origini, e assenza di direzioni.

E la lingua perde in effetti il suo procedere rassicurante: il discorso che da sempre esorcizza l’ignoto addomesticandolo, permettendo il suo inserimento nelle regioni del già conosciuto, di ciò che si possiede e perciò si padroneggia, viene sostituito da una lingua straniera, quella che abbiamo visto all’opera nei testi della biologia contemporanea, quella della tecnica e delle sue possibilità di applicazione. Una lingua straniera che non si fa mito, racconto, narrazione, che non permette di contenere l’angoscia causata dall’incertezza rispetto al futuro entro schemi di ripetizione che consentano l’assimilazione atraumatica del nuovo. Tale lingua è intessuta di parole estranee che non si lasciano ammansire facilmente, che non si lasciano modellare entro orizzonti di senso già noti³.

-
- 1 F. Hölderlin, *Mnemosyne*, in *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Garzanti, Milano 2008. “Noi siamo un segno non significante, indolore, quasi abbiamo perduto nell’esilio il linguaggio”. Tuttavia abbiamo preferito citare la traduzione in italiano proposta nel testo di M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, cit., in *Saggi e discorsi*.
 - 2 S. Freud, *Il perturbante* (1919), in *Opere*, 9. *L’Io e l’Es e altri scritti*, tr. it. di S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino 2006: “Non c’è dubbio che esso appartiene alla sfera dello spaventoso, di ciò che ingenera angoscia e orrore [...] il perturbante appartiene a quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare [...] Heimlich è dunque un termine che sviluppa il suo significato in senso ambivalente, fino a coincidere in conclusione col suo contrario: unheimlich [...] unheimlich è ciò che un giorno fu heimisch (patrio), familiare. E il prefisso negativo *un* è il contrassegno della rimozione”, pp. 81, 82, 87, 106.
 - 3 A tal proposito cfr. la riflessione sul mito di Ernesto de Martino: “il mito è la parola della crisi, parola che arresta e configura”, *Inediti*, in *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995, p. 144. Secondo l’auto-

Ecco perché il segno, *Zeichen*, mostra qualcosa, *Zeigen*, che in questo caso è nulla. Apparentemente svuotato del senso, il segno che nulla indica si mostra in tutta la sua mostruosità⁴. Questa perdita di referenza del segno-uomo e del segno prodotto dall'uomo è tuttavia perturbante anche in un'altra accezione: lo è come apertura alla possibilità, costruzione del nuovo, del meraviglioso, dell'inedito.

Già il pensatore attento al richiamo dell'essere aveva individuato il cammino dell'umano verso lo smisurato. Il filosofo vedeva farsi strada il "gigantesco" nell'epoca della tecnica totalmente dispiegata: nell'annullamento delle grandi distanze percorse dagli aerei, nella manopola radiofonica che consente la rappresentazione di mondi lontani⁵. Prodotto dalla tecnica, frutto della sua ragione calcolante che rende l'ente misurabile, il gigantesco prende forma tramutando la prevedibilità dell'ente, sancita dal *logos* calcolante, nel suo estremo opposto: l'incalcolabile, che come tale sfugge ad ogni rappresentazione. E l'uomo, costruttore di questa ragione, ne subisce allo stesso tempo gli esiti, diviene anch'esso incalcolabile, indecifrabile, segno che nulla indica, o che, timidamente indicando, accenna allo smisurato.

Mostruoso non è solo l'uomo-segno e il suo indicare, mostruose sono le sue produzioni, i suoi artefatti, mostruosa è la sua mano, volta alla *preghiera* e all'*assassinio*, al *saluto* e al *ringraziamento*, al *giuramento* e al *cenno*, e all'*opera del manufatto* e dell'*utensile*⁶. Mano che sola dona e si dona, che mostra e che indica, additando le tracce oltre l'umano che la attraversano, ricordando un passato di artiglio o di zampa, e un futuro di protesi al silicio. Mostruosa è la possibilità nuova per l'uomo di autocomprendersi come artefatto.

Le opportunità offerte dai nuovi modelli epistemologici e probabilmente ancor di più quelle aperte dallo sviluppo delle biotecnologie, spalancano le porte al mostruoso, a uno smisurato che, da sempre appannaggio del divino, diviene opera quotidiana di un'avanzata prassi tecnico-scientifica.

re in momenti di crisi all'interno di una comunità, in cui l'angoscia della storia rischia di paralizzare l'azione e la produzione di valori culturali, il trasferimento dell'ignoto entro i confini del noto attraverso il mito ricomponne la crisi permettendo la creazione del nuovo.

4 Ne *La main de Heidegger*, cit., Derrida, utilizza una versione francese della lirica di Hölderlin che traduce *Zeichen* con *Monstre* e si chiede se l'allontanamento del segno rispetto a se stesso e alla sua funzione non rappresenti già una mostruosità, e se il *mostro* non sia l'uomo. Cfr. in particolare le pp. 183-184.

5 Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 100.

6 Cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 156.

La modernità in effetti si configura come “l’epoca del mostruoso fabbricato dall’uomo”⁷, e va sviluppandosi attraverso una tendenza verso l’eccessivo.

Affrancato da una certa istanza metafisica, ricomposto nella processualità unitaria della sua autopoiesi – che avanza disinteressandosi delle scissioni entro le quali il concetto intende imprigionarla – l’umano si scopre come infaticabile produzione in atto; contemporaneamente chiuso entro i limiti delle proprie regole organizzative, e aperto a sempre nuove elaborazioni, esso comprende che la parola uomo che da sempre lo definisce non indica alcunché di persistente, durevole, immutabile. Tale parola abbozza nel tempo affreschi diversi, che si arricchiscono della contaminazione con altro.

Essere un segno che nulla indica potrebbe dunque significare affrancarsi da una logica totalizzante, e abbandonare le tradizionali polarità oppostive all’interno delle quali la visione umanistica ha scisso l’umano, con dei risvolti positivi non solo dal punto di vista teoretico e metodologico, ma ancor di più dal punto di vista etico.

La ragione oppositiva, il dualismo filosofico è sempre escludente e relega nel fuori della non appartenenza, dell’estraneità, la polarità concettuale che gli si oppone: basti pensare alla più pregnante dicotomia di matrice umanistica, quella che oppone in riferimento all’umano natura e cultura. Questo pensiero dualistico, che a seconda dei casi privilegia uno dei poli della frattura, è lo stesso che ha contribuito a produrre le tragedie di Auschwitz e Kolyma. L’appiattimento dell’umano alla mera falda biologica è di fatto legato alla più immane tragedia che il Novecento abbia conosciuto: considerare l’uomo come incatenato al *bios*, significa condannarlo ad una fissità ineluttabile e senza rimedio⁸. Affermare al contrario che l’uomo è un ente meramente culturale è sempre apparso meno pericoloso, giacché la cultura si definisce come elemento mobile, evoca la trasformazione, la possibilità rinnovata ad ogni istante di stravolgere lo *status quo*. Tuttavia tali coordinate concettuali risultano speculari, poiché la logica che le sostanzia è quella dell’esclusione: il nazionalsocialismo ha asservito l’umano al *bios*, alla natura, e sulla base di questa fissità originaria ha stabilito l’appartenenza selettiva alla specie umana e dunque il diritto alla vita; il comunismo, dal canto suo, per realizzare l’utopia dell’uomo nuovo, libertà che si protende oltre la natura e il bisogno, che da essi si distanzia, ha posto in essere pratiche di ingegneria sociale che parimenti hanno condotto all’esclusione-eliminazione di chi a tali pratiche non si conformava. Certo, la dinamica

7 P. Sloterdijk, *L’ora del crimine mostruoso. Per una giustificazione filosofica dell’artificiale*, in *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 293.

8 Si cfr. E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, op. cit.

dell'esclusione risulta più odiosa quando si condanna qualcuno per ciò che è piuttosto che quando lo si colpisce per ciò che fa: l'oppositore di un regime può sempre ritrattare, espatriare, e in qualche modo avere salva la vita, si tratta dunque di una condizione reversibile; un ebreo condannato in quanto ebreo non ha possibilità di uscire dalla propria condizione. Ma in entrambi i casi ci si trova dinnanzi a una forma di riduzionismo, che oltre a impoverire la multidimensionalità dei fenomeni entro griglie troppo limitate per essere considerate attendibili, determina necessariamente forme di esclusione. Tali categorie, già di per sé tendenti a stabilire un'essenza, tendono a radicalizzarsi e contemporaneamente a semplificarsi quando incontrano l'ideologia, perdendo la polivalenza che pure le caratterizza. È come se la lingua fosse vittima di una regressione, nell'accezione psicanalitica del termine: la complessità dei fenomeni si iper-semplifica, ed essi vengono osservati attraverso le griglie archetipiche di amico-nemico, buono-cattivo. Natura e cultura in questi casi divengono matrici identitarie estremamente forti, determinano il dentro di un'appartenenza e dunque di conseguenza un fuori dell'esilio⁹.

Il passaggio dall'umanesimo al post-umanesimo si situa anche nella scelta a favore di una concettualità più debole, di una lingua che rinunci a imprigionare i fenomeni entro categorie denotativamente forti, che rinunci al controllo a favore di un'apertura maggiore nei confronti della differenza e della complessità.

La riflessione metafisica occidentale è stata contemporaneamente ricerca del fondamento e di un *telos* in grado di donare senso al nostro abitare¹⁰. Si è già messo in evidenza che la speculazione sul vivente ad opera di Maturana e Varela rifugge non solo da ogni tipo di teleologia o teleonomia ma anche da ogni ricerca di un *arché*, di un fondamento, seppur materiale, biologico, dell'essere. A proposito del vivente essi non parlano mai di natura, così

9 Sulla critica ai concetti di natura e cultura, scelti di volta in volta per definire l'umano cfr. il testo di R. Marchesini e S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma 2007, secondo cui la scelta di uno dei due poli dell'opposizione per definire l'uomo, è sempre una forma di essenzialismo e: "l'essenzialismo costituisce pure una strategia di potere, perché reifica le differenze in tipi naturali, e attraverso questa naturalità attribuita li rende tabù di discussione, li ancora a una dimensione che sta al di sopra delle variazioni", p. 61.

10 N. Luhmann nell'ambito delle sue *Osservazioni sul moderno*, cit., sostiene che in una società moderna, tecnicamente organizzata i problemi "non vengono considerati come problemi della preservazione delle origini [...] si tratta piuttosto di una costante creazione della diversità. Sono dunque necessari dei criteri per questa diversità, non ancora definita per la mancanza di una identità. Ed è necessario un livello più alto cui collocare l'identità del non-identico", pp. 11-12.

come per chiarire il fenomeno della vita – in maniera piuttosto atipica per dei biologi – non parlano di geni¹¹, e non si soffermano in maniera particolare sui concetti di evoluzione e selezione. La mancanza di fondamento, di un'origine a partire dalla quale chiarire i fenomeni, emerge in maniera evidente proprio a proposito dell'umano: per Maturana e Varela l'uomo può essere definito come un ente biologico esistente nel dominio del linguaggio. Come già analizzato all'interno della sezione precedente, è difficile stabilire quale sia il *prius*: volendo categorizzare secondo la logica dell'umanesimo, il dubbio che emerge è se i due autori intendano l'uomo in prima istanza come natura o come cultura. A quale delle due categorie essi danno il primato quando asseriscono che il linguaggio non ha sede nel cervello poiché è un fenomeno sociale, e tuttavia dipende dal cervello in quanto struttura anatomica che lo rende possibile? Il punto è che la domanda stessa rimane all'interno di una logica bivalente e lineare che non riesce a centrare le coordinate della questione e di conseguenza non riesce a cogliere la portata innovativa di un approccio di questo tipo. Andare oltre l'umanesimo significa superare la dialettica secondo la quale esiste un'origine da cui ogni movimento prende forma, e grazie alla quale tale movimento procede secondo la dinamica lineare di un progresso continuo, nel quale dall'opposizione di A e B emerge C come prodotto più elevato rispetto a quelli che lo precedono. L'introduzione del principio di circolarità organizzativa del vivente scardina completamente questa logica: attraverso il meccanismo del *feedback loop*, nell'ambito di un sistema, A crea B e B crea A, gli output si trasformano in input per nuovi processi¹². Ecco perché è impossibile decretare il primato

11 Cfr. H. Maturana, X. Devila, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, cit.: "L'evoluzione è un processo di conservazione [...] La biologia moderna si è concentrata sulla genetica e sull'ereditarietà per spiegare tale conservazione, assimilando ogni carattere o tratto fissabile degli esseri viventi a un determinante molecolare negli acidi nucleici. Così per la biologia moderna la specie è definita come una configurazione genetica [...] Io penso che ciò che definisce una specie è un modo di vita, una configurazione di relazioni mutevoli tra organismo e ambiente che ha inizio con il concepimento dell'organismo e ha fine con la sua morte, e che si conserva generazione dopo generazione come un fenotipo ontogenetico, come un modo di vivere in un ambiente, e non come una configurazione genetica particolare", pp. 22-23.

12 Nell'introduzione di Maturana ad *Autopoiesi e cognizione*, l'autore parla della sua esperienza come studioso "verso la scoperta che la materia, parlando metaforicamente, è la creazione dello spirito (il modo di esistere dell'osservatore in un dominio del discorso), e che lo spirito è la creazione della materia che esso crea", questa è "l'espressione della nostra esistenza in un dominio di cognizione nel quale il contenuto della cognizione è la stessa cognizione", cfr. *Introduzione ad Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 31.

del fattore biologico o di quello culturale nello sviluppo del linguaggio: in una logica circolare questo tipo di temporalizzazione non ha senso¹³.

Con ciò non si intende negare la naturalità dell'uomo a favore di una miracolosa essenza culturale, come fa tanta parte del pensiero umanistico: tuttavia la circolarità consente di considerare l'umano nell'ambito della sua continuità organizzativa rispetto al resto del vivente, stabilendone però allo stesso tempo la peculiarità, in quanto linguaggio e autocoscienza. In tal modo si evita ogni forma di riduzionismo: dacché natura e cultura sono intrinsecamente intrecciate, non si può assolutamente stabilire un prima e un dopo, e si evita quel concetto di causalità lineare che tanta parte ha avuto nello sviluppo della metafisica e di cui ancora si serve molta prassi scientifica. L'immagine della linea retta che si sviluppa all'infinito cede il posto a quella della spirale o a quella dello *Strange loop*, lo strano anello: la processualità dei sistemi, lungi dallo scorrere attraverso una traiettoria lineare, prevede il paradosso, che rende impossibile stabilire il punto iniziale e quello finale di una traiettoria; "il fenomeno dello Strano Anello consiste nel fatto di ritrovarsi inaspettatamente, salendo o scendendo lungo i gradini di qualche sistema gerarchico, al punto di partenza"¹⁴. L'affresco naturalistico viene sostituito dalle visioni di Escher, dove spazi geometrici perfettamente riprodotti mettono in difficoltà l'osservatore nel circoscriverne i limiti, nel determinare chiaramente interno ed esterno, sopra e sotto, osservatore e osservato¹⁵. Si tratta proprio della perfetta esplicazione grafi-

13 A proposito del problema della complessità e del superamento di una logica lineare cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), tr. it. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 1995: "Supponiamo, per esempio, di mettere insieme gli elementi contemporanei lungo una spirale e non lungo una retta. Abbiamo sì un futuro e un passato, ma il futuro ha la forma di un cerchio che si espande in tutte le direzioni e il passato non è superato, ma ripreso, ripetuto, circondato, protetto, ricombinato, reinterpretato, rifatto", p. 93.

14 Cfr. D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante* (1979), a cura di G. Trautteur, Adelphi, Milano 2008, p. 11. E ancora: "Un anello non è proprio un modo per rappresentare un processo senza fine in un modo finito?", p. 14.

15 A tal proposito cfr. H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*: "Conoscere la conoscenza non significa seguire l'andamento di un albero, con un saldo punto di partenza che cresce gradualmente fino a raggiungere tutto quello che c'è da conoscere. Somiglia di più alla situazione del ragazzo ritratto in *La galleria delle stampe* di Escher. Il quadro che egli guarda, gradualmente e impercettibilmente, si trasforma nella città in cui si trova la galleria! Non sappiamo dove situare il punto di partenza: fuori o dentro? La città o la mente del ragazzo? Il riconoscimento di questa circolarità conoscitiva non costituisce tuttavia un pro-

ca della circolarità dell'autoreferenza, del paradosso di un osservatore che rimane irrimediabilmente legato al proprio dominio cognitivo, e soprattutto della sua inevitabile tendenza a effettuare distinzioni figura-sfondo. Ma l'elemento che emerge dalle tassellature di Escher è proprio l'impossibilità di cristallizzare in figure immobili l'infinita varietà del reale. I suoi disegni sono attraversati dalla differenza, dalla contaminazione; la linea di confine, il margine tra due forme adiacenti, è margine di mutazione, di un'arricchita riconfigurazione: le forme cui il disegnatore dà vita non hanno nulla di stabile, di definito, si tramutano in altro da sé e, così come nella dinamica autopoietica il feedback positivo determina nuove configurazioni nelle quali il risultato diviene base per un nuovo processo, nei disegni di Escher gli elementi che funzionano inizialmente da figura diventano ricorsivamente sfondo, in un processo che non ha una fine né un fine, per cui le scacchiere diventano uccelli, le api pesci e questi di nuovo scacchiere¹⁶. Emergono così ontologie polivalenti, si sfumano i contorni netti che separano gli enti, il mostruoso prende forma in una visionaria quanto efficace ibridazione di uomini, animali, cose¹⁷.

