



*il giogo*

46

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὄπου γὰρ ἰσχυὸς συζυγοῦσι καὶ δίκη,  
ποία ξυνωρὶς τῶνδε καρτερωτέρα;»

Eschilo, *Frammento* 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»

Eschilo, *Agamennone*, 177.

«ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»

Eschilo, *Eumenidi*, 520.

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»

Eschilo, *Prometeo*, 982.

In copertina:  
xcxcxcxcx

GIACOMO PEZZANO, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus.*  
*Natura umana e capitale*

ISBN 978-887588-067-5

Copyright  
© 2012



Associazione culturale senza fini di lucro

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia  
Tel.: 0573-480013  
C. c. postale 1000728608  
**www.petiteplaisance.it**  
**e-mail: info@petiteplaisance.it**

*Chi non spera quello  
che non sembra sperabile  
non potrà scoprirne la realtà,  
poiché lo avrà fatto diventare,  
con il suo non sperarlo,  
qualcosa che non può essere trovato  
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Giacomo Pezzano

TRACTATUS  
PHILOSOPHICO-ANTHROPOLOGICUS

*Natura umana e capitale*



*petite plaisance*



«All'uomo la natura non permette il passaggio immediato da un estremo all'altro, ma con l'aiuto di ombre, e poco per volta, con luce velata. L'ombra prepara la vista alla luce; l'ombra tempera la luce».

G. Bruno, *De umbris idearum*



## PREMESSA

### *Veritas e(s)t natura humana*

La filosofia è creazione di concetti, ma non dobbiamo pensare che questi servano semplicemente a fornire un'accurata rappresentazione di come le cose stanno, della realtà per come essa è: i concetti hanno un'intrinseca portata «utopicamente reale», nel senso che aiutano a pensare a una realtà nuova e diversa da quella che si crede dovrebbero rappresentare. Meglio: i concetti mirano a rendere il futuro diverso, *migliore*, dal passato e dal presente, e contribuiscono a ciò rendendoci in grado di vedere – molto semplicemente ma insieme molto radicalmente – le cose in *modo diverso*. Se anche non ci fosse altro a favore della metafisica, la sua peculiare utilità risiederebbe già solo nella sua capacità di consegnarci e introdurci ad *abiti di pensiero differenti* da quelli che indossiamo, senza *obbligarci* alla partecipazione ma con questo obbligandoci ugualmente a fare i conti con un'*altra realtà*, con un *altro modo* di pensare e un'*altra maniera* di concretare la realtà. La creazione concettuale è peculiare, una civetta che sembra arrivare “a cose fatte”, sempre in ritardo, ma che proprio per questo può permettersi di guardare e andare avanti, di procedere e pre-cedere: proprio come il pensiero che sembra ri-flettere “a giochi fatti” ma proprio così può proiettarsi sul gioco da fare.

Una concezione della natura umana deve i) spiegare anzi fondare la possibilità del cambiamento e dell'apertura di un nuovo mondo come possibilità più specificamente umane (deve fondare la potenzialità) e ii) così chiarire non solo innanzitutto in che senso il nostro presente *storico* (dunque aperto al futuro) vada in direzione della negazione dei tratti *generici* di tale natura, bensì in seconda battuta – ancora più radicalmente e coraggiosamente – mostrare come le attuali modalità di [auto(ri)]produzione socio-economiche vadano a intaccare tratti *specificamente essenziali* di essa. Ciò può essere fatto però solo mettendo in ultima istanza in luce come le declinazioni contemporanee del «capitalismo» (leggi: modo di [auto(ri)]produzione fondato per principio sull'accumulazione e sul profitto illimitati – sull'ap-profitfare) costitu-

iscano un attentato alla natura umana in quanto tale e dunque proprio alla *naturale genericità* dell'animale umano. Di qui il vero elemento di "pericolo" insito nel «Capitale» e nella capillarità del suo chirurgico operare: se non viene adeguatamente compreso questo, nessun discorso filosofico, politico, sociale, etico, ecc. – finanche economico – potrà essere seriamente e risolutivamente imbastito. Una concezione della natura umana deve però altresì iii) permettere di passare dal semplice momento della de-fatalizzazione o de-incantamento a quello della realizzazione di alternative storiche, all'indicazione della via possibile per concretare un'altra modalità di coesistenza storica.

La natura umana viene chiamata in causa come referente e riferimento per pensare adeguatamente elementi come libertà, dignità, creatività e socialità, associati alle caratteristiche fondamentali dell'uomo, per pensare le possibilità e l'opportunità della loro realizzazione effettiva. C'è chi la invoca per affermarla; c'è chi la invoca per negarla: i primi opponendosi ai secondi e i secondi opponendosi ai primi. Questo accade perché entrambi gli "schieramenti" sono reciprocamente sordi e cechi, entrambi costruiscono dei fantocci di paglia utili da punzecchiare, abbattere e persino bruciare ma inutili ai fini della comprensione concettuale della questione in gioco.

Chi afferma l'esistenza di una natura umana lo fa *contro* coloro che la negherebbero in nome di un'assoluta storicità/inessenzialità e di una radicale plasticità che non solo renderebbero impossibile trovare un punto fermo in grado di stabilizzare un divenire caotico e cieco, ma che addirittura aprirebbero troppo facilmente – seppur inconsapevolmente (*soft version*) – le porte a una totale manipolabilità dell'uomo, della materia dinamicamente *inerte* chiamata «uomo»; chi nega l'esistenza di una natura umana lo fa *contro* coloro che la affermerebbero in nome di un'assoluta astoricità/essenzialità e di una radicale durezza che non solo non renderebbero ragione del divenire aperto e imprevedibile della storia, ma che addirittura, anche in questo caso, aprirebbero troppo facilmente – di nuovo, seppur inconsapevolmente (*soft version*) – le porte a una totale manipolabilità dell'uomo, della materia staticamente *inerte* chiamata «uomo». Ossia, se l'uomo non ha nessuna vera natura (perché ne ha molte, troppe), allora tutto è (ugualmente) possibile e il reale scompare soffocato dall'aleatorietà; se l'uomo ha una sola vera natura, allora niente è possibile e il reale scompare soffocato dalla ne-



cessità: nel primo caso chiunque potrebbe maneggiare la “molle” (non) natura dandole la forma voluta, chiunque e qualsiasi cosa avrebbe potere sugli uomini; nel secondo caso chi fosse a conoscenza dell’esatta conformazione della “dura” natura potrebbe imporne la realizzazione, chiunque e qualsiasi cosa invocante il Bene e l’Essere avrebbe potere sugli uomini.

Nel primo caso siamo in mano agli ingegneri del comportamento, all’autorità: ci danno una qualche forma, quella a loro più congeniale; nel secondo caso siamo in mano agli ingegneri del comportamento, all’autorità: ci danno la “nostra vera” forma, quella a noi stessi più congeniale.

C’è una “destra antropologica” che (quando pessimista) individua nell’egoismo naturale dell’uomo la necessità di dar vita a uno Stato che argini l’insicurezza e inibisca gli impulsi distruttivi per stabilizzare il vivere in comune o che (quando ottimista) propugna una concezione prometeica della natura umana, illimitatamente creativa (spesso solo perché in realtà infinitamente malleabile e socialmente manipolabile dallo Stato). C’è una “sinistra antropologica” che (quando pessimista) nega l’esistenza di una qualche essenza umana per contrastare il rischio di autoritarismi economicisti o tecno-scientifici e affermare l’imprevedibile produttività delle culture plurali o che (quando ottimista) individua nell’impulso empatico-simpatetico e altruistico che da sé porta alla nascita e alla conservazione (quando non all’auto-dissolvimento finale) dello Stato la specifica natura umana.

Detto da altra prospettiva: dal prometeismo sociale (siamo infinitamente liberi e creativi, nessun libro sacro può dirci cosa essere e come esserlo) alla manipolazione sociale (la società può manipolarci infinitamente) il passo è breve, così come quello dal prometeismo biologico (la nostra natura è una ed è la scienza a rivelarcela, ci sono dei limiti alla manipolabilità sociale) alla manipolazione biologica (solo il biologico va seguito e assecondato se vogliamo realizzarci, va anzi corretto e migliorato). Declinazioni contemporanee del nichilismo (immanentismo) e del dogmatismo (trascendentismo) che cercano di offuscare la dimensione in cui si muovono la natura, l’esistenza e la prassi propriamente umane: quella idealistico-trascendentale.

Da una parte la “destra”, dall’altra parte la “sinistra”; ma anche, con altro sguardo, da una parte il “sociologismo”, dall’altra parte il “biologismo”: nessuno si occupa davvero di ciò che presuppone, la natura umana. Rifiutarle: non tanto aprire e percorrere una “terza via”, ma rimettere la natura umana al *centro della scena* per renderla chiaramente visibile. Tentare.

Avrei potuto fare tanti nomi, avrei potuto ricordare tanti brani. Avrei voluto del tutto evitare citazioni (o tutte o nessuna), ma è talvolta difficile rinunciare a parole altrui che in senso positivo o negativo sembrano essere state in grado di focalizzare qualcosa di molto importante. I nomi più influenti sono come spesso accade quelli che non compaiono o che compaiono meno, ma la responsabilità di quanto scritto è di chi scrive: un tentativo di pensiero è sempre singolare, è la rifrazione singolare del proprio tempo, beninteso, è un pensare attraverso il proprio tempo la possibilità che questo stesso si apra a un nuovo futuro. Ho scelto di omettere i riferimenti, anche quelli ad alcuni tra i miei precedenti scritti (per certi versi preliminari, per certi versi più sistematici, per certi versi ancora troppo timidi e incoativi), mi è costato già non poco esibire qua e là qualche nome, ma è in fondo dovuto, anche se ho sofferto perché troppo spesso il nome che dice (il *chi*) offusca la parola detta (il *cosa*), finendo con l’esaltare o l’esorcizzare quest’ultima, evidentemente acriticamente e indipendentemente dal *come*. Faccio però affidamento al paziente, appassionato ma al contempo disinteressato spirito critico del lettore.

La struttura delle pagine che seguono può apparire disorientante, i contenuti a tratti eccessivamente icastici a tratti eccessivamente prolissi. In parte tutto ciò realizza lo scopo verso cui ho provato a indirizzare questo testo: una struttura inconsueta per cercare di mostrare le ramificazioni interne del discorso e il ritorno di una stessa questione da diverse angolature e a partire da diversi elementi; una sintesi aporetica per affermare e stimolare il pensiero chiamandolo a reagire; un ordine a prima vista quasi maniacale eppure incessantemente tempestato di fratture e soste interne. In parte tutto ciò segnala la difficoltà concettuale intrinseca al tema affrontato e il bisogno di un ulteriore sforzo di radicalità e coraggio, che tuttavia non poteva prescindere da questo primo tentativo, ambizioso e insieme cauto.

A mo' di orientamento preliminare generale, va quantomeno detto che il filo rosso che percorre – sotterraneamente o meno – il tentativo è all'insegna della *r(el)azionalità* intesa come natura umana, concetto che consente di unire filosofia e scienza condensando in sé il tratto di genericità che esprime tale natura (né genetica, né *degenere*, bensì generica) rendendo l'animale umano in quanto tale potenziale, storico e necessitato al rapporto con il mondo e alla relazione con l'alterità in vista della compiuta realizzazione di sé (che è idealmente tale solo quando ogni singolarità personale umana conduce una vita buona, individualmente profonda e relazionalmente intensa). Una natura multi-dimensionale ma non per questo a-dimensionale e soprattutto per nulla mono-dimensionale se con ciò la si intende assoggettata o assoggettabile al mono-teismo del modo di produzione capitalistico, il quale anzi manifesta proprio di intaccarne la *r(el)azionalità* costitutiva e di cristallizzarne la genericità, con il rischio paradossale di renderla così talmente fluente e scorrevole da dissolverne i limiti e la struttura. In sintesi: meno economia, una diversa economia, per una vita migliore, per una vita (più) naturalmente umana, fatta di esseri umani e non di inesistenti atomi. Non c'è individuo se non tramite la relazione (ontogeneticamente), non c'è umano se non tramite l'apertura (filogeneticamente). Per pensare tutto questo, serve una filosofia coraggiosa e radicale, proprio perché alla radice delle cose non c'è nient'altro che l'umano: una filosofia che pensi sino in fondo la *natura* per comprendere la natura *umana* e la possibilità – oggi stringente necessità – di (ri)articolare una rinnovata apertura comune al mondo, un diverso modo di produzione e – in ultima istanza – tutte le condizioni e le strade per delineare una forma di vita più naturalmente umana rispetto a quella che stiamo attualmente incarnando. Una modalità di vita nella quale – in fondo non si tratta di nulla di diverso – un animale umano può “far soldi” anche mentre dorme, in cui questo è divenuto non solo accettabile e accettato, ma persino desiderabile e desiderato.

Con tono volutamente provocatorio, forse non troppo, si tratta di ricominciare a pensare in che senso sia possibile affermare che noi animali umani siamo «naturalmente comunisti», se con «comunismo» si vuole nominare un modo di produzione e una forma di vita in comune che sappiano pensare l'economico come *una* (certo importante) delle componenti dell'esistenza umana, riportando questa a un più sincero contatto con la propria intima natura e sforzandosi di portare a manifesta-

zione storica nel modo più netto la r(el)azionalità costitutiva dell'animale umano. D'altronde, se è vero che evolutivamente e storicamente tutte le più straordinarie conquiste cognitivo-emozionali umane (dal linguaggio alla matematica, dalla politica alla scienza, dalla filosofia all'agricoltura, ecc.) non sono il prodotto di individui che agiscono da soli ma di individui che interagiscono riconoscendosi solo così come tali, dobbiamo iniziare a riconoscere che dobbiamo essere insieme anche per litigare, anche per odiarci, anche per competere (*cum-petere*, le parole non mentono mai), persino per ucciderci. Possiamo fare tutti gli sforzi più sopra-umani per cessare di essere umani (come quello di edificare un modo di produzione e una forma di vita predatorie), ma non solo non riusciremo mai a liberarci della nostra umanità, anzi staremo così addirittura ogni volta confermandola, perché ogni nostro sforzo deve attingere a ciò che di più umano c'è in noi, deve essere radicato nella nostra natura. Come lo scetticismo nichilista è il curioso tentativo di confutare razionalmente l'esistenza della ragione, così un modo storico in-umano è il fallito tentativo di negare umanamente l'umanità, di realizzare l'umanità negandone i tratti essenziali.

In fondo tutto questo scritto può essere riassunto con le principali proposizioni che lo strutturano: «1. L'umanità è la totalità degli uomini, passati, presenti e futuri»; «2. Esiste un'unica natura umana, passata, presente e futura»; «3. La natura umana (l'umanità), né semplicemente singolare né semplicemente plurale, è singolare-plurale»; «4. Il capitalismo, pur cercando a suo modo di realizzare la natura umana, non riesce a esprimerla in maniera compiuta»; «5. Un altro mondo è possibile: la possibilità è il *poter* essere reale del reale»; «6. La *physis* è *tensione creativa* (*trans-*) alla (stabilità della) *forma limitata* (*-formazione*)»; «7. La filosofia non può continuare a oscillare tra *interpretieren* e *verändern*, separarli e precludersi la possibilità di vedere il loro intimo rapporto». Aggiungo anche, però, che la sua struttura permette diversi tipi di lettura, diversi tipi di "tagli" e di "attraversamenti": permette, per esempio, di sorvolare esclusivamente l'insieme delle 7 proposizioni principali; permette di soffermarsi su "1., 1.1., 1.2., 1.3, ..., 2., 2.1, 2.2., 2.3., ..."; permette di soffermarsi su "1., 1.1., 1.1.1., 1.1.1.2., 1.1.1.2.1., ..., 1.2., 1.2.1., ..., 2., 2.1., 2.1.1., ..."; e così via; ma permette anche di concentrarsi su una soltanto delle sue 7 proposizioni fondamentali ("3., 3.1., 3.2., 3.3., ..." o anche "3., 3.1., 3.1.1., 3.1.2., 3.1.2.1., 3.2., 3.2.1., ..." ecc.) o su due o su alcune tra esse. Permette cioè (oserei dire che persino richiede, a chi voglia

soffermarsi a leggerla sino in fondo per criticarla radicalmente – come spero accada) diversi livelli di “immersione” in essa e di problematizzazione di quanto viene affermato e proposto, diversi gradi di pazienza e di interrogazione: in ultima istanza, prova a dare un esempio concreto (letterario) di quanto affermato, dell’unicità della natura umana e della pluralità degli animali umani, permettendo (richiedendo) diversi tipi di letture e di approcci riposanti sull’unica prospettiva che l’intera opera consegna.

*L’AUTORE PUÒ ESSERE CONTATTATO ALL’INDIRIZZO E-MAIL  
giacomo.pezzano@binario5.com*



1. L'umanità è la totalità degli uomini, passati, presenti e futuri.

1.1. Non esiste empiricamente l'uomo (né dunque Uomo), esistono soltanto uomini: ci sono tanti, diversi, esseri umani. L'umanità è plurale.

1.2. Gli uomini vivono, agiscono, soffrono, combattono, pensano, creano, lavorano, ecc., nel mondo.

1.2.1. Il mondo umano è la totalità degli atti umani.

1.2.1.1. Il mondo umano è parte del mondo naturale, è reso possibile da esso, anzi lo esprime e realizza *in un particolare modo*.

1.2.1.1.1. L'uomo è a tutti gli effetti un essere naturale. L'uomo è un animale, ma è un animale specifico (certo non speciale) che mette in discussione l'animalità con la sua esistenza.

1.2.1.1.1.1. L'eto-logia va intesa come *scienza pratica dei modi di essere*, come studio delle diverse condotte esistenziali e dei diversi modi di vita, dello specifico modo in cui ogni forma di vita seleziona e si trova a ritagliare ciò che è biologicamente significativo e specifica il proprio ambiente. Non «cosa sono» i viventi, ma «cosa possono»: eto-grammi (Lestel).

1.2.1.1.1.2. Ogni diverso modo di vita è *expressio* ed *expressum* di una posizione relazionale con ciò che circonda, di una modalità di rapporto con l'*Umgebung*. In questo rapporto l'*Umgebung* prende e conferisce forme diverse, costruisce ed è costruito da capacità diverse: organismo e ambiente come insieme dinamico, influenzati l'uno dall'altro e connessi in un processo di reciproca trasformazione, in cui la natura e il potenziale di entrambi raggiungono espressione nei modi appropriati alle circostanze.

1.2.1.1.1.2.1 Forse lo scherzo plotiniano non era così lontano dal vero: «tanto per incominciare, prima di por mano seriamente alla ricerca, potremmo dire, per scherzo, che non c'è essere che non tenda alla contemplazione e non miri a questo obiettivo; e non parlo solo degli esseri viventi razionali, ma anche di quelli privi di ragione, della natura vegetale e della terra che la genera. Potremmo addirittura aggiungere che tutti gli esseri, in proporzione del loro stato naturale, effettivamente realizzano questa contemplazione: certo ciascuno riesce a contemplare a suo modo».

1.2.1.1.1.2.2. Ogni eto-logia è un'etero-logia: è et(er)ologia. Un essere vivente non è mai as-soluto, già solo perché preso dal meta-bolismo, dal ricambio circolare e incessante di materia (*Stoffwechsel*).

1.2.1.1.1.2.2.1. Auto-nomia ed etero-nomia sono direttamente proporzionali: la prima è possibile solo come capacità di far attivamente fronte e di rendere liberamente produttiva la seconda.

1.2.1.1.1.3. Animali non-umani e animale umano si differenziano in base al tipo di relazione intrattenuta con l'*Umgebung* (l'insieme di ciò che circonda, la circo-stanza): i primi si rapportano all'*Umwelt* (ambiente); il secondo alla *Welt* (mondo).

1.2.1.1.1.3.1. *Tier : Umwelt = Mensch : Welt*; animale non umano : immediatezza (natura) = animale umano : mediatezza (cultura).

1.2.1.1.1.3.2. L'uomo è aperto alla *Welt*, è apertura alla *Welt*: *Weltoffenheit*.

1.3. Qualsiasi (parziale) negazione della totalità è una (parziale) negazione dell'umanità, del mondo umano nella sua totalità.

1.3.1. Qualsiasi (parziale) negazione della totalità umana è una (parziale) negazione della totalità naturale.

2. Esiste un'unica natura umana, passata, presente e futura.

2.1. Se gli uomini son tanti, la natura umana è una sola. L'umanità è singolare.

2.1.1. La verità del fenomeno umano risiede nella natura umana: vero per l'uomo (per gli uomini) è ciò che appartiene, corrisponde, realizza e riflette l'univoca natura umana.

2.1.1.1. Che la verità sia una non significa che sia possesso immediato di uno soltanto o che sia possibile determinarla o coglierla univocamente: che una verità si dia tramite interpretazioni (teoriche e pratiche, politiche e artistiche) non significa non riconoscere che non c'è interpretazione che non *tenti, a suo modo*, di rapportarsi alla verità, di esibirla.



2.1.1.2. Tante interpretazioni possibili, che ogni interpretazione sia pur sempre *a suo modo* possibile, non significa che *tutte le interpretazioni si equivalgano*. Ognuna si rapporta *in modo diverso* alla verità: a essa si rimette, a essa va ricondotta.

2.1.1.2.1. Che ogni interpretazione cerchi di esibire la verità non significa che riesca a farlo, né *come* riesca a farlo.

2.1.1.2.1.1. Lo spazio del *come* è lo spazio libero per l'azione, la pratica – da quella scientifica a quella rivoluzionaria. *Praxis* (prassi) è agire nel modo giusto, più appropriato alla circostanza, più adatto alla situazione. *Phronesis* (saggezza / prudenza) e *kairos* (momento propizio) vanno insieme condotte dall'*eustochia* (capacità di portare a buon fine un'attività): *tempus* come *temperatio*, mescolanza e temperanza – *kairos* (*krr*, *keramnyimi*) come *miscela propizia* su cui si staglia l'azione.

2.1.1.2.1.1.1. Lo spazio della *praxis* è lo spazio mediale occupato dall'uomo, che cerca di realizzare se stesso a partire da e tramite ciò che incontra nel rapporto con il mondo (im-piegando regole), tra le estremizzazioni di chi fa della *poiesis* (produzione) una sregolatezza creativa (costruttivismo radicale; «esternismo») e dell'*episteme* (scienza) una regolarità riflessa (adeguazione radicale; «internismo»).

2.1.1.2.1.1.2. La possibilità è sempre prassica, mai concettuale. Si dirà: metti un uomo in galera, potrà sempre immaginare e pensare ciò che vuole, sarà libero anche se in catene, quali e quanti oggetti fittizi potrà partorire la sua creatività spirituale! Vi dirò: togliete a un uomo il nutrimento, la libertà prassica, e vedrete dopo quanto poco smetterà di produrre prelibatezze spirituali! Un albero sradicato e messo sotto una teca di vetro quali frutti credete possa produrre? «Ethos anthropoi daimon», l'etica è il vero e proprio demone per l'animale umano: non possiamo far altro che agire, assumere una condotta, avere un comportamento, prendere posizione, ricercare l'etica.

2.1.1.2.2. Che ogni remissione alla verità avvenga *in una determinata forma* non significa che le forme siano atomicamente (ir)relate tra di loro. Anzi, i modi non sono rinchiusi in se stessi proprio perché nascono come tentativo di esprimere la verità, di realizzarla e testimoniarla: nascono già relati, collegati espressivamente alla verità e a ciò tramite cui devono

passare per giungere a dar forma al loro tentativo espressivo. Rapportati alla verità, si incontrano a loro volta tra di loro.

2.1.1.2.2.1. La verità riporta tutto a sé, ogni modo intende riportarsi alla verità. Ma la verità è mobile, non è un termine relazionale fisso.

2.1.1.2.2.1.1. Che ogni *relatum* sia tale rispetto a un paradossale *quid mobile* non significa affatto che non vi sia un punto di appoggio; significa solo che il punto di appoggio è mobile e va allora inseguito per essere realizzato e afferrato.

2.1.1.2.2.2. La verità è cogliere una sostanza che è *sui generis*, come ogni sostanza degna di tal nome: non è statica ma *cinetica* e *dinamica*. Il *quid* e il *proprium* della sostanza sono la *kinesis* e la *dynamis*. Una sostanza «preposizionale» («participiale» e «verbale») e non più «sostantivale/nominale», che vive di connessioni e relazioni, di movimento potenziale e di apertura, di *temporalità*, senza perciò ridursi a casualità e vuota aleatorietà (Chiurazzi). O anche: una *sostanza av-verbale*, perché la sostanza non è solo una questione di Maiuscola Sostantivale, il «Bene», ma di modulazione di un agire (della *praxis*), il *vivere bene*. In principio è il verbo, potenziale sempre declinato in un certo modo, non Il Verbo (la parola, il nome, il sostantivo).

2.1.1.2.2.2.1. La verità richiede di comprendere cosa sia la «potenzialità», in quanto determinata eppure slegata dal vincolo di necessità con l'atto specifico: «è il nodo di un gran numero di misteri che circondano la condizione umana, nozione che non ha alcun senso, nozione della quale non possiamo tuttavia fare a meno. Essa è la causa di tutti i paralogismi concernenti la libertà. Essa crea la differenza tra il futuro e il passato» (Weil).

2.1.1.2.2.2.2. Fichte ha compreso che se c'è una categoria fondamentale, essa va cercata tra quelle di relazione, non nelle più spesso celebrate «causalità» e «sostanza», ma nella *Wechselwirkung* cui corrisponde quel giudizio disgiuntivo che raffigura una Sostanza viva che «è» solo in quanto si estrinseca attraverso figure, *Gestaltungen*), «effettualità reciproca», «inter-azione», la relazione come azione e re-azione, [re(l)]azione: «la categoria dell'azione reciproca è sintetizzante e analizzante insieme: essa non è un dato, ma si produce da sé». Fichte ha dunque capito che

«non vi è sussistenza senza relazione» (Cogliandro). Va però aggiunto: non bisogna dimenticare che – in quanto determinano il tipo di *esistenza reale* (*wirklich*) degli oggetti sulla base della *relazione* – le categorie della *Relation* sono categorie *dinamiche* insieme a quelle della *Modalität*, tra le quali è proprio la *Möglichkeit* (*dynamis* a pieno titolo, potenzialità) a rivestire un ruolo centrale nella sua connessione con i giudizi *problematici*. È l'articolazione tra *relatio* e *modus* che avviene tramite *praxis* e *dynamis* a dover essere indagata, per comprendere la natura umana e la storia, la verità e l'«Essere».

2.1.1.2.2.2.1. Per nulla casuale che questa ontologia conduca a dire: «noi non siamo isolati. Se l'uomo vive isolato, non è un uomo intero e completo, anzi contraddice se stesso», afferma cioè la realizzazione della propria essenza «sociale» nei termini di una «Wechselwirkung durch Freiheit», di un'azione reciproca attraverso la libertà. Categoria ontologica che è categoria prasseologica, categoria che fa saltare l'opposizione tra essere e prassi, introducendo tra di loro i modi di relazione e potenzialità.

2.1.1.2.2.2.2. La relazione è quanto il linguaggio tende a escludere dal suo inventario: possiamo nominare una “copertina”, possiamo nominare “pagina 2” e “pagina 3”, ma come nominiamo *lo spazio tra* le due pagine? I nomi rappresentano un catalogo (un dizionario) che seleziona e distingue (per diradare la densità di una nebbia fatta di maglie troppo fitte, di parole che cercano di nominare ogni cosa o della loro totale mancanza), possono intervenire laddove c'è qualcosa ma faticano a farlo laddove vi è un semplice *spazio relazionale* (abbiamo nomi per “falange” e “falangetta”, non per la loro unione: possiamo senza problemi coniare un nome per il pezzo di dito che insieme compongono, ma non avremo comunque nominato il *rapporto tra* di esse – quale cosa è l'amore?). Un sostantivo non va d'accordo con una *differenza*, sostanza e relazione sembrano contraddizioni in termini, il verbo cerca di intervenire con la sua carica dinamica, di raccontare l'azione che si svolge nel tempo per istituire e insieme superare la distanza relazionale («il verbo consigna il tempo») e il modo in cui essa si svolge (con l'ausilio dell'avverbio), le preposizioni cercano di intervenire per indicare che la relazione resta ancora pericolosamente al di fuori da ciò cui il semplice verbo allude (*per, a, con, fra, di, da*, ecc.). Se la paroletta «essere» ha tanta carica di fascino e di enigma al contempo è solo perché cerca di nominare (di dare un nome, di rendere cosa) il tempo (*Sein und Zeit* è dire *Sein ist Zeit*, essere

e tempo è dire essere è tempo: *esse e(s)t tempus*), la collocazione e la proiezione temporale (l'assassinio *fu/è/sarà* la causa della rivolta, ecc.). Fare metafisica è il tentativo di trovare comunque un nome a ciò che di per sé non è nominabile, non rinunciare alla nominazione, fosse anche quella verbale/proposizionale o quella di un nome che indichi disposizione, capacità e proiezione, non tanto un ente o una cosa.

2.1.1.2.2.3. Non semplicemente una prasseologia al posto dell'ontologia ma l'intreccio tra le due: ontologia prassica e prasseologia ontologica.

2.2. La natura umana può essere indagata solo se filosofia e scienza dialogano: la filosofia senza la scienza è vuota, la scienza senza la filosofia è cieca.

3. La natura umana (l'umanità), né semplicemente singolare né semplicemente plurale, è singolare-plurale.

3.1. La natura umana non è una natura genetica.

3.1.1. L'essere umano è cervello complessamente plastico e corpo predisposto al libero movimento: non è rigidamente determinato, univocamente pre-cablato e pre-configurato. I geni da soli non sono in grado di specificare compiutamente e una volta per tutte – *immediatamente* – la natura umana.

3.1.1.1. Il comportamento del cervello non è regolato geneticamente, lo sviluppo cerebrale non segue un programma rigidamente genetico che ne specifica il destino, un neonato umano viene al mondo cerebralmente ancora incompiuto, deve maturare in un processo che avviene al di fuori dei confini strettamente organici. Il genoma contiene le istruzioni necessarie per guidare solo una parte della costruzione delle connessioni sinaptiche, ma non tante quante sono necessarie per *specificarle tutte*: i collegamenti sinaptici sono continuamente determinati dall'esperienza, dal contatto con l'esterno e dall'azione – dal confronto comunicativo con il mondo. Appare superata la visione per cui il cervello presenta caratteristiche strutturali, per cui i rapporti tra neuroni e circuiti sono invariante assolutamente non passibili di modifiche. Veniamo al mondo con tutti i neuroni già formati, ma le connessioni sinaptiche tra questi – i loro prolungamenti – non sono già fissate, devono stabilirsi ed espandersi. I

pattern di sviluppo neuronale sono vincolati dalle istruzioni genetiche, ma i dettagli del cablaggio (*quali* neuroni siano collegati e *come*) dipendono non solo dall'ambiente intercellulare ma anche da quello "esterno"; il modello dei gruppi principali di neuroni che connettono le zone del cervello è offerto dai geni, che forniscono l'impronta di base della struttura cerebrale (regolando i quattro meccanismi guida biochimici di attrazione e repulsione a corto e lungo raggio), ma la sintonizzazione fine della struttura di base geneticamente determinata prosegue per tutta la vita attraverso gli stimoli dell'esperienza, l'apprendimento e la memorizzazione. La plasticità sinaptica è la caratteristica saliente del cervello umano, della corteccia cerebrale soprattutto, e segnala che molte delle caratteristiche fondamentali del cervello non sono affatto fissate dalle informazioni genetiche in modo permanente e univoco: le strutture cerebrali sono *dinamiche* e non statiche, le sinapsi non seguono regole prestabilite ma agiscono in maniera plastica, ancorché nei limiti concessi dalle possibilità biologiche. Sin dai primi momenti successivi alla nascita si avvia una vera e propria *neurogenesi*, una mitosi post-natale.

3.1.1.1.1. C'è una «potatura selettiva», un processo di selezione, di riduzione e di sfrondamento rispetto all'iniziale ricchezza neuronale. Si attua un meccanismo di «stabilizzazione selettiva» che riduce e sfronda progressivamente l'iniziale ridondanza di connessioni sinaptiche, attivandone alcune e mettendone a tacere altre: una sinapsi può affermarsi o soccombere, svilupparsi o essere soppressa, essere rimodellata, avviene una vera e propria lotta sinaptica, un «darwinismo neuronale» epigenetico che stabilizza i contatti utilizzati e fa recedere e morire quelli inefficienti rimpiazzandoli (TSGN: teoria della selezione dei gruppi neuronali). Lo sviluppo è creazione di una variabilità epigenetica delle connessioni anatomiche e grazie alla "selezione competitiva" si formano, a partire dai repertori primari di gruppi neuronali diversi nella loro struttura (le popolazioni di gruppi di neuroni costitutive delle diverse mappe e sentieri cerebrali, collezioni di neuroni fortemente interconnessi tra di loro) e senza modificare la sostanza dell'architettura cerebrale, le reti sinaptiche in grado di soddisfare al meglio le esigenze dell'organismo: ogni cervello, tramite la modificazione differenziale dell'efficacia sinaptica all'interno di ogni gruppo neuronale e fra diversi gruppi neuronali, si diversifica *a modo suo*, istituendo nelle aree cerebrali le connessioni *alla propria maniera*. Ciascuno di noi sviluppa un cervello dotato di un "cablaggio" unico e in continuo mutamento. Come ogni volto è diverso da un altro, così ogni

cervello è diverso da un altro: ma questo proprio perché tutti abbiamo un volto che ha la funzione di esprimerci, perché tutti abbiamo un cervello che ha la funzione di sovrintendere le nostre attività.

3.1.1.1.2. Gli assoni si presentano «nudi», priva della guaina mielinica che rende possibile il veloce passaggio del messaggio nervoso: deve ancora essere completato il rivestimento milenico, portata a termine la «mielinizzazione», senza la quale le funzioni cerebrali restano inattive, insignificanti, perché il «traffico» neuronale sarebbe altrimenti troppo intenso e lento per permettere di sopportare gli oneri cognitivi. Senza una propagazione accelerata dell'informazione nervosa non può esservi attività cerebrale, senza mielinizzazione non può avvenire una tale propagazione: il cervello immaturo ha bisogno di una «rifinitura tardiva».

3.1.1.1.3. Alcune connessioni sinaptiche si dissolvono, altre si creano, altre ancora si allentano o si rinsaldano, l'esperienza riveste un ruolo essenziale in questo perfezionamento dei circuiti cerebrali: il cablaggio iniziale non è rigidamente predeterminato, il genoma non è sufficiente ad attivare il cervello, la relazione con l'esterno è necessaria, lo «scolpisce» e rimaneggia. Le connessioni cerebrali non sono fisse, ma cambiano di continuo: non sono tanto le posizioni dei neuriti o dei dendriti a mutare, perché gran parte della loro cablatura è stabilita a grandi linee dalla nascita, quanto le giunzioni sinaptiche, luogo della comunicazione fra neuroni. Queste spesso si hanno in corrispondenza di *spine dendritiche*, minuscole protuberanze su dendriti nelle quali si può stabilire il contatto con bottoni sinaptici, non un vero e proprio contatto fisico, perché fra spina e bottone rimane un piccolo spazio (la *fessura sinaptica*) della grandezza di circa un quarantamillesimo di millimetro: sono proprio queste spine dendritiche a potersi contrarre e interrompere il contatto oppure a poter crescere, persino nascere, e stabilire così qualche nuovo contatto. Il cervello si sviluppa compiutamente solo *dopo* la nascita e *al di fuori* del genoma e dell'organismo, è interattivo e frutto di interazione. «Non vi è, nella logica di cui siamo fatti, la nitida strada neurale che collega stimolo e comportamento, ma una selva intricata, un labirinto cui a ogni biforcazione è legato un difficile e delicato bilancio, spesso un'impossibile scelta» (Prodi): abbiamo un cervello rizomatico perché *ab origine* incompiuto e relazionalmente esposto.

3.1.1.1.3.1. Il cervello umano è un curioso *meccanismo adattabile e flessibile*: cerca di portare a termine qualunque compito l'esperienza e la relazione richiedano, ma per far fronte a tutte queste novità non può essere programmato in anticipo ad affrontarle, quando anche vi fossero abbastanza geni per eseguire una tale programmazione. Un così grande numero di regole ereditarie ridurrebbero la plasticità, vincolerebbero il cervello tanto da renderlo incapace di gestire l'imprevisto, di imparare.

3.1.1.1.3.2. Si prendano i circa 35.000 geni che strutturano il genoma umano, le oltre 1.000 miliardi di cellule nervose presenti nel cervello umano e le conseguenti circa 100-1000 migliaia di miliardi di connessioni sinaptiche tra di esse: ogni gene dovrebbe programmare e controllare almeno 3 miliardi di sinapsi, anche ammettendo – come in realtà non è – che ogni singolo gene non facesse altro che occuparsi di controllare la loro produzione. Un cervello non è scolpito dal dettato genetico, il genoma a malapena riesce a occuparsi degli aspetti generali delle sue attività, tutto il resto è apertura relazionale, esperienza che specifica e “lascia il segno”.

3.1.1.1.3.3. I geni non possono affatto incorporare nella struttura del cervello istruzioni sufficienti per programmare una reazione appropriata a ogni situazione comportamentale immaginabile, o anche soltanto a un numero molto ampio di esse: le caratteristiche di una rete neuronale possono essere specificate solo parzialmente dall'informazione genetica (lo sono solo in maniera *generica*), le complesse reti neuronali che regolano il comportamento devono essere *determinate* tramite l'attiva interazione e relazione con quanto circonda. D'altronde, se il cervello umano si è sviluppato come strumento per gestire i cambiamenti e l'indeterminatezza ambientali, un forte controllo genetico sul cablaggio sinaptico si sarebbe rivelato inutile: cablare il cervello per immagazzinare *istruzioni specifiche* per tutte le eventuali situazioni, anche se fosse possibile, significherebbe produrre risposte stereotipate laddove ne servono di flessibili, laddove serve la *capacità* di immaginare e pianificare, di agire. Ma tutto ciò non è comunque possibile, per fortuna i geni che abbiamo non possono bastare a “sintonizzare” il nostro cervello: anzi, siamo addirittura affetti da *insufficienza genetica* (Ehrlich).

3.1.1.1.3.4. *Strutturalmente* il cervello umano non è paragonabile a un computer: l'architettura cerebrale non si sviluppa in base a un program-

ma ereditato in grado di determinare in maniera diretta e completa ogni dettaglio della connettività neurale, agendo allo stesso modo e con lo stesso risultato di un “programmatore di PC” che stabilisce le connessioni *punto a punto* fra gli elementi dell'*hardware* di un computer. L'informazione contenuta nel DNA non è in alcun modo sufficiente a specificare esattamente numero e posizione di ciascuna di tutte le sinapsi del sistema nervoso umano: il più novizio tra i programmatori di PC opera sempre meglio della “programmazione” del DNA.

3.1.1.1.3.5. *Funzionalmente* il cervello umano non è paragonabile a un computer: il sistema nervoso non è una sommatoria di programmi capaci immediatamente di codificare ed elaborare l'insieme delle informazioni e dei dati “esterni”, cioè di determinare le modalità di risposta di fronte a tutte le possibili situazioni ambientali in cui ci si può imbattere, come se possedesse l'equivalente di uno o più *software* in dotazione a un computer affinché possa svolgere ogni sua singola e determinata prestazione.

3.1.1.1.4. L'idea che la natura umana sia stata per sempre fissata come eredità evolutiva del passato ancestrale è quasi sempre parte «di un'elaborata giustificazione ideologica dell'ordine presente delle cose» (Ingold): atavismo e giustificazione dell'esistente come facce della stessa medaglia; l'esistente presente proiettato sul passato selettivo per essere riproiettato sul futuro esistente. Il passato evolutivo genetico umano non è in grado di prefissare uno scopo, di dare imperativi, di indicare il futuro storico: la mente umana non è un insieme di moduli innati, una sommatoria di istinti meccanicamente progettati dalla selezione naturale per rispondere a uno scopo e a quello soltanto, per rivestire una funzione e quella soltanto, per attivarsi automaticamente e inevitabilmente.

3.1.1.1.4.1. Come potrebbe essere modulare una mente aperta all'apprendimento e alla libera e consapevole modifica dei propri stati interni? Come potrebbe essere modulare una mente che svolge operazioni *sensate* e dunque dall'esito non predeterminato ma attivamente costruito o ricercato? La mente non è come un «coltellino svizzero multiuso» composto di utensili pronti a rispondere ciascuno a una situazione diversa: ogni modulo è fatto per essere modificato dall'esperienza, alcuni si adattano per tutta la vita, altri si modificano rapidamente e poi si irrigidiscono, altri ancora si sviluppano secondo loro tabelle di marcia, altri ancora devono perlomeno essere comunque attivati tramite l'esperienza.



3.1.1.1.4.2. Come si può sostenere che l'animale umano vive in un'*Umwelt* in cui agisce assecondando i suoi svariati istinti se poi si deve subito agguingere che la prima è composta da fatiche «entità non predeterminate» e che i secondi sarebbero comunque in certa misura plastici, flessibili e riprogrammabili, intaccati dalla dimensione temporale ed esperienziale? Come può essere istintivo chi valuta le situazioni ponendosi in relazione a un orizzonte di significati, a un contesto, e dipendendo da circostanze e situazioni? Chi può – cioè – scegliere e variare il proprio comportamento, orientandosi verso il cambiamento e aprendosi al futuro.

3.1.1.1.4.2.1. Quando si afferma che l'animale umano è addirittura l'animale più istintivo esistente, perché abitato da una miriade di istinti in competizione per affermarsi, perché ogni sua azione è non libera in quanto agitata da svariati motivi ed eccedenti spinte, perché è incredibilmente sensibile agli impulsi del suo animo, si sta in realtà semplicemente affermando che l'uomo è percorso, animato e tormentato da *pulsioni generiche*. Un *Trieb* (pulsione) non è un *Instinkt* (istinto): il primo è una pulsione non diretta a un qualche stimolo determinato, interno o esterno, permette così anzi richiede di essere soddisfatto in una pluralità imprevedibile e libera di modi, il secondo è un meccanismo nervoso, gerarchicamente organizzato, sensibile soltanto a determinati impulsi preparatori, scatenanti e orientanti, di origine interna come pure esterna, a cui risponde con movimenti coordinati codificati geneticamente che contribuiscono alla conservazione dell'individuo e della specie.

3.1.1.1.4.2.1.1. Che l'uomo possieda la più grande quantità di energia «interiore» non significa affatto che questa energia sia preindirizzata e preincanalata, o semplicemente già determinata e direzionata: spinta, fonte, meta e oggetto restano sempre da-determinare. Dobbiamo mangiare, chi lo nega? Ma chi o cosa ci dice in che modo soddisfare tale pulsione? «Per quanto l'istinto sia differente, pure è ancora un istinto quello che insegna all'uomo a fuggire il fuoco, tanto quanto quello che insegna ad un uccello, con tanta esattezza, l'arte del covare e tutto l'ordine e l'economia dell'allevamento» (Hume): sentiamo di dover fuggire di fronte a un pericolo, ma chi o cosa ci dice in che modo, con quale mezzo e in quale direzione iniziare a muoverci? In che senso sarebbe il nostro passato evolutivo a fornirci la guida migliore su cui basare l'azione e non invece la valutazione consapevole delle informazioni provenienti dal contesto e dalla situazione? A fare la differenza è sempre il *modo* di

soddisfazione, la *maniera* in cui rispondiamo, la via che troviamo per mettere a tacere ed esprimere la spinta generica attraverso il rapporto con tutto quanto ci circonda.

3.1.1.1.4.2.1.1.1. Prendiamo un caso liminare: la pulsione sessuale. Quale sarebbe questo fantomatico meccanismo fisso di risposta che conduce a un soddisfacimento pieno del bisogno indirizzandolo verso l'oggetto predefinito? L'animale umano condivide con gli altri fondamentali spinte energetiche rivolte alla conservazione dell'individuo e della specie. Verissimo. *Eppure*, non solo l'animale umano pare aver bisogno di imparare persino le modalità di soddisfazione delle energie pulsionali intese alla conservazione della specie, ma può anche soddisfarle in innumerevoli modalità («sane» o «perverse», «accettate» o «proibite», «lucide» o «al-lucinate» e così via), che possono anche non prevedere la riproduzione e dunque la conservazione della specie. Che possono persino non prevedere soddisfazione sessuale alcuna («sublimazione», «spostamento» ecc.). Non solo «siamo gli unici animali che deliberatamente si organizzano per trarre piacere dal sesso evitando la riproduzione» (Ehrlich), ma «l'istinto sessuale può essere differito *sine die*» (Valéry). Il sesso non si riduce per l'animale umano a ciò che comanda l'organo sessuale, non è ricerca di una soddisfazione meccanica del bisogno dell'organo genitale: tutto il corpo è erotizzabile, zone erogene si disseminano lungo tutta la mappa del corpo umano come tesori da scoprire con appassionata e custodente cura.

3.1.1.1.4.2.1.1.2. Quando anche un bisogno, quello sessuale come ogni bisogno, fosse stato soddisfatto non per questo l'essere umano si sentirebbe appagato. Non perché il bisogno è in sé infinito, non perché il piacere è come una giara bucata: non è la soddisfazione del bisogno a non essere mai abbastanza, è il bisogno a non essere mai abbastanza. C'è qualcosa in più oltre al bisogno «fisico», ed è quello «meta-fisico», ma non è neanche «in più», è un bisogno di ordine diverso che si intreccia e rapporta con l'altro, si innesta sull'altro che ne rappresenta il punto di appoggio.