Il modello di società che avanza necessita di un'epistemologia che tenga conto della complessità, che si sviluppi come una topologia nella quale perdano di senso concetti come origine e fine, inteso sia come termine che come scopo¹⁸. Il mostruoso, nel senso di inedito e smisurato, prodotto dall'uomo e probabilmente dall'uomo non ancora completamente meditato, non si può interpretare attraverso una logica bivalente. Gli effetti del procedere tecnico sono multiformi e cumulativi, e disegnano una topologia reticolare che sfugge continuamente ad un pensiero dicotomico caratterizzato da una dialettica lineare¹⁹.

blema per la comprensione del fenomeno della conoscenza, ma in realtà fissa il punto di partenza che permette la sua spiegazione scientifica", cit., p. 201.

- 16 M.C. Escher, cfr. la litografia *Il giorno e la notte*, 1938, o la xilografia *Metamorfosi II*, 1939.
- 17 Sulla questione dell'ibridazione e del mostruoso cfr. anche A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1985), Shake Edizioni, Milano 2001.
- 18 "Infatti inizio e fine sono distinzioni che non possono venire distinte nel sistema che inizia e che si conclude [...] E la distinzione è *perfect contingency*, cioè corrisponde alla chiusura del sistema. Non c'è nessun *al di fuori*, nessuna dipendenza esterna, nessun *mondo portante*, salvo che come componenti della distinzione tra dentro e fuori". Cfr. N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, cit., p. 48.
- 19 J. Derrida riflette proprio sulla difficoltà di intendere l'umano al di là della tradizionale dialettica della verità tipicamente umanistica. In *Fini dell'uomo* (1968), si esprime così: "Ciò che oggi è difficile da pensare, è che si dia fine dell'uomo senza l'organizzazione di una dialettica della verità e della negatività, fine dell'uo-

In questo mondo che perde il suo centro, descritto a partire dallo sguardo scettico dell'osservatore, in questa dimensione di paradossi ricorsivi, c'è ancora spazio per una qualche forma di razionalità? Certo, se per razionale non si voglia ancora intendere l'autoritarismo di un pensiero totalizzante che imponga in maniera univoca la propria logica, escludendo come privo di senso ciò che non le si confà. L'osservazione di second'ordine descrive che le cose stanno in un modo preciso sempre e solo all'interno di una contingenza particolare, ma che nulla vieterebbe loro di essere affatto diverse. La dialettica che tutto ingloba e che rinvia sempre a un ordine più alto, che trascende, fagocitandole, le individualità in campo, deve cedere il passo a un pensiero della differenza: un modello di razionalità di tal fatta impedisce l'estremismo di posizioni ideologiche che, applicate alle spinose questioni che ineriscono alla vita, al diritto o all'etica, minacciano di produrre pericolose derive.

Bios e téchnê

La scoperta della struttura tridimensionale del DNA e la conseguente possibilità di indurre modificazioni genetiche negli organismi sembra avvicinare l'uomo al mistero dell'esistenza, alle sue radici nascoste: non l'anima, intangibile soffio, fa di noi ciò che siamo, bensì la combinazione delle lettere di questo alfabeto, che, come archivio delle istruzioni ereditarie, sembra dunque dischiuderci l'enigma circa il nostro passato e fornire risposte per il futuro²⁰.

Come considerare allora la possibilità concreta di intervenire alle radici della vita attraverso la ricombinazione di molecole di DNA?²¹ La valutazione di tali pratiche risulta complessa, dal momento che esse possono avere scopi eterogenei che vanno dalla prevenzione di patologie genetiche al miglioramento delle caratteristiche ereditarie e dunque delle performance. Di conseguenza anche solo la possibilità (paventata in molti casi ma non

mo che non sia una teleologia alla prima persona plurale [...] Il noi è l'unità del sapere assoluto e dell'antropologia, di Dio e dell'uomo, dell'onto-teo-teleologia e dell'umanismo", in *Margini della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 167.

20 Su questo tema cfr. J.D. Watson con A. Berry, *DNA. Il segreto della vita*, tr. it. di I. Blum, Adelphi, Milano 2004.

21 Sui rischi e le possibilità dell'ingegneria genetica cfr. G. Stock, *Riprogettare gli esseri umani. L'impatto dell'ingegneria genetica sul destino biologico della nostra specie* (2002), tr. it. di E. Servalli, Orme Editori, Milano 2004.

ancora concretamente realizzabile) di intervenire sul patrimonio genetico suscita timori e pregiudizi di varia natura.

Quando Jonas confronta gli interventi possibili sulla materia inerte con quelli sugli organismi viventi, descrive i primi come una costruzione *ex novo* che, in quanto tale, non presenta nessun tipo di controindicazione, e definisce invece i secondi come un "intervento" che, applicato al vivente inteso come sistema dinamico, oltre che a violarne l'integrità intrinseca, può determinare conseguenze difficili da prevedere. Secondo l'autore "c'è qualcosa del sacrificio nell'annullare selettivamente *l'inviolabilità personale* e nell'espone in modo ritualizzato singoli individui a rischi per la salute e per la vita [...]"²². Egli parte dunque dal postulato che considera la persona inviolabile, portatrice di una serie di caratteristiche stabili che attraverso un intervento bio-ingegneristico vedrebbero modificato il loro *telos*, la loro specifica finalità intrinseca; questo tipo di violazione, continua l'autore, ha qualcosa del sacrificio. Ma se il sacrificio si origina con l'uomo, probabilmente il suo corpo e la sua vita non sono mai stati inviolabili. E in effetti la carne non è sempre stata oggetto di esperimenti, torture, saccheggi e violazioni di ogni tipo?²³ Se accettiamo l'idea che l'uomo è un prodotto, che non c'è nulla in esso che sia puro e originario, dobbiamo allora anche affrancarci dal pregiudizio dell'inviolabilità; si tratta piuttosto di scegliere di quali antropotecniche servirsi e quali ricusare, stabilendo dei criteri ragionevoli di selezione. Se avalliamo l'idea che il corpo è sin dall'inizio un ibrido, sede di molteplici transizioni e passaggi verso l'altro, specie di cyborg dall'identità meticcias²⁴, diventa difficile giustificare un

-
- 22 H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (1987), tr. it. di P. Bacchi e A. Benussi, Einaudi, Torino 1995, p. 87 (corsivo nostro). Da un'altra visuale D. Duclos critica le posizioni, per così dire, eccessivamente difensive e conservatrici: "Questi discorsi difensivi non sono così innocenti come si potrebbe credere: proponendo con affascinata veemenza il divieto immediato, contribuiscono alla diffusione della credenza nell'onnipotenza della tendenza opposta. Inoltre s'inscrivono all'interno di un'affermazione della «natura naturale» che, pur non avendo la trascendenza degli antichi giudizi sugli atti contro-natura, non per questo non diviene una realtà senza appello". Cfr., *La vocazione suicida del potere collettivo: culmine dell'umano, eterno focolaio dell'inumano*, in *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, cit., p. 55.
- 23 Come considerare allora un trapianto? Non si tratta di una violazione estrema dell'integrità dei propri confini e dell'inclusione in essi di un'estraneità totale? A tal proposito cfr. J. L. Nancy, *L'intruso* (2000), a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2006.
- 24 Cfr. D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), tr. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995. Cfr. inoltre R. Marchesini,

rifiuto netto degli interventi che la tecnica ci offre. Le biotecnologie in effetti annunciano l'emergere di scenari inediti e perciò inquietanti: l'ingegneria genetica consentirebbe modifiche strutturali delle entità biologiche coinvolte, il trasferimento di un gene da un organismo a un altro per modificarne caratteristiche e potenzialità; si fanno strada nuove modalità di fecondazione e di programmazione della vita; l'ingegneria tissutale permette la creazione di biomateriali che funzionano in accordo con i tessuti organici; l'utilizzo delle cellule staminali consente di riprodurre qualsiasi cellula del corpo, per non parlare del connubio fra biologia e informatica e la creazione di ibridi organico-macchinici.

Nell'ambito del dibattito sull'utilizzo delle biotecnologie ci si sofferma il più delle volte sugli scopi a cui una serie di interventi tendono: da qui ad esempio l'usurata *querelle* sulla liceità di interventi di eugenetica negativa e la demonizzazione di tecniche manipolative tendenti a ottenere caratteri desiderabili. Prima della domanda sulla liceità degli scopi sarebbe forse necessario interrogare il paradigma epistemologico che domina sia tra i fautori, sia tra gli oppositori di certe tecniche: si tratta di una visione legata al riduzionismo biologico che limita e imbriglia nell'ambito dell'informazione genetica la complessità del vivente descritta nelle sezioni precedenti, per cui la trasformazione di una lettera di quest'alfabeto potrebbe determinare una certa mutazione ereditaria. Questa nuova mitologia fa del gene il *quid* unico e necessario che ci sostanzia e che consente a un sistema mediatico affamato di bizzarre novità di documentarci quotidianamente sulle scoperte del gene dell'omosessualità, di quello del comportamento aggressivo, e via discorrendo in una sorta di allucinata naturalizzazione che esclude qualsiasi fattore contingente e storico nella determinazione della vita.

L'organizzazione autopoietica del vivente non coincide col suo corredo genetico: i sistemi viventi sono sistemi storici che si sviluppano in maniera imprevedibile nell'accoppiamento strutturale con l'alterità. Ridurli al mero aspetto genetico significa ancora una volta ragionare attraverso una logica semplicistica e univoca che non tiene conto della complessità e che per questo può diventare pericolosa. Inoltre, un certo riduzionismo biologico rema contro se stesso e contro le leggi su cui si fonda quando propone tecniche di miglioramento del patrimonio ereditario della specie finalizzate all'avanza-

Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza: "Il corpo-paesaggio si differenzia dal corpo-natura perché implicitamente ammette il suo carattere ibrido e, in questo, accetta pienamente la concezione manipolatoria non solo in fieri ma già ad origine", cit., p. 406.

mento progressivo delle caratteristiche desiderabili dell'umano e alla progressiva scomparsa di quelle ritenute indesiderabili. Un biologo in realtà conosce molto bene i vantaggi di un corredo genetico collettivo che sia il più ampio e variegato possibile. Direzionare sul binario del miglioramento la selezione naturale attraverso interventi omologanti significa perdere le opportunità create dalla selezione stessa, approdando a un pericolosa eliminazione delle differenze. Se dal punto di vista sociale e relazionale ciò genera un mondo intersoggettivo più povero perché livellato e standardizzato, dal punto di vista biologico la questione diventa ancora più problematica: la varietà, che comprende il bello come il brutto, è fonte di evoluzione, di sviluppo. Ogni forma di controllo per garantire e promuovere un "tipo" particolare – per quanto dotato di una serie di mirabolanti aspetti di performatività – a dispetto di un altro considerato meno desiderabile, è un suicidio dal punto di vista della specie, che necessita anche dell'"elemento meno perfetto". Il miglioramento delle performance, lo sviluppo di tecniche in grado di aumentare le possibilità dell'umano, non può andare in direzione dell'omologazione dei tipi, che tra l'altro verrebbe perpetuata attraverso l'innesto di un nuovo carattere nella catena ereditaria, sulla scia delle mode e dei gusti del momento. Facciamo un esempio: la decodificazione del genoma va verso l'ottenimento di una serie di test predittivi in grado di mappare le persone geneticamente, valutandone per così dire la "qualità biologica". Esistono già test genetici in grado di identificare la predisposizione al morbo di Alzheimer, quella al cancro del seno e delle ovaie, o a malattie cardiovascolari. Accanto alle batterie di test sul QI potremmo trovare quelle che valutano il "quoziente genetico"²⁵ di un individuo, con la conseguente costituzione di una sorta di scala gerarchica dell'umano in virtù delle sue caratteristiche ereditarie, forma di discriminazione ancor più grave rispetto a quelle di tipo economico, sociale, o culturale, perché non redimibile. Questo tipo di sperequazione è in effetti già in atto: pensiamo al reclutamento del personale aziendale, che in alcuni stati avviene previa acquisizione di informazioni genetiche sui candidati²⁶, o alla stipulazione di assicurazioni sulla vita: in Gran Bretagna alcune compagnie richiedono ai potenziali clienti una sorta di garanzia di "quoziente genetico minimo", che escluda almeno la predisposizione ad alcune principali patologie; o addirittura alle preselezioni per l'accesso universitario: l'*American Journal*

25 Su questo tema cfr. G. Benichou, *Comment transformer l'humain en sable*, in C. Hervé, J. Rozenberg (a cura di), *Vers la fin de l'homme?*, De boeck, Bruxelles 2006, pp. 127-144.

26 A tal proposito cfr. S. de Jacquelot, *Les tests génétiques, une menace potentielle pour les travailleurs*, in «Le Quotidien du médecin», n. 6677, Marzo 2000.

of *Human Genetics* riporta il caso di una promettente candidata rifiutata da un'università privata a causa di una predisposizione genetica a una nefropatia che secondo i selezionatori avrebbe potuto compromettere la durata degli studi: la candidata veniva considerata un investimento non produttivo²⁷.

In questa richiesta di garanzie da parte degli stati, delle istituzioni, è facile intravedere una sorta di istanza di protezione, tendente ad allontanare chi non rientra nella "normalità" di certi standard. Se ogni società presenta le sue dinamiche di inclusione-esclusione²⁸, una deriva immunitaria eccessiva, tendente a preservare il tessuto sociale da qualsiasi forma di contaminazione, costituisce alla lunga la paradossale negazione della vita che si intende preservare²⁹ o comunque il suo impoverimento progressivo. Il riduzionismo biologico che si pratica quando si operano certi tipi di esclusione è livellante, omologante e scorretto dal punto di vista scientifico: in primo luogo una predisposizione non è una patologia in atto, il gene ci dice qualcosa su una serie di potenzialità la cui espressione effettiva non è prevedibile, giacché sono troppe le variabili implicate a determinare certi esiti, e non sono né calcolabili, né preventivabili. Ma anche se lo fossero: negare a un giovane l'accesso all'università sulla base di un test genetico che delinea la predisposizione a una patologia, oltre che ingiusto non è lungimirante, poiché non sappiamo cosa avrebbe potuto produrre, cosa avrebbe potuto apportare di nuovo alle nostre conoscenze, quand'anche in un periodo breve.

Un'epistemologia della complessità rifugge da qualsiasi approccio riduzionistico che, identificando l'umano col suo corredo genetico, è sempre a rischio di gerarchizzazioni ed esclusioni; essa rifiuta qualsiasi scelta omologante, che tenda a impoverire o a ridurre la complessità di cui la vita è portatrice e beneficiaria. Comunque lo si voglia definire, l'uomo è un'organizzazione complessa non riducibile alle sue componenti. Tale epistemologia presenta il vantaggio di un'apertura senza pregiudizi all'ibridazione favorita dalle biotecnologie, dacché considera l'umano come un prodotto che si costituisce nella contaminazione con la differenza. Considerare inoltre l'alterità non come materia grezza, muta cosa su cui instaurare una

27 Cfr. *American Journal of Human Genetics*, 53, 26, 1993, a proposito di riduzionismo biologico e pericolo di discriminazione cfr. anche D. Benoît Browaeys, J.-C. Kaplan, *La tentation de l'apartheid génétique*, in «Le Monde diplomatique», maggio 2000, pp. 1-24.

28 Perfino scontato il riferimento a M. Foucault, cfr. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993; e *Nascita della clinica* (1963), tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1969.

29 A tal proposito cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

signoria, ma differenza che ci costituisce nell'ambito di una dinamica di cooperazione e co-produzione significa avanzare una relazione più equa che si manifesta in termini di rispetto dell'ecosistema. Si instaura in tal modo un processo virtuoso di cooperazione con la natura e di orizzontalità dei rapporti.

Bioteologie: apocalittici e integrati. Uno sfondo comune

Se il Prometeo della scienza meccanica plasmava la materia inerte modellandola secondo la sua visione interiore, la conoscenza biologica che diventa ingegneria genetica gli permette di modellare, trasformandola, la materia stessa di cui è intessuto. Se il soggetto forte della metafisica classica fondava l'oggetto, stagliandosi dinnanzi a esso per forgiarlo, senza mai lasciarsi da esso contaminare, il soggetto post-moderno vanifica ogni frattura metafisica, si lascia contaminare, diviene l'oggetto della propria manipolazione, ente sperimentale in continua trasformazione. Quando il corpo tradizionalmente inteso come tempio inviolabile dello spirito, diventa l'oggetto di una serie di possibili mutazioni, alterazioni e contaminazioni, e quando ciò avviene attraverso una serie di interventi su materiale ereditario, una serie di timori e paure ancestrali tornano ad affiorare³⁰.

Il codice genetico che custodisce l'informazione (dovremmo chiamarla Verità?) ci dice chi siamo, da dove veniamo e dove potremmo arrivare.

È ovvio che una narrazione di tal fatta sia destinata a suscitare reazioni contrastanti; in un mondo già ibridato da una tecnica non ancora ben meditata, apocalittici e integrati si dividono il campo di battaglia a suon di infervorati interventi mediatici: i primi, fatalisti, difendono la purezza del pedigree, detestano gli incroci e le unioni miste. Convinti che ci sia un limite – stabilito da dio, dalla natura, o dalla morale degli uomini – oltre il quale l'uomo non può osare, vorrebbero lasciare intatto il mistero: deprecano la tecnica e la sua espansione senza limiti che opera al di là delle volontà e degli scopi che inizialmente l'umano si è prefissato. Novella entità metafisica, la Tecnica detta le sue inique leggi a un umano diventato servo di una dinamica che lo trascende.

Dall'altra parte dell'arena siamo accolti dal sorriso rassicurante degli integrati, che si illumina davanti a ogni nuova scoperta scientifica: dalla

30 Su questo problema e in particolare sulla differenza che intercorre fra manipolazione della materia inerte e tecniche di bio-ingegneria cfr. H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, cit.

modificazione genetica di un batterio, all'innesto di un microchip di silicio e materiale genetico, alla possibilità fornita dalla bio-ingegneria di selezionare un bambino col talento musicale di Mozart. Tutto sembra eccitare i sensi e lo slancio creativo di questi irrimediabili ottimisti. Questa coppia antitetica di nemici giurati si sente separata da un abisso: oscurantisti contro progressisti, difensori della vita contro i suoi strumentalizzatori, questi infervorati contendenti stentano a comprendere che stanno guardando i fenomeni con le stesse lenti; osservatori di "primo ordine"³¹, e non certo per acutezza di sguardo, entrambi sono alla ricerca disperata di certezze, di punti fissi a cui aggrapparsi, dopo la morte di dio e la sempre minacciata agonia dell'umano. Entrambe le posizioni sono permeate da un'istanza metafisica: tutto sommato si tratta solo di una questione di gusti: gli uni ritrovano dio nell'atto che custodisce, *preserva* e *venera*, nella dimora antica e accogliente di ciò che deve restare immutato perché sacro e inviolabile; l'uomo in quanto tale trascende intrinsecamente la muta cosalità di ciò che lo circonda, la sua purezza originaria è intangibile poiché è segno del suo privilegio ontologico; gli altri riscoprono dio in se stessi quando riescono a strappare segreti al mondo e ad agire su di esso, quando nella *ybris* del progetto di riplasmare e ricreare la vita intravedono la possibilità di trascendere i limiti della propria costituzione ontologica irrimediabilmente finita. Tra queste due sponde del conflitto si staglia lo sguardo scettico e meditabondo dell'osservatore di second'ordine, di quel soggetto decentrato che, abituato alla scepsti, è diffidente verso ogni forma di accettazione incondizionata o di rifiuto dogmatico. Il soggetto che ha imparato a guardarsi alle spalle e di lato comprendendo che non c'è prospettiva privilegiata da cui padroneggiare la totalità, prova a riflettere sulle proprie osservazioni, sugli *a priori* e i pregiudizi che sembrano descrivere un mondo certo, che a uno sguardo più attento risulta avere la consistenza di un castello di carta.

Sono passati molti anni da quando Heidegger metteva in guardia l'Occidente sugli effetti di una tecnica intesa come calcolo e organizzazione totale della volontà di volontà³², e sui rischi di un pensiero ridotto a mero calcolo. Da allora la prassi scientifica ha continuato ad avanzare e la tecnica ha incontrato il *bios*. Il dominio sulla terra si è esteso alla possibilità di dominio sull'uomo, la ragione calcolante opera le sue misurazioni nel profondo della

31 Non si tratta ovviamente di un giudizio di valore, ci riferiamo alla definizione di Maturana e Varela che identifica l'osservazione di primo ordine come il giudizio tipico del naturalismo ingenuo su una realtà che non è ancora stata messa "tra parentesi". L'osservazione di second'ordine, come già visto riflette sull'osservazione stessa.

32 M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit.

carne dell'umano che, equiparato al resto dell'ente, si scopre manipolabile in vista di un progetto. Se a partire dalla rivoluzione informatica e dalla successiva scoperta del codice del DNA la vita dell'uomo è stata sempre più permeata da certe innovazioni che per molti versi hanno contribuito a ridefinirne l'ontologia, nondimeno l'umano continua a pensarsi in maniera pre-tecnica e a nutrire i medesimi pregiudizi in relazione a certe pratiche. La prassi tecnica viene demonizzata da molti studiosi in quanto "a-simbolica", e cioè vacuo contenitore di atti incapaci di significare³³. Essa si porrebbe perciò al di là di ogni valore, inadatta a stabilire una selezione tra la miriade di possibilità che pone in essere, incapace di indicare cosa fare e cosa omettere.

Occorre domandarsi allora cosa si intende per simbolo e che cosa implica l'affermazione secondo cui la tecnica è a-simbolica. La parola $\mu o o$ ³⁴ indica una relazione dalla quale è possibile dedurre o riconoscere una realtà, dal momento che il simbolo è traccia, impronta di qualcosa. Il verbo μ indica il *mettere insieme*, il *congiungere qualcosa con qualcos'altro*. L'antica *tessera hospitalitatis*, la metà dell'anello spezzato e conservato come patto e testimonianza dell'ospitalità data e ricevuta, è il $\mu o o$, e cioè il segno di riconoscimento del legame tra individui, che si ritrovano anche a dispetto del tempo trascorso in virtù del fatto che i due pezzi dell'anello combaciano. Qualsiasi relazione che procede mediante segni visibili è dunque un simbolo. Ogni produzione umana che, attraverso la fabbricazione di manufatti materiali e non, stabilisce un legame fra individui separati e la continuità di appartenenza fra generazioni, è inevitabilmente simbolica; essa permette a persone assolutamente estranee di *riconoscersi* nella partecipazione a una storia comune, nella condivisione di un mondo, malgrado le trasformazioni del tempo. Così come l'ospite in virtù di un patto antico sancito dall'anello può aprire con fiducia le porte della propria casa allo straniero dai lineamenti mutati che torna a fargli visita, allo stesso modo le nostre produzioni (che oggi si configurano come produzioni tecniche e biotecniche), ci consentono di riconoscerci nella continuità di un cammino comune e a prescindere da quanto tale cammino abbia modificato le nostre fattezze iniziali. La stigmatizzazione della tecnica in nome della sua natura a-simbolica, lungi dallo sminuirne la portata, tende piuttosto a deificarla, attribuendole i connotati di un'entità metafisica, di un nume capriccioso che procede secondo il suo

33 Si vedano a tal proposito le riflessioni di F. Volpi, *Nichilismo della tecnica e responsabilità etico-politica*, in «Micromega», n. 5, 2003. Cfr. inoltre, U. Galimberti, *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

34 Cfr. la riflessione di Heidegger sul simbolo nei *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., in particolare le pp. da 390 a 395.

arbitrio, facendo dell'uomo uno schiavo, o meglio, una subordinata rotella del suo perverso ingranaggio. Ci si dimentica che la tecnica è un prodotto dell'uomo, elaborata dall'uomo per l'uomo, il prodotto del suo continuo significare e risignificare il mondo³⁵. L'argomentazione forte di cui molti studiosi si servono per mettere in guardia dai rischi di certe pratiche è che esse sarebbero caratterizzate da una tendenza a rendersi autonome, cioè ad "acquistare una propria dinamica coattiva, un impeto automatico in forza del quale non soltanto diventano irreversibili, ma acquistano una funzione propulsiva al punto da trascendere la volontà e i piani degli attori"³⁶. La tecnica diviene fine a se stessa e i suoi scopi "autopoietici" trascendono quelli di chi in origine l'ha prodotta. Anche per questo essa sarebbe a-simbolica: allontanandosi dalla scelta creativa dell'uomo tenderebbe a procedere da sé attraverso una coazione a ripetere, affrancata da ogni reale progetto umano. Si tratterebbe dunque di ciò che la Arendt ha definito come disfatta dell'*homo faber*, artefice e fabbricante di mondo, a favore dell'*Animal laborans*, fruitore passivo di produzioni affrancate dal senso³⁷. Tale passaggio si verifica quando l'artefatto non è più valutato "in vista del suo uso predeterminato, ma per la produzione di qualcos'altro"³⁸. L'uomo cessa allora di essere il creatore di utilizzabili in vista di un progetto e diviene, un "creatore di strumenti per produrre strumenti"³⁹. Anche qui si paventa dunque una sorta di autonomizzazione del processo tecnico che, affrancandosi dalla capacità simbolica dell'umano, diviene incapace di produrre senso, e trasforma l'*esistenza* significante dell'*homo faber* in una vita che, come processo a-simbolico teso solo a preservarsi, diviene bene supremo. La stigmatizzazione della tecnica procede attraverso un doppio binario, che tende rispettivamente

35 Sulla stigmatizzazione della tecnica e delle ibridazioni cui essa dà vita cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, che a proposito del timore che l'uomo nutre rispetto a certe pratiche afferma: "Come farebbe a essere minacciato dalle sue macchine? Le ha fatte lui, si è trasmesso in loro, nelle loro membra ha ripartito le sue, con loro costruisce il suo stesso corpo [...] Si è definito moltiplicando le cose [...] Da dove viene la minaccia? In parte da coloro che vogliono ridurlo a un'essenza [...]", cit., p. 168.

36 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1993, p. 41.

37 Ovviamente è necessario fare i dovuti distinguo: il discorso della Arendt più che soffermarsi sulla tecnica come problema e sui suoi risvolti pericolosi, rinveniva nell'emergere dell'*animal laborans* la disfatta della dimensione più propriamente attiva dell'umano, quella di fabbricatore di mondo e di attore in una dimensione di intersoggettività e di partecipazione politica.

38 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 229.

39 *Ibid.*, p. 230.

a innalzare e abbassare il rango dei due protagonisti coinvolti nel dramma: da una parte la tecnica sembra assurgere al rango del divino, entità metafisica, autoproducentesi indipendentemente dalla volontà umana. Nella scala gerarchica degli esseri essa sembra prendere il posto di dio, in questo caso una sorta di incontrollato demiurgo. Contemporaneamente si dà forma a una sorta di naturalizzazione tendenziosa dell'umano, che in maniera selettiva ne ipersemplicifica le istanze: quando si afferma che la tecnica è a-simbolica in quanto meccanismo che coattivamente si autoproduce indipendentemente da una progettualità mirata, gridando allo scandalo perché certi artefatti trascendono il loro utilizzo per un fine immediato, si stanno adottando due pesi e due misure: la ridondanza concessa all'uomo nel campo dell'arte o della religione, sfere simboliche per eccellenza, viene letta nel campo della tecnica come un semplice eccesso privo di senso. Di fronte al prodotto tecnologico emerge la strana tendenza a far rientrare l'umano entro i limiti di scopi diretti alla sopravvivenza, valutando il *surplus* come una sorta di aberrazione, un allontanamento dalla legge naturale, una deriva a-simbolica. Ma il simbolo non sta proprio in questa eccedenza dalle elementari leggi del *bios*? Non si può affermare contemporaneamente che l'uomo si distingue dal resto dell'ente per un'eccedenza di significazione, e poi parlare di questa eccedenza, del prodotto fine a se stesso, di produzioni che si allontanano da scopi immediati, significando "per se stesse", come se si trattasse di una caduta rispetto ai valori. La possibilità di riprogettare gli esseri umani non è a-simbolica, al contrario essa trasuda di simboli, è il simbolo che l'uomo sceglie per sé in questo tempo, il senso che l'umano ha deciso di darsi ora e qui. Il liquido amniotico all'interno del quale l'umano si produce e si sviluppa è quello della significazione, la radura nella quale si fa strada e avanza l'ominide creatore-scopritore della pietra, è una "semiosfera".

Sembra agire in certe critiche un impensato, che lega la parola simbolo immediatamente alla dimensione del sacro, per cui il *segno* che non evoca il dio, diviene *segno che nulla indica*: lo sgomento dello sguardo di fronte all'iperprodotto della tecnica è il disorientamento provocato da questa carenza, da questa vacanza del sublime referente. Ma se ci chiediamo quali fattezze assume il sacro nell'ora della morte di dio e della possibilità di trapiantare i suoi organi, scopriremo che all'accusa di a-simbolicità mossa alla tecnica, si accompagna un altro agito emozionale, di segno completamente opposto. Nell'ambito di un'opera dedicata al fenomeno religioso Rudolf Otto sostiene che la relazione col divino consta di due momenti emozionali: *tremendum* e *fascinans*: "il demonico divino può apparire allo spirito come oggetto di orrore e raccapriccio, ma in pari tempo si offre come qualcosa di

adescante e di ammaliante. E la creatura, la quale trema al suo cospetto in uno smarrimento disperato, sperimenta in pari tempo il bisogno di appressarsi ad esso, di farlo anzi in qualche modo proprio⁴⁰. Sembra quasi che questa relazione emozionale abbia subito oggi un processo di rimozione e spostamento: è al cospetto delle sue stesse capacità manipolative, dinnanzi alle lettere dell'alfabeto genetico e alle sue possibilità ricombinanti, dinnanzi ai microchip, che l'umano si volge contemporaneamente con orrore e attrazione. Quando il segno prodotto dall'uomo non rimanda più a dio, ma all'uomo stesso, all'autoreferenzialità dell'uomo-segno, si scatenano quelle reazioni violente cui si è accennato, che si radicalizzano in un rifiuto *a priori* o in un'entusiastica quanto superficiale accettazione. È come se il pensiero, dinnanzi allo smisurato, al mostruoso di certe pratiche, interrompesse la vigilanza che lo caratterizza, come se il *logos*, discorso che continuamente riflette su di sé, tendesse a cristallizzarsi nelle polarità ancestrali di buono-cattivo, amico-nemico. La parola, così impoverita, si trasforma in ideologia, in lotta senza quartiere per il consenso.

Se accettiamo la morte di dio, se come osservatori di second'ordine, apriamo gli occhi a una complessità che non può essere irretita nella maiuscola del concetto unico, allora possiamo riflettere con serenità sulle nostre produzioni, intuire il simbolico che le sottende, valutarne i rischi e prevederne le possibilità. Tale operazione è di certo più complessa rispetto all'apoditticità del sì o del no emozionali, richiede una vigilanza continua e un instancabile interrogare, ma probabilmente è a questo tipo di Responsabilità (questa sì con la lettera maiuscola) che il soggetto contemporaneo è chiamato.

In quanto a-simbolica la tecnica sarebbe anche a-morale, si costituirebbe dunque al di là del bene e del male: ma quale bene stiamo evocando? Qual è la nostra etica di riferimento quando stigmatizziamo l'operato tecnico-scientifico dell'uomo? Non dovremmo forse approntare una riformulazione dell'etica sulla base di una mutata ontologia, o meglio sull'emergere di ontologie polivalenti?⁴¹

40 R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto col razionale* (1917), tr. it. di E. Buonaiuti, Zanichelli, Bologna 1926, pp. 49-50.

41 Interessante a tal proposito la riflessione di D. Duclos, che in relazione all'utilizzo delle biotecnologie e all'elaborazione di un'etica che designi cosa fare e cosa omettere sostiene che "ciò che si profila è un diritto all'umano, il cui limite è il crimine contro l'umano. Sottolineiamo che il crimine contro l'umano non si riferisce a quell'umanità come specie o genere alla quale oggi idealisticamente rinvia la corte penale internazionale. Il crimine contro l'umano, o il crimine d'umanità, non è un crimine contro l'umanità. È piuttosto un atto che va nel senso di una totalizzazione e di una aggressione contro la pluralità, nella misura in cui quest'ultima

Sembra che il moderno, che si costituisce come padroneggiamento sempre più assertivo della natura da parte dell'uomo, sia stato fondamentalmente interpretato come *perdita del mondo* da parte dell'uomo. Asservendola ai propri scopi mediante mezzi tecnici sempre più sofisticati, l'animale umano ha progressivamente sciolto i vincoli di dipendenza e soggezione dalla natura, alle cui leggi era in origine sottoposto. La modernità sarebbe allora quel processo di alienazione dell'uomo dal suo "ambiente immediato"⁴². Un mondo governato intrinsecamente dalla tecnica sfuggirebbe perciò sempre di più al controllo umano, determinando di conseguenza un'alienazione crescente, una separazione sempre più netta fra gli enti e una irrimediabile solitudine ontologica dell'umano. Come sostiene la Arendt, il *subjectum* cartesiano ritraendosi in sé alla ricerca della verità delle cose, procedendo al controllo della natura attraverso la ragione misurante, si allontana definitivamente dal mondo stesso delle cose.