3.1.1.1.4.2.1.1.3. Meta-fisica è già la fame, non serve Dio: un animale umano non vuole mangiare, vuole mangiare *bene*. Non c'è bisogno di essere filosofi o teologi per volere non semplicemente *zen* ma più intensamente *eu zen*, è sufficiente venire al mondo come animali umani per sentire che «non è il vivere da tenere in massimo conto, ma il vivere bene» (Platone).

3.1.1.1.4.2.1.2. Si può intendere al più la pulsione umana come la capacità dell'istinto di tornare su se stesso, di flettersi su di sé consegnandosi alla ri-flessione: che l'uomo possa divenire consapevole degli impulsi per ri-orientarli e giungere così a strutturarsi e darsi una forma, il fondamento di ogni etica, non ha mai significato altro di diverso da questo. Accentuando la drammaticità dei toni, nel «muto e cieco teatro» dell'animalità non è possibile quella «facoltà di ripiegare un'attività sull'attività stessa» che è la modalità della «riflessione dello spirito sopra di se stesso» (G. Gentile): riconoscere una prima *re-flexio* all'animale non umano non equivale a negare che è solo l'animale umano che riflette sulla riflessione, che fa riflettere la (ri)flessione.

3.1.1.1.4.2.1.2.1. La coscienza ha origine da qui: l'interiorità si dischiude tramite il dif-ferimento della carica pulsionale, possibile solo in ragione dell'etero-riferimento che contraddistingue la struttura intrinsecamente comunicativa dell'esperienza umana, necessitata a rispondere attivamente all'appello del mondo congiungendo «responsività» e «responsabilità». Dal dif-ferire attraverso il ri-ferire si giunge infine al pre-ferire: all'origine di ogni scelta c'è un fare la differenza, lo iato della libertà.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1. La coscienza è la *différance*. Spazio e tempo sorgono qui: tensione interna e distanza esterna figlie del rimando della soddisfazione del bisogno. L'autocoscienza non può che essere flusso temporale, *Temporalität*, protesi di estasi: ci vuole tempo per pensare; ci vuole pensiero per prendere tempo. *Cogito est tempus*: temporalizzo dunque sono.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.1. Siamo «artisti dell'esitazione», temporeggiatori nati (dal temporeggiare): non facciamo altro che perdere tempo, che grondare istanti, che sudare attimi, eccelliamo nell'*Umwegigkeit* (digressione, depistaggio). L'animale umano, «das Wesen das zögert»: «possiamo esistere solo perché facciamo digressioni» (Blumenberg). Passiamo il tempo, perdiamo tempo, recuperiamo tempo.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.2. L'anima temporale in-tende, è flusso ri-tensionale e pro-tensionale che si dis-tende, è insieme *mancanza* ed *eccesso*: ognuna delle tre «istanze estatiche» temporali (passato, presente, futuro) manca delle altre e le eccede.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.2.1. Il passato manca del presente perché è già svanito e del futuro perché non riapparirà. Eccede il presente perché lo ha reso possibile e il futuro perché lo originerà. Il passato pre-cede: arriva per primo.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.2.2. Il presente manca del passato perché non lo recupererà e del futuro perché non lo avrà. Eccede il passato perché lo ha superato e il futuro perché è già. Il presente ac-cede: arriva sempre al momento giusto.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.2.3. Il futuro manca del passato perché lo ha cancellato e del presente perché lo ha oltrepassato. Eccede il presente perché lo fa sfociare e il passato perché sarà. Il futuro suc-cede: arriva per ultimo.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.2.4. Parlare di flusso pare non bastare, non è tanto un essere fluido il tempo, quanto *l'essere del gerundio*, lo «star fluendo», lo «star scorrendo», lo «star dando di sé»: «il tempo è l'essere del dinamismo, l'attualità del gerundio» (Zubiri), è *gerundividad*, unità gerundiva, la sua essenza è il sempre di carattere gerundivo. Non che vi sia sempre tempo, ma che dandosi sta sempre passando, sempre avvenendo e sempre muovendosi: dandosi ad altro, in altro.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.3. La temporalità è *dinamica*: è potenzialità. La potenzialità è insieme *mancanza* ed *eccesso*. Ciò che è non-presente non è; ciò che è non-presente può diventarlo: meno di ciò che è; più di ciò che è.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.3.1. Temporalità-potenzialità è mettere in rapporto «essere» e «non essere», fare di ogni *est un et: e(s)t*. Vedere «è» dove «non è»; vedere «non è» dove «è»: «ancora» non è; «ancora» è – «può»; «può non».

3.1.1.1.3.2.1.2.1.1.3.1.1. Qualcuno ha mai sentito un altro animale diverso da quello umano parlare al *congiuntivo*? «Gli animali vincolati all'*Umwelt* sono risparmiati dal penoso chiaro-scuro di congiuntivi ipotetici» (Plessner). Il congiuntivo è il vero tempo del potenziale (è il potenziale come temporalità e la temporalità come potenzialità): «il nostro linguaggio distingue due forme di possibilità, il può e il potrebbe. Mentre l'indicativo serve a stabilire il reale e il possibile, il congiuntivo crea un margine all'interno del possibile. L'impossibile si esprime a sua volta all'indicativo» (Plessner). L'indicativo non può che limitarsi a indicare,

a descrivere, il congiuntivo può permettersi di con-giungere ciò che non è a ciò che è stato descritto svincolando questo dalla ferrea necessità dell'accaduto o dell'accadrà: introduce un *Daneben*, l'«inoltre», l'oltre-a, il vicino che af-fianca per superare. «Andrebbe, ma non va» (Plessner): solo un animale umano può ritrovarsi a dirlo, perché «lo spezzarsi del vincolo sensomotorio, origine dell'ambivalenza tra mondo esterno e mondo interno, determina un decentramento dell'uomo rispetto al suo funzionamento organico in cui si sviluppa il valore spaziotemporale del congiuntivo categorico» (Ruco).

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.3.1.2. Ecco la «sintesi disgiuntiva»: il potenziale che compendia e compone «essere» e «non essere», «ente» e «ni-ente», disgiungendoli.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.3.2. Rapportare prima di tutto il proprio essere con il proprio non essere e viceversa: coincido con me stesso quando mi accorgo di non coincidere con me stesso. Mi ri(n)traccio.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.3.2.1. «Ci sei?» – «eccomi qua, sono là perché ero lì!». Eppure (ci) sono.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.4. Nessuna coscienza senza memoria, possibilità di ri-tenere il passato nel presente per pro-tenderlo nel futuro (questa è l'esperienza); nessuna coscienza senza oblio, possibilità di lasciar da parte il passato nel presente per aprirsi al futuro (questa è l'esperienza). La coscienza? Un *oblio attivo e positivo*: dimenticare è un'attività tanto quanto ricordare, c'è una *vis activa* e una forza in ogni lasciar perdere e mettere da parte. Non ricordare troppo, non dimenticare troppo: il segreto di ogni felicità, di ogni serenità, di ogni speranza. Di ogni storia.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.5. Dal «tempo interno» al «tempo esterno»: se c'è storia è perché c'è (auto)coscienza, c'è storia solo se c'è consapevolezza, solo perché c'è tempo. Paradosso di intrecci nel tempo interiore, paradosso di intrecci nel foro esteriore: il tempo storico è fatto di estasi come la *distensio animi*. Ammesso che la distinzione abbia senso: il «tempo interno» è riflessione e rifrazione dell'esperienza e della relazione, della storia, del «tempo esterno».

3.1.1.1.4.2.1.2.1.1.6. L'animale umano è l'animale che promette, trat-tiene il passato per aver fiducia nel futuro. Si ripromette (a sé) e si promette (all'altro): dall'anima al mondo tramite il tempo e la parola (*ver-sprechen*).

3.1.1.1.4.2.1.2.1.2. *Psyche* è facoltà dei rapporti, intelligenza è capacità analogica: porre (in) rapporto. Sei acuto se sei in grado di mettere in relazione più cose avendole penetrate e individuando i loro rapporti reciproci. Sei ottuso se non sei in grado di confrontare le cose e non intravedi le loro connessioni. Bruno ne fa addirittura una questione cosmica: gli esseri più ottusi sono quelli maggiormente rinchiusi dalla loro idiozia, quelli che è meno possibile legare, mentre gli individui più dotati partecipano al concerto di legami che assicurano la coesione del mondo, elevandosi essi stessi a livello di operatori ed esecutori di effetti creativi multipli. L'intelligenza è questione di vincolo, di connessione, di appartenenze multiple e in costante movimento. Essere stupidi significa essere idioti, non r(el)azionali, chiusi in se stessi e incapaci di cogliere i rapporti («idioti», non per caso, è l'individuo che si isola separandosi dalle relazioni che in realtà lo istituiscono e costituiscono), mentre essere intelligenti significa essere capaci di cogliere i rapporti, di vedere dentro le cose, per vedere che esse sono fuori, sono connesse e inter-connesse. Essere creativi significa porre in relazione e integrare variabili e aspetti della realtà normalmente colti come separati.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.2.1. La *polymathia* non garantisce *sophia* o *phronesis*: posso sapere molte cose, persino conoscere molte cose, ma non ho ancora fatto con ciò un passo avanti se non mi concentro sul rapporto tra di loro. Per tagliare bene la carne occorre riconoscere tutte le sue venature interne, i rapporti tra le parti, e seguire il loro corso. *Psyche* è dialettica.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.3. Per pensare bisogna *fermarsi* e *prendere tempo*, prendere coscienza e meditare: non c'è alienazione più radicale di quando il tempo del pensiero viene annullato e il comportamento reattivizzato, di quando il tempo-proprio viene ceduto ad altro (persona o meccanismo che sia), di quando così coscienza e corpo vengono ceduti o vengono usurpati. Sopprimere ogni istante di pausa è trasformare in schiavo (salariato o meno, non fa granché differenza) un animale umano; accartocciare pensiero, emozioni, fantasie, sentimenti, e così via, schiacciandoli sotto il ritmo dell'attività lavorativa è annichilire l'umanità; il tempo-proprio diventato appartenente al capitale è l'umano diventato come bestia da

soma, docile e rassegnato, incapace di guardare al futuro, di pensare il possibile, di progettare l'alternativa. Il tempo-proprio diventato merce è l'espropriazione più radicale dell'umanità dell'animale umano: Prometeo che riconsegna il centro della scena a Epi-meteo. Non stupisce nemmeno più che la domanda oggi più comune, «quanto prendi all'ora?», sia la domanda con cui inizia ogni atto di prostituzione.

3.1.1.1.4.2.1.2.1.4. Il nocciolo della questione sta qui: rifiutare ciò che insidia l'umano è rifiutare ciò che cerca di intasare (di riempire univocamente o persino di annullare, di inibire l'apertura) questo spazio differenziale-temporale-relazionale-potenziale, *che è l'umanità*; realizzare l'animale umano significa fare di questo spazio il luogo – terreno a fondamento – dell'edificazione della sua natura.

3.1.1.1.4.2.2. Che ne è dell'*istinto* linguistico? Ha già detto tutto Darwin in fondo: «tendenza istintiva ad acquisire un'arte», «semi-arte e semi-istinto», qualcosa di paradossale e difficilmente maneggiabile. Che a ben vedere rivela la paradossalità intrinseca della natura umana: *imparare la spontaneità*. Il linguaggio è un'«abitudine naturale», resta però irriducibile all'istinto, per questo «l'uomo sa parlare più o meno nello stesso senso in cui il ragno sa tessere la sua tela» (Pinker): *più o meno nello stesso senso*. Le funzioni del linguaggio «sono genericamente localizzate nel cervello, non sono di sicuro contenute in unità inseribili come se fossero chip del computer», tanto che al più si può dire che «una parte della struttura cerebrale umana sia progettata per aiutare i piccoli ad acquisire la capacità di» apprendere il linguaggio (Ehrlich). Localizzazione *generica*, in *una parte* del cervello, progettata per *aiutare all'acquisizione* di una *capacità di apprendimento*: sarebbe questo un istinto?

3.1.1.1.4.2.2.1. «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt» (Wittgenstein), i confini del mio linguaggio *bedeuten* quelli del mio mondo: *bedeuten* (indicare) non è *sein* (essere), quando anche un linguaggio si presentasse come *Umwelt* indicherebbe pur sempre i suoi confini, la presenza di una *Welt* ulteriore. La *Weltoffenheit*. Il rapporto al mondo, *l'in-der-Welt-sein*, la possibilità di staccarsi dall'*Umwelt* cogliendola in quanto tale, afferrandone l'*Als*.

3.1.1.1.4.2.2.1.1. Quando anche nel linguaggio non si potesse dire il linguaggio stesso (al più dirne, mai dirlo), né così ciò che sta al di fuori

di esso e dell'*Umwelt*, si starebbe pur sempre mostrando che un «fuori» c'è, non importa quale, fosse anche il non-senso. Anzi, è proprio al di fuori che risiede il senso.

3.1.1.1.4.2.2.1.1.1. Ogni dito che indica qualcosa sta prima di tutto mostrando se stesso, poi il proprio indicare, solo infine ciò che viene da esso indicato.

3.1.1.1.4.2.2.2. Il linguaggio è appreso, sviluppato e determinato tramite relazione che seleziona e specifica, attraverso l'esperienza. Tutti gli uomini parlano, ma non tutti parlano la stessa lingua; anche coloro che parlano la stessa lingua non la parlano affatto tutti nello stesso modo, ma con accenti diversi, gestualità diverse, costrutti diversi, preferenze lessicali diverse, ritmi diversi, espressività diverse. Un istinto aperto al possibile, all'imprevedibile e alla novità non è un istinto.

3.1.1.1.4.2.2.2.1. Si parla seguendo regole, im-piegando regole: applicandole per piegarle anche in modo impreveduto e libero, per crearne di nuove confermando l'intrinseca regolarità di ogni regola. La creatività è resa possibile dalle regole, il genio crea un nuovo canone definendo una nuova regola attraverso l'utilizzo delle regole precedenti, facendo «uso infinito di mezzi finiti» (ricorsività e creatività sono due facce della stessa medaglia linguistica: generazione *via* iterazione). *Rule-governed creativity*: il linguaggio fornisce mezzi finiti, ma possibilità infinite di espressione, vincolate da regole di formazione dei concetti e delle frasi, in parte particolari e idiosincratiche e in parte universali, comune dote umana.

3.1.1.1.4.2.2.2.1.1. Può s-viare e de-viare solo chi segue una via. Come è *aporos* (senza via di scampo) solo chi è *pantoporos* (capace di ogni via).

3.1.1.1.4.2.2.3. Quella del linguaggio è una *facoltà* (biologica) che abbisogna di una specificazione e determinazione storica (culturale). Una competenza che si declina, esprime e realizza, attraverso svariate e imprevedibili prestazioni/ esecuzioni senza mai ridursi a esse: *codice* che si esprime tramite *messaggi*, *langage* che si concreta tramite *langues* e *paroles*, *energeia* (*Tätigkeit*) che trova il modo di prendere forma in un *ergon* (*Werk*).

3.1.1.1.4.2.2.4. Predestinati e predisposti a parlare, nasciamo muti, afasici: in-fanti. (In)capaci a parlare, abbiamo tantissimo da dire. Gridiamo come



dei disperati proprio perché siamo muti ma sentiamo di poter articolare compiutamente i suoni.

3.1.1.1.4.2.2.5. Per chi incontrasse Chomsky al mercato. Non si tratta di discutere che vi sia un insieme di elementi-base, una struttura sintattica «naturale», un sistema sottostante al processo che in certa misura lo governa o comunque determina nel suo sviluppo possibile, né che la *competence* possa possedere regole proprie che influenzano e incanalano ogni *performance* o che data la nostra dotazione biologica intricata e complessa ci sviluppiamo non riflettendo le proprietà dell'ambiente fisico ma quelle della nostra natura essenziale: ma quale «grammatica universale» potrà mai dirci come sintetizzare uno specifico enunciato, come produrre un particolare concatenamento linguistico? Il fatto è che per comprendere il linguaggio si deve non tanto descrivere «la competenza intrinseca fornita dalla grammatica», quanto far ogni volta luce sull'«esecuzione effettiva» o sull'«esecuzione potenziale»: ci si trova cioè a ogni parola, a ogni frase, a ogni discorso, di fronte il problema di *come specificare* la struttura universale. Lo sviluppo materiale e sociale si muove nei limiti di «intelaiature», che ne consentono la determinatezza, certo, ma si muove; ogni processo trasformativo è sottoposto al vincolo di capacità e predisposizioni di fondo, certo, ma trasforma; ogni produzione storica poggia su ed è vincolata dal complesso comune di sistemi elaborativi specializzati, certo, ma produce. Affermare l'esistenza di un «sistema internalizzato» (e di un sistema organico che consente l'emissione vocale) nulla toglie all' carattere esteriore di ogni comportamento linguistico effettivo; ribadire la presenza di un complesso di sistemi di modelli omogenei nulla toglie all'esistenza delle eterogenee singole esecuzioni. Allo stesso modo, enfatizzare le differenze diatopiche (spaziali), diatrichiche (sociali), dialettiche (funzionali) e diamestiche (mediali), e i loro intrecci, i mutamenti fonologici, morfologici, sintattici, semantici, lessicali, culturali, e le loro correlazioni, ecc., non può in alcun modo cancellare il *faktum* del linguaggio come espressione della natura umana, la competenza linguistica come proprietà comune a tutti gli animali umani. È l'intreccio tra *competence* e *performance* a costituire ogni volta ciò che possiamo dire, diciamo e abbiamo da dire. Identificare un nucleo genetico specifico, un progetto innato del linguaggio – da un lato – o celebrare il ruolo di generatore creativo e libero dell'esperienza produttiva di possibilità imprevedibili – dall'altro lato –, impedisce di concentrarsi sulla

*relazione* tra i due poli, sull'incastro che li spiega entrambi riconoscendone le caratteristiche proprie ma senza ridurli l'uno all'altro.

3.1.1.1.4.2.2.5.1. Si dice che l'animale umano è progettato per il linguaggio proprio come lo è in modo che gli crescano braccia e gambe ma non ali: pare a oggi innegabile, ma dove lo mettiamo l'aeroplano? Qui non è solo che il fiore senza acqua non cresce, che senza un ambiente ricco e stimolante le capacità naturali non emergono: qui è che l'esterno che fa irruzione per sorprendere l'interno con ciò che non aveva neanche pensato potesse esistere. Allora va forse messo in discussione che si possa parlare di un progetto rigidamente e univocamente pianificato quando si parla di umano. «Naturalmente artificiale è il vivente dotato di disposizioni talmente generiche e aperte, da implicare soltanto avvenimenti non prefissati o addirittura imprevedibili», c'è uno iato tra disposizione e avvenimento, tra regola e applicazione, tra competenza e prestazione, tra dotazione genetica e sua specificazione, lo iato della libertà, lo iato espresso dalla «peculiare capacità di stabilire un discrimine tra capacità ed esecuzione», tanto che «naturalmente artificiale è il vivente che mostra di possedere *la disposizione a distinguere tra disposizione e avvenimento*» (Virno). Dunque anche tra ciò che è possibile e ciò che è reale: non ogni esistente dovrà per sempre esistere per il solo fatto di esistere, di essere esistito.

3.1.1.1.4.2.2.6. «Nel cervello di un bambino non fiorisce una grammatica, ma ne sopravvive una sola dopo che sono state potate tutte le altre» (Moro): è la potatura selettiva, un «apprendimento per dimenticanza», ma come si può dimenticare senza esperienza? «L'acquisizione del linguaggio si basa su una griglia che precede l'esperienza – anche se, ovviamente, non è possibile senza esperienza» (Moro): *appunto!* Allora innato è il *limite di variazione* rispetto all'esperienza della grammatica, ci sono «confini di Babele»: che l'esperienza abbia dei limiti non è mai stato un buon argomento contro la necessità di dover fare esperienza. Sarà per questo che a segnare la differenza tra gli esseri umani e tutte le altre specie è «la capacità di avere una "storia"» (Moro), codificata biologicamente?

3.1.1.1.4.2.2.7. «Ci sono verità che, pur essendo ben noto trattarsi di risultati ottenuti dopo le più complesse e mediate considerazioni, si presentano *immediatamente* alla coscienza di coloro ai quali tale conoscenza è

divenuta familiare» (Hegel): familiari al linguaggio, pensiamo di averlo avuto immediatamente, ma ogni volta che la parola ci resta sulla «punta della lingua» il dubbio ritorna. Non che non ci sia l'immediato (la natura umana, la componente biologica, la competenza innata) perché è tutto mediato (la storia umana, la componente culturale, l'esecuzione empirica), ma nemmeno viceversa. «Interno» VS «Esterno» non è un pensare concreto ma astratto, non è un pensare l'umano. Nessuna *Unmittelbarkeit an sich* (immediatezza in sé), nessuna *Vermittlung für sich* (mediatezza per sé), ma l'*Aufhebung* di entrambe nella forma del *an und für sich* (in sé e per sé): l'esteriorità della mediazione viene «superata» perché se ne «conserva» il risultato prodotto mantenendolo, «elevandola»; l'interiorità dell'immediatezza viene «superata» perché se ne «conserva» l'intima natura realizzandola, «sollevandola». «Die Bestimmung der Vermittlung ist in jener Unmittelbarkeit selbst enthalten» (Hegel), che la determinazione della mediazione sia contenuta nella stessa immediatezza è un «Faktum»: che ci debba essere una qualche determinazione è contenuto nell'immediatezza stessa, è l'immediatezza. *Omnis determinatio est negatio*: non significa affatto che nega ciò che cerca di determinare, piuttosto che lo deve affermare per vie traverse. Laddove c'è mediazione c'è esistenza, laddove c'è mediazione c'è divenire: «die Vermittlung ist das *einfache Werden*» (Hegel). Ma la mediazione presa di per sé è astratta, non tiene conto dell'immediatezza che la richiede, la rende possibile e la fonda: laddove c'è esistenza c'è immediata mediatezza, mediata immediatezza.