Quando si riflette sui rischi intrinseci all'utilizzo di certe pratiche occorre chiedersi quale tipo di soggetto sia in grado di portarle avanti in maniera responsabile⁴³; di certo non è più possibile fare riferimento al tradizionale *subjectum* di matrice cartesiana, che con la sua tracotanza di sovrano e il suo disprezzo per l'alterità non umana, ha determinato e determinerebbe una violenta quanto iniqua e pericolosa tirannia del suo progetto di ascesa su uomini e cose. Al contrario, il soggetto fin qui delineato, l'osservatore che diffida di sé e della sua purezza originaria, colui che si riconosce fin dall'inizio come ente attraversato dall'alterità, può forse dischiudersi con maggiore consapevolezza alle mutazioni che la tecnica gli propone. Questo soggetto contaminato, naturalmente artificiale, reca inscritta nella sua ontologia l'istanza etica: egli è necessariamente responsabile per l'alterità, poiché questa non avanza dinnanzi al suo sguardo come estraneità separata, ma da sempre lo attraversa, lo co-

richiede di essere sacralizzata come ultimo ricettacolo dell'umano", *La vocazione suicida del potere collettivo: culmine dell'umano, eterno focolaio dell'inumano*, in op. cit., pp. 56-57.

42 Cfr. H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, cit., secondo cui i tre eventi caratterizzanti la modernità: scoperta del cannocchiale, riforma protestante ed esplorazioni geografiche hanno determinato una progressiva perdita del mondo. "Mentre l'alienazione del mondo determinò il corso e lo sviluppo della società moderna, l'alienazione della terra divenne ed è rimasta il segno distintivo della scienza moderna", cfr. p. 195 e le pp. 183-190.

43 A tal proposito cfr. E. Pulcini, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, in *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'eta globale*, cit. La domanda che l'autrice si pone è "se disponiamo oggi di un soggetto che sia in grado di far fronte a questo onere, e di quali requisiti antropologici, psichici ed etici questo soggetto debba eventualmente disporre", pp. 20-21.

stituisce, lo sostanzia; e allora la responsabilità verso se stessi si pone intrinsecamente come responsabilità verso l'altro da sé, qualunque sia la forma di cui tale alterità è portatrice, e la perdita del mondo inaugurante la modernità può trasformarsi in recupero del mondo, in ritrovata e risuggellata prossimità⁴⁴.

Dal bios all'ethos: ibridazioni

Cosa accade quando la biologia prova a confrontarsi con l'etica? L'essere descritto dal sapere scientifico non prevede il dover essere, è indifferente al valore. Le leggi interne da cui è regolato non sanno nulla dell'alterità dell'altro, non conoscono questo fuori. Tuttavia una società globalizzata da mutamenti repentini e da possibilità tecniche che hanno la valenza del mostruoso è una società in cui la scienza ha il dovere di confrontarsi con l'etica. La conoscenza della conoscenza obbliga alla responsabilità⁴⁵.

Quando una delle voci filosofiche più profonde del Novecento, Emmanuel Lévinas, riflette sull'etica come filosofia prima, postulando l'abbandono dell'ontologia, lo fa in nome del Sì incondizionato all'appello di Altri, cui il Medesimo, inteso come soggettività libera e godimento egoistico, è assolutamente vincolato. A tale appello il medesimo risponde *Eccomi*, e in questa presa in carico, che precede finanche la decisione libera e volontaria dell'io, che è strappo nel tempo, nella temporalità intenzionale e fagocitante del Medesimo, ha luogo il frantumarsi della soggettività tradizionale, del suo essere per sé, e l'apertura alla trascendenza.

Ma chi è e cosa fa il soggetto prima che Altri, con il suo appello alla responsabilità, giunga a interrompere la danza gaudente della sua libertà? In altre parole, che tipo di soggettività è quella che accoglie Altri? Secondo Lévinas “la soggettività si origina nell'indipendenza e nella sovranità del godimento”⁴⁶. Essa si costituisce come separazione assoluta e sovrana solitudine, agendo nel mondo come a casa propria: “[...] l'io è così il modo

44 A proposito dei timori suscitati dai nuovi modelli scientifici e di conseguenza dalle possibilità tecniche, H. Krüger mette in evidenza che certi modelli più che allontanarci dal mondo, dalla natura ci avvicinano a essa: “Non riesco a capire perché questi risultati possano mettere in pericolo la nostra autocomprensione umana in quanto esseri viventi [...] I risultati scientifici più recenti ci aiutano a comprendere meglio la nostra partecipazione alla natura vivente”, cfr. *Cervello e condotta: il loro reciproco condizionamento dal punto di vista dell'antropologia filosofica*, in *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, cit., p. 202.

45 Cfr. H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 201.

46 E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, cit., p. 114.

in cui concretamente si attua la rottura della totalità [...] è solitudine per eccellenza”, tale struttura “è proprio l’egoismo della felicità”⁴⁷. Tale ipseità, lungi dall’essere coscienza disincarnata, si determina come un io concretamente e carnalmente immerso in un sistema di relazioni mondane. Esso non è gettato nel mondo, poiché nel mondo ritrova la propria dimora: è a partire dal mondo che risulta possibile la libertà del lavoro e del possesso. A un tratto, nella solitudine raccolta di questo io immerso nel mondo e appagato dal godimento emerge una crepa, che diviene visibile nel volto d’Altri e nel suo appello alla responsabilità. Se è evidente che la presenza d’Altri mette in discussione, frantumandola, la struttura della soggettività, provocando l’*hors du sujet*, è pur vero che è solo partendo da una soggettività che Altri può manifestarsi in tutta la sua eccedenza demolitrice: certo l’alterità d’Altri non è *figura* di un tema, trascende continuamente la possibilità di imbrigliarla nel concetto, essa non si presenta come un oggetto bensì si *rivela*. Eppure tale rivelazione può avvenire solo a partire da un io, da una soggettività salda, costante e sicura di sé, e che, tuttavia, è esposta ineluttabilmente al richiamo dello straniero, il cui appello è la ferita che si apre nella carne di questo io votato alla felicità e all’appagamento. È solo a partire da questo io, egoista, tracotante, violentemente libero, che è possibile l’apertura alla relazione⁴⁸. Lévinas delinea dunque i contorni di un soggetto forte, sovrano e invischiato nel mondo, ne rivendica la consistenza corporea, materica, la tensione carnale verso le cose, che è allo stesso tempo limite e possibilità, indigenza e ridondanza⁴⁹ di una soggettività *raccolta* in sé, separata, ma che proprio a partire dalla solitudine di questo raccoglimento può *accogliere* altri, può dare ospitalità allo straniero⁵⁰. Prima dunque che l’alterità irrompa, frantumandola, esiste una soggettività, una prima persona, qualcuno che riguardo a se stesso dice Io.

47 *Ibid.*, p. 118.

48 “L’Alterità, l’eterogeneità radicale dell’altro è possibile solo se l’Altro è Altro rispetto ad un termine la cui essenza consiste nel restare al punto di partenza, nel servire da *ingresso* alla relazione, nell’essere il Medesimo non relativamente ma assolutamente. *Un termine può restare assolutamente al punto di partenza della relazione solo come Io*”. Cfr., *Totalità e infinito*, cit., p. 34.

49 “La vita è corpo, non soltanto corpo proprio in cui viene alla luce la sua sufficienza, ma punto di incontro di forze fisiche, corpo-effetto. La vita attesta, nella sua profonda paura, questo mutamento sempre possibile del corpo-padrone in corpo-servo, della salute in malattia”, *ibid.*, pp. 167-168.

50 Sul tema del raccoglimento-accoglienza cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas* (1997), tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998, in particolare la sezione *La parola d’accoglienza*.

La descrizione fenomenologica di una soggettività separata, chiusa entro i limiti della propria intenzionalità fagocitante, e l'analisi del suo incontro con l'altro che ne scompagina la struttura granitica, viene per così dire "naturalizzata" dalla fenomenologia dei sistemi autopoietici⁵¹. Sia ben chiaro: non si intende effettuare un paragone, né stabilire una simmetria tra la riflessione di Lévinas e quella dei due biologi; la struttura della meditazione levinasiana, la sua profondità, il tentativo costante di delineare un'etica come filosofia prima, il confronto ininterrotto con le voci più autorevoli del pensiero filosofico occidentale, non sono in alcun modo paragonabili a un'epistemologia biologica intesa alla descrizione della fenomenologia del vivente. Tuttavia tale epistemologia ha il merito (seppur con tutti i suoi limiti) di porsi la domanda circa il dover essere, tentativo quanto mai lodevole proprio perché maturato in sede scientifica, laddove raramente si pone il problema di un fare compatibile con la responsabilità.

In prima istanza la riflessività dell'osservatore che produce metadescrizioni, naturalizza la coscienza in quanto esito della riduzione fenomenologica. Il soggetto separato di Lévinas, che si definisce a partire da sé, che nel godimento *sfrutta* l'altro, diviene, nell'ambito della naturalizzazione operata dalla biologia, il sistema autopoietico che si determina all'interno della sua autoreferenzialità chiusa e che persiste nella propria identità fagocitando l'altro da sé. L'alterità viene assimilata, inglobata in virtù del mantenimento di sé. Tali sistemi abitano uno spazio che è il loro dominio cognitivo, la loro dimora.

I sistemi autonomi, separati, tuttavia non sono soli: l'accoppiamento strutturale con l'alterità determina il loro abitare, che si configura come determinazione di un dominio consensuale fondato sul linguaggio. Sebbene per Lévinas l'Altro non appaia in prima istanza all'io nella tematizzazione del linguaggio, poiché si rivela nell'appello pre-originario alla responsabilità, tuttavia è attraverso il linguaggio che si dà per l'io e per l'altro la condivisione di un mondo: "la generalità della parola instaura un mondo comune"⁵². Secondo gli autori cileni, non solo attraverso il linguaggio si mette in comune un mondo, ma mediante un processo di significazione e

51 Cfr. a tal proposito E. Wyschogod, *Lévinas's Other and the Culture of the Copy*, in «Yale French Studies», n. 104, *Encounters with Lévinas*, 2004, pp. 126-143. "Se l'intenzionalità della fenomenologia può essere naturalizzata, forse la prospettiva migliore per la sua rivisitazione risiede negli studi sui sistemi viventi chiusi, autonomi e dinamici, sviluppati dalla scuola Cilena ad opera di Maturana e Varela", p. 137.

52 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit. p. 177.

risignificazione ininterrotto tale mondo si produce costantemente. Come già detto, il linguaggio costituisce nell'ambito dell'epistemologia degli autori quella crepa che sembra scardinare il *continuum* di necessità entro la quale il sistema autopoietico appare determinato: gli esiti delle interazioni linguistiche non sono mai prevedibili, la possibilità di riflettere sulle proprie riflessioni determina una spaccatura all'interno di questa necessità. La negoziazione costante di significati che si sviluppa tra l'io e l'altro origina un mondo che si mette in comune, uno spazio di condivisione. È possibile dunque che nello spazio chiuso dell'autoreferenza si apra un varco per la responsabilità verso altri? In che modo l'ontologia costitutiva di cui parla Maturana getta le basi per la formulazione di un'etica?

Per Lévinas l'etica è filosofia prima, è al di là dell'essere, superamento dell'ontologia: "L'ontologia come filosofia prima è una filosofia della potenza [...] è un movimento nel Medesimo prima dell'obbligo nei confronti dell'altro"⁵³. Per il filosofo l'altro è Altro, è irriducibile trascendenza e si presenta nella verticalità di una relazione asimmetrica in cui è il Maestro⁵⁴. Quando l'autore descrive la relazione ad Altri, *l'essere in balia* di Colui che ci viene incontro nel faccia a faccia, descrive qualcosa che si dà, che fenomenologicamente avviene. Il nodo irrisolto, la questione da dirimere, sorge con l'ingresso di un terzo all'interno di questa diade⁵⁵. Il termine che viene a inserirsi nella lacerazione aperta di e da questa relazione è quello che inserisce in essa il tema, la sintesi. Fenomenologicamente Io sono ostaggio dell'Altro, passività assoluta a mia volta preda della sua assoluta fragilità; rispondo al suo appello: *Eccomi*. Ma la presenza del Terzo sancì-

53 *Ibid.*, pp. 44 e 45.

54 Lévinas intende questa trascendenza non come luogo ma come movimento del trascendere. A tal proposito cfr., G. Lissa, *Nuovi percorsi levinasiani*, Giannini Editore, Napoli 2007: "[...] Quando usa il termine del trascendere Lévinas non si riferisce in nessun modo a qualche cosa di spaziale. [...] La trascendenza non è quindi spazializzabile. Essa non è nulla al di fuori del movimento del trascendere e il movimento del trascendere non è altro che quel che prende corpo nel momento in cui nel rivelarsi l'infinito suscita l'io come responsabilità per l'altro", p. 197.

55 Ma si tratta poi di un ingresso, di un dopo in una successione? In effetti no, per Lévinas il terzo c'è da sempre: "[...] Nella relazione con altri io sono sempre in relazione con il terzo", cfr., *Di Dio che viene all'idea* (1982), tr. it. di G. Zenarolo, Jaca Book, Milano 1999, p. 106. Cfr. a tal proposito G. Lissa, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi Levinasiani*, Guida Editore, Napoli 2003. L'autore mette in evidenza che il terzo è presente fin dalla prima manifestazione di Altri nel faccia a faccia: "[...] E le cose non si svolgono qui in successione: prima il volto, poi l'essere che esso manifesta «si preoccupa di giustizia». Al contrario, tutto accade all'unisono [...], p. 336.

sce l'impossibilità di un'etica così concepita e, per Lévinas, l'avvento della giustizia. Itinerari davvero compatibili quelli dell'etica (o meglio di un'etica concepita fenomenologicamente in tal modo) e della giustizia? Il terzo va a interrompere l'intimità della rivelazione, eppure anche Egli è il mio prossimo, è Altri⁵⁶. Il terzo sostituisce allora l'equità della giustizia alla subordinazione incondizionata della responsabilità dell'io nei confronti dell'altro. Sostituisce all'asimmetria di fondo della relazione etica, l'uguaglianza dei termini nell'immanenza della relazione sociale. Pone il soggetto dinnanzi al problema di scegliere a quale di due alterità subordinarsi, ma l'etica è possibile solo nell'intimità della prossimità di due. La giustizia sorge allora per Lévinas proprio in nome di quei doveri assoluti nei confronti del prossimo: in nome di essi indeboliamo l'obbedienza incondizionata all'appello dell'altro, instaurando la socialità. Il comandamento rivolto all'io, a questo io, impegnato adesso nella asimmetria della *relazione senza relazione* con la trascendenza, e che non riguarda tutti, perché è appello all'unico della relazione, si trasforma, attraverso la giustizia, in legge rivolta agli uomini, a tutti gli uomini. Nello spazio aperto dalla giustizia, Altri subisce un ridimensionamento, diviene altri, la sua Maestria si ripartisce, si disperde nella socialità degli uni con gli altri. Si tratta in effetti di un passaggio obbligato che lo spessore della riflessione non poteva ignorare: il terzo è necessario per l'istituzione della socialità, di un ordine che regoli la condivisione di un mondo, che legittimi l'altro nella convivenza⁵⁷. Tale ordine non sarebbe possibile a partire dall'intimità escludente della diade. Tuttavia c'è da rilevare che se si parte dalla fenomenologia della rivelazione tra due, il terzo vi si innesta come ingiustizia, poiché l'equità che necessita del *paragone* appartiene alla logica della totalità. La giustizia a cui perviene l'autore provoca in qualche modo uno slittamento rispetto al piano dell'etica. Si tratta in effetti

56 "Esso è anche il mio prossimo. A partire da questo momento la prossimità diviene problematica: occorre paragonare, pensare, pensare, occorre fare la giustizia, sorgente della teoria", cfr. E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 106.

57 Cfr. P. Amodio, *Pensiero d'Israele. Allegoria della politica e difficile sionismo in Emmanuel Levinas*, in Id, *Diacronie. Arendt, Celan, Lévinas, Bloch*, Giannini Editore, Napoli 2001: "Se la prossimità mi ordinasse solo ad altri nella sua solitudine non ci sarebbe "questionone" della società umana (e della politica). La responsabilità per l'altro è infatti pura prossimità, Dire infinito, illimitato, pre-originario (*an-archico*, scrive significativamente Lévinas) e dunque immediatezza anteriore a ogni domandare. Essa è però turbata e diviene «problema» a partire dall'entrata del terzo. Il terzo è altro dal prossimo, ma anche un altro prossimo, ma anche un prossimo dell'Altro e non semplicemente il suo simile. Il terzo introduce una contraddizione nel Dire la cui significazione dinanzi all'altro andava, nel *faccia-a-faccia*, in un senso unico", pp. 128-129.

di due lessici irriducibili l'uno all'altro, che sembrano escludersi a vicenda, o quanto meno fare problema quando si tenta di derivare l'uno dall'altro⁵⁸.

C'è come una volontà di attutire il *tremendum* del divino che si rivela nel Volto d'Altri, di ridimensionare la violenza della relazione etica⁵⁹, immettendo il criterio del paragone, della ponderazione, della cautela, che tuttavia dà vita a sua volta a un altro tipo di violenza, quella descritta minuziosamente dall'autore: la violenza della totalizzazione del concetto.

È questa una giustizia giusta?⁶⁰ La visione che introduce il terzo, lo sguardo che diviene comparativo e soppesante, riconduce l'irriducibilità dell'io e dell'altro nell'ambito di una totalità, cancella istantaneamente la commozione dei volti, induce a nascondere le ferite aperte. Questo sguardo che misura e pesa, che categorizza e ingloba, non dovrebbe essere per l'autore stesso l'espressione dell'iniquità, di una totalità totalizzante e totalitaria che viola o intende violare l'assoluta irriducibilità di Altri riducendolo al concetto? Fine dell'attimo, il volto dell'altro smette di *esprimersi*, si cristallizza entro una forma, che ritorna ad essere la forma del Medesimo, ritorna tema e concetto da *svelare*. Davanti al terzo l'*ethos* lascia il posto al *nomos*: il terzo suggella il patto sociale, e mentre stempera la violenza della relazione duale, normativizza la violenza del concetto, poiché legittima il misconoscimento. La trascendenza del volto di Altri è crepa nel tempo, nella temporalità indaffarata del godimento e del possesso, istante di verità che non può farsi prassi nel tempo degli uomini; l'ingresso del terzo in effetti è caduta nell'immanenza⁶¹. La contraddittorietà presente

58 Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007: “[...] Tutto ciò non toglie il contrasto di fondo: non è sufficiente ampliare, o approfondire verticalmente, l'ordine diadico per ottenerne uno triadico. I loro lessici sono incompatibili come la linea e il cerchio.”, p. 151.

59 In *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., Derrida sottolinea proprio questo aspetto, la possibilità di una violenza dell'etica *pura e immediata*: “impossibilità di discernervi il bene dal male, l'amore dall'odio, il dare dal prendere [...] Il terzo proteggerebbe quindi contro la vertigine della stessa violenza etica”, p. 95. Cfr. anche G. Lissa, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra*, cit., p. 338: “[...] Nel passare dal rapporto dell'un-per-l'altro a quello con il terzo diventa necessario attenuare la carica di violenza comunque sprigionata da questo rapporto, si tratta qui della violenza morale, estremamente eccessiva, subita dall'io”.

60 Ribadisco: dico questo non in assoluto, dacché la presenza del terzo è necessaria per dar luogo alla socialità. L'ingiustizia a cui mi riferisco è legata e si rileva in relazione alla fenomenologia del volto, laddove un'irriducibilità che non deve e non può essere inglobata, viene inevitabilmente riportata al tema, al paragone.

61 Ancora Derrida evidenzia questo passaggio, questo *double bind*: “Il terzo protettore o mediatore, nel suo divenire giuridico-politico, fa violenza a sua volta, alme-

nella relazione etica-giustizia, potrebbe essere letta fino alle estreme conseguenze, affermando che delle due l'una: o l'incontro Io-Altri esclude il terzo, dando vita a quella relazione senza relazione con la trascendenza che è l'etica, istante al di là del tempo e che il terzo viene a interrompere, inaugurando la dimensione del diritto e della legge o, se il terzo è già da sempre presente⁶², l'evento pre-originario dell'etica non si dà, se non come ideale regolativo, come dover essere a cui l'umano tende⁶³. La difficoltà consiste nel conciliare fenomenologia e idea regolativa della ragione, che appaiono irriducibili l'una all'altra: se Altri è solo un'idea regolativa, riferimento che ispira l'azione responsabile, allora fenomenologicamente non si dà. Se al contrario quest'incontro, che è rivelazione, accade, allora il terzo e la sua legge sono vissute come ingiuste e inique, in quanto tendenti a ridurre l'irriducibilità.

E tuttavia queste due istanze si trovano insieme allo scopo di ribaltare una visione che intende la giustizia come mera interruzione della lotta di tutti contro tutti: alla visione hobbesiana di una legge fondata per rimuovere utilitaristicamente la violenza originaria, si sostituisce l'idea di una comunità basata al contrario su una originaria fraternità⁶⁴. Ciò non toglie che

no virtualmente, alla purezza del desiderio etico votato all'unico". Al giuramento *ante litteram* fatto ad Altri nel faccia a faccia, segue lo spergiuro del diritto, che tradirebbe la rettitudine etica, cfr., *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 95. Cfr. ancora G. Lissa, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi Levinasiani*, cit., p. 134 nota 89, a proposito della questione del terzo: "[...] Nel passare dall'altro che gli sta di fronte al terzo che gli sta a fianco, l'io copre una distanza infinita e percorre tutta la strada che lo porta da un «non-luogo» a un «Luogo», trasferendosi così da un piano intemporale a un piano temporale e ritrovandosi sull'accidentato territorio della storia senza sapere come tutto questo si sia potuto verificare".

62 "Io non vivo in un mondo in cui c'è un solo «primo venuto»; nel mondo c'è sempre un terzo", cfr. E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro* (1991), tr. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998, p. 138.

63 A tal proposito E. Toniolatti forza la questione nel senso di una negazione della relazione alla trascendenza, cfr. *Etica e giustizia in Emmanuel Lévinas. Dal comando alla legge*, pp. 6-7, in «Dialegethai», 2004: "In questo senso Altri e il volto devono essere «ideale regolativo» [...] simboli del comando stesso: il soggetto non incontra mai, a rigore, Altri e il suo volto, bensì sempre l'altro – che, pur nell'irriducibilità della sua alterità, non ha l'«altezza» che mi comanda di Altri. Ma in quest'incontro con l'altro il soggetto deve comunque pensare Altri, deve cioè considerare l'altro, che ha sempre di fronte, come se fosse Altri, che invece non ha di fronte mai", pp. 6-7.

64 "Questo terzo uomo non è più lo Stato che viene a fermare dall'alto l'antagonismo scatenato dell'io, come accade in Hobbes, o che, come vuole Hegel, viene

la torsione verso la giustizia riconduca il soggetto entro se stesso: soggetto rinnovato, che obbedisce alla legge grazie alla forza trascendente dell'appello, ma pur sempre soggetto. Il richiamo alla giustizia ci riporta inevitabilmente all'interno di un'ontologia – per quanto rinnovata – per la quale l'essere si frammenta nel *singolare plurale*⁶⁵ dell'essere-con, per la quale il soggetto è da sempre in relazione ad altri, a tanti altri, e determina costantemente la sua singolarità attraverso la pluralità di tali relazioni, attraverso l'“accoppiamento strutturale” ad altro da sé. La verticalità, l'asimmetria della relazione etica si trasforma nell'orizzontalità immanente del contatto, dello stare insieme, del condividere un mondo, della negoziazione del senso e del consenso.

In effetti l'ontologia costitutiva formulata da Maturana permette all'autore di elaborare un'etica che, lungi dall'inserirsi in una dimensione metafisica, subisce un processo di “naturalizzazione”, per cui essa viene esplicitata all'interno di un orizzonte integralmente biologico. Quando lo studioso descrive il sistema vivente uomo intende cogliere il dominio fenomenologico “che si costituisce quando dei sistemi viventi formano attraverso le loro interazioni ricorrenti dei sistemi di coordinazione delle azioni che comportano mutua accettazione”⁶⁶. Per spiegare la convivenza degli esseri biologici l'autore introduce una categoria, che nella sua riflessione risulta spogliata del *pathos* di cui una lunga tradizione l'ha rivestita: si tratta dell'amore: esso viene infatti identificato semplicemente come “lo spazio di comportamento che accetta l'altro come altro legittimo nella convivenza”⁶⁷. Se l'uomo, prima che come *animal rationale*, si costituisce come *animal emozionale*⁶⁸,

a superare i conflitti di una società civile borghese dilaniata [...] all'asimmetria dell'uno-per-l'altro, alla «follia» etica, la preoccupazione per il terzo sostituisce l'esigenza della giustizia, la misura, che, nel seno di uno stato nato dalla prosimità e orientato verso la giustizia, introduce il momento dell'oggettivazione, della ponderazione, sforzandosi di comparare gli incomparabili”, M. Abensour, *Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas*, in *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, Albin Michel, Paris 1998, p. 127.

65 Cfr. J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* (1996), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.

66 H. Maturana, *Amore e autopoesis*, in «Micromega», n. 1, 1987, p. 187.

67 H. Maturana, X. Davila, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, cit., p. 78.

68 Lo è in quanto corpo, in quanto biologia, in quanto sistema che accoglie in sé quelle tracce oltre l'umano di cui si è parlato. Lo è in quanto ente che possiede un passato e un presente pre e para verbali. “Quando parliamo di emozioni ci riferiamo all'ambito di azioni nel quale un animale si muove [...] Ciò che intendiamo quando parliamo di emozioni sono distinti ambiti di azioni possibili nelle persone

l'amore costituisce quella emozione che legittima la presenza dell'altro in uno spazio comune. Esso è un *fenomeno biologico quotidiano*, in ragione del quale "tutta la storia individuale umana è sempre un'epigenesi nella convivenza umana"⁶⁹. La torsione naturalizzante emerge subito a proposito dell'etica: secondo Maturana essa precede il razionale, la decisione libera e volontaria di un io che riflette e tuttavia non si stabilisce nel non-luogo della trascendenza, ma trova spazio in quella dimensione *pre*, in quell'orizzonte materico, fisiologico, arcaico, che lega l'umano agli altri animali, in quell'appartenenza condivisa, che è il loro comune lignaggio. L'etica dunque precede la scelta razionale dell'uomo, sta prima, risiede nella sua biologia, nel suo essere corporeo, nell'emozione intesa come schema fisiologico che specifica gli ambiti di azione all'interno dei quali ogni animale si muove. Tuttavia emerge anche nella riflessione del biologo un doppio binario, caratterizzato ancora una volta dalla contiguità tra etica e legge. La riflessione che si dipana da *Autopoiesi* ad *Autocoscienza e realtà*⁷⁰, procede come già detto verso l'elaborazione di un'ontologia costitutiva, che sancisce il primato ontologico dell'osservatore, dacché nulla esiste al di fuori delle sue distinzioni; in virtù di questa affermazione, "tutto è responsabilità dell'uomo"⁷¹. Ma chi è l'osservatore se non quell'ente che si costituisce nel dominio del linguaggio e che attraverso il linguaggio si produce come autocoscienza, cioè come capacità di riflettere su se stesso, sull'altro e sulle proprie riflessioni? Non è l'osservatore il terzo che, in quanto istanza tematizzante, determina attraverso descrizioni e metadescrizioni la giustizia, l'equità della relazione con un altro osservatore dotato della stessa capacità? Perciò l'osservatore come terzo, con la sua capacità di interrompere l'adesione immediata alle cose, non rompe forse con l'originarietà biologica dell'amore? Non spezza quel dominio *pre* e *para* linguistico dello schema emozionale animale? Anche in questo caso, sebbene con intenti e a partire da matrici affatto difformi, "l'etica" dell'adesione spontanea all'altro viene sostituita dalla giustizia inaugurata dal terzo, dal suo *logos*. E del resto tutto lo schema esplicativo elaborato nell'ambito della teoria dei sistemi

e negli animali, e le varie disposizioni corporee che li costituiscono e realizzano", *ibid.*, p. 25.

69 *Ibid.*, p. 32.

70 Ricordiamo che si tratta di ricerche che si svolgono a partire dal principio degli anni '70 sino al 1990, anno di pubblicazione di *Autocoscienza e realtà*. Potremmo in linea di massima dire che l'accento sull'amore come fondamento del sociale è più presente in testi successivi all'opera principale, testi in cui figura soltanto Maturana.

71 H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 125.

autopoietici si fonda sulla *terzietà*, su questa sorta di estraneità rispetto alle parti in causa che sostanzia l'osservatore; anzi, potremmo dire che in questo caso, per articolare la dualità stessa, è necessaria in prima istanza una *terzietà*: la relazione figura sfondo necessita, per delinearci, della distinzione del terzo, dello sguardo dell'osservatore. Allora il terzo c'è da sempre, il terzo c'è da prima, distinzione che articola la relazione, le dà forma ed esistenza. Dunque anche in questo caso il linguaggio, inteso come possibilità di distinguere, di paragonare e di ponderare è giustizia⁷², poiché il linguaggio "ci intrappola nel fare"⁷³, ci costringe a metterci in discussione e a mettere continuamente in discussione il mondo⁷⁴.

La biologia dunque incontra l'etica, di più, quest'etica si fonda in prima istanza sulla biologia, non può prescindere da essa. La tendenza biologica alla convivenza e dunque alla relazione etica intesa come legittimazione della presenza dell'altro, si arricchisce e si universalizza nella figura del terzo, nell'emergere dell'osservatore e della sua parola, nel fenomeno della *conoscenza della conoscenza*: "La conoscenza della conoscenza *obbliga*. Ci obbliga a tenere un atteggiamento di permanente vigilanza contro la tentazione della certezza, a riconoscere che le nostre certezze non sono prove di verità, come se il mondo che ciascuno di noi vede fosse *il mondo* e non *un mondo* con cui veniamo a contatto insieme ad altri [...] comporta un'etica che è inevitabile e che non possiamo eludere"⁷⁵.

L'osservatore dunque, come figura della giustizia, determina subito una simmetria nella relazione all'altro, la sincronia dell'accoppiamento strutturale e del gioco ricorsivo della riflessione reciproca.

In effetti fra la teoria sull'amore inteso come istanza biologica che determina la convivenza e quella relativa all'osservatore che, nell'ambito dei suoi domini meta-descrittivi, può determinare una socialità giusta, affrancata da ogni tipo di estremismo e totalitarismo ideologico, corre una grande

72 Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 218.

73 H. Maturana, X. Devila, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, cit., p. 90.

74 "Il linguaggio ha un doppio ruolo: da un lato quello di produrre le regolarità proprie dell'accoppiamento strutturale sociale umano, che comprende, fra l'altro, il fenomeno delle identità personali di ognuno; dall'altro quello di costituire la dinamica ricorsiva dell'accoppiamento strutturale sociale, che produce la riflessione che a sua volta dà luogo all'atto di osservare con una prospettiva più ampia, all'atto di uscire da quello che finora era invisibile o inamovibile, permettendo di vedere che come esseri umani abbiamo solo il mondo che creiamo insieme con gli altri", cfr. H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 203.

75 *Ibid.*

differenza, sebbene tali visioni vengano sviluppate contemporaneamente, cioè non escludendosi a vicenda. C'è in prima istanza un'evidente aporia cui va incontro questa doppia caratterizzazione: per un verso infatti si promuove una riflessione che vede nella dimensione biologica, emozionale, pre-razionale l'origine dell'etica, addirittura criticando una cultura che ha privilegiato l'elemento razionale, foriero di odi, radicalismi e problemi di convivenza, tanto che Maturana afferma che *l'accettazione dell'altro non è un fenomeno culturale* e soprattutto che *è nella giustificazione razionale dei modi di convivenza che inventiamo discorsi o sviluppiamo argomentazioni che giustificano la negazione dell'altro*⁷⁶. All'interno di questa presa di posizione resta un nodo irrisolto: il permanere di una sorta di dualismo, la cui eliminazione ha rappresentato lo sforzo teoretico della teoria dell'autopoiesi. Sembra che il passaggio dalla riflessione biologica alla riflessione etica determini una frattura nel sistema che, come nella migliore tradizione, si scinde in essere e dover essere: nei passaggi in cui la biologia esprime immediatamente la legittimazione dell'alterità, i termini di tale tradizione sono ribaltati: l'essere risiede nel *logos* e il dover essere nel *bios*, come dimensione di un'innocenza originaria. Viceversa, quando si enfatizza il ruolo dell'osservatore, la cui distanza riflessiva e autoriflessiva argina ogni forma di totalizzazione, facendosi garante di "giustizia", *bios* e *logos* tornano ad assumere i ruoli tradizionali: sebbene decentrato, scettico e dubbioso nei confronti di se stesso e delle proprie costruzioni, è il *logos* a garantire la possibilità dell'*ethos*. Tale narrazione non è all'altezza dei risultati epistemologici raggiunti dal biologo⁷⁷. Natura e cultura, *bios* e *logos*, intrecciati senza soluzione di continuità nell'opera principale, si ritrovano nuovamente scissi nella riflessione sull'etica, e come sempre, il passaggio dalla natura alla storia, da una responsabilità originaria al problema della convivenza inteso come scelta dell'ordine giusto, diviene problematico⁷⁸. Cionondimeno non bisogna sottovalutare l'importanza del ruolo attribuito all'osservatore che, con la sua capacità di effettuare osservazioni di second'ordine, riflessioni sulla riflessione, consente di elaborare modelli di convivenza fondati non solo sulla legittimazione dell'altro nella sua irriducibile diversità, ma anche sull'ampliamento ricorsivo e continuo (attraverso

76 H. Maturana, X. Devila, *Emozioni e linguaggio*, cit., p. 84.

77 È necessario precisare che la teoria dell'amore come fondamento della convivenza pertiene in prima istanza a Maturana, sebbene essa sia abbozzata anche ne *L'albero della conoscenza*, elaborato insieme a Francisco Varela.