3.1.1.1.4.3. Se «the power of *Reasoning*, or *Ratiocination*» è «il potere di trarre inferenze che tendono alla verità, quando le loro premesse o le asserzioni virtuali da cui prendono l'abbrivio sono vere», come si può poi concludere che tale *power* è «the principal of human intellectual instincts»? Già di per sé *power* sta a indicare una capacità, descritta come qualcosa che può tendere al vero e che dipende dalla relazione, ma proseguiamo: «guardo a questo potere come al principale degli istinti intellettuali dell'uomo; e in questa affermazione scelgo la denominazione "istinto" per professare la mia convinzione che il potere del ragionamento è legato alla natura umana pressoché nello stesso modo in cui gli stupendi istinti delle formiche, delle vespe, ecc., sono legati alle loro diverse nature». Se è connesso alla natura umana come le abilità specifiche degli altri animali sono connesse alle loro reciproche nature allora la conclusione appare ancor più discutibile, a meno di definire come istinto qualcosa che istinto *non è*: «per "istinto" intendo un modo di

agire volontario quasi universalmente prevalente tra individui altrimenti normali di almeno un sesso o tra una parte innegabilmente naturale di una razza (in qualche periodo o in diversi periodi delle loro vite), il cui risultato conduce alla probabile perpetuazione di quella razza e che, allo stadio attuale della scienza, non è spiegabile in modo allo stesso tempo soddisfacente e completo come risultato di un qualche tipo più generale di azione mentale». Una vaghezza che porta a dire che «gli istinti dei più intelligenti mammiferi, degli uccelli e degli insetti ogni tanto si modificano a causa di una nuova esperienza», mai però come quelli degli animali umani, articolabili e aperti (d)ai plurali modi storici (alla modificazione, al *modum facere*, al «fare in modo di»): «se gli istinti vitali delle bestie sono modificati così tanto dalla compagnia umana, ci si deve aspettare che di certo gli istinti dell'umanità, a causa sia dello spettro ben più ampio delle nostre idee che del dono di un linguaggio più articolato e del potere di registrare qualsiasi cosa passi per la coscienza, e di moltiplicarlo, siano di gran lunga più mutevoli; e questa aspettativa non è solo confermata, ma impressa nelle nostre convinzioni più profondamente e distintamente dai fatti. Infatti, per quanto ci siano altrettanti motivi per credere all'unità dell'origine dell'umanità e a quella dei cani, dei pappagalli e dei fringuelli – che ritengo essere tra le famiglie la cui costituzione mentale ci colpisce di più per la somiglianza con la nostra – tuttavia la straordinaria varietà di linguaggi, costumi, istituzioni, religioni, come le molte rivoluzioni a cui esse sono andate incontro nel breve periodo dell'ultima mezza dozzina di millenni a cui è limitata finora la nostra conoscenza di esse, paragonata alle variazioni quasi insignificanti dal punto di vista anatomico – questi fatti, dico, fanno sì che la vecchia idea che siccome non c'è ricorso immediato per una convinzione raziocinante istintiva quindi non ci può essere miglioramento immediato o crescita nella procedura di ragionamento fondamentale, appaia ad un moderno molto simile all'atteggiamento di uno scolaro seduto su uno sgabello col cappello dell'asino sulla testa». L'ultima parola non può che diventare allora *l'in un certo senso*: «Reason is a sort of instinct» (Peirce).

3.1.1.2. L'animale umano possiede un corpo «generalista» (Cyrułnik), capace di adattamenti e prestazioni variamente diversificate, approfittando di una non-specializzazione anatomica che lo rende poli-valente e moltiplicatamente specificabile, facendo di necessità virtù e del «nonostante» un «poiché», del *nicht umweltgebunden* un *weltoffen*: «il comportamento esprime la natura complessa dell'uomo, è la tipica manifestazione di un

essere che è per natura in *rapporto con* il mondo, cioè corpo in possesso di una propria intenzionalità» (Tolone).

3.1.1.2.1. L'animale umano possiede un corpo naturalmente povero di mezzi espressivi, privo di un'attività naturalmente orientata verso fini determinati, ma caratterizzato da spinte pulsionali e libidinali diverse che si aprono così alla possibilità di aderire ad ambienti diversi, di fissarsi attraverso differenti esperienze, di acquisire strutture di condotta. Un corpo protesico perché plastico, pro-teso verso la fuoriuscita dalle strettoie del funzionamento meramente biologico: «l'organisation prothétique du corps repose avant tout sur une plasticité qui permet à l'homme de sortir du strict fonctionnement biologique» (Ribault). La motorica acquisita del corpo umano è infinitamente ricca e finanche fantasiosa, capace di apprendere le più complicate coordinazioni di movimenti in una multiformità pressoché infinita: l'inesauribilità delle possibili combinazioni di movimenti e l'illimitata sottile sensibilità motoria sono per l'uomo una vera e propria «necessità vitale».

3.1.1.2.2. Ogni gesto *manierizza* e *modalizza* l'attività, ogni attività può tradursi in diversi gesti, può essere la risposta a e tramite diversi gesti, equivoci e connessi a gesti ulteriori, ad attività ulteriori: «le geste est proprement la *manière* d'une activité. Il est contingent mais non arbitraire. À une activité donnée, peuvent répondre plusieurs gestes distincts. Et un geste donné peut rester équivoque et renvoyer à diverses activités possibles» (Krajevski). Il corpo non è predeterminato a uno specifico movimento e a quello soltanto, è articolato secondo il proprio volere e per esteriorizzare le proprie motivazioni: l'articolazione del corpo umano non può essere compresa attraverso nessun determinato concetto, non ha in alcun modo una «sfera determinata» di movimento. Il corpo umano non ha «determinazione» ma *determinabilità*, non è conformato in un modo specifico soltanto ma è *conformabile*: il corpo umano, nella sua «frazza» «cosa costituita in modo curiosamente incompiuto» (Husserl), è *Bildsamkeit* (con-formabilità, *sommamente conformabile* – Leopardi), in esso «io mi trovo come tale né limitato né illimitato, ma solamente libero, determinabile all'infinito da me stesso, e mediante tale predicato dell'io ogni essere, ogni sussistere statici ne restano esclusi» (Fichte). All'animale non umano «non può venirgli l'idea (come nessuna idea in generale) di tentare con il suo corpo qualcosa che non gli sia già immediatamente

prescritto dalle capacità motorie e dall'istinto. Per quanto esuberanti, nella realtà gli asini non si avventurano sul ghiaccio» (Plessner).

3.1.1.2.2.1. La corporeità umana biologicamente è tutt'altro che un destino imm modificabile, il corpo umano non nasce già completo, dotato di un pacchetto di abilità innate pronte a entrare in funzione, non contiene una serie predefinita di organi e capacità, fissate una volta per tutte, di movenze predeterminate e di compiti prefigurati. È un bacino di possibilità, serbatoio di possibili percorsi di individuazione, che di volta in volta si realizza in un determinato modo e facendo appello a quell'insieme di percorsi che sono storicamente determinati o possibili; è costitutivamente eccentrico e non autosufficiente: solo uscendo da sé può diventare se stesso, solo assorbendo l'esterno può ritagliarsi un interno. Il corpo, mio «qui» di ogni possibile «là», è punto di appoggio trascendente (trans-immanente), è punto di appoggio mobile per lo sbocco verso il mondo (Galimberti), per ogni pro-tensione, per l'invenzione di qualsiasi protesi, è protesico, è il mezzo tecnico originario (*Urtechnik*), è medialità originaria (*Urmedium*), è la nostra *grande capacità di invenzione*: «der Körper ist die *conditio sine qua non* unserer Erfindungen. Er ist positiv beteiligt an allem, was Erfindung Zustände bringt. Man bezeichnet den Leib als "Große Erfindungskraft". Der Leib läßt sich nun als *Urmedium* betrachten. Die Medialität des Leibes ist originär, findet seinen Halt nur in Anderem. Der eigene Leib als erstes technisches Mittel in Kraft tritt, so wirkt er auch als ursprüngliche Klangfläche und als ursprünglicher Klangraum» (Waldenfels). Per questo «das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper» può essere connotato come «ein Kardinalfrage menschlicher Existenz» (Plessner): la questione della *relazione/azione* con il nostro corpo è la domanda cardine di tutta la nostra esistenza.

3.1.1.2.2.1.1. «La non specializzazione del programma comportamentale deve corrispondere a un'uguale non specializzazione della struttura corporea, poiché un'alta specializzazione morfologica degli organi esclude una molteplicità di comportamenti» (Lorenz). «Nessuno sa ciò che può il corpo», oltre alla neuro-plasticità c'è una altrettanto significativa motorio-plasticità: non si possono collocare le supposte più alte facoltà umane solo nella testa, c'è la «grande ragione» del corpo, teatro sperimentale di movimenti e di conoscenza, «potere generale» di abitare tutti gli ambienti del mondo (Merleau-Ponty; Nietzsche; Gehlen). Il corpo va oltre

la conoscenza che ognuno di noi ne ha: se si ammette un inconscio del pensiero va anche ammesso un inconscio del corpo, l'ignoto del corpo.

3.1.1.2.2.1.1.1. Come spiegare altrimenti la possibilità di modificare persino il proprio respirare, il ritmo e l'intensità della respirazione? Come spiegare altrimenti la possibilità di adattare la postura al contesto in maniera espressiva? Di usarla persino per cercare di manipolare gli altri (la Programmazione Neuro Linguistica come capitalismo gestuale)? Quali misteri può nascondere il più piccolo gesto umano, quante cose possiamo voler dire o nascondere con le movenze con cui effettuiamo anche un semplice e innocente pagamento? La storia dell'animale umano come storia di una vera e propria *esplosione gestuale*, proliferazione inventiva di gesti irriducibile a un registro prefissato: «l'histoire de l'hominsation fut l'histoire de l'explosion de son vocabulaire gestuel. Les animaux possèdent un registre très limité de gestes potentiels – et ce registre est figé depuis l'aube des temps. Pour les inséparables (volatile du genre *Gapornis*), construire un nid nécessite de transporter des lanières de feuille en les tenant dans leur bec (pour *A. personata*), ou en les attachant à leur queue (pour *A. roseicollis*). Et toute hybridation les jette dans la plus grande confusion, incapables qu'ils sont d'inventer de nouveaux gestes, leurs contraintes se modifiant» (Renck-Servais).

3.1.1.2.2.1.1.2. L'essere *gymnos* (Platone) è l'*Übendeswesen* (Sloterdijk) che inizia a fare *ginnastica* non appena è venuto al mondo, che apprende tecniche corporee, incarnando il sapere e le pratiche di sapere: siamo nudi e dobbiamo così fare esercizio per scolpirci e darci una forma. Il corpo fa pratica, la *techne* articola, specifica e determina (modalizza) il corpo, lascia sul corpo le impronte dell'apprendimento, dell'educazione e della formazione. Il corpo è sedimento dell'azione, insieme di quella organizzatrice e talora repressiva «esterna» (strutturato) e di quella espressiva e produttiva «interna» (strutturante-si): corpo è incorporazione, è potenzialità di incarnare la realtà, di appaersarsi nel mondo. Il potere può condensarsi sul corpo, esprimersi attraverso di esso, stratificarsi sulle sue membra, rivestire espressivamente la sua libera articolazione immobilizzandola e incanalandola in un'univoca e non-spontanea direzione. Il corpo si fa coagulo di norme, si lascia imprimere gesti e gestualità così imposti, si è lasciato modificare e controllare, si è lasciato situare all'interno dei giochi della società. Il potere esige che il corpo confermi la sua appartenenza conformandosi, correggendosi e adattandosi,

*somatizzando i rapporti di dominio*: il «politicamente cor-retto» comincia dal controllo del camminare, del modo in cui un corpo si regge in piedi. «Stai ben ritto e sull’attenti!», «marcia secondo il ritmo», sono le prime ingiunzioni del potere.

3.1.1.2.2.1.1.2.1. Un corpo può però sempre de-situarsi e rifiutarsi di prendere parte al gioco del potere, può negarsi a quelle forze sociali che cerchino di modellarlo e di renderlo «naturale»: qualsiasi configurazione corporea ereditata in consegna (dall’intreccio biologia-storia) può essere nuovamente addestrata, modificata e migliorata.

3.1.1.2.2.1.1.2.1.1. Il potere capillare non ha allora più bisogno di gestire il corpo vincolandolo con pratiche e attività (*legandolo*), non ha più bisogno di limitare o reprimere, non ha più bisogno di disciplinare: incita e incoraggia a diventare se stessi, a scoprire la propria grande salute, passa dal «con-formati!» al «mettiti in forma!». Fa leva proprio sulla capacità di de-situazione, la padroneggia liberandola.

3.1.1.2.2.1.1.2.1.1.1. La dialettica tra interiorizzazione dell’esteriorità ed esteriorizzazione dell’interiorità è sempre aperta e ambigua: qui il potere fa il suo gioco e si inserisce, qui va saputo distinguere il «potere buono» dal «potere cattivo».

3.1.1.2.2.1.1.2.1.1.2. Il potere agisce sempre impedendo la possibilità, certo, disattivando la potenzialità, ma lo fa agendo sempre su una determinazione, su una qualche forma specifica; il bio-potere prende in gestione la «nuda vita» e non più qualche suo rivestimento, certo, ma lo fa proprio perché tiene sotto controllo ogni modo di vestirsi e non si preoccupa più soltanto di confezionare un *habitus ad hoc*. Che la pre-potenza non sia più il vestigio della potenza significa forse che si è tramutata in im-potenza? Non c’è modo migliore di impedirti di indossare un *habitus* che quello di smettere di cucirtene qualcuno addosso per convincerti direttamente che «nudo è bello», che il bello del vestito è che sei nudo, puoi sempre esserlo e sempre lo sei: la moda non ha interesse a vestire, mira all’occasione di svestire. Il potere non sta in passerella, non s-fila, non si es-ibisce, nemmeno più in-ibisce o pro-ibisce, sta «dietro le quinte», si de-fila, ad-ibisce. Un potere micro-fisico non è un potere «astratto», è il potere più «concreto» che vi sia, non è un potere «indeterminato», è il potere più «determinato» che vi sia: non c’è miglior modo per impedirti l’accesso



a qualcosa che farti credere che puoi sempre accedervi, che vi stai già accedendo, che vi hai già accesso, che vi sei già dentro, che hai creato tu l'accesso, che l'accesso è impossibile senza di te. Dalla «dictadura» alla «dictablanda», dicono gli spagnoli: un terrorismo "morbido", comodo e soffice, quasi come un cuscino usato per soffocare. Quando osserviamo un albero ci concentriamo sempre sul tronco, l'albero più imponente è sempre quello con il tronco più spesso, mai che alziamo lo sguardo a vedere i rami, mai che pensiamo che l'albero più rigoglioso è quello più ramificato: guardiamo sempre al cervello, mai al sistema nervoso.

3.1.1.2.2.1.1.2.1.1.2.1. «Non c'è poliziotto più efficace di quello nella tua testa»: io rispondo che non c'è poliziotto più efficace di quello che ti fa credere che è tutto una questione di testa. Sono le gambe che ti muovono. Il potere da obbligo si fa prestazione indotta, è nel *fitness center*: mai il potere è stato così (per)formativo come quando sei tu stesso a ricercare la *performance*, la prestazione sopra le righe, che tu sia in una banca o in un'azienda, in una scuola o un consiglio comunale. Ma tanto più chiedi a un individuo, mettendolo perennemente sotto pressione come se tutto dipendesse da lui, quanto più apri le porte alla de-pressione quando i risultati non sono adeguati: a furia di correre ci si stanca, ci si esaurisce. «Sono stressato»: il biglietto da visita del *performer* contemporaneo. Strano ribaltamento: se il *cogito* mi faceva dire «ego sum!» perché sapevo dubitare e tentennare, perché «si fallor ergo sum» (Agostino), oggi è solo il «mi realizzo» a consentire, per un rapido istante, *e(r)go sum*. «Si fallor ergo non sum»: *ce l'ho fatta dunque sono, ho avuto successo allora succedo*. Se fallisco, allora non esisto.

3.1.1.2.2.1.2. Il corpo è (ec)centro dell'azione e dell'articolazione del movimento, è teatro mimetico dell'iscrizione significativa (segnificante) di abiti ed esercizi (dell'*habitus*), della dialettica tra ripetizione e differenza, è assunzione attiva dello spazio e del tempo: ogni azione è un certo modo di determinare il corpo articolato, di disarticolare l'ambiguità di chi sente di «avere» ed «essere» un corpo. Il corpo consente di «prendere (una) posizione», di assumere un'identità.

3.1.1.2.2.1.2.1. «Qual era l'essere che cammina ora a quattro gambe, ora a due, ora a tre che, contrariamente alla legge generale, più gambe ha più mostra la propria debolezza?», che «più gambe ha, meno veloce si muove?»: l'enigma umano sta tutto qui, nel fatto che il suo corpo deve

persino imparare a camminare pur essendo programmato a farlo, iniziando prima a gattonare, per poi ergersi e reggersi sulle due gambe e infine aiutarsi con il bastone (o le protesi interne). Siamo «Tottering Biped» (Tobias), bipedi barcollanti che imparano a camminare e lo fanno sempre con una qual certa fatica, che hanno bisogno di riposarsi di tanto in tanto: se la statura eretta ci contraddistingue in quanto uomini (l'*orthotes* della ragione parte dallo stare in piedi), lo fa in quanto emblematica del nostro non poter essere ciò che siamo se non tramite l'esperienza perché non lo siamo già da subito, del nostro poter perdere il naturale lume della ragione nel corso del tentativo di appropriarcene definitivamente. Camminare richiede di compiere numerosi aggiustamenti di energia muscolare e nervosa, richiede di sostenere diversi adattamenti muscolari e nervosi: un animale umano è biologicamente preparato a sostenere e affrontare l'apprendimento, i suoi muscoli e le corrispondenti parti del sistema nervoso sono appropriate al compito. Gli esseri umani sono predestinati a camminare, è normale per loro farlo; ma devono imparare a farlo, devono introiettare e padroneggiare la norma: devono *imparare la spontaneità*.

3.1.1.2.2.1.2.1.1. Camminare è una vera e propria «abitudine naturale». Tutti camminiamo, ma il modo di camminare non è predeterminato, ognuno di noi cammina in modo diverso, possiamo spostarci a piedi in una pluralità di modi e assegnando al camminare diverse funzioni specifiche (un pellegrino non cammina come un dirigente, un filosofo non cammina come un fattorino, un poliziotto non cammina come un politico, e così via). Non si tratta nemmeno di accendere semplicemente un interruttore, di girare la chiave per mettere in moto l'automobile, perché il camminare non è già «là dentro» in qualche forma specifica che andrebbe soltanto attivata, non c'è un supposto modo naturale di strutturare l'andatura bipede, lo stesso per pressoché tutti gli adulti sani umani (un determinato modo di reggersi e atteggiarsi può causare una certa specifica forma dei tendini e persino delle ossa). Ciò nulla toglie alla naturalità del camminare, una naturalità però «artificiale» e frutto di «educazione»: naturale è la capacità umana di camminare usando i propri piedi in un indefinito numero di modi diversi, naturale è determinare storicamente, socialmente e individualmente, uno specifico modo di camminare. Non sappiamo nemmeno cosa può un piede (può persino arrivare ad agire come fosse una mano).

3.1.1.2.2.1.2.1.1.1. Lo *sport* rivela di essere una delle eminenti espressioni e realizzazioni della «ginnastica esistenziale»: è lo spazio della sperimentazione del *mindful body*, del libero tentare spostando il limite sempre un passo oltre. Dal camminare al marciare, dal marciare al correre, dal correre allo sprintare, dallo sprintare allo spostarsi con gli sci, dagli sci alle ruote, dalla bici all'automobile, dall'automobile alla motocicletta, dalla motocicletta all'astronave, passando per i giochi di squadra e i giochi individuali, e così via: lo *sport* è un'enorme e aperta modulazione del camminare, tentativo di saggiare ancora una volta di più ciò che può un corpo (quanto e come può controllar-si una mente), di educare la sensibilità motoria per estenderla e raffinarla. «We should walk before we try to run».

3.1.1.2.3. La mano «plastica», polivalente perché a-specifica è l'emblema dell'organizzazione aperta del corpo e dell'animale umano intero: a prima vista incompiuta ma articolabile e divisa e così capace anche di coesione, per questo in grado di afferrare e di farci protendere verso le cose e verso il mondo. Siamo naturalmente «chirurghi» solo se impariamo a esserlo: la mano prolunga la nostra esistenza prolungando la nostra natura, enfatizza ancor più il suo movimento sfruttandone lo slancio e la spinta. La mano è nostra somma dotazione biologica, è nostro spiccato organo naturale, ma la sua specificità ha la forma della versatilità e della flessibilità, della non-specificità: impariamo a usare la mano, e lo facciamo coordinandola con l'attività oculare e cerebrale. Il maneggio della mano si intreccia con il maneggio delle immagini mentali, manualità e intelligenza si danno *man forte*, all'interno di un circuito regolativo in cui ciò che viene trasformato dalla mano viene percepito dall'occhio e comunicato al cervello che confronta i dati ed elabora percorsi alternativi, divenendo così pronto a regolare l'attività o a comunicare un nuovo movimento trasformativo alla mano e così via. Un circuito privo in realtà di un qualche momento iniziale, di un qualche organo principale e in cui per esempio anche la mano stessa funge da (auto)sensore o l'occhio segue e guida la manipolazione. Per questo il lavoro è considerato da più parti emblema su tutti del nostro essere umani, del nostro attivo rapporto con il mondo, trasformativo e teleologico.

3.1.1.2.3.1. Anche una volta imparata a usare la mano, nulla ci dice come e per cosa usarla: possiamo stringere un sasso per lanciarlo nel fiume, per colpire qualcuno, per accendere un fuoco; possiamo impugnare una

penna per scrivere (un biglietto di scuse, una lettera d'addio, un invito a cena, una missiva minatoria, ecc.), per uccidere qualcuno, per giocarci e sciogliere la tensione, per simulare il suono di una batteria, ecc.

3.1.1.2.3.2. La mano «uno-molteplice», è, «strumento preposto ad altri strumenti», il «senso dei sensi», il «senso del corpo intero», il «cervello esterno»; «l'anima sta al corpo come il tatto agli altri sensi», senza tatto non può nemmeno esservi vita animata in generale, la mano umana conduce l'anima umana che è «in un certo senso tutte le cose che sono»: la mano è insieme organo esplorativo e riflessivo, unisce successione della percezione e sintesi dei dati in una presenza statica, ci rende più perspicui e atti a percepire le differenze e le sottigliezze, più svegli e attivi. Le mani si muovono, percorrono attivamente il mondo; si fermano, ricostruiscono il percorso effettuato: guidano il corpo e l'azione, conducono l'essere umano. Assalgono il mondo per evitare di essere assalite, sfidano il coefficiente di resistenza della realtà per cercare di dissolverlo.

3.1.1.2.3.2.1. Il destino è nelle nostre mani? Addirittura la verità ci sta in mano? L'empirismo è manuale. Il pragmatismo pensa la verità a partire dalla mano che afferra le cose per modificarle: pensa la verità come effetto trasformato e trasformativo, come *efficacia*. Come la mano plasma l'oggetto, così l'uomo costruisce la verità. *Veritas filia manipulationis*.

3.1.1.2.3.2.2. Dall'altra parte c'è l'occhio che risparmia tempo, offre la visione panoramica e il controllo a distanza, immunizza dal contatto attivo e passivo: il «colpo d'occhio» è padroneggiamento dell'insieme percettivo in un attimo (*Augenblick*), libera così dal dominio del presente immediato e gode di questa liberazione. La teoria esalta il *theorein* e l'*idein*, la vista offre il più grande piacere e diletto perché esalta la nostra statura eretta, la nostra ragione lontana dalla dimensione terrena, lo speculare disinteressato e distaccato. La vista presenta la bellezza dell'immagine immobilizzata e disimpegnata: simultaneità della rappresentazione del molteplice; neutralizzazione della causalità dell'affezione sensoriale; distanza spaziale e spirituale (Jonas). Permette di sapere in anticipo, libera dalla pressione dell'urgenza e aumenta il margine temporale a nostra disposizione. Più ci allontaniamo, più e meglio vediamo, includendo lo sfondo percettivo e aprendoci all'infinito: lo spirito va dove la vista gli dice di andare. Gli occhi, protetti dalle orbite e pressoché immobili, plastificano il fluire delle cose, bloccano lo scorrere della successione,

crystallizzano l'imprevisto: costruiscono l'essere distinguendolo dal divenire, rendendolo superiore a esso. «L'occhio è la sede dell'anima e porta ad apparire lo spirito» (Hegel). La metafisica è visiva. L'intuizionismo pensa la verità a partire dall'occhio che coglie le cose in quanto tali per rispecchiarle: pensa la verità come sovrapposizione dell'Intelletto e della Cosa, come *adaequatio*. Come l'occhio ammira l'oggetto, così l'uomo contempla la verità. *Veritas filia observationis*.