78 Per un'aspra critica alla teoria dell'amore rivolta a Maturana cfr. D. Zolo, *Una desolante Teologia* in «Micromega», n. 1, 1987, pp. 193-196.

l'accoppiamento strutturale) del dominio cognitivo degli agenti impegnati nella relazione.

A prescindere dalle contraddizioni rilevate, è tuttavia proprio questa seconda parte che riteniamo essere la più interessante, quella che può fornire maggiori risposte in merito a una società che procede aumentando costantemente i suoi livelli di complessità, e all'interno della quale si rendono necessarie osservazioni di second'ordine che preservino da possibili derive autoritarie. Questa meditazione è già presente all'interno di *Autopoiesi*: crescere all'interno di una società significa procedere all'accoppiamento strutturale con essa, cioè "avere le strutture che conducono alla conferma comportamentale della società"⁷⁹. Ora, l'osservatore, mediante la sua capacità metariflessiva, riesce a guardare se stesso all'interno del sistema cui appartiene, come dal di fuori: per questo egli è sempre *potenzialmente antisociale*⁸⁰. Essendo dei sistemi conservativi, le società tendono verso la stabilizzazione delle relazioni che le definiscono, dunque verso la stabilizzazione della condotta umana. Ciò determina una restrizione di creatività, una limitazione nell'ambito dell'accoppiamento strutturale tra individui. Secondo Maturana questa spontanea tendenza conservativa delle società condurrebbe gradualmente verso forme di autoritarismo. Se ciò non accade è proprio in virtù della presenza dell'osservatore, che è capace continuamente di mettere in discussione lo *status quo*, visitando e rivisitando le proprie descrizioni. L'osservatore è capace di una *scelta etica*. Tale scelta etica scardina il *continuum* di necessità presente all'interno della regolare processualità di un sistema sociale che tende a perpetuarsi. Essa è sempre rivoluzione, atto creativo, artefatto, produzione inedita di quell'inedito prodotto che è l'uomo⁸¹. Secondo Cary Wolfe, l'etica formulata dagli autori cileni non è all'altezza delle innovazioni epistemologiche che essi apportano: il post-umanesimo verso cui tale epistemologia tende, verrebbe ideologicamente frenato attraverso una *strategia di contenimento*, e limitato nella sua integrale espressione da un'etica umanistica che si manife-

79 H. Maturana, *Introduzione a Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 42.

80 *Ibid.*

81 "Il corso spontaneo della trasformazione storica di una società umana come unità è verso il totalitarismo [...] Ogni altro corso richiede una scelta etica; non sarebbe spontaneo, sarebbe un *lavoro d'arte*, un *prodotto del design estetico umano*. Se gli esseri umani non fossero osservatori, o capaci di esserlo, la stabilizzazione delle loro proprietà non sarebbe un problema perché essi non sarebbero capaci di desiderare altro", *ibid.*, p. 43.

sta in una “fede idealistica nel potere sociale e politico della ragione”⁸². Questo tipo di etica contraddirebbe allora l'epistemologia della complessità e della contingenza poiché “trasforma delle caratteristiche contingenti dell'esperienza umana in qualità permanenti”. Se i due scienziati sono epistemologicamente nel giusto quando affermano che tutti i punti di vista sono ugualmente contingenti, ciò ovviamente non significa, nell'orizzonte pragmatico, nella sfera del diritto, che noi dobbiamo trattare tutti i punti di vista come ugualmente legittimi. Partire dalla predisposizione biologica all'amore e procedere con la fiducia nella ragione per dirimere la conflittualità sociale significa secondo Wolfe eliminare l'insopprimibile negatività del soggetto, l'orizzonte dell'impensato, la sfera del desiderio: “la loro ingiunzione terrificante all'amore è un appello alla fine del desiderio, il bisogno di reprimere *la cosa* al cuore del soggetto, la biologia al cuore del processo biologico [...], l'animale che è in noi”⁸³. Questa ingiunzione, questa torsione all'indietro dal *bios* al primato del *logos* e dell'*ethos*, o meglio, questa rimozione della componente “negativa” del *bios*, questa riduzione al silenzio della dimensione “perturbante” dell'umano ricondurrebbe i due autori all'interno della cornice umanistica.

In effetti la questione etica sembra per molti versi smantellare la coerenza d'insieme che regge invece l'epistemologia biologica degli autori. Non neghiamo le lampanti aporie all'interno delle quali il pensiero dei due autori cade quando cerca di avvicinarsi alla dimensione etica⁸⁴. Si è tuttavia detto che post-umanesimo non è necessariamente abbandono integrale dell'istanza umanistica: in effetti la fede nella ragione di cui parla Wolfe diviene piuttosto fede nelle *ragioni*, in un mondo plurale, in quel Multiverso che va oltre la monodimensionalità del pensiero tradizionale, e che evita il dogmatismo di ogni ricerca che aspira al vero.

Se dall'etica si passa alla giustizia, o verosia, se, nei termini di Maturana, si passa dalla legittimazione biologica spontanea dell'altro alla legittimazione riflessiva operata dall'osservatore, o, in termini levinasiani, dall'intimità escludente di due si procede mediante il terzo verso gli altri, i tutti, nella dimensione del *con*, l'ontologia di approdo configurerà

82 C. Wolfe, *In Search of Post-Humanist Theory: the Second-Order Cybernetics of Maturana and Varela*, cit., p. 61.

83 *Ibid.*, p. 65.

84 La critica di Wolfe procede sostenendo che l'etica dei due biologi fallisce proprio in quanto essi tentano “di risolvere attraverso un'etica umanista le sfide politiche del post-umanesimo, che la loro stessa epistemologia ha contribuito a teorizzare”, *ibid.*, p. 66.

l'essere come essere-con, essere che si polverizza e si dissemina nelle infinitezza delle origini singolari plurali e risulterà dunque un'ontologia intrinsecamente etica.

Abbiamo già visto che l'antropologia filosofica sviluppatasi negli anni '20 del Novecento, pur introducendo la biologia nell'ambito della meditazione sull'umano, tende a delineare l'uomo a partire da una solitudine ontologica che lo vede determinarsi di fronte a un mondo e a un'alterità opposti ad esso come estranei, come il "fuori". Nell'ambito della fenomenologia dell'umano l'io inteso come coscienza incarnata precede, rendendolo possibile, l'incontro con l'altro. Nello stesso periodo Karl Löwith elabora invece un'antropologia che, prescindendo da ogni legame dell'uomo col mondo animale, prescindendo dunque dal *bios*, definisce l'umano a partire dalla relazione, dal mondo del *con*⁸⁵. In origine dunque non vi è essere bensì essere-con. Se la biologia contemporanea supera le dicotomie presenti ancora nelle meditazioni degli esponenti dell'antropologia filosofica, presentandoci il vivente uomo come sistema complesso caratterizzato da una processualità unitaria, il pensiero filosofico contemporaneo riprende la questione del *con*, partendo tuttavia da un umano che si riappropria di quel *fuori* che la tradizione umanistica aveva delineato come corpo, animalità, alterità.

È sulla scia di queste premesse che è possibile, secondo Jean-Luc Nancy, ripensare l'ontologia. Nell'introduzione al suo scritto *Être singulier pluriel*⁸⁶, l'autore inserisce subito il tema del corpo, inteso come "apertura al mondo e apertura di un mondo: il «ci» in quanto spaziatura"⁸⁷.

La filosofia si origina come ricerca del Senso. Abbiamo ancora bisogno di maiuscole: Senso di cui l'uomo parla ma che, continuamente evocato, trascende la parola, E oggi, invero, siamo in difetto di Senso: la lingua straniera delle scienze ha da tempo svuotato di senso la ricerca del senso: l'apparire coincide con l'essere, e sembra finire il regno dei fini. Ma, come sostiene Nancy, il senso è anche nostalgia, nostalgia del senso perduto che si fa essa stessa *produttrice di Senso*. Quando il Senso perde la maiuscola si trasforma nel "nudo nome del nostro essere-gli-uni-con-gli-altri". Tale affermazione è per l'autore ben lontana da tutte quelle visioni che nel

85 Ci riferiamo allo scritto di abilitazione di K. Löwith pubblicato, come i due testi maggiori di antropologia filosofica, nel 1928, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur Anthropologischen Grundlegung der ethischen-Probleme*, tr. it. di A. Cera, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida Editore, Napoli 2007.

86 J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* cit. Si tratta di un'introduzione caratterizzata dal dialogo dell'autore con R. Esposito.

87 *Introduzione a Essere singolare plurale*, p. XXVIII.

tempo hanno inteso questo noi come Umanità e dunque l'umanità come compimento del senso. La trascendenza di queste dimensioni cede il posto all'immanenza del noi, che è l'elemento "nel quale si possono produrre e far circolare dei significati". L'uomo, segno che nulla indica se soffermiamo l'attenzione sulla traiettoria della mano, diviene segno significante, al contrario, nella sua singolarità incarnata, nell'infinito senso della pluralità delle origini. E del resto il paradigma biologico che abbiamo analizzato scopre un vivente che, estraneo al Senso, determina costantemente il senso nel suo stesso prodursi, nella vita stessa in atto, che non necessita più di un Fine inteso come approdo ultimo cui giungere, poiché il fine (se vogliamo ancora utilizzare questa parola) è nel presente della sua processualità. Il senso è per Nancy spartito, frazionato, frammentato, *esso* è in effetti la *spartizione dell'essere*, poiché l'essere può essere solo e in origine *con*, e fuori da questo *con*, in effetti niente esiste. L'ontologia che qui si delinea è dunque alla prima persona plurale, *spaziatura e intreccio di tanti mondi* quanti sono i *passaggi della presenza*⁸⁸. Il fondamento, cruccio della metafisica, si ripartisce *tra* le singolarità. Questa pluralità singolare non è in prima istanza Altri, il prossimo, o lo straniero, bensì un'*origine* e dunque un'affermazione di mondo⁸⁹. Origine che in questo caso non sta per luogo originario da cui il mondo proviene, ma indica la venuta senza fine di ogni presenza nel mondo. Il mondo non è radura che si illumina dinnanzi a un *Dasein* isolato: esso sorge ogni volta e sempre a partire da una singolarità plurale, che è *piega esclusiva, locale-istantanea*, di una *molteplicità reticolata*⁹⁰. Questa singolarità plurale è umana, è *ex-sistenza*, come sporgenza plurale delle origini, come umano che *parla l'esistenza*. Siamo ancora dunque nell'ambito del privilegio ontologico dell'umano decretato dalla parola? È di nuovo l'esilio della pietra che non offre all'uomo e ai suoi mezzi la possibilità di trasporsi in essa? L'autore previene subito ogni eventuale critica di antropocentrismo: la singolarità plurale dell'essere è attraversata dalla differenza: l'uomo esposto espone al contempo la singolarità dell'essere di ogni essente. Umano che è animale come corpo, è pietra come mineralità dell'osso, ed è uomo solo in quanto esistono l'animale

88 J.-L. Nancy, *Essere singolare e plurale*, cit., pp. 5-9.

89 "Ogni singolarità è un altro accesso al mondo. Là dove attendiamo «qualche cosa», una sostanza o un'istanza, un principio o una fine, un significato, non c'è che il modo o la torsione dell'altro accesso [...]", *ibid.*, p. 23.

90 *Ibid.*, p. 15.

e la pietra⁹¹. L'uomo è uomo in quanto custodisce in sé l'*esteriorità* della pietra, la sua mineralità, che è *il e nel* suo corpo. Rifiuto dell'antropocentrismo di matrice umanistica, e apertura verso la singolarità plurale delle origini: rifiuto dunque di avvicinarsi alle origini nella modalità dell'appropriazione. Appropriarsi dell'origine significa infatti ricercare un'Origine unica, con una furia che può darsi sia come accoglienza incondizionata, sia come irrimediabile rifiuto. A quel punto "l'altro diventa l'Altro" e l'io l'assoggettato o il carnefice: violenza etica, desiderio bruciante che ha bisogno della legge che ne attenui l'impeto, l'intensità, oppure esclusione dell'altro, esilio che può spingersi fino alla sua eliminazione. La tensione appropriante in effetti non è rivolta alla com-parizione dell'altro, ma è desiderio "della Posizione stessa: fissare, *darsi* l'origine una volta per tutte e in un luogo per tutti, un luogo che è dunque sempre fuori del mondo"⁹². Nostalgia del centro dunque, nostalgia dell'Essere come presenza, e impossibilità di avanzare verso l'altro attraverso il gioco infinito della curiosità che, aprendosi a una significazione plurale, disseminata, non giunge mai al senso perché si determina da subito come costruzione ininterrotta di senso. Se l'origine è disseminata ne consegue che "non c'è etica che sia indipendente dall'ontologia e che solo l'ontologia può essere etica in un senso che non si dimostri inconsistente"⁹³.

Löwith nel 1928 elabora un'antropologia per certi versi alternativa a quella coeva di Scheler e Plessner: poco interessata a scandagliare le ragioni del *bios* si sofferma sulla dimensione originaria dell'esserci come *essere con*, sulla relazione intesa come inizio a partire dal quale è possibile pensare l'io e il mondo. Löwith descrive tuttavia quel *con* come seconda persona singolare, come *tu*, certo da non intendersi come mero precipitato dell'io, ma come ciò che ad ogni istante determina l'io. La comunicazione autentica si dà per Löwith solo "a quattr'occhi", laddove il singolo esce fuori di sé, non per mirarsi allo specchio, ma come "uno di due"⁹⁴; l'io e il tu allora si determinano reciprocamente nel discorso che è parlare responsabile, dacché la parola, nel domandare, suscita sempre una risposta. In que-

91 "Non c'è da un lato la singolarità originaria e dall'altro il semplice esser-ci delle cose, di cui possiamo fare più o meno quel che vogliamo [...] La differenza tra l'uomo e il resto dell'essente (che non si tratta di negare, ma di cui non si può precisare comunque la natura) [...] non distingue l'esistenza autentica da una specie di sub-esistenza. Questa differenza costituisce al contrario la condizione concreta della singolarità", *ibid.*, p. 28.

92 *Ibid.*, p. 31.

93 *Ibid.*

94 K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 176.

sto scambio risiede l'equità. Sebbene siamo lontani dall'asimmetria della relazione etica di matrice levinasiana, dalla violenza dell'assoggettamento dell'io all'appello di Altri, anche in questo caso ci troviamo dinnanzi a una diade che per sua costituzione esclude l'invasione del terzo, dunque il *cum* inteso come singolarità plurale che condivide e negozia il senso. Il singolare di Nancy si declina invece alla prima persona plurale: la disseminazione delle origini è sempre un *noi*, un essere-l'uno-con-l'altro. Il *con* dunque non è attributo che va ad aggiungersi all'isolamento ontologico dell'io che incontra il tu, poiché "l'essere non preesiste al suo singolare plurale"⁹⁵.

Quando Maturana e Varela definiscono i contorni dell'osservatore, lo fanno attraverso un'operazione di decentramento: lungi dal costituirsi in prima istanza come autocoscienza isolata che incontra il mondo a partire dalla propria solitudine ontologica, essi sostengono che l'io come autocoscienza si determina nel dominio del linguaggio e cioè nell'orizzonte consensuale e relazionale del noi⁹⁶. Certo l'osservatore è una singolarità, chiusa e separata: tuttavia esso può determinarsi e pensarsi come tale solo a partire dalla relazione all'altro che si instaura nel dominio del linguaggio. Il soggetto dunque è inteso come precipitato della relazione. L'identità di un sistema non è un *quid* interpretato come sostanza al nocciolo della cosa, ma è la ricorsività del processo in atto che garantisce il mantenimento continuo di tale identità⁹⁷. E l'osservatore è difatti un soggetto decentrato, defocalizzato, non solo perché sorge in seconda istanza unicamente a partire dagli altri, ma soprattutto perché la sua possibilità di effettuare metadescrizioni, di riflettere sulle proprie riflessioni, lo ha reso più modesto, più insicuro rispetto alle proprie verità.

Dal canto suo Nancy, riferendosi alla soggettività, sostiene che "non c'è mai stato e non ci sarà mai un solipsismo filosofico", poiché non c'è mai stata una "filosofia del soggetto intesa come chiusura infinita in sé di un per-sé"⁹⁸; e del resto un soggetto unico, isolato, non potrebbe neanche rife-

95 J.-L. Nancy, *Essere singolare e plurale*, p. 43.

96 Cfr. a tal proposito la seconda parte di questo lavoro, in particolare il paragrafo *L'animale uomo: linguaggio e autocoscienza*.

97 Cfr. Nancy a proposito del singolare: "esso offre pure la proprietà individuale dell'indivisibilità, ma non è indivisibile come una sostanza, è indivisibile ogni volta, nell'evento della sua singolarizzazione". Dunque secondo l'autore non bisogna più pensare: "né a partire dall'uno, né a partire dall'altro, né a partire dal loro insieme, inteso ora come l'Uno ora come l'Altro", bensì bisogna pensare "a partire dal *con in quanto proprietà d'essenza di un essere che non è che l'uno-con-l'altro*", *Essere singolare e plurale*, cit., pp. 47-50.