3.1.1.2.3.2.3. Che dire dell'udito? Udire (*hören*) è ubbidire (*gehören*), l'orecchio va protetto con orecchini perché è la porta d'ingresso del demonio, è la totale incustodita esposizione al mondo: non possiamo non essere in ascolto, il suono entrato rimbomba incontrollato dentro di noi, non abbiamo «palpebre auricolari», quando anche ci tappassimo le orecchie sentiremmo comunque almeno il ritmo del nostro organismo. «Si può *più naturalmente* chiudere gli occhi o distrarre lo sguardo che impedirsi di sentire» (Derrida). L'ascolto ci lascia senza rappresentazione, senza memoria: è difficile richiamare alla mente un suono, rappresentarselo con tutte le sue sfumature. L'ascolto ci lascia senza parole, inebetiti: come tradurre in parole comprensibili a tutti le qualità sonore, quali espressioni verbali usare per definirle? Non abbiamo che immagini e paragoni («bianco», «giallo», «chiaro», «scuro», «aperto», «coperto», ecc.). L'udito è sempre dinamico, non permette mai stasi, ci lascia in balia di ciò che ci circonda, poco spazio per la selezione: le orecchie non ci lasciano riposo, sono sempre «drizzate», aperte al contingente, disperse nel divenire, occupate dall'evento, in ricezione della «durata pura», temporalità in movimento senza possibilità di rappresentazione spaziale (Bergson). Si offrono supine sperando di ottenere presto o tardi pietà. La religione è uditiva. Il messianesimo pensa la verità a partire dall'orecchio che accoglie le cose passivamente per farsi invadere: pensa la verità come sottomissione alla Cosa, come *submitio*. Come l'orecchio si lascia pervadere dall'oggetto, così l'uomo si lascia travolgere dalla verità. *Veritas filia oboedientiae*.

3.1.1.2.3.2.4. Se non abbiamo una verità olfattiva è solo perché il nostro olfatto è decisamente poco sviluppato; se non abbiamo una verità gustativa è solo perché il mangiare è stato sempre considerato attività semplicemente biologica e legata alla mera sopravvivenza.

3.1.1.2.3.2.5. Impostare correttamente la questione della verità significa impostarla *sinestesicamente*. Dove troviamo un eminente esempio di sinestesia? In quell'attività che coagula l'insieme dell'esperienza conoscitivo-attiva umana, il *parlare*: mano, occhio e udito collaborano condotti dall'emissione vocale. Gestì propri e altrui vengono osservati, oggetti vengono visti, maneggiati e indicati, suoni propri e altrui vengono colti: le strutture sensomotorie dell'occhio, della mano e dell'apparato fono-uditivo dialogano attraverso il linguaggio modificandosi, l'occhio gradualmente si libera dalla ricostruzione percettiva, la mano gradualmente si libera dalla comunicazione, l'orecchio gradualmente distingue le porzioni di suono significative da quelle insignificanti. Si apre la cassa di risonanza della coscienza, il dialogo interiore del pensiero: si apre lo spazio stesso della verità. La verità è insieme costruzione, rispecchiamento e sottomissione, è *logos*: la parola detta è una parola attivamente ed espressivamente emessa (costruzione) per corrispondere a una qualche porzione di reale (rispecchiamento) e consegnarsi così a essa (sottomissione); nel corso del dialogo si parla (costruzione) per rispondere adeguatamente (rispecchiamento) alla parola udita (sottomissione).

3.1.1.2.3.2.5.1. «Il fatto che si possa dire una cosa, e che questa cosa non sia vera, è un problema di straordinaria difficoltà» (Platone). La questione della verità va impostata a partire dalla *Weltoffenheit*: a partire dall'essere umano, dalla natura umana. Allora sì che si può affermare che l'*aletheia/Unverborgenheit*, la verità intesa come (di)svelamento «è il modo di *esistere* dell'uomo, l'accadimento fondamentale del *Dasein*»: «l'uomo si rapporta a ciò che è come a qualcosa di svelato e in tale rapporto è svelato a se stesso. L'uomo è quell'ente che comprende l'essere e che, sul fondamento di questa comprensione dell'essere, *esiste*, il che significa: si rapporta all'ente in quanto svelato. *Ex-sistere, ex-sistens* – porsi fuori nella svelatezza dell'ente, *esposti* all'ente nel suo insieme e con ciò impegnati nel confronto con l'ente e con se stessi; non immobilizzati in sé come piante, né imprigionati come animali nel loro ambiente, né semplicemente dati come un sasso» (Heidegger).

3.1.1.2.3.2.5.2. Si può anche dire che, così come «il sapere c'è solo laddove vi è un rapporto con», allo stesso modo «l'asserzione è possibile soltanto sulla base di un *rapporto con*» (Heidegger), soltanto sulla base dell'apertura relazionale al mondo, che fa lavorare la verità, l'«è» dell'asserzione veritativa soprattutto, in maniera sorprendentemente corrispondente alla

struttura della natura umana: «è necessario afferrare concettualmente la peculiare *indifferenza* e *universalità* dell'“è” come essenza originaria e primaria della copula. Non è che l'“è” a tutta prima significa soltanto *copulatio* (connessione linguistica) e che poi si aggiungano in fila anche gli altri significati, bensì, viceversa, l'*elemento originario e primo* è e rimane la *piena indistinta molteplicità* a partire dalla quale, di volta in volta e in casi e tendenze assertorie determinati del discorso, viene poi inteso solo – o prevalentemente – quell'unico significato. La molteplicità originaria, ma inarticolata, non delineata, di ciò che significa *essere* già a priori, diviene di volta in volta un significato determinato per mezzo di una limitazione, con il quale la totalità della molteplicità già compresa non viene eliminata, bensì appunto posta insieme» (Heidegger). Genericità da determinare. La verità non è prima di tutto un'asserzione su qualcosa, un dire «S è P», è l'apertura al mondo come apertura alla distinzione tra verità e falsità, che rende possibile lo specifico modo veritativo condensato ma non esaurito dall'affermazione «l'enunciato “p” è vero se e solo se p». Un modo storico è vero in senso diverso da come è vera una proposizione, senza che questo renda più vero l'uno e meno vera l'altra.

3.1.1.2.3.2.5.3. Se Heidegger non avesse continuato a dire che il *Dasein* non ha nulla a che vedere con il *Mensch* e che il piano ontologico (Essere) e quello ontico (enti) non possono essere confusi avrebbe fatto pensare la tanto da lui vituperata scienza. «Solo nel confronto nascono l'articolazione e il chiarimento, il dispiegarsi»: solo sulla base del preliminare essere già «uscito fuori di sé», presso il mondo, solo perché l'animale umano «è originariamente rapporto a...», un fare i conti di rapporti e circostanze e dunque «fare conto del tempo», un *avere* come avere rapporto, essere in una qualche modalità disposizionale, avendo un atteggiamento nei confronti del mondo, *ebbene*, è solo perché l'animale umano «è essenzialmente *rapporto*» ed è *familiare all'ente* che si apre l'articolazione del vero e del falso. «L'anima non è una cosa qualsiasi con la quale viene stabilito un rapporto, bensì: l'anima stessa è rapporto a... Questo essere-rapporto è l'essere-anima»: perciò è possibile «pronunciarsi sull'ente a cui ci si rapporta e quindi su se stessi, rendendo in tal modo manifesto e svelando l'ente, e lasciando così accadere la *verità*».

3.1.1.2.3.2.5.4. Ritorna la connessione temporalità-rapporto, rimessa in luce dalla verità che tramite essa viene a sua volta messa in luce: «è evidente che il problema della verità nasce dal trauma del tempo», che

*veritas filia temporis*, senza nessuna incrostazione storicistica, perché la verità (*episteme*) si presenta come l'unica possibilità di compensare la perduta unità dell'essere divino-animale con l'organizzazione e la regolazione coerente e concorde della molteplicità e del "passare del tempo". Con una formula si è così concluso: «la verità come bisogno di stabilizzazione si origina dal tempo come destabilizzazione patica. Si tratta di comprendere antropologicamente che l'essenza della verità è l'antagonistica filiazione del tempo» (Masullo). In aggiunta: si tratta di comprendere antropologicamente che la verità è tutta una faccenda di ri-conduzione dell'umano a sé tramite il tempo, dove il «ri-» non è quello del ri-torno (*Paradise is forever lost*) ma proprio quello del «tramite» stesso, del *passaggio attraverso* (il tempo, la storia, la mediazione, la relazione, la determinazione, ecc.).

3.1.1.2.3.2.5.5. Occhio (mano e orecchio) ad *a-letheia*: parola controversa e paradossale, tiene insieme ricordo e oblio, svelamento e velamento, presenza e assenza, sfugge così all'aggressione della mano, alla presa dell'occhio e alla rassegnazione dell'udito. Ripropone il rapporto sottrattivo, la «presassenza», vigente tra natura e animale umano; dice prima di tutto che la verità è sempre una questione di fatica e di scoperta, di dover esibire (già solo per «rendere ragione di») e far vedere, che è sempre polemica, che è un urto con la realtà ad aprircela in quanto tale, a sbatterci in faccia la necessità della verità e il superamento della falsità. *Aletheia* e *polemos*, verità e guerra, madre e padre di tutte le umane cose.

3.1.1.2.3.2.6. Il parlare è un esempio, fondamentale ma certo non l'unico: la musica può offrirne uno forse ancora più penetrante, il suonare connesso all'ascoltare ciò che si suona (magari con altri) mentre si legge lo spartito e si accoglie emotivamente l'atmosfera che si crea lasciandosi sfuggire un canto spontaneo intonato e una danza ritmica. Occhio, orecchio, mano, voce, pensiero, astrazione, corpo, movimento, relazione, tutto ciò che è umano sembra condensarsi in pochi magici attimi. Armonia dello spirito che si trova assorbito da se stesso proprio nell'atto di moltiplicazione delle sue funzioni esplorative, cognitive, sensoriali, emotive, intellettuali, relazionali, ecc., proprio quando tutto aperto al mondo. Non c'è *paideia* senza musica, né *anthropos*, Platone l'aveva già intuito con forza millenni fa, la psicologia e l'antropologia evoluzionistiche sembrano ritornare ad accorgersene. Connotare con *Stimmung* (Heidegger) o *attuning* (Peirce) la relazione umana con quanto circonda sembra testimoniare un originario



«accordo» musicale con il mondo: animale umano e mondo come corde che suonano armonicamente insieme intonandosi melodicamente.

3.1.1.2.4. Si può distinguere un «Corpo Organismo» da un «Corpo Senza Organi», se si intende con il primo una specifica organizzazione, una determinata configurazione e una particolare distribuzione di funzioni del secondo inteso come potenza generica di movimento e di azione. Il primo come una modalità di declinazione del secondo, tanti «Corpi Organismi» rispetto a un «Corpo Senza Organi» che nuovamente si ripropone (dunque plurale anch'esso perché si ripropone storicamente come fondamento dei primi al loro porsi storico). Forse Fichte aveva in mente proprio questo quando affermava che l'unica materia su cui il volere puro è capace di esercitare un qualche effetto è «mein Leib, in wiefern er *articulirt*, nicht in wiefern er *organisirt* ist», il corpo in quanto *articolato* (articolabile) e non *organizzato*: «mentre l'articolazione è del tutto libera, l'organizzazione e quindi la visione di qualcosa come organico presuppone un mondo esistente e uno scopo prefissato» (Cogliandro).

3.1.1.3. La natura umana non è *piena* (*hardware*): non è tutta «interna».

3.1.1.3.1. La natura umana non è una *tabula scripta*.

3.1.1.3.1.1. Il fatto stesso che giorno dopo giorno scriviamo una nuova pagina della nostra vita è lì a smentirlo. La natura umana «non è scolpita nel marmo – non è qualcosa di solido e inalterabile», ma «è qualcosa di vivo e mutevole» (Eliot).

3.2. La natura umana non è una natura *degenere*.

3.2.1. L'essere umano possiede una natura propria: che i geni non lo determinino immediatamente non significa che non lo determinino per nulla, anzi il trionfo del DNA è proprio quello di crearci senza determinarci, quello di codificare il proprio trascendimento. Non c'è nulla come una natura infinitamente duttile e malleabile, indefinitamente plastica e disponibile: nessun sistema privo di determinazioni interne riesce a fare alcunché, nessuna esperienza è possibile senza il governo di una struttura non derivabile dall'esperienza e non contenuta in essa. L'uomo è persino un *Luxuswesen*, lungi dall'essere amorfo è persino in questo senso polimorfo.

3.2.1.1. Se la grande maggioranza delle sinapsi della corteccia cerebrale si forma dopo la nascita e il tessuto cerebrale si impregna progressivamente di esterno, ciò non è una semplice «istruzione» (costruzione), quanto una stabilizzazione e un rimaneggiamento di quanto è già presente nella struttura cerebrale e di quei neuroni e sinapsi che appaiono spontaneamente nel corso dello sviluppo, sotto l'influsso e la conduzione del corredo genetico. Che il cervello umano veda la luce ancora incompiuto non significa che sia una molle materia da plasmare arbitrariamente: la corteccia cerebrale è anzi tra i più complessi organi dell'intero universo. Né il cervello è destinato a restare una massa informe e degenerare di neuroni, un coagulo di connessioni sinaptiche perennemente indefinite, un coacervo caotico e privo di qualsiasi ordine di connessioni sinaptiche: la selezione consente alcune possibilità di trasmissione e ne impedisce altre.

3.2.1.2. Il corpo possiede un'evidente forma biologica, una visibile struttura scheletrica, una muscolatura regolata dalla trasmissione genetica ereditaria: non tutto a un corpo è possibile, non ogni percorso di individuazione è praticabile. Il corpo è d'altronde prima di tutto soglia di limitabilità dell'illimitata tendenza volitiva all'azione, la sua sensibilità consente di volta in volta di limitare il raggio d'azione del movimento eppure non è possibile che venga riconosciuta senza quest'ultimo: il movimento del corpo-proprio consente di cogliere l'«oggetto» nel momento in cui si coglie il suo limite e il cogliere stesso, la sensibilità, il «soggetto» nel limite del corpo-proprio (Fichte). Un corpo è pur sempre un organismo: un insieme organizzato e limitato di organi.

3.2.1.2.1. Un corpo impiantato, espantato o trapiantato con protesi «tecniche» sembra potere anche l'impossibile per natura (volare senza ali, diventare angeli): ma non tutto a un corpo è *in ogni momento* possibile, c'è sempre un limite offerto dal corpo, perché il corpo è sempre situato, azione situata, situ-azione.

3.2.1.2.2. Altrimenti non si spiegherebbe come possa un corpo offrirsi come centro di resistenza al potere, come indisponibile a ogni forma di manipolazione: essere/avere un corpo significa essere/avere una forma, una figura, dei confini ben delineati e visibili. Un corpo è un volto non sfigurabile.

3.2.2. L'essere umano è tremendamente più complicato e complesso di qualsiasi altra specie animale: quella del *Mängelwesen* (essere manchevole, animale deficitario) è una sorta di *fiction*, una costruzione mitologica animata da una visione malinconica e conservatrice dell'esistenza.

3.2.2.1. Se si accetta che l'essere umano sia umano si deve accettare che non sia mai stato come gli altri animali da quando è umano: non c'è un Paradiso edenico dal quale si è stati cacciati, non c'è mai stata una perfezione armonica originaria, un rapporto immediatamente e spontaneamente idilliaco con la natura e l'*Umwelt*. Nessun peccato originale e originario, nessuno sguardo languido per l'animale sereno e beato perché beota e preso nella sua placida *Genommenheit* (stordimento, inebetimento, è preso nel prendere, *nehmen*, nell'essere preso): siamo umani perché ci siamo scossi dall'intorpidimento, perché abbiamo mangiato la mela. Facciamo esperienza di cosa significhi essere umani ogni mattina quando riapriamo gli occhi e ci riaccorgiamo di essere al mondo ridestandoci, ogni notte quando chiudiamo gli occhi e viviamo il passaggio al sonno tramite la veglia.

3.2.2.2. Qualcuno osserva che un animale nudo, indifeso e manchevole è un animale esposto e costitutivamente in pericolo, assediato da profluvii di stimoli esterni e da scariche di impulsi interni: deve mettere ordine per sopravvivere, deve tirare il freno e porre un argine. Un animale in pericolo è un animale pericoloso, per sé e per gli altri: il *bellum omnia contra omnes* è sempre dietro l'angolo, frutto dell'esposizione alla degenerazione. Serve un recinto, una sfera, una nicchia: una forma di immunizzazione e di catechizzazione. Ma così scompare il rapporto con il mondo e con gli altri: scompare l'umano, rinchiuso proprio come facciamo con gli altri animali. Scompare la *Weltoffenheit*. Bisogna fare molta attenzione quando incontriamo un corpo nudo: lì rischiamo troppo facilmente di fraintendere.

3.2.3. La natura umana non è *vuota* (*software*): non è tutta «esterna».

3.2.3.1. La natura umana non è una *tabula rasa*.

3.2.3.1.1. Se anche lo fosse, resterebbe sempre da spiegare questa «facoltà di» ricevere le impressioni: un supporto su cui ogni cosa può essere scrit-

ta da zero tranne la necessità di iscrizione, una tavoletta per la quale il bisogno di essere scritta è già scritto, iscritto nella sua specifica natura.

3.2.3.1.1.1. Cosa sono il cervello e il corpo se non una tavoletta scrittoria che può essere scritta però solo perché configurata in un determinato modo, ossia strutturata per ricevere iscrizioni? «Non v'è contraddizione fra l'affermazione che tutti i meccanismi di apprendimento siano filogeneticamente evoluti e il fatto che servano poi allo scopo di utilizzare al meglio l'esperienza individuale. *Innato* e *appreso* si integrano vicendevolmente ma non si devono assolutamente fra di loro confondere. Il nostro sistema nervoso centrale non viene riempito di contenuti solo attraverso le percezioni sensoriali. Esso, al contrario, è predisposto a percepire e non è una *tabula rasa*. La *natura umana* non è altro che questo» (Biuso). Ossia insieme di *disposizioni innate all'apprendimento*: «“incastro” di meccanismi di comportamento filogeneticamente adattati e di meccanismi di comportamento individualmente modificabili», perché «tutti i suoi adattamenti tendono alla versatilità» (Lorenz; Eibl-Eibesfeldt).

3.2.3.1.1.1.1. Chi volesse negare questo dovrebbe spiegare perché un essere umano «W» può tecnicamente imparare a memoria 500 nomi, perché «X» può tecnicamente imparare a stare in equilibrio su una fune, perché «Y» può tecnicamente imparare a calcolare pressoché intuitivamente la soluzione di un enormemente complesso problema matematico, perché «Z» può tecnicamente imparare a controllare il proprio stomaco e il proprio esofago sino a giungere a rigurgitare volontariamente qualsiasi oggetto prima inghiottito, e così via.

3.2.3.1.1.1.2. Ma questo non ci dice ancora nulla circa quale tipo di iscrizioni vengano ricevute e possano essere ricevute in senso umano, quali accettare e quali rifiutare.

3.3. La natura umana è una natura generica.

3.3.1. «Si dice che il pollice opponibile sia ciò che distingue in modo più netto l'uomo dalla scimmia. A questa proprietà bisogna aggiungerne un'altra: quella di dividerci da noi stessi, la capacità di produrre l'antagonismo interiore. Abbiamo *l'anima opponibile*. Può darsi che l'IO e il MI delle nostre espressioni riflessive siano come il pollice e l'indice di qualche mano di... *Psyche?* Allora si spiegherebbero le parole *comprendere*

o *afferrare*» (Valéry). Cervello e corpo non sono (ri)uniti perché non sono mai stati separati: ogni dualismo è hegelianamente astratto, mentre l'essere umano è concreto, è l'intero, filogeneticamente e ontogeneticamente.

3.3.1.1. Cerebralizzazione e manualizzazione vanno di pari passo, accompagnati dalla statura eretta e dallo sviluppo delle facoltà cognitivo-linguistiche: lo sviluppo della mano libera nell'andatura posturale per l'afferramento e la gestualità e lo sviluppo della «faccia corta», con la conseguente apertura del ventaglio corticale e il correlato miglioramento dell'attrezzatura neuronica, sono distinti eppure simultanei e interattivi. Si crea una nuova distribuzione, tecnica e linguaggio, utensile e simbolo, mano libera e laringe flessibile, gesto e parola, andatura eretta e intelligenza, corpo e mente in rapporto al mondo: divenire umani.

3.3.1.2. Ogni rappresentazione cerebrale è costituita nel passaggio attraverso le fibre sensoriali, altamente deformabili in rapporto alla quantità e alla modalità delle stimolazioni sensoriali, a quei movimenti esplorativi del corpo guidati e accompagnati da riflessione e volontà: è il corpo che pensa, è il cervello che si muove. Il contatto motorio con qualcosa è la percezione della limitatezza che stimola la rappresentazione a ritagliare i contorni della figura da delineare mentre la molteplicità sensoriale entra in funzione per essere reindirizzata dalla figura delineata. Un cervello non pensa senza punti di appoggio e sostegni esterni, un corpo non agisce senza un sistema di controllo e supervisione centrale. *Cogito est res extensa, corpus est res cogitans*. Il pensiero è depositato non nel cervello ma nel rapporto corporeo con il mondo, fatto di interazione riflessiva e consapevole. Il cervello reca su di sé le tracce dell'azione del corpo, si sviluppa extra-organicamente ed extra-somaticamente, anche se finge di non saperlo o ancora non lo ha davvero compreso: «Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon» (Freud); «the mind is extended» (Clark); «l'anima ha in se stessa il carattere del rapportarsi, è estesa-verso, è ciò che ha il carattere del rapportarsi, ciò che assume in sé il rapporto con qualcosa; essere-anima significa essere-esteso, passaggio, estender-si verso qualcosa; l'anima rende possibile qualcosa come un rapportarsi-si», «in *Da-sein* la parola "*sein*" vuol dire l'esser-fuori-di, deve attestare un "fuori", l'ek-stasi» (Heidegger).

3.3.2. L'essere umano è *Gattungswesen*, «ente naturale generico» (Preve).

3.3.2.1. «Ente»: non «Essere» o «Sostanza», perché non è semplicemente *causa sui*, determina sé in relazione all'altro da sé, perché e-siste, ed *existere* è *sistere ex alio* ed «essere posto in un luogo», *ek-sistere*: esser fuori di sé (d'altronde, non per caso un animale non umano non può mai impazzire) ed essere in rapporto all'altro da sé. Due facce della stessa medaglia, fuori perché in rapporto all'altro e in rapporto all'altro perché fuori. *Zoon allotriomenon*, l'animale umano procede nel suo (auto)ri-conoscimento ri-superando ogni volta il contestuale processo di *Entfremdung* (Preve), alienazione/estraniamiento: «siamo una parte della natura che non si può concepire per sé senza le altre» (Spinoza).

3.3.2.1.1. Respiriamo l'ossigeno aggiunto all'atmosfera terrestre dall'attività fotosintetica di piante e microrganismi, passati e presenti; beviamo l'acqua messa in circolazione e purificata da un ciclo dipendente dalla capacità delle piante di estrarla sotto la superficie terrestre e liberarla nell'atmosfera e di ancorare il suolo che sta tra i flussi d'acqua superficiali e quelli sotterranei; viviamo in climi resi stabili dall'ecosistema naturale, stabilità essenziale per la riuscita dell'agricoltura (dell'agri-cultura, della cultura); mangiamo cibi derivati direttamente da numerose specie in natura o prodotti da un sottoinsieme di specie che sono state addomesticate (che a loro volta per vivere dipendono da altre specie); ecc.: passiamo attraverso tutto ciò che non è umano (organico o inorganico che sia, vivente o tecnico che sia, e così via) per sviluppare appieno la nostra intima umanità.

3.3.2.1.2. L'alienazione/estraniamiento, la reificazione, appartengono alla natura umana in quanto tale: ogni oggettivazione è estrinsecazione di qualcosa di umano, è una configurazione modale della natura umana, è il divenire qualc-uno e qual-cosa dell'essere umano e delle sue facoltà. Il *für sich* è richiesto dall'*an sich* in vista dell'*an und für sich*, il volto umano esige un'espressione, *visibilità*: ogni *res* è *res publica*. Il Verbo Umano necessita di incarnazione: inumano è tutto ciò che di umano resta disincarnato.

3.3.2.1.2.1. Feticcio è quando non è il Verbo Umano a farsi carne, *res*, ma una *res* a essere scambiata per Verbo Umano, a essere misteriosamente *umanizzata*, fatta «sensibilmente sovrasensibile».

3.3.2.1.2.2. Alienante/estraniante in senso stretto risulta l'alienazione/estraniamiento dall'/dell'alienazione/estraniamiento: un Verbo che non

si fa carne, che non può più farsi carne, irrigidito in un'incarnazione che non è la propria o che si è ormai incancrenita.

3.3.2.1.3. La coscienza umana si dipana tramite il principio dell'«indirektes Selbstbewußtsein» (autocoscienza indiretta) che rende l'identificazione umana in quanto tale *estraniata*, *metaforica* e *comunicativa* rispetto all'alterità: l'essere umano non può affermare nulla di sé in modo diretto, si concepisce solo a partire dal confronto e dalla contemporanea distinzione di sé dall'alterità. L'umano non può comprendere se stesso se non trascendendosi metaforicamente (Gualandi): non può non «trans-ferire» (*meta-pherein*) sé nell'Altro nel processo di auto-riferimento (*auto-pherein*).

3.3.2.1.3.1. Vale anche l'inverso: l'esperienza di ogni cosa situata al di fuori dell'essere umano si associa sempre a una sua propria esperienza – l'animale umano non sperimenta mai qualcosa al di fuori di sé senza in qualche modo sperimentare anche se stesso: «invece di avere a che fare con le cose stesse, in un certo senso l'uomo è continuamente a colloquio con se medesimo» (Cassirer). Come il mondo entra nell'animale umano, così l'animale umano entra nel mondo.

3.3.2.1.4. «Ti esti»? *Pros ti*: che cos'è? L'a-che, il per-altro. Non che non ci sia un *proprium*, ma che tale *proprium* non possa semplicemente realizzarsi «da sé», in virtù esclusivamente di ciò che risiede in se stesso, dovendo invece passare tramite altro, dovendosi rapportare e riferire a qualcuno e qualcosa. Agire per diventare umani è sempre inter-agire: ecco spiegato perché ciò che vi è di umano nell'animale umano è per lui problema, perché l'umanità è il problema fondamentale dell'animale umano.

3.3.2.1.4.1. L'animale che ha da realizzarsi può mancare se stesso, l'animale che ha da esprimere la sua propria natura può non esprimerla, l'animale la cui compiuta affermazione è il problematico può non risolvere la problematicità: l'animale umano può non farcela, eppure proprio quando sembra non farcela sta mostrando di essere comunque qualcosa di diverso dagli altri animali, sta mostrando di provarci. Doversi realizzare tramite estrinsecazione, passando tramite diverse configurazioni storico-sociali per poi ritrovarsi e individuarsi, implica la possibilità di rimanere impantanati in tali configurazioni, in una di esse ancora incompleta o persino occlusiva: possiamo dimenticarci chi siamo, altrimenti non saremmo coloro che possono diventare se stessi, eppure proprio in

questa dimenticanza possiamo riaccorgerci di dove dobbiamo andare per essere noi stessi. Confonde le acque chi describe la possibilità di cadere come inutilità di imparare a camminare, o addirittura come necessità di stare fermi, se non come l'essenziale naturalità del cadere e farsi male.

3.3.2.1.4.2. Il male per l'animale umano sta nell'«estraniarsi totalmente dall'apprendimento, dall'apprendere», «agir male è deviare dall'apprendimento» (Agostino): va appreso come essere umani, va imparato come essere se stessi mettendosi in ascolto della propria profonda natura. Il senso più profondo dell'estraneazione è il perdere di vista la retta via nel processo di «apprendimento umano», è lo smettere di imparare a essere umani.

3.3.2.1.5. Essere «ente» non è semplicemente «Essere», c'è di mezzo la temporalità: «non qualcosa che “c'è” ma qualcosa che “diviene”, anzi vuole, ha facoltà, può, deve o è costretto a “divenire”» (Weizsäcker) – dove c'è di mezzo la temporalità c'è di mezzo la relazione.

3.3.2.2. «Naturale»: non «sovrannaturale» o «innaturale», perché è portatore di una sua propria configurazione biologico-organica e psicofisiologica. L'uomo è un animale, un essere vivente, un ente naturale, ha una peculiare natura con delle sue caratteristiche, proprio come ogni altro essere animato.

3.3.2.3. «Generico»: non «specifico» o «informe», perché pur non essendo rigidamente predeterminato, non per questo non esprime un livello decisamente avanzato di complessità. Genericità è generatività, ci si auto-crea solo se creati per farlo: la libertà umana è una capacità fissata biologicamente, che deve però specificarsi in maniera storica. L'animale umano è il punto di incontro tra biologia e storia, è il tramite del movimento con cui la prima si apre alla seconda. La caratteristica specifica della natura umana è la genericità che abbisogna di specificazione e determinazione. Un paradosso. Una *res* che esige un *modus*, tanti *modi* – purché umani: «non è l'essenza dell'uomo che muta nei diversi tempi e nelle diverse zone, ma i modi in cui essa si esplica e le maniere in cui viene interpretata dall'uomo stesso» (Reale).

3.3.2.3.1. «Non genetico»: nessuna specializzazione o compartimentazione genetica caratterizza la natura umana, che presenta così l'attitudine



a generarsi e rigenerarsi. Le finalità del genoma non hanno un intento chiaro, esplicito e privo di ambiguità, ma sono abbozzate, sfumate e frutto di intrecci complessi: chiedono esperienza, «esterno».

3.3.2.3.2. «Non degenerare»: il genoma umano è natura che raggiunge il più alto grado di articolazione interna e di ricchezza evolutiva, nient' affatto natura degenerata o «sfiorita». Le libere posizioni teleologiche umane sono possibili solamente approfittando di una disposizione naturale, di un'attitudine ad apprendere e scegliere: chiedono innato, «interno». A ogni apprendimento soggiace un apparato che contiene «grande quantità di informazioni innate, cioè acquisite filogeneticamente e fissate nel genoma» (Lorenz), maggiore la libertà del comportamento, maggiori la differenziazione e la complessità dei meccanismi sottostanti coinvolti.

3.3.2.4. Siamo geneticamente così vasti e complessi e ci sviluppiamo talmente in fretta che nessun genoma potrebbe sovrintendere con precisione e puntualità ogni minimo evento della nostra crescita e della nostra vita: «bisognerebbe immaginare un manuale di istruzioni che dica ad ogni abitante di New York quando svegliarsi, dove andare e cosa fare, ora dopo ora, giorno dopo giorno, per tutta la durata del prossimo secolo. Non c'è abbastanza DNA per fare una cosa del genere» (Lewontin). Il genoma umano è un alfabeto composto in parole e frasi, è un testo che però necessita di un commento, modulato e ritmato dal modo in cui l'essere umano dialoga attivamente con il mondo. Il codice genetico è uno spartito *jazz*, l'interpretazione è complessa e libera eppure segue le linee di partitura: c'è spazio per l'improvvisazione, che non semplicemente nega lo spartito iniziale, piuttosto incrementa l'essere suo e dell'opera iniziale. Il DNA non è l'organismo, è solo l'informazione per l'organismo, il piano di costruzione: quanto poco si può ascoltare la musica tenendo un CD o un lettore di musica digitale vicino all'orecchio, tanto poco il DNA, preso per sé, significa una struttura vivente. Il corredo genetico umano è generico perché può essere specificato in *molteplici diversi modi*, non è *degenere* perché *deve* essere così determinato, perché è questa la sua paradossale specifica espressione biologica. Il genoma umano è dinamico, «potenziale», un insieme di interruttori che *possono* accendersi o spegnersi a seconda delle condizioni.

3.3.2.4.1. Non c'è alcun «gene per», ogni gene ha diverse funzioni e ogni gene si può attivare solo nel contesto dell'attività dell'intera cellula.

Una stessa sequenza proteica prende parte in numerosi e indipendenti processi di sviluppo, contribuisce alla formazione e strutturazione di parti dell'organismo diverse e disperate. Il significato ultimo di ogni sequenza di DNA è relazionale: ciò che conta realmente sono gli schemi di espressione genica, sotto il controllo di un apparato regolatorio enormemente complesso, di modo che non possono essere predetti dalla semplice conoscenza della sequenza genica. I rapporti tra geni e funzione non sono né uno-a-uno, né però multi-a-uno o uno-a-molti, bensì *multi-a-molti*: la *pleiotropia*, quando un gene svolge un ruolo in molti aspetti diversi e funzionalmente distinti del fenotipo, non è affatto un'eccezione bensì la regola. La proteina che un gene codifica si ritrova ad avere un ruolo in funzioni diverse, i geni sono parte di una rete flessibile e interattiva costituita da altri geni, dal corpo, dal cervello e dall'ambiente (Churchland). La pleiotropia fa sì che uno stesso prodotto genico possa entrare direttamente o indirettamente in molte vie metaboliche diverse, manifesta l'esistenza di un cammino molto lungo fra espressione di un gene e fenotipo, e se il cammino è lungo possono esservi molte interferenze e incertezze, uno spazio in cui diventa possibile l'azione di altri geni e di molteplici circostanze: il controllo esercitato da ciascun gene sul fenotipo finale è poco stretto, i cammini dei vari geni si incrociano e intrecciano, facendo aumentare il numero dei geni in gioco e il numero di punti in cui si interseca la loro azione, e più punti di intersezione esistono, maggiore è lo spazio in cui si può inserire l'influenza dell'ambiente. Più sono le occasioni di interazione fra i vari geni, più sono le possibilità di interferenza da parte dell'ambiente, più essa diventa anzi necessaria: un carattere determinato da più di un gene è automaticamente un carattere forgiato in larga parte anche dall'ambiente.

3.3.2.4.1.1. Dimmi il tuo genoma e non ti potrò dire chi sei.

3.3.2.4.1.2. Si è mai visto un gene dettare ciò in cui credere, cosa mangiare, chi amare, cosa dire e quando fare tutto ciò?

3.3.3. L'animale umano è biologicamente programmato a programmarci, predisposto per natura a oltrepassare la natura, immediatamente destinato alla mediatezza, geneticamente configurato a sbarazzarsi del *diktat* genetico, specificato per l'aspecificità, costruito per apprendere, rigidamente cablato per la flessibilità comportamentale, pianificato per l'apertura al mondo. Modi diversi di nominare lo stesso paradosso

evolutivo: l'ambiguità dell'evoluzione che dis-piegandosi si ri-piega su se stessa come per ri-flettersi e du-plicarsi. Ha ragione Benjamin: l'«immediatezza mediale» non può che apparire ai nostri occhi come «magica», eppure «eine triviale Einsicht ist die Verknüpfung von unmittelbarer *Existenz* mit der Vermittlung derselben» (Hegel): è persino triviale riconoscere il collegamento tra il tratto immediato dell'esistenza e la sua stessa dimensione mediale.

3.3.3.1. «Physis kryptesthai philei», la natura ama nascondersi (biologicamente). La natura nell'umano «viene meno», si presenta salutando, facendo spazio come una stanza che si mette da sé in perfetto ordine per consentire il libero movimento al proprio interno, facendosi da parte per far prendere parte: per noi la sua presenza è assenza, «presassenza». Farsi sentire facendo sentire la propria mancanza: «se siamo in rapporto con ciò che si sottrae, allora siamo in marcia verso di esso, diretti verso le enigmatiche e mutevoli vicinanze del suo richiamo» (Heidegger). È il «paradosso della non linearità evolutiva», della «divergenza evolutiva» tra la complessità del genoma e quella dell'organizzazione cerebro-motoria; il gene “si arresta” proprio mentre la complessità codificata aumenta, però de-specificandosi e aprendosi così al “fuori”: «un'apertura sul mondo esterno compensa la rilassatezza di un determinismo puramente interno» (Changeux).

3.3.3.1.1. Caratteristica dell'essere umano, della natura umana, rispetto a tutti gli altri animali, è la regressione dei programmi innati del comportamento, dei programmi genetici ereditari, a vantaggio dell'accrescimento delle competenze innate che permettono di effettuare comportamenti autonomi. L'apparato nervoso guida sempre meno i comportamenti, ma questo è possibile solo se si arricchisce prodigiosamente, se i percorsi nervosi si moltiplicano rispetto al numero di elementi connettivi, atti a stabilire rapporti tra situazioni già sperimentate e situazioni nuove. L'iperformalizzazione, ricchezza e profondità dell'organizzazione organica, va di pari passo con il farsi carico della realtà, con l'apertura al mondo e al suo carattere di realtà, con lo sganciamento dal carattere formalizzato dei comportamenti, con l'incapacità delle strutture biologiche di garantire risposte adeguate all'ambiente. È lo sviluppo naturale, tramite l'animale umano, dell'attitudine innata a elaborare molteplici strategie e a estendere così i propri campi di libertà: agire autonomamente è possibile perché si dispone dell'attitudine innata a effettuare compor-

tamenti non innati, a scegliere, decidere e progettare. Possiamo scrivere i nostri destini solo se paradossalmente obbediamo all'iscrizione genetica presente in ciascuna delle nostre cellule: autonomi perché sottomessi, è il gene umano a permettere, a richiedere, la libertà umana, ciò che ci possiede è ciò che ci permette di esistere e di possederlo. La natura nell'animale umano fa un passo indietro per prendere meglio la rincorsa in vista del salto in avanti: «il regresso dei comportamenti geneticamente programmati e la costituzione di competenze organizzazionali trovano il loro coronamento in *sapiens*. Le “competenze” sono proprietà generali che risultano dalla riorganizzazione e dall'aumento di complessità del cervello: esse sono capaci di programmare, di trovare una soluzione (euristiche), di combinare un insieme di decisioni-scelte in funzione di un fine (strategiche), di effettuare combinazioni nuove (inventive), sono in breve in grado di organizzare un ordine a partire dal “rumore”, cioè a partire da dati eterogenei, che si moltiplicano rapidamente e senza ordine e dai messaggi ambigui trasmessi dai sensi. Queste competenze sono innate, sono fondate su un'organizzazione cerebrale geneticamente determinata, ma hanno bisogno dell'esperienza sensibile per realizzarsi, del ruolo coorganizzatore dell'ambiente e della cultura. È l'attitudine innata ad acquisire e il dispositivo culturale di integrazione dell'acquisito. È l'attitudine naturale alla cultura e l'attitudine culturale a sviluppare la natura umana» (Morin). Il passaggio da comportamenti specializzati e stereotipati a comportamenti generalisti e basati sulla ricerca è un passaggio biologico, è il passaggio biologico dal biologico al culturale.

3.3.3.1.1.1. *Filogeneticamente* l'animale umano è frutto di un rallentamento del ritmo del processo evolutivo (*fetalizzazione, neotenia o pedomorfosi*) che lo rende una scimmia «abortita» e «destrutturata»: conserva tratti dei feti di primati come l'ortognatismo, la mancanza di peluria, la perdita dei pigmenti in cute, capelli e occhi, la forma del padiglione auricolare, la plica mongolica, la posizione centrale del *foramen magnum*, il considerevole peso del cervello, la persistenza delle suture craniche, le *labia majora* nella donna, la conformazione della mano e del piede, la forma del bacino, la posizione della vagina nella donna orientata verso il ventre, la sottigliezza delle unghie, i denti piccoli, la sottigliezza delle ossa craniche, la tardiva chiusura della sinartrosi fissa, ecc. Ci sviluppiamo rallentando lo sviluppo, tanto che lo sviluppo naturale non basta: l'animale umano è la forma di vita neotenuca per eccellenza. Siamo dotati di un cervello molto grande e quindi di una testa altrettanto grande, se nascessimo con

il cervello e con la testa delle dimensioni di un adulto il parto sarebbe impossibile: la statura eretta ha comportato un restringimento dello stretto inferiore pelvico. Al rallentamento del processo evolutivo si affianca allora l'accelerazione della partenogenesi (fattore *progenetico*, il cui caso esemplare in natura è lo sviluppo dei batteri): veniamo al mondo prima del tempo, siamo un «parto prematuro», biochimicamente e fisiologicamente immaturi e indifesi (privi completamente degli enzimi epatici), «nudi», bisognosi di cure e di contatto per sopravvivere. Facciamo il nostro primo ingresso nel mondo piangendo e consegnandoci agli altri: ciò è frutto dell'evoluzione proto-socio-culturale di nicchie ontogenetiche di insulazione che, ritagliando un ambiente che offre cibo e riparo, ha creato i presupposti perché una creatura appena nata possa concedersi il lusso di perdere il suo tempo a piangere anziché pensare a come non morire subito.

3.3.3.1.1.2. Per questo *ontogeneticamente* nasciamo con il cervello totalmente immaturo, con le ossa craniche ancora non completamente formate, con dimensioni cerebrali solo del 23% rispetto a quelle assunte in età adulta: lo sviluppo del cervello deve avvenire quasi tutto dopo la nascita, dopo che siamo usciti all'aperto, abbiamo aperto gli occhi e le orecchie, iniziato a sentire, vedere, annusare e tastare il mondo. Questo periodo di sviluppo si protrae per diversi anni (in fondo non cessa mai, «non si finisce mai di imparare!»), prolungando il periodo delle «cure parentali»: la «prima nascita» non è sufficiente, occorre una «seconda nascita», l'«uterogestazione» non è sufficiente, occorre un'«esterogestazione», una vita embrionale extrauterina la cui importanza è decisiva in particolare nel corso del primo anno. Una «gravidanza protesica», un'«incubazione coatta»: siamo impossibili «nidiacei secondari», possiamo completare il nostro sviluppo solo perché qualcuno si prende cura di noi e ci permette di sopravvivere. Tanto lungo il nostro periodo fetale con la conseguente persistenza anche in età avanzata, dopo la maturità sessuale, di tratti tipici dell'età infantile come curiosità esplorativa e tendenza al gioco (la generale *neofilia* intesa come amore per le forme neoteniche), tanto ampia la possibilità di completare la maturazione e la preparazione del nostro cervello guardando il mondo, guardando quello che succede, la possibilità di apprendere e imparare: l'infanzia prolungata è come un'occasione di apprendistato, è un apparente svantaggio evolutivo che si tramuta in fretta in un'opportunità biologica.

3.3.3.1.1.3. L'animale umano è l'animale *ultraneotenic*, un paradossale incrocio tra un batterio ipersviluppato e una scimmia sottosviluppata: insieme «scimmia lenta» e «parto accelerato», è protagonista di una sorta di doppio movimento temporale, di un'accelerazione nel ritardo, che lo rende sovraesposto e nudo di fronte al mondo: con tanta fretta di nascere, tendiamo poi però a restare giovani, a sfuggire doppiamente dalla specializzazione, coniugando tutte e due le strategie naturali che danno forma a una natura generica, progenesi (mancanza di specializzazione dovuta all'accelerazione dei tempi di sviluppo) e neotenia (fuga dalla specializzazione tramite il rallentamento dei tempi di sviluppo). Direzioni contrastanti per un risultato convergente: nascere solo genericamente determinati e solo potenzialmente specificati, consegnati all'abbraccio di chi ci accoglie dandoci il benvenuto al mondo che ci si schiude dinnanzi. La nostra pelle nuda è pronta così al primo contatto affettuoso e protettivo: già le contrazioni uterine durante il travaglio rappresentano delle forti stimolazioni cutanee che attivano e assicurano il corretto funzionamento dei nostri apparati e sistemi fondamentali (respiratorio, circolatorio, digerente, escretorio, nervoso, endocrino). Il primo contatto con l'altro ci sveglia, ci apre al mondo: possiamo presentarci al mondo piangendo di stupore – meraviglia e terrore insieme (*thauma*). L'animale ultraneotenic è l'animale che ha bisogno di essere preso per mano: dobbiamo prenderci cura l'uno dell'altro, non possiamo che stare insieme. Non possiamo diventare noi stessi, sviluppare le nostre singole personalità da soli, restando soli. Figli di un batterio e di una scimmia, *primati batterici*, da soli non possiamo farcela.