98 *Ibid.*, p. 44.

rirsi a sé in quanto soggetto. Confrontiamo a tal proposito le parole della biologia con quelle della filosofia: per Maturana “l'*individuo* esiste solamente nel linguaggio, il *sé* esiste solamente nel linguaggio e l'*autocoscienza* come fenomeno di distinzioni autoriferite ha luogo anch'essa solamente nel linguaggio”, poiché “l'autocoscienza è un fenomeno sociale”⁹⁹.

Quando Maturana sottolinea tali aspetti, lo fa contrapponendosi a un certo riduzionismo biologico che intende il sé e il fenomeno dell'autocoscienza come correlato fisiologico del cervello. La biologia della complessità intende invece il soggetto come determinantesi all'interno di un dominio di accoppiamento strutturale, nell'ambito del quale il noi genera l'io, che senza la relazione risulterebbe impossibile. Ecco perché Maturana parla di un'ontologia costitutiva in opposizione all'ontologia trascendentale: la sospensione fenomenologica che, nella lingua del biologo, diviene l'oggettività messa tra parentesi, non conduce alla solitudine della coscienza trascendentale bensì all'originarietà di una relazione che determina, continuamente costituendola, l'identità dell'osservatore e il mantenimento della sua organizzazione. L'osservatore dunque costituisce il mondo a partire dalle proprie operazioni di distinzione, ma tali operazioni non sarebbero possibili se non entro il dominio del linguaggio, e cioè all'interno di un'originaria struttura singolare-plurale, ovvero relazionale.

Da parte sua Nancy sostiene che “il *con* è il presupposto del *sé* in generale”, poiché “un soggetto non presuppone soltanto la propria distinzione rispetto all'oggetto della sua rappresentazione [...] presuppone, almeno altrettanto, la propria distinzione rispetto ad altri soggetti”¹⁰⁰.

In tal senso *ego sum* è fin dall'inizio *ego cum*. Per Nancy dopo la fine del Senso – inteso anche come orizzonte a partire dal quale pensare la convivenza – e quella dei Fini, il *cum* della coesistenza tende a limitarsi alla coabitazione più o meno pacifica intesa come obbligo, alla tolleranza dell'altro (nel senso deteriore del termine) all'interno di uno spazio comune, vissuto come troppo esiguo per contenere la pluralità di questi singolari. Il problema del *con* non è stato dunque affrontato a partire dall'ontologia. La tensione del filosofo francese verso un'ontologia singolare plurale che renda conto dello stare-insieme, incontra il tentativo dell'ontologia biologica formulata dagli autori cileni, poiché entrambe cercano di far convergere,

99 Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 95.

100 J.-L. Nancy, *Essere singolare e plurale*, cit., p. 56. E ancora, più oltre leggiamo: “Prima dell'intenzionalità fenomenologica e prima della costituzione egologica, ma anche prima della consistenza cosale in quanto tale, c'è la co-originarietà del *con*”, p. 57.

senza più cesure e dicotomie “la sfera della natura e la sfera della storia, quella dell'umano e quella del non-umano”¹⁰¹. Abbiamo già visto come la biologia dei sistemi autopoietici tenda a evitare ogni tipo di scissione: natura e storia, uomo e animale risultano intrecciati nella dimensione di un attraversamento originario che non prevede né un prima e un dopo, né tantomeno un dentro e un fuori, innescanti gerarchie. Viene a delinarsi in tal modo una dimensione orizzontale che pone gli enti gli-uni-accanto-agli-altri, e la possibilità di determinare il senso a partire da questa spazializzazione, da questa com-parizione e dis-posizione delle origini.

L'essenza del sociale storicamente ha sempre rinviato ad altro da sé, considerata o come mera giustapposizione di parti isolate o come trascendimento delle individualità nell'uno: per Nancy la nuova rivoluzione copernicana in atto, è al contrario quella “dell'essere sociale che gira ormai intorno a se stesso, o su se stesso, e non più attorno a qualcos'altro (Soggetto, Altro o Stesso)”¹⁰². Il senso dunque non è al di là, oltre, in un orizzonte invisibile e al di là da venire: esso è nel nudo fatto di essere dall'origine e come origini gli-uni-con-gli-altri.

Si è già visto che l'al di là dell'essere levinasiano non è rivelabile se non a partire dal raccoglimento di un io. L'alterità è possibile solo a partire dal medesimo, un medesimo separato, isolato, che vive del lavoro e del possesso: è quello che nota Nancy a proposito di ogni filosofia dell'altro, “tutti questi volti, o tutti questi «senza volto» – la cui necessità, in ogni caso, è incontestabile – riconducono sempre a un'alterità o a un'alterazione in cui è in gioco il «sé». L'altro è pensabile, e necessario al pensiero, solo a partire dal momento in cui il sé appare e si appare come «stesso»¹⁰³. Abbiamo visto come per introdurre la socialità, frenando l'intimità escludente della diade, Lévinas abbia bisogno del terzo, ma come anche l'entrata del terzo si innesti all'interno di una fenomenologia che vede all'origine l'ipseità, la solitudine del medesimo¹⁰⁴.

Viceversa, il decentramento del soggetto tradizionale, la possibilità per l'osservatore di costruire un mondo del quale è integralmente responsabile, la relazione intesa come *prius* dal quale il soggetto stesso prende for-

101 *Ibid.*, p. 75.

102 *Ibid.*, p. 80.

103 *Ibid.*, p. 105.

104 “L'intimo e il prossimo, lo stesso e l'altro designano nel loro reciproco rimando un «non essere con», e quindi un «non essere in società», un Altro dal sociale [...] L'essere-con designa, al contrario, l'altro che non ritorna mai allo stesso, la pluralità delle origini”, *ibid.*, p. 110.

ma, la conoscenza interpretata come conoscenza incarnata, *embodiment*, e l'istanza etica che consegue a questo tipo di riflessione potrebbero essere un punto di partenza per ripensare l'umano e il suo abitare.

Verso una nuova soggettività: l'osservatore

Un nuovo modello di antropologia filosofica risoluto ad affrancarsi dalle tradizionali polarità oppositive deve dunque inevitabilmente fare i conti con la nozione di soggetto. È a partire dalle dissacranti riflessioni di Nietzsche e Freud che si procede verso il graduale ma non indolore smembramento della categoria fondante e fondativa della modernità. Il soggetto cessa di essere organizzazione armoniosa, garante della verità del mondo, per trasformarsi in evento magmatico e indecifrabile, in figura della metamorfosi, in *segno che nulla indica*. Se non esiste alcuna congruenza fra rappresentazione e realtà, se la coscienza razionale è solo un territorio (e non il più vasto) delle discordanti regioni che ci caratterizzano, l'umano sente se stesso come lacerazione, ferita. Sbarazzarsi allora del soggetto e della sua dolorante complessità, significa sbarazzarsi di questa ferita. L'attenzione con la quale tanta parte della riflessione post-metafisica ha tentato di eliminare il soggetto decostruendolo, è indice di questo timore e tremore dinnanzi allo smisurato e poco rassicurante orizzonte di poliformità apertosi dopo la liberazione del soggetto dalle strette e limitanti maglie di un'anima razionale imprigionata in un corpo-contenitore¹⁰⁵.

In effetti la questione del *subjectum* di matrice cartesiana si lega alla più ampia problematica dell'antropocentrismo umanistico; la soggettività moderna si costituisce come signoria determinata dall'abisso ontologico che separa l'umano dal resto degli enti. Ma le scienze contemporanee dimostrano la continuità dell'umano col regno animale, mentre le tecnologie determinano la possibilità crescente di stabilire ponti coniugativi con l'alterità; l'uomo perciò comincia a comprendere che la sua autoproduzione avviene nell'intersezione tra costituzioni ontologiche differenti, e scopre al

105 Su questo argomento cfr. F. Rella, *Pensare per figure. Freud, Platone, Kafka, il postumano*, Fazi Editore, Roma 2004, che in riferimento alle varie forme di decostruzionismo, afferma: "Se l'analisi freudiana ha scoperto e prodotto conoscitivamente l'irrimediabile scissione del soggetto, si cerca ora, attraverso queste ideologie, di ricomporre la scissione attraverso la negazione (che è, freudianamente, una *riconferma*) del soggetto stesso. Tale negazione è di fatto la rimozione delle contraddizioni del soggetto [...] della sua *Spaltung*, della scissione e del processo in cui esso diviene", p. 26.

proprio interno tracce oltre l'umano; il soggetto tuttavia, lungi dallo scomparire come inghiottito nella fitta rete delle relazioni che lo coinvolgono, si ritrova decentrato, delocalizzato nell'orizzontalità di tali relazioni che smantellano ogni precedente gerarchia. Non più signore dell'ente, colui che nomina le cose, si comprende a esse legato e da esse dipendente. Il paradigma postumanista lavora proprio a questo decentramento.

In effetti l'antropocentrismo costituisce una pratica difensiva, attraverso la quale il dominio sul mondo si mantiene mediante la conservazione e la tutela di una presunta purezza originaria che, se scalfita, metterebbe in pericolo il potere acquisito, provocando una sorta di regresso verso la barbarie, verso quell'animalità dalla quale l'uomo si è faticosamente affrancato nel corso del processo di umanizzazione. Secondo Latour il moderno nasce e si sviluppa attraverso la costituzione di ibridi, di domini ontologici promiscui, ma cresce e si rafforza mediante una tenace attività di distinzione che separa due aree ontologiche diverse: "quella degli umani da un lato e quella dei non umani dall'altro"¹⁰⁶.

Tuttavia, lungi dall'essere relegato nell'orizzonte del non-significante, il non umano si fa strada nell'ora del "crimine mostruoso" in tutta la sua potenza semiotica, in tutta la sua capacità di ribaltare il vecchio postulato secondo il quale il soggetto costituisce l'oggetto. L'epistemologia che si configura nell'era delle biotecnologie e dell'intelligenza artificiale si costituisce come presa d'atto che anche l'oggetto fa il soggetto, che non c'è storia dell'umano senza ricognizione dei suoi percorsi ibridativi. Latour propone un "umanesimo redistribuito" che restituisca all'uomo "quell'altra metà di sé, la parte delle cose"¹⁰⁷. Secondo l'autore, più che di antropomorfismo bisognerebbe oggi parlare di "morfismo"¹⁰⁸, e interpretare l'umano come perenne figura della metamorfosi. La razionalità europea si costituisce invece

106 Cfr. B. Latour, *op. cit.*, p. 22.

107 L'autore si chiede in effetti: "Dove sono i Mounier delle macchine, i Lévinas degli animali, i Ricoeur dei fatti? [...] finché l'umanesimo nasce dal contrasto con l'oggetto lasciato all'epistemologia, non possiamo comprendere né l'umano né il non umano", *op. cit.*, p. 166. cfr. anche P. Sloterdijk, *L'ora del crimine mostruoso*, in *Non siamo stati ancora salvati*, cit., p. 306: "Prende piede una redistribuzione progressiva in cui ciò che fino a oggi era lo spirituale viene spostato nella sfera delle cose, e ciò che fino a oggi era il soggettivo viene spostato nella sfera dell'oggettivo".

108 Nell'uomo "si incrociano i tecnomorfismi, gli zoomorfismi, i fisiomorfismi, gli ideomorfismi[...] più si avvicina a questa ripartizione, più è umano [...] se si vuole isolare la sua forma da quello che mescola, non lo si difende: lo si perde", B. Latour, *op. cit.*, p. 168.

come armonia tra pensare ed essere, tra agire e natura, per cui ogni uscita dalle maglie di questo *telos* viene considerata come errore, difetto da redimere¹⁰⁹. Ora l'artefatto, il prodotto tecnico, costituisce per certi versi l'emblema di una *ybris*: una sorta di frattura all'interno dell'ordine armonioso e gerarchico del *kósmos*, per cui tra le pieghe dell'essere si insinua il nulla, inteso come l'imitazione approssimativa e inautentica del naturale, di cui bisogna diffidare perché ci allontana dal mondo del vero e del giusto o, per usare categorie più vicine alle nostre, si costituisce come oblio dell'essere. L'artificiale perde la purezza ontologica dell'origine, l'ibrido si caratterizza sempre col segno meno, esso è indigenza, penuria e ricordo nostalgico di una pienezza perduta¹¹⁰. Quando poi questo artificiale arriva a insinuarsi nella carne di quell'ente il cui pensiero coincide con l'essere, allora si spalanca l'abisso del sacrilegio, che secondo Habermas "confonde l'intuitiva distinzione tra ciò che è «cresciuto» naturalmente e ciò che è «prodotto» tecnicamente, tra il soggettivo e l'oggettivo"¹¹¹. Permane una ripartizione categoriale tra artificiale e spontaneo, che per stessa ammissione dell'autore risale ad Aristotele e che, sebbene abbia perso ogni "pretesa ontologica", continua nondimeno ad essere vincolante. L'artificiale è dunque deviazione rispetto alla "dinamica interna della natura"¹¹².

E se ci avviassimo davvero verso il mostruoso dell'artificiale, verso questo nulla inteso come innocenza del divenire? "Se all'essere si corrisponde attraverso il pensiero, allora al nulla si corrisponde facendo dei salti arrischiati nelle operazioni del volere, dell'agire del comporre"¹¹³. Questo nulla che si spalanca è dunque l'unico orizzonte possibile della progettualità contemporanea. Questo *nihil* è il sistema stesso inteso come processo che si identifica con i suoi atti. È un nulla secondo lo sguardo della metafisica, nulla che un altro sguardo potrebbe interpretare come sovrabbondanza d'essere, eccedenza.

Si parla di post-modernità, post-umanesimo, per indicare una serie di trasformazioni che sembrano far crollare il mondo precedente. Il *post* evoca sentieri di incertezza, per percorrere i quali l'uomo sembra non ancora

109 Cfr. N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, cit., p. 45.

110 "È evidente che dove ci si basa sul primato dell'essere le realtà artificiali possono essere concepite solo come dei bastardi ontologici, in cui il nulla avrebbe strappato all'essere, ingiustamente, parte della sua pienezza", cfr. P. Sloterdijk, *L'ora del crimine mostruoso*, cit., p. 305.

111 Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2001), tr. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, p. 49.

112 *Ibid.*, p. 48.

113 P. Sloterdijk, *L'ora del crimine mostruoso*, cit., p. 307.

disporre di mappe adeguate. Tuttavia l'aggiunta del *post* può apparire per certi versi fuorviante. Non si tratta di una qualche forma di rivoluzione epocale che, come molti asseriscono, condurrà alla fine dell'uomo: rimarremmo in tal caso nell'ambito di tradizionali quanto abusati miti sulla fine della storia e i suoi risvolti apocalittici¹¹⁴. Il fatto che attraverso una serie di interventi di natura tecnico-scientifica si riesca a intervenire alle radici stesse della vita, è solo il risultato della costante autoproduzione di sé da parte dell'umano. Opponendosi all'umanesimo inteso come caratterizzazione storica e dunque parziale dell'ente uomo, il post-umanesimo non configura una fine dell'uomo o un suo oltrepassamento, bensì delinea una figura dell'umano che è tale proprio in virtù delle sue infinite metamorfosi. Ciò che cambia, definizioni a parte, ciò che risulta davvero rivoluzionario, è l'inedita possibilità di guardare a tali fenomeni attraverso lenti mutate, la possibilità dell'osservatore di riflettere su ciò che osserva e sul fatto stesso di osservare, la possibilità di cogliere un reale mentre si manifesta nella sua multidimensionalità senza appiattirlo nella griglia di una concettualizzazione bidimensionale. Ciò che cambia è che tali trasformazioni, lungi dal rimanere relegate nell'ambito dei luoghi deputati allo sviluppo della ricerca, coinvolgono tutti lungo un *continuum* orizzontale. Si fa sempre più labile la linea di demarcazione che separa coloro che prendono decisioni da coloro che le subiscono, siamo tutti responsabili dinnanzi al mostruoso che significhiamo e che produciamo¹¹⁵.

114 “Forse l'uomo esplose solo nella presunzione di essere soggetto del mondo e poi lascia dietro di sé miliardi di individui concreti che come tali vanno di nuovo presi sul serio”, cfr. N. Luhmann, *op. cit.*, pp. 47-48.

115 Cfr. P. Sloterdijk, *L'ora del crimine mostruoso*, cit.: “Moderno è colui che è mosso dalla coscienza di essere implicato in un tipo più nuovo di responsabilità di fronte al mostruoso, al di là della solita, inevitabile forma della testimonianza. Se si chiede a un moderno: «dov'eri al momento del delitto?», la risposta suona: «Ero sul luogo del delitto» [...] La modernità è la rinuncia alla possibilità di avere un alibi”, p. 293. Sulla sponda opposta rispetto a questa interpretazione ne *La fin de l'homme ou post-humanité?*, D. Folscheid interpreta come strategia di deresponsabilizzazione le varie definizioni di *post* avvicinandosi per definire il nostro tempo, che lungi dal configurarsi come l'ora del crimine mostruoso, si costituirebbe al contrario come tempo dell'innocenza; il nostro tempo definito come postmodernità non sarebbe altro che “la modernità che si rivolta contro se stessa con la speranza di nascondere il suo senso di colpa sotto una verginità tutta nuova. Dichiararsi «post», è un modo come un altro per dire «non c'entro più». Degli orrori che la modernità ha generato, io mi lavo le mani”, in C. Hervé, G. Rozenberg (a cura di), *Vers la fin de l'homme*, cit., p. 241.