3.3.3.1.1.3.1. «Der Mensch ist ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann», siamo animali non semplicemente sociali o socievoli, ma tanto profondamente relazionali da poterci isolare e pensare come individui solo all'interno di una società: «l'uomo si isola soltanto attraverso il processo storico», «l'epoca che genera questo modo di vedere dell'individuo isolato, è proprio l'epoca dei rapporti sociali finora più sviluppati». Marx dice molto semplicemente che *l'individualismo è sociale*, non che l'individuo non esiste in quanto tale: «la proprietà caratteristica dell'atomo consiste nel non avere alcuna proprietà e perciò nessuna relazione, dovuta alla propria necessità naturale, con altri esseri all'infuori di sé. L'atomo è privo di bisogni, autosufficiente; il mondo fuori di esso è il vuoto assoluto, cioè questo mondo è privo di contenuto, significato,

espressione, proprio perché l'atomo possiede in se stesso tutta la pienezza. L'individuo egoistico della società civile si può gonfiare, nella sua rappresentazione non sensibile e nella sua astrazione non vivente, fino a diventare un atomo, cioè un'essenza irrelata, autosufficiente, priva di bisogni, assolutamente piena, beata. La realtà sensibile, per nulla beata, non si preoccupa dell'immaginazione dell'individuo; ciascuno dei suoi sensi lo costringe a credere al senso del mondo e degli individui fuori di lui, e anche il suo stomaco profano gli ricorda quotidianamente che il mondo fuori di lui non è vuoto, ma è ciò che propriamente riempie. Ciascuna delle sue attività essenziali e delle sue proprietà, ciascuno dei suoi impulsi vitali diventa il bisogno, la penuria che trasforma il suo egoismo, il suo desiderio di sé, in desiderio di altre cose e di altri uomini fuori di lui. Ma, poiché il bisogno del singolo individuo non ha senso evidente di per sé per l'altro individuo egoistico che possiede i mezzi per soddisfare quel bisogno, ogni individuo è quindi costretto a creare questa connessione. Sono quindi la necessità naturale, le proprietà umane essenziali, per quanto alienate possano apparire, l'interesse, che tengono uniti i membri della società civile. Tiene uniti gli atomi il fatto che essi sono atomi solo nella rappresentazione, nel cielo della loro immaginazione – il fatto che nella realtà sono esseri fortemente distinti dagli atomi, cioè non sono egoisti divini, ma uomini egoistici». È ora di finirla con certe «robinsonate», perché «il punto di partenza è costituito naturalmente dagli individui che producono in società – e perciò dalla produzione socialmente determinata degli individui», «gli individui hanno sempre preso le mosse da se stessi, ma naturalmente da sé nell'ambito delle loro date condizioni e situazioni storiche, non dal "puro" individuo nel senso degli ideologi» (Marx): «essere un individuo non equivale a essere un Robinson Crusoe; significa piuttosto essere collocato in un certo modo tra gli altri uomini» (Taylor); «invano ci si sforza di rappresentarsi un individuo libero da ogni vita sociale. Anche materialmente Robinson, nella sua isola, resta in contatto con gli altri uomini, perché i manufatti che ha salvato dal naufragio, e senza i quali non si trarrebbe d'impaccio, lo mantengono nella sfera della civiltà e di conseguenza nella società» (Bergson). Persino l'asocialità è socialmente determinata ed è resa possibile da uno specifico orizzonte sociale storicamente connotato: non c'è individuo che non dipenda dal legame sociale per realizzare persino il proprio utile e l'interesse privato. «Si tratta di interesse dei privati; ma il suo contenuto, come la forma e i mezzi della sua realizzazione, sono dati da condizioni sociali indipendenti da tutti.

La mutua e generale dipendenza degli individui reciprocamente indifferenti costituisce il loro nesso sociale» (Marx): è la natura umana, l'essere bisognoso proprio dell'uomo, a rendere (in)dividui gli esseri umani, non autosufficienti e non assoluti – né animali né dei. «No Man is an Island» (Donne), «l'individuo è sociale» (Marx), «non esistono atomi» (Spinoza), «non esistono monadi solitarie; sono monadi, non monaci» (Leibniz): un individuo è sempre un possibile punto di arrivo, mai un necessario punto di partenza, per questo è r(el)azionale, anzi perché è r(el)azionale.

3.3.3.1.1.3.1.1. L'epoca che genera il modo di vedere della comunità organica, è proprio l'epoca che ha generato il modo di vedere dell'individuo isolato. La globalizzazione partorisce la localizzazione reattiva, il multinazionalismo neutro del denaro partorisce i nazionalismi identitari. Troppe prestazioni richieste all'individuo lo spingono presto o tardi a ricercare qualcosa o qualcuno che possa agire al posto suo. Più celebri l'individuo e il lume della sua ragione, più rischi che questo lume incandescente porti all'autocombustione. Più esigi un'identità irripetibile più fai proliferare la domanda di identità basata sulla ricerca di qualche valore fondamentale, talvolta anche inventato a ritroso: sradicamento e invenzione del primordialismo sono intimamente solidali.

3.3.3.1.1.3.1.2. Impossibile sorprendersi che persino Robinson dovette finire con il confessare: «godo di una maggiore solitudine in mezzo a una gran massa di uomini, per esempio qui a Londra, mentre scrivo queste righe, di quella che posso dire di aver goduta in ventotto anni di segregazione su un'isola deserta».

3.3.3.1.1.3.1.3. Concediamoci una «robinsonata» e proviamo anche a immaginare un animale umano non solo isolatosi come Robinson dopo la nascita e lo sviluppo, ma addirittura cresciuto sin dai primi momenti della nascita come fosse un atomo, cioè un animale umano «di normale costituzione genetica» estraniato da qualunque società, da qualunque cultura, da qualunque relazione diretta o indiretta con altri animali umani: cosa ci troveremmo di fronte? Nemmeno tanto qualcosa come «un antenato preculturale dell'uomo», quanto piuttosto «un povero storpio, privo di tutte le sue più alte funzioni cerebrali, simile a quegli infelici che hanno sofferto da piccoli di un'encefalite che ha distrutto loro la maggior parte del cervello» (Lorenz).



3.3.3.1.1.3.2. Arriviamo alla «terza nascita», dopo il parto e l'apprendimento delle coordinate fondamentali della nostra cultura, società e situazione, se e quando riusciamo a sviluppare la nostra singolare personalità, il nostro proprio carattere in maniera relazionale: cogliendo quei rapporti che ci costituiscono per distinguere quelli che intensificano il nostro esistere da quelli che invece lo inibiscono. Determiniamo noi stessi quando riusciamo a mettere in discussione la cultura che ci ha accolto per migliorarla trovando noi stessi: quando diventiamo un *clinamen* che modifica la traiettoria dell'esistente per metterlo sulla retta via e percorrere la propria strada. Siamo tanto più singolarmente noi stessi quante più relazioni con il mondo e con gli altri riusciamo a intrattenere in modo attivo e selettivo: più ci esponiamo al mondo per accoglierlo e filtrarlo, meglio riusciamo a esprimere la nostra persona. Se l'individuo è sociale l'individualizzazione è sempre particolare: «ogni soggettivazione è una disidentificazione, lo sradicamento nei confronti della naturalità di una posizione» (Rancière).

3.3.3.1.1.3.2.1. Fuoriuscire dalla sfera individualistica, dall'ego-posizionamento, è il primo passo per diventare persona, per intensificare la propria esistenza andando più nel profondo di se stessi ed estendendo i rapporti con gli altri. Un animale umano si realizza compiutamente verticalmente (esplorando le profondità del proprio essere al mondo) e orizzontalmente (intensificando le relazioni con gli altri): quando la verticalità si fa esterna è dominio sugli altri; quando l'orizzontalità si fa interna è la piatta apatia dell'animo.

3.3.3.1.1.3.2.2. Lo sviluppo delle forze umane (*menschliche Kraftentwicklung*), che è fine a se stesso (*Selbstzweck*), è lo scopo di ogni «allseitig entwickelte Individuum», la vera e propria missione di ogni individuo sviluppato *da ogni punto di vista e da parte a parte*, ogni animale umano ha come scopo lo sviluppo compiuto, multiforme e versatile (*vielseitig*) di tutte le sue capacità (*alle seine Anlagen*), cioè di realizzare il più possibile la *Vielseitigkeit* (versatilità, polivalenza, multiformità, multilateralità) della natura umana (Marx; Hegel): ogni singolo animale umano mira a sviluppare nel modo più pieno possibile la multidimensionalità che caratterizza la sua natura generica. Non solo l'umanità è come un *microcosmo* che ripropone condensandone le possibilità e la ricchezza il *macrocosmo*, ma ogni singolo animale umano è a sua volta come un *microcosmo* che

può svilupparsi appieno solo quando riconosce di essere in relazione, aperto al mondo – *microcosmo*.

3.3.3.1.1.3.2.2.1. L'umano come microcosmo: il cervello dell'animale umano ha ereditato la struttura e l'organizzazione di tre tipi fondamentali di cervello, quello dei rettili (tronco cerebrale superiore, sede della procreazione, della preda, dell'istinto territoriale, dello spirito gregario), quello dei mammiferi antico-primitivi (corteccia limbica, sede dei fenomeni affettivi) e quello dei mammiferi recenti-evoluti (neocorteccia, sede delle operazioni logico-cognitive), che si fondono e operano insieme come un cervello uno e trino, «triunico», che al contempo ne modifica le funzionalità aprendole a comportamenti non programmati biologicamente (MacLean).

3.3.3.1.1.3.2.2.2. L'umano come microcosmo: «l'uomo si tramuta in tigre, talpa, mucca, polipo, scimmia, ragno, uccello, a seconda delle circostanze. Ha in sé le tattiche dell'intera animalità: morde, imita, tesse, canta o muggisce, e tutte le volte che persegue un certo piano si modifica interiormente, e trova un modello d'azione fra i numerosissimi tipi descritti dalla zoologia. Ogni specie è abile in qualcosa in cui si esercita da chissà quando. L'uomo fa un po' di tutto; nel dettaglio lo fa meno bene di quanto non lo faccia la bestia specializzata; ma si rifà sull'insieme» (Valéry); «proprio in forza delle attività più importanti, noi siamo allievi degli animali e, in particolare, dei ragni nel tessere e nel rammendare, delle rondini nell'architetture case, e non meno degli uccelli dal canto soave, del cigno e dell'usignolo nel cantare emulandoli» (Democrito).

3.3.3.1.1.3.2.2.3. L'umano come microcosmo: «l'uomo è in grado di fare ciò che hanno fatto tutti gli animali prima di lui, attraverso i processi che si svolgono nel genoma, ma lo fa con il cervello, e soprattutto non con *un* cervello ma attraverso la cooperazione di molti cervelli» (Lorenz); «l'uomo è un vero e proprio microcosmo, sintesi e campo di battaglia della vita, grazie alla plasticità umana affiorano tutte le possibilità già vissute dalla stirpe biologica, sin dalle sue origini acquatiche e unicellulari» (Morin).

3.3.3.1.1.3.3. Sorge il problema dell'istituzione: la pensiamo come recinto che protegge e separa gli uni dagli altri permettendo loro di sbarazzarsi il prima possibile del peso del rapporto? Come risposta alla paura di

morire e al bisogno di stare da soli con se stessi? Come apertura di uno spazio comune che mette in relazione gli uni e gli altri per distribuire i rapporti? Come espressione della paura di solitudine e del bisogno di stare assieme agli altri? Come rinuncia parziale al proprio interesse e alla propria sete? Come messa in forma di una tendenza a condividere per trovarsi senza rischiare di perdersi del tutto? Bisogno dall'altro o bisogno dell'altro? *Securitas* o *libertas*? Tutte e due? Si può essere insieme hobbesiani e spinozisti? Trasferire la sovranità tendendola per sé? Il punto di partenza è comunque: «lo scopo dello stato non è di convertire in bestie gli uomini o di farne degli automi, ma al contrario di far sì che la loro mente e il loro corpo possano con sicurezza esercitare le loro funzioni» (Spinoza).

3.3.3.1.1.3.4. È abbastanza chiaro che l'individuo e la sua libertà non siano subordinabili alla «Ragion di Stato», ma dovrebbe essere altrettanto chiaro che si tratta di non assolutizzare né l'uno né l'altra. Dunque smettiamo di parlare di «individuo» e di «Stato», de-assolutizziamoli. La società è la *relazione tra* i singoli, come la «spazialità» è ciò che sta tra noi permettendoci il libero movimento e la (con)divisione degli spazi, non ciò che occupa il nostro spazio o quello altrui: «solo nella comunità con altri ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa dunque possibile la libertà personale. Nella comunità reale gli individui acquistano la loro libertà nella loro associazione e per mezzo di essa» (Marx). *Individui liberati, comunità solidali* (Preve).

3.3.3.1.2. L'animale umano è l'animale *per natura artificiale*, l'animale *naturalmente culturale*, meta-naturale (in-naturale/oltre-naturale) *per natura*. L'artificialità umana (che è l'umano) è espressione del movimento naturale in quanto tale, è la forma assunta dal *movimento di de-naturazione e di s-naturamento a opera della natura stessa*: è la natura stessa che si eleva quasi raccogliendosi in se stessa per potenziarsi e farsi tecnica (umana). La cultura è natura *différente*, «*physis in différance*» (Derrida): *uscita fuori di sé della natura*, natura che *si inverte da sé*. Ciò che nella natura umana è più naturale comporta in se stesso di che uscir da sé, fa lega con l'artificiale: lo «stato di natura» ha già in sé le stimmate dell'artificio, la natura che chiama all'artificio è artificiale essa stessa, contiene in sé la *différance* che la rende problematica (Preterossi).

3.3.3.1.2.1. Cogliere la «natura umana» è cogliere quel *determinato modo di essere della natura* che si configura come «umano», per accorgersi che tale maniera ha la paradossale forma dell'oltre-naturalità, della metafisicità: l'animale umano è *evento naturale*, è l'av-venimento dell'e-venire fuori di sé da parte della natura. Quello evolutivo umano è un doppio movimento: divenire natura dell'essere umano che è il divenire umano della natura. Come il meta-teatro è il teatro nel teatro, così meta-fisica è *la natura nella natura*: la *techne* è una *physis* alla seconda potenza, è ciò che nella natura tenta di sostituirsi a essa, e lo fa cercando di presentarsi essa stessa come natura, imitandola proprio nel momento in cui se ne separa. La sfera culturale (*ethos/habitus*) è da sempre una «seconda natura»: natura seconda, natura «alla seconda». L'umano «esponente» della natura – suo *Aufheber*.

3.3.3.1.2.1.1. *Techne = (Physis)<sup>2</sup>*: la radice di ogni metafisica è il potenziamento oltrepassante della natura interno a essa che al contempo la eleva a un livello superiore.

3.3.3.1.2.1.2. *Physis = √ Techne*: alla radice della tecnica c'è sempre quella natura che essa intende superare e lasciarsi alle spalle, la tecnica è sempre e comunque radicata nella natura, rappresenta il pieno sviluppo di radici naturali, della natura stessa.

3.3.3.1.2.1.3. Siamo soliti pensare tutto il *rapporto* in termini di “prima natura” come sostrato su cui si innesta (ri)velandola la “seconda natura”, di un corpo nudo (“scostumato”, “ineducato” e “abituabile”) che si ricopre (nel peggiore dei casi) o si esprime (nel migliore dei casi) tramite vestiti (“costumi”, “abiti” e “abitudini”), della *techne* che *sta sopra* la *physis* che *sta sotto*:

$$\frac{TECHNE}{PHYSIS}$$

Mentre a dover essere messa in discussione è proprio la nettezza di una tale linea divisoria, se si vuole davvero comprendere il dinamico rapporto differenziale che le costituisce in quanto tali (*différance*). Non solo allora:

$$\frac{TECHNE}{PHYSIS}$$

Ma anche e soprattutto:

$$T_P E_H C_Y H_S N_I E_S$$

3.3.3.1.2.1.4. “Secondo natura” e “seconda natura” vengono così a sovrapporsi: è tutta questione di as-secondare la natura, di compiere quel gesto che nel momento in cui ne accetta il movimento lo sta reduplicando, quell’azione che ne accoglie lo s-lancio per ri-lanciarlo. Siamo *saturi di natura* (la saturazione della natura): per questo ci spingiamo oltre a essa sfruttandone la forza.

3.3.3.1.2.2. *Techné* è storia, cultura, azione: dalla freccia alla ruota, dalla pittura alla lancia, dall’istituzione politica alla medicina, dalla legge all’*iPad*, ecc. Arte e natura segnalano forse modi diversi del produrre, già solo perché la prima mira a imitare la spontaneità della seconda, ma sono nella loro più profonda radice modelli speculari della stessa realtà poetica, della *physis* (la prima imita spontaneamente la spontaneità della seconda). *Techné* è il fatto della prassi umana in senso ampio e profondo, è il fatto che l’animale umano agisce proprio in quanto umano, trasformando attivamente ciò che incontra – dalla natura alla società, dai rapporti personali ai concetti, ecc. – (venendo oltretutto a sua volta ritrasformato dalle proprie trasformazioni) per realizzare la propria umanità: «una macchina o un cane non hanno né conoscono la prassi» (Kosík).

3.3.3.1.2.2.1. Nell’«istinto mimetico» (oggi «neuroni specchio») c’è tutto il paradosso umano: naturalmente portati a ri-produrre e dunque a produrre. Imitiamo per migliorare, correggiamo per supplire, assecondiamo per superare, ascoltiamo per controbattere: scoviamo i segreti per violare. Ci avviciniamo all’estraneo non per assimilarci e conformarci ma per *produrre* una somiglianza, per stabilire *un rapporto con* esso, per aprire un libero *Spiel-Raum* con esso: più un’immagine riprodotta è incompleta e non somigliante, più si allarga lo spazio della nostra libertà, più tralasciamo più selezioniamo. Aperti al mondo, ci accostiamo all’altro lasciandoci da esso attraversare non per rieseguire in maniera fedele e pedissequa il suo movimento, ma in vista di un’attiva creazione: ripetizione deviante e feconda, ripetizione tramite differenza, differenziazione tramite ripetizione. Forza centripeta che agisce centrifugamente, forza centrifuga che agisce centripetamente.

3.3.3.1.2.2.1.1. L'istinto mimetico fa tutt'uno con l'«istinto alla verità»: protesi verso il mondo per imitarlo, attratti da esso, cerchiamo la sua intima verità, la durezza del reale, troviamo prima di tutto noi come ricercatori. Il rapporto umano con il mondo è insieme mimetico e speculare: avvicinarsi alla realtà aderendo a essa in maniera selettiva e attiva, scostandosi da essa e andando al di là di essa proprio nel momento in cui ci si avvicina per coglierla.

3.3.3.1.2.2.1.1.1. «Nachahmung ist ein Monopol des Menschen» (Plesner), la facoltà mimetica è al fondo di ogni «facoltà superiore», è monopolio esclusivo dell'animale umano: possiamo ammettere per gli altri animali il «mimetismo» (ri-proporre l'espressività), allargandone il senso persino l'«imitazione» (ri-produrre il comportamento), ma non la «mimica» (implicante una dimensione rappresentativa e così inventiva volta a rappresentare un evento o un rapporto), non di sicuro l'intreccio creativo tra i tre aspetti. Solo un animale umano può mettere su una «pantomima». Un animale umano imita, non emula.

3.3.3.1.2.2.1.1.2. Nella paradossale «attività mimetica», sensazione, memoria, immaginazione e ragione si mettono l'una a disposizione dell'altra, percezione, rappresentazione e azione collaborano: come quando mano, occhio e orecchio si incontrano nella parola e nel pensiero configurando il nostro rapporto al vero. *Mimesis* e *aletheia* sempre a braccetto.

3.3.3.1.2.2.1.1.3. Per ri-creare le cose «a loro immagine e somiglianza» dobbiamo prima di tutto decidere intenzionalmente se rimanere fedeli all'originale, se sottometterci alla misura della verità, *adeguarci attivamente* a essa. Imitando cogliamo la differenza tra copia e copiato, tra immagine e modello, tra apparenza e reale, tra finzione e realtà: impariamo prima di tutto a distinguere falsità e verità. Forma e materia si separano, percepiamo di imitare l'*eidos* di ciò che abbiamo davanti, non l'*hyle* ma l'elemento essenziale e veritativo che è sotteso a quanto percepiamo: rendiamo presente figurativamente l'assente tramite la negazione del fisicamente presente, aderiamo al presente per liberarci da esso. È qui che il visibile rimanda all'invisibile, che «le cose che si vedono sono l'aspetto visibile di quelle che non si vedono» (Anassagora): «è così e non così». La verità è sempre una questione di scoperta di possibilità latenti, è una questione di potenzialità.

3.3.3.1.2.2.1.1.4. La «mimetizzazione» è la forma fondamentale dell’appropriazione di sé, il divenir-altro è la via regia per esser-sé: l’esteriorizzazione è il passaggio obbligatorio per l’espressione. «Indirektes Selbstbewußtsein»: interscambio uomo-mondo, *Weltoffenheit*, originario rapporto con il mondo che si fa espressione di sé.

3.3.3.1.2.2.1.1.5. In ogni rispecchiamento c’è pur sempre una forma di subordinamento: «realmente l’uomo oggettivo è uno specchio; abituato soprattutto a sottomettersi a quel che vuole essere conosciuto, senza alcun piacere oltre quello che gli procura il conoscere, il “rispecchiare” – egli attende che qualche cosa sopraggiunga per distendersi delicatamente, affinché anche passi leggeri e lo scivolare fugace di esseri spettrali sulla sua superficie non vadano perduti» (Nietzsche). In-forma e con-forma: com-misura. Ogni specchio è *speculum*.

3.3.3.1.2.2.1.1.6. In ogni rispecchiamento c’è pur sempre una forma di insubordinazione, di diffusione e di flessione, c’è uno scarto persino un rovesciamento, un’attenzione attiva e ricercatrice, un’intenzione selettiva e laboriosa, un movimento esplorativo e indagatore. De-forma e ri-forma: dis-misura. Ogni specchio è *specula*.

3.3.3.1.2.2.1.2. *Techné* come *mimesis* della *physis*: l’imitazione è la più profonda espressione della *naturale culturalità umana*, del bisogno generico specificamente (naturalmente) umano di riferirsi al mondo e all’alterità per ritagliarsi il proprio spazio e per andare alla ricerca di se stesso. Della necessità umana di prendere spunto da ciò che si incontra per creare il nuovo e l’imprevisto. Imitare la *capacità produttiva* e non i prodotti: quando l’allievo supera il suo maestro è il maestro che trionfa sull’allievo. Ogni *Nachmachen* nasconde l’intimo desiderio di *Vormachen*, si imita per far vedere come si fa (Benjamin).