Il soggetto nell'ora del crimine mostruoso diviene osservatore; esso sembra esprimere una passività senza rimedio, disperante quasi, che si sostanzia nel suo essere spettatore impotente delle dinamiche che lo investono e che continuerebbero a perpetuarsi con una costanza cieca anche se il suo occhio vigile non le scrutasse, perché indifferenti alla coscienza che le riflette. D'altro canto l'osservatore ha il privilegio di osservare le proprie osservazioni, di riflettere su di esse, e attraverso le sue pratiche di distinzione figura-sfondo, di costruire la realtà del reale. In questo senso, e solo in questo, Maturana e Varela postulano il "primato ontologico dell'osservatore", che non risiede più – come accade nell'ambito della tradizione umanistica – in una sorta di rottura della simmetria nel *continuum* delle cose che dà forma al miracolo del punto di vista privilegiato innalzantesi sulla totalità dell'ente. L'osservatore postmoderno non è colui che dalla separazione e dall'altezza della propria posizione ha accesso alla verità delle cose; il suo sguardo non riflette la trasparenza dell'in quanto tale, né c'è una trasparenza opposta alla nebulosa, muta opacità del resto dell'ente. L'osservatore postmoderno è costruttore di mondo, ma non lo è come signore dell'ente che fabbrica il mondo attraverso la scoperta sempre più profonda delle sue leggi. Esso costruisce il mondo e le parole che lo organizzano come insieme di coerenze operative che in tale mondo gli consentono di esistere¹¹⁶.

Si tratta di una spiegazione che prende le mosse dalla ricerca biologica; in generale lo scontro tra riflessione filosofica e modello scientifico esibisce da una parte idee organizzate sulla base di valori e dall'altro modelli procedurali fondati su criteri di validità operativa, che prescindono da ogni riflessione valoriale; tali modelli di lettura dei fenomeni non sono organizzati dunque da dimensioni etiche. Tuttavia, come già visto, la costituzione di una nuova epistemologia e di un'ontologia della complessità può rivelarsi un tassello fondamentale per la rielaborazione di un'etica adatta a far fronte alle esigenze di una realtà sempre più complessa.

L'osservatore è una prima persona, colui che a proposito di se stesso dice Io. In quanto organizzazione circolare, esso (come tutti i sistemi autopoietici) si autoproduce in maniera autoreferenziale, come insieme di regole organizzative tese al mantenimento del sistema. Cionondimeno il mante-

116 Su questo argomento cfr. N. Luhmann, *op. cit.*, p. 45: "Nella vecchia concezione del mondo europeo era insita una rottura della simmetria. Per l'osservatore era prevista una posizione privilegiata. Il *continuum* della razionalità era pensato come asimmetrico. La posizione preferita però, che contiene se stessa e il proprio opposto, era quella dell'uomo intento a costruire il mondo. In tal senso la vecchia tradizione europea ha ragione a considerarsi umanistica".

nimento di tale sistema passa per l'accoppiamento strutturale con l'alterità, in un feedback circolare ininterrotto nel quale non è più applicabile il tradizionale concetto di separatezza, né una qualunque idea di dentro-fuori.

Il discrimine tra pensiero scientifico e tensione filosofica risiede probabilmente proprio nel diverso valore che i due approcci attribuiscono all'autoreferenzialità del sistema-uomo e al concetto di separatezza. La filosofia moderna si costituisce attraverso un paradosso: essa si sostanzia come filosofia del *subjectum*, di un essere insulare che si istituisce nella differenza e nell'opposizione all'altro da sé, in un egotismo che è contemporaneamente privilegio ontologico, ma peccato da espriare agli occhi dell'istanza etica, che tenta di redimere l'autoreferenzialità originaria del soggetto attraverso un'etica tesa ad affrancarlo da questo egoismo iniziale. Si tratta dunque di un percorso paradossale, che potremmo definire da "doppio legame", lungo il quale la soggettività e le sue istanze fagocitanti vengono alimentate e rafforzate, allo stesso tempo mortificando e colpevolizzando l'io che le pone in essere, con l'ingiunzione finale di sottoporsi a rituali di espiazione, che prevedono una disponibilità pentita alle istanze dell'alterità. È noto però che il rituale di espiazione è funzionale al peccato che intende cancellare; costituisce il dispositivo tecnico grazie al quale è possibile reiterare ancora il male in buona coscienza, con la coscienza verginale di un inizio sempre nuovo.

Lo stesso non vale per la scienza, che è al contrario avulsa dall'idea di peccato: è nell'innocenza assoluta, ignara di sé, che un sistema autopoietico produce ricorsivamente se stesso. Questo paradigma biologico che fa da sponda a una rinnovata epistemologia, è privo di ogni forma di teleologia, dunque non prevede alcun cammino retto da percorrere, né punizioni per eventuali deviazioni. Probabilmente quella che viene definita come *fine* dell'uomo consiste nella fine dei fini, o del fine inteso come traguardo ultimo da raggiungere. La filosofia come pensiero del fine fatica tuttavia ad affrancarsi da questa tensione.

Il fatto inoltre che l'autoreferenzialità non inerisca (come avviene invece nell'ambito della tradizione metafisica) solo al *subjectum*, ma rappresenti la modalità attraverso cui tutto ciò che vive si autoproduce, aiuta a sgravare l'umano dal fardello di una colpa che per la tradizione si costituisce con lui e solo con lui. Equiparare la processualità intrinseca dell'umano a quella del resto del vivente significa perciò delineare un soggetto ridimensionato nella sua pretesa onnipotenza e di conseguenza nella sua colpevolezza: non libero arbitrio tracotante che detta le sue leggi al mondo, ma azione vincolata dalla sua organizzazione, libertà neces-

sitata. Imprevedibile certo, foriera di nuovo senza dubbio, e tuttavia non iniziativa miracolosa fondata su se stessa, l'azione dell'uomo si sviluppa come risultato determinato di una particolare organizzazione e del suo accoppiamento strutturale col resto dell'ente: l'autoreferenzialità di un sistema autopoietico si mantiene grazie alla contemporanea eteroreferenzialità, e cioè grazie all'ininterrotto dialogo con l'altro da sé: l'insularità, la solitudine ontologica di cui il soggetto tradizionale è stato portatore, si trovano di colpo ridimensionate¹¹⁷. Se viene meno la logica di peccato e salvezza che l'umanesimo ha prodotto, l'uomo ritorna ad essere innocente, innocente dall'origine (biologicamente innocente, se ancora di origine si può parlare). Ed è con l'innocenza del primo giorno che l'umano procede verso il mostruoso delle sue produzioni¹¹⁸.

Non si tratta dunque di decostruire il soggetto fino a smantellarlo integralmente: esso resiste, e resisterà sino a quando l'uomo sarà in grado di proferire la parola Io. Tuttavia il soggetto-osservatore ha imparato a mirarsi allo specchio con diffidenza; agisce come ha sempre agito: è ancora interamente compreso nella serietà delle proprie riflessioni, composto e indaffarato nella formulazione di teoremi che gli spieghino il mondo e di certezze salvifiche che giustifichino il suo operato. E tuttavia tra l'elaborazione di un assioma e un'infervorata discussione sull'apoditticità delle proprie affermazioni, il soggetto-osservatore non può più fare a meno di prendersi delle pause, durante le quali si ri-pensa, si ri-vede mentre gioca a fare dio dal punto di Archimede, osservatore supremo e non osservato del cielo delle stelle fisse; e prima ancora di avere il tempo di ritornare al rassicurante

117 "Il sé dell'autopoiesi delle unità sistemiche viventi rispecchia più il bene della creazione riuscita che una rivolta narcisistica, poiché gli organismi sono costituiti come delle incarnazioni dell'intelligenza, rispetto alle quali sin dall'inizio si può osservare il doppio movimento del riferimento a sé e all'estraneo. Negli organismi più evoluti il riferimento a sé può assumere anche la forma dell'esperienza e della coscienza di sé mediate simbolicamente", P. Sloterdijk, *Luhmann, avvocato del diavolo. Del peccato originario, dell'egoismo dei sistemi e delle nuove ironie*, in *Non siamo stati ancora salvati*, cit., pp. 90-91.

118 A proposito di Luhmann, (che, ricordiamolo, costruisce la propria teoria traslando integralmente la teoria dell'autopoiesi sul piano sociale), Sloterdijk sostiene che l'utilizzo che il sociologo fa dell'epoché fenomenologica consente una "presunzione d'innocenza nei confronti dei sistemi in quanto tali, che rende possibile innanzitutto un loro studio non fanatico [...] Chi è in generale pronto ad accettare che ci siano i sistemi e che, quando essi si danno, il suo *proprium* debba essere di funzionare negli spazi di gioco interni, ogni volta diversamente foggiate [...] questi ammetterebbe forse anche che le attività dei sistemi nel loro insieme non sono qualcosa di negativo sin dal principio", *ibid.*, p. 87.

focolare delle parole che coincidono con le cose, gli scappa una sonora e fragorosa risata. Ritorrerà alle sue carte, ai suoi progetti, senza i quali non è; ancora *cogito*, sebbene ferito, rimane individuo, ma attraversato dall'altro e dall'altro contaminato. Rimane soggetto ma riadobbato di un saio di nuova umiltà. Ne gioveranno le sue teorie, promosse come prospettive e non come specchio delle cose, ne gioverà una prassi che, mettendo continuamente in discussione se stessa, non correrà il rischio di trasformarsi in ideologia e dunque in lotta spietata; ne gioverà la comunità scientifica fatta di osservatori che nell'osservazione reciproca e mai dogmatica, creano le premesse per uno scambio orizzontale e non prevenuto, in grado di allargare gli spazi di possibili intersezioni disciplinari¹¹⁹.

Il soggetto della metafisica, all'apice della scala gerarchica degli esseri, subordinante alla propria *tèchnê* ciò che lo circonda e che non ha parole, presenta una tracotanza che, messa in contatto con possibilità smisurate di manipolazione tecnica, può condurre al disastro¹²⁰. Un soggetto decentrato, ibridato e osservante è molto più idoneo ad agire nel mondo delle trasformazioni *biotech*; il Prometeo "scatenato" di baconiana memoria è costretto a fare i conti col proprio delirio di onnipotenza, deve distendersi sul lettino di analisi; la terapia autopoietica, che è anche sempre mitopoietica, dà vita a un'altra narrazione, ci presenta di nuovo Prometeo, *liberato* dal peso della propria solitudine ontologica e del proprio potere assoluto, e tuttavia irrimediabilmente *incatenato* all'imperativo di un'autocritica incessante.

119 Cfr. Luhmann, *op. cit.*, per il quale l'osservatore come tale "è osservabile. Egli costituisce se stesso nel proprio campo, e conseguentemente nel modo della contingenza, cioè *tenendo conto anche di altre possibilità* [...] Il sé si pone allora come osservatore di *secondo ordine*, il quale osserva come egli stesso divida in due il mondo attraverso lo schema di autoreferenza ed eteroreferenza. Ciò conduce da una parte a una visione del mondo costruttivistica, per la quale l'unità del mondo e la sua determinabilità attraverso un'osservazione distintiva non coincidono più; e d'altra parte all'accettazione della certezza che ogni osservazione nel mondo rende il mondo visibile, e invisibile", p. 49, corsivi nostri.

120 "La tecnica più antica traspone il mondo delle cose in una condizione di schiavismo ontologico [...] Stiamo diventando testimoni di una forma di operatività non padronale che sta nascendo grazie alle tecnologie intelligenti e per la quale proponiamo il nome di omeotecnica [...] essa ha più il carattere di una cooperazione che della signoria, anche nei rapporti asimmetrici", cfr. P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung*, in *Non siamo stati ancora salvati*, cit., pp. 178-179.

INDICE ANALITICO

- Abensour M., 120n
 Agamben G., 12n, 14n, 33n
 Alsberg P., 36n, 67n
 Amodio P., 117n
 Arendt H., 12n, 21n, 64n, 109, 112
 Aristotele, 25, 30, 83n, 84, 134
 Ashby W. R., 62n, 81n
 Atlan H., 45n, 50n
 Basti G., 84n
 Bateson G., 62-65, 77
 Beer S., 82
 Benoît Browaeyns D., 105n
 Berry A., 101n
 Berti E., 83n
 Bocchi G., 46n
 Boezio, 68
 Bolk L., 35
 Calvino I., 41
 Caronia A., 100
 Cartesio R., 13, 16n, 19, 21, 57, 65n, 82
 Ceruti M., 46n, 70n
 Cusinato G., 17n, 39n
 Dalmaso G., 70n
 Darwin C., 12, 49
 Davila X., 120n
 De Jaquetot S., 104n
 De Martino E., 94
 De Michelis G., 42n
 Derrida J., 15n, 32n, 68-73 77-78, 87, 95n, 100n, 114n, 118n
 Driesch H., 27
 Escher M. C., 99-100
 Esposito R., 12n, 105n, 118n, 126n
 Fimiani M. P., 89n
 von Foerster H., 62n, 82n
 Foucault M., 59n, 105n
 Freud S., 49n, 69n, 94, 132
 Galimberti U., 108n
 Gehlen A., 16n, 35-37, 39
 Gessa Kurotschka V., 89n
 Habermas J., 17n, 22n, 134
 Haraway D., 102n
 Heidegger M., 15n, 16n, 18-21, 24n, 25-34, 38-39, 54n, 60n, 71-77, 82n, 94n, 95n, 107n, 108n,
 Herder J. G., 34-35, 70
 von Herrmann F.W., 18, 20
 Hervé C., 104n, 135n
 Hofstadter D. R., 99n
 Hölderlin F., 94-95n
 Husserl E., 18-19, 25
 Jonas H., 102, 106n, 115n
 Kant E., 41
 Kaplan J.C. 105
 Korzybski A., 62n
 Kriszat G., 27n
 Löwith K., 126, 128
 Latour B., 105n, 109n, 133
 Levi P., 93
 Lévinas E., 12n, 49n, 69, 96n, 113-116,

- 118n-120n, 122n, 131, 133n
 Lissa G., 116n, 118n, 119n,
 Luhmann N., 58n, 97n, 100n, 134n-136n,
 138n, 139n
 Marchesini R., 15n, 37n, 44n, 61n, 97n,
 102n,
 Masullo A., 26n, 45n, 51n,
 Maturana H. R., 13, 22n, 23n, 42, 44-
 48n, 49-60, 61n, 63, 65, 66n, 72, 76n,
 77-79, 81, 82n, 84, 86, 88-89, 97-98, 99n,
 107n, 113n, 115n, 116, 120-125, 129-130,
 136
 McCulloch W., 62n
 Merleau-Ponty M., 22, 43n, 56n
 Nagel T., 76n
 Nancy J. L., 32n, 102n, 120n, 126-127,
 129-131
 von Neumann J., 81n
 Nietzsche F., 14, 20n, 42, 49n, 50n, 52n,
 55n, 56, 132
 Otto R., 111n
 Pansera M. T., 16n
 Platone, 14, 132n
 Plessner H., 11, 16-25, 27-28, 31, 35, 37,
 39, 89-90, 128
 Portmann A., 21n
 Preti G., 17n
 Prigogine I., 82n
 Pulcini E., 89n, 112n
 Rella F., 132n
 Rosch E., 22n
 Rozenberg J., 104n, 135n
 Russo M., 16n
 Sartre J. P., 12, 33
 Scheler M., 12-13, 16, 17n, 29-31, 35, 37,
 38n, 39, 128
 Sloterdijk P., 15n, 16n, 24n, 49n, 50n,
 60n, 61n, 67n, 96n, 133n, 134n, 135n,
 138n, 139n
 Stock G., 101n
 Svevo I., 55n
 Szyborska W., 11, 74n, 76, 79n
 Thompson E., 22n
 Toniolatti E., 97n, 119n
 Tonutti S., 97n
 von Uexküll J., 13, 27
 Ungaretti G., 59n
 Varela F. J., 13, 22n, 23n, 42, 44n, 49-
 61n, 63, 65, 66n, 72, 76n, 78, 79, 81, 82n,
 84, 86, 88, 89, 93, 97-98, 99n, 107n, 113n,
 115n, 122-123n, 125n, 129, 136
 Volpi F., 108n
 Watson J.D., 101n
 Wiener N., 62n, 81
 Wolfe C., 56n, 61n, 65n, 67n, 69n, 77n,
 78n, 82n, 86n, 124-125
 Wyschogrod E., 115n
 Zolo D., 85n, 86n, 123n

Finito di stampare nel gennaio 2010