3.3.3.1.3. Senza esperienza i geni sono vuoti, senza geni l’esperienza è cieca; senza artificiale il naturale è vuoto, senza naturale l’artificiale è cieco. Ecco il trascendentale: la natura umana generica. Ogni conoscenza comincia con l’esperienza, non è possibile senza (non si esaurisce con la genetica, non è situata nella trascendenza): è artificiale (*nurture*, apprendimento, «esterno»); ma nessuna conoscenza dipende dall’esperienza e si riduce a essa (non è espressione di una natura degenerare, non è situata nell’immanenza), è anzi resa possibile da qualcosa che la precede: è natu-

rale (*nature*, innato, «interno»). Ogni facoltà richiede esperienza ma è resa possibile da qualcosa che non è frutto di essa. Tutto ha inizio dall'esterno ma non tutto si riduce a esso; tutto ha origine dall'interno ma non si origina restando in sé: comprendere l'unione di entrambi è comprendere il trascendentale, la natura umana. Il trascendentale (trans-immanente), il generico, è il piano di connessione tra i due ambiti, è il punto di piega tra di essi: il *dovere di potere* e *potere di dovere* fare esperienza dipende da ciò che non si riduce a essa pur non essendo da essa separata. In tal senso, l'artificiale dipende da un naturale che non si riduce all'artificiale pur non esistendo che tramite questo stesso: trascendentale è il piano del naturale-artificiale, della dimensione generico-potenziale che supera quelle genetica (necessaria) e degenere (aleatoria) congiungendole per riarticolarle. Il «trascendentale generico» è il piano del *faktum* della libertà noumenica che possiede consistenza propria (naturale) ma non può però trovare espressione al di fuori di quanto è fenomenico (culturale), è quell'oltre-natura all'interno della natura che rende possibile la piena esplicazione della natura (umana). *A priori storico; a posteriori astorico.*

3.3.3.1.3.1. La natura umana generica è una «condizione di possibilità», apre uno «spazio di possibilità»: non assegna un luogo predefinito recintandolo ma riconosce dei limiti, definisce uno spazio e non ne sfuma i contorni aleatoriamente sino a farli svanire ma pone dei *Wegmarken*. Ossia: la storia umana nei limiti della dotazione naturale, la natura umana nei limiti delle determinazioni storiche: i geni definiscono una gamma di possibilità in un dato ambiente; l'ambiente determina una gamma di possibilità per un dato corredo di geni. Nessun sogno di un visionario storicista spiegato dal sogno di un metafisico naturalista: il sobrio realismo della storia naturale e della natura storica. «Se si vuol porre seriamente la questione che verte sul rapporto di natura e storia, essa ci apre la prospettiva di una risposta solo se riusciamo a concepire l'essere storico nella sua massima determinatezza storica, cioè laddove esso risulta massimamente "storico", come essere naturale; e, viceversa, se riusciamo a concepire la natura come essere storico laddove essa ci ostina a persistere nel modo apparentemente più profondo come natura» (Adorno).

3.3.3.1.3.1.1. Un limite è ciò che dà forma. Avere dei limiti deve per forza voler dire essere in una gabbia, magari rimandare a qualcuno che li ha (im)posti?

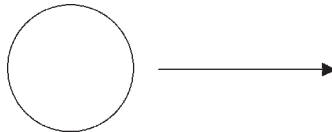


3.3.3.1.3.1.1.1. Questo è il punto: la dialettica tra limite che dà forma (costituisce l'«interno») e limite che indica (accenna all'«esterno») è la stessa dialettica tra «chiusura» e «apertura» di chi è costitutivamente *Weltoffenheit*. Ma allora il problema non è il limite «in sé», quanto il «chi / cosa» del limite, chi o cosa lo pone, in riferimento a chi o cosa è posto: non accettare che sia la necessità (naturale / interna) o la casualità (culturale / esterna) a proporsi come limite ultimo significa proprio rendere il limite mobile, non inesistente ma di volta in volta (r)esistente.

3.3.3.1.3.1.1.1.1. Certo, la cultura trasfigura il bisogno naturale sino a renderlo irricognoscibile, ma lo cancella? Smette di essere una via per soddisfarlo, per quanto traversa e obliqua? Certo, c'è tanta cultura in un atto umano che nessuno riuscirebbe a dire quale e quanta natura vi sta sotto, ma c'è tanta natura in un atto umano che nessuno riuscirebbe a dire quale e quanta cultura vi sta sopra. Stare sopra e stare sotto non ci dicono niente di utile; stare a fianco sembra non essere ancora abbastanza; stare l'una dentro l'altra in movimento come *yin* e *yang* forse dice qualcosa in più.

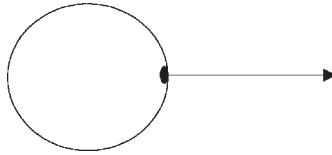
3.3.3.1.3.1.1.1.2. Essere umani significa essere presi nella dialettica apertura / chiusura, siamo compromessi e ci promettiamo sin dalla nascita: il parto è abbandono della chiusa circolarità del ventre con un movimento pro-iettivo che s-lanciandoci in avanti ci consegna all'apertura al mondo infrangendo la compattezza pre-natale. Un trauma che ci fa spesso sognare il rientro nella protezione uterina (l'Uno, l'Intero, la Sfera) ma che ci ha anche destati e reso attivi esploratori (esistiamo tramite *projektum*), per farci sognare le ricchezze del mondo (il molteplice, le parti, lo zigzagare).

3.3.3.1.3.1.1.2.1. La ricchezza e la potenzialità dell'animale umano stanno tutte qui:

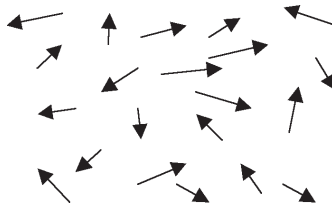


3.3.3.1.3.1.1.2.2. Separare però dice ancora poco, sono il momento di passaggio dalla chiusura all'apertura (dal presente immediato al futu-

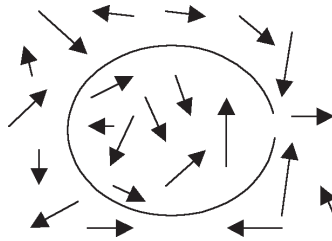
ro), l'infrazione dell'immediatezza e la prima irruzione del mediato (la contrazione dei muscoli che ci espelle dall'utero e ci consegna il primo barlume di luce in fondo al tunnel), a racchiudere tutte le nostre ambiguità e tutte le nostre speranze:



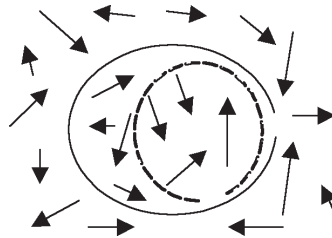
3.3.3.1.3.1.1.1.2.3. Da qui in poi è come se ogni strada fosse possibile, sta a noi trovare la migliore, la più giusta, *la più umana, quella davvero umana* (le possibilità non sono però nemmeno semplicemente là «già pronte», preformate: vanno riconosciute, scoperte, talvolta plasmate o persino create):



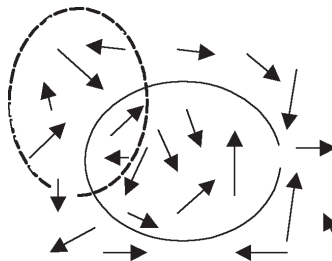
3.3.3.1.3.1.1.1.2.4. Una cultura, la società in cui cresciamo e maturiamo, in fondo non fa altro che estrarre dalla molteplicità dei possibili modi di comportamento determinate varianti, elevandole a modelli di comportamento (sanzionati socialmente o in altro modo resi vincolanti per tutti i membri), come degli indicatori stradali che orientano selezionando direzioni ed esonerando ogni singolo dal dover ogni volta ricostruire una mappa da solo. Cerca di riprodurre un utero, che conserverà però sempre un irrinunciabile spazio di apertura, per quanto piccolo possa essere (lo spazio irrinunciabile della libertà di ciascun animale umano, lo spazio della novità, lo spazio del cambiamento, le finestre aperte sul possibile per evitare il soffocamento e far entrare quando serve aria pura):



3.3.3.1.3.1.1.2.4.1. Poter sviluppare la propria individualità non è operare a partire da ciò un proprio taglio solo in questo senso:

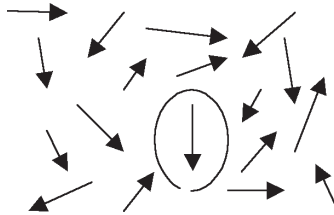


Ma anche e soprattutto in questo:



3.3.3.1.3.1.1.2.4.2. Ogni taglio si interseca con un altro, modificandosi, contaminandosi, riaprendosi, ecc.: è tutta una faccenda di *relazione* tra singoli animali umani.

3.3.3.1.3.1.1.1.2.5. Si potrebbe dire così: il capitalismo *cerca di* chiudere il cerchio, inserendo al suo interno nient'altro che il Denaro Merce, unipossibilizza e unidireziona il nostro libero movimento in direzione della nostra natura. *Cerca di* renderci pesci isolati nell'acquario, di *animalizzarci* (dominio sull'uomo, totalitarismo, ecc., non sono altro che questo):



3.3.3.1.3.1.1.1.2.5.1. Rappresentazione ancora insufficiente, dovrebbe essere perlomeno reso il *movimento* di dissoluzione e di invasione operato dal capitale sulle altre culture, prosciugate e depauperate per essere rese omologhe, il suo tagliare trasversalmente ogni altro taglio per intercettare quell'unica direzione o produrla laddove non vi fosse.

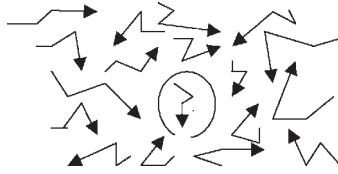
3.3.3.1.3.1.1.1.2.6. Una linea retta è comunque l'astrazione di una linea spezzata (come vista da un aeroplano), come è in realtà ogni possibile cammino. Ossia, non semplicemente (visione dall'alto):



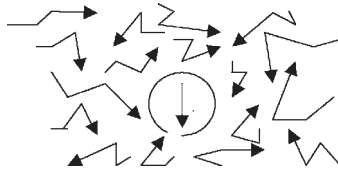
Ma:



3.3.3.1.3.1.1.1.2.7. Capitale, a ben vedere, è tentativo di riduzione dei cammini possibili a uno soltanto (Denaro Merce), cercando di eliminare anche il suo zigzagare interno. Ossia, non solo:



Ma soprattutto:



3.3.3.2. I paradossi noti dall'antichità non sono affatto solo quelli del mentitore. Gli uomini hanno «per natura la possibilità, appena nati, di percepire sensibilmente alcune cose», ma le riflessioni su di esse «in relazione all'essere e all'utilità, è a fatica e col tempo, per mezzo di molti sforzi e con l'educazione, che si presentano alla mente di coloro a cui pur si presentano» (Platone); gli uomini giusti si formano non «per natura [*physei*]» ma «per apprendimento [*mathesei*]», se Dio «per natura ci credè animati di giustizia», però «non si deve certo inferire che la giustizia si manifesti in noi per effetto del solo dato», perché è «mediante la disciplina» che «l'anima si educa a voler scegliere il meglio [*mathesei paideutheises*]» (Clemente). C'è già il lucido, per qualcuno forse ancora solo parziale, riconoscimento di un rapporto paradossale ma reciproco tra elemento strettamente naturale ed elemento culturale, tra interno ed esterno: c'è una natura generica che ha bisogno di specificazione e di determinazione storico-culturale e sociale. C'è un naturale presente ma che si fa incontro solo come culturale, nel corso della storia.

3.3.3.2.1. *Physei* come qualcosa che non dipende dal nostro intervento eppure è a esso riferito ed è già inserito nel nostro comportamento: una natura che c'è per natura eppure non sembra esserci in quanto natura ma come qualcosa di diverso da essa. «Sia pure in una certa indeterminatezza, c'è già», ma anche parlare di indeterminatezza è parlare di qualcosa che «non è che non significhi niente, bensì è qualcosa di positivo

– qualcosa che all’animale manca per tutta la vita» (Heidegger). Natura che in quanto tale *dispone* l’animale umano in una certa maniera, *a modo suo*, in un modo che richiede impegno, fatica e tempo: siamo cronivori, divoratori di tempo.

3.3.4. Se l’animale umano è «ricercatore innato di senso» (Bourgeois), è perché la distanza fra genotipo e fenotipo si fa massima, perché non è un organismo dato in partenza, perché la «logica» della sua bio-logia è quella di possedere un piano genetico che lascia «grande libertà relativamente ai dettagli della costruzione», la cui funzione di sviluppo è cioè irriducibile «a un’esecuzione deterministica delle informazioni genetiche», perché la forma adulta dell’organismo vivente e i suoi comportamenti non sono già presenti nella struttura genetica (Prochiantz). Questa distanza è l’apertura dello spazio della relazione: un animale umano persino per stare *dentro* il proprio cervello ha necessariamente bisogno di altri cervelli *fuori* di sé.

3.3.5. L’umano è espressione di una struttura genetica, ma questa non è una *determinatio ad unum*, bensì una forma che schiude un campo di possibilità e insieme ne vincola la determinazione interagendo con gli orientamenti storici e le modalità di specificazione. La natura umana generica è potenziale: richiede di essere realizzata storicamente, ossia di essere specificata modalmente e relazionalmente. La potenzialità biologica che è l’umano si realizza solo se si incarna in determinate pratiche e forme storiche, solo se in qualche modo si dà una forma. Nessuna forma la esaurisce, ma l’assenza di forma non la realizza. Alcune forme la realizzano in modo più compiuto, altre forme la realizzano in maniera dimidiata. Alcune forme giungono quasi persino a non realizzarla affatto. La storia degli esseri umani è la storia sfumata e graduata di queste modalità.

3.3.5.1. Certo, il numero di teste con cui nasce un animale umano è geneticamente determinato, così come però la specifica lingua parlata da un animale umano è frutto della relazione con quanto lo circonda: ma insieme, senza un ambiente idoneo allo sviluppo fetale all’interno del corpo materno, non c’è nessuna testa (nessun animale umano), così come senza strutture fisico-biologiche geneticamente programmate nella laringe e nel cervello non c’è nessuna capacità di acquisire e parlare una lingua: «i geni non ci gridano gli ordini su come comportarci, al massimo

sussurrano suggerimenti che prendono forma, durante il primo sviluppo e successivamente, a seconda del nostro ambiente interiore (dentro e fra le cellule) e anche a seconda dell'ambiente esterno in cui maturiamo e ci troviamo da adulti. Noi possiamo – ed è quello che facciamo – “imbrogliare” i nostri geni. Le informazioni genetiche sono di grande importanza per la nostra natura, ma non sono ineluttabili» (Ehrlich).

3.3.5.2. La memoria genetica non esaurisce la memoria dell'animale umano: oltre all'eredità del genoma c'è l'eredità della cultura, della società, della storia e della tradizione. Oltre alla memoria epigenetica individuale che anche gli animali non umani possono avere pur non potendola estendere oltre la propria morte, c'è la memoria *epifilogenetica*, l'accumulazione e la conservazione dell'insieme degli eventi epigenetici individuali che li rende memoria sociale e collettiva.

3.3.5.2.1. L'animale umano è consapevole della morte, della propria e altrui morte – della morte in quanto tale, (auto)coscienza non è altro che (auto)coscienza della morte: l'animale umano percepisce il bisogno della memoria, dell'eredità, della costruzione di un'eredità consapevole e condivisa, che non si riduca a ciò che la natura gli lascia in eredità.

3.3.6. La natura umana è *vuoto promettente (wetware)*: un vuoto che provoca e invita, è intreccio e co-evoluzione di «interno» ed «esterno» (*wideware*).

3.3.6.1. La natura umana è *tabula scrivenda* perché *scrivibile*.

3.3.6.1.1. Più che *tabula rasa* è piuttosto *rasum tabulae*, uno strato di cera scalfibile posto sopra alla solida tavoletta che lo sostiene e supporta.

3.3.6.1.2. Va sempre però almeno aggiunto che tutto ciò che colpisce la tavoletta sta colpendo una tavoletta mobile, un vivente nell'atto di muoversi espressivamente, quel vivente che è tale perché si muove attivamente per esprimersi e realizzarsi. «Im Anfang war die Tat»: all'origine c'è l'azione, il movimento attivo, il movimento espressivo della natura umana generica. La forza formativa umana è forza dinamica, certo senza limiti, ma che vuole assumere forma, che dunque si cristallizza continuamente fissando dei limiti da oltrepassare: dei limiti umani da oltrepassare in direzione dell'umano.

3.3.6.1.3. «L'essenza dell'uomo è quella di essere ricercatore della propria essenza: ciò anche nel caso che questa debba essere realizzata» (Bontadini): ciò *proprio perché* essa deve essere realizzata.

3.3.7. «L'uomo è generale in un senso particolare; egli non si realizza secondo una sola forma prevista in anticipo e valida in generale, ma, come mostrano la vita quotidiana e la storia, secondo numerosi tipi differenti. L'uomo è al plurale "uomini" in un senso diverso da come l'animale è al plurale "animali". Nell'ultimo caso il plurale significa precisamente la generalità del particolare, nel primo l'insieme di molteplici specificazioni del generale. La determinabilità generale dell'uomo è possibile, dunque, solamente sino all'indeterminazione specifica. Vivere significa (per lo meno per l'essere umano) essere ritagliato non su "questo", bensì sul "genere". La nostra fame è volta al mangiare "in generale", non alla zuppa di cipolle; siamo fatti per la lingua in generale, non per il botocudo; per la socievolezza in generale, non per lo Stato militare spartano. In questo essere aperto alla generalità consiste appunto l'"essenza" dell'essere umano; mentre istinto significa che un essere (A) è ritagliato sull'esistenza e sull'essenza di un essere (B) definito, e che è a lui preordinato e addestrato per non altri che lui; e che non può esistere se questo (B) manca. Essere preordinato a un (B) definito, essere dunque determinato da (B) è evidentemente mancanza di libertà; al contrario, l'essere ritagliato sul genere è evidentemente "libertà": perché a partire dal "genere" è possibile operare una scelta o (attraverso l'elaborazione) fare "questo". Insomma, *essere aperti al generale e "libertà" sono la stessa cosa*» (Anders). Qui «generale» non è nient'altro che *generico*.

4. Il capitalismo, pur cercando a suo modo di realizzare la natura umana, non riesce a esprimerla in maniera compiuta.

4.1. Il capitalismo è *un modo* di [auto(ri)]produzione incentrato sul profitto, sul saccheggio e sull'accumulo: sull'ap-profittare.

4.1.1. Per il capitalismo la proprietà privata è prima di tutto un es-proprio (recinzioni, *land grabbing*, brevetto delle sementi, ecc.): privazione di qualcosa a «qualcuno», privatizzazione del comune, accaparramento del pubblico. Un furto. Il possesso come prodotto del lavoro del corpo-proprio è il superamento del capitalismo, non il presupposto.



4.1.2. «C'è un elemento dirompente che appartiene all'oscura volontà rapinatrice della natura, dell'indole, capitalistica» (Berselli), capace di dar vita al più gigantesco e spietato Leviatano che ha le sembianze di un «mostro mite»: «l'Arcicapitalismo è dotato di una specificità che nella storia appare nuova: accumula profitti non più solo (come nella tradizione) sfruttando i propri lavoratori, bensì *catturando e opprimendo la propria clientela mondiale*» (Simone).

4.2. Posto che l'unitarietà della natura umana non va cercata tanto in una specifica determinazione storica ma nella generica «elevata teleonomia endogena» (Grecchi) quantomeno tridimensionale (ragione-morale-simbolo), persino un «capitalista» può sorprendentemente pensare di stare agendo consapevolmente secondo ragione (*rechnen*: calcolo economico, raziocinare), prendendosi cura di quanto davvero conta (*Geld*: denaro) custodendone le riserve di significato inesprese (*noch mehr Geld*: ancora più denaro). «Il denaro si afferma e trionfa perché l'uomo vi si specchia perfettamente, realizzando, malgrado tutto, alcuni tratti essenziali della propria natura» (Tagliapietra): affermazione estrema, ma dice che il denaro promette il futuro all'animale onnivoro, promette eternità all'animale consapevole della morte, seduce con l'*elisir* di lunga vita. Per questo può esserci uno «spirito religioso» all'origine del capitalismo, un'«etica», un *ethos*, una tendenza della natura umana; per questo però essa va indirizzata in una diversa direzione.

4.2.1. Ribaltare: non è che «tutto è permesso», «tutto vale uguale», non si deve vedere il male nel bene né però il bene nel male. Si deve vedere anche il male come un barcollante tentativo di dar forma al bene: non è che il male è necessario, non è che il male ha in sé il bene, del bene, è che anche il male più assurdo sta cercando di far del bene. Non rassegnarsi al tentativo fatto, né ipostatizzarlo come definitivo, ma ritentare: che un atto non abbia prodotto la potenza non fa altro che ribadire lo statuto irrealizzato e da realizzare della potenza stessa.

4.2.1.1. «È assolutamente impossibile che un uomo sia un asino» (Dionigi Aeropagita): innegabile, eppure in certe situazioni storiche sembra provarci con tutto se stesso, «la belva non può mai essere così crudele come l'uomo, così artisticamente, raffinatamente crudele» (Dostoevskij).

4.2.1.2. Che l'animale umano sia tale perché può persino decidere di smettere di essere umano, o ritrovarsi a non esserlo più, non significa che un essere umano realizzato è un essere umano non-umano. Sarebbe come dire che dato che l'essere umano è l'unico vivente a potersi suicidare, una vita umana pienamente vissuta e valorizzata sarebbe quella auto-sottratta: che la felicità sia nel suicidio può diventare vero solo quando la vita ha già smesso da tempo di essere vissuta, di essere vivibile.

4.2.1.2.1. Natura umana potenziale, natura umana da determinare storicamente: essere umani è nella commistione ogni volta rinnovata tra poter essere/fare/avere qualsiasi cosa e decidersi a essere/fare/avere quel qualcosa che davvero si è. «Diventa ciò che sei!»: saggezza antica da ascoltare ma da intendere. «Sei ciò che sei!»: una divinità, un animale non umano. «Diventi ciò che diventi!»: una scommessa clandestina.

4.2.1.3. Negare che vi siano un bianco assoluto e un nero assoluto, affermare che siano solo relativi non significa affermare che tutto sia grigio, ma affermare la necessità di imparare a distinguere di volta in volta il bianco dal nero per evitare di sprofondare nel grigio nichilista.

4.2.1.3.1. Relativismo e nichilismo sono eterodossi e irriducibili l'uno all'altro: non si può sovrapporre l'affermazione «vero e falso sono relativi a un contesto, una circostanza o una situazione storicamente e socialmente determinata in rapporto alla natura umana» a quella «vero e falso non sono altro che vuoti nomi».

4.2.1.3.1.1. Quando anche ci si ritrovasse a dire «*everything goes*», non si starebbe con ciò affermando che «*everything goes at the same way and in the same direction*», ossia che «*everything has the same value*».

4.2.1.3.1.2. Lo sforzo di pensare una «gerarchia orizzontale» è quello di pensare una «gerarchia r(el)azionale», in cui ciò che «non va bene» è ciò che cerca di bloccare la r(el)azionalità, di impedire il *logos*.

4.2.1.3.1.3. Lo sforzo di pensare un'«uguaglianza nella e tramite la differenza» è lo sforzo di pensare una «democrazia radicale».

4.2.1.3.1.4. Quando anche lo sforzo di pensiero fosse stato compiuto, non avremmo che fatto il primo passo. Per camminare occorre ritmo e continuità.

4.2.1.4. L'animale umano può «abolire e annullare lo stesso momento della realtà: la totale, indivisa, potente impressione della realtà che esercita una pressione che limita e opprime», è il *Neinsagenkönner*, il capace-di-dire-di-no (Scheler), l'animale non-umano non ha il «senso del negativo», continua sempre a mancargli perlomeno l'aspetto formale della negazione (Plessner): il rifiuto dell'adattamento acquiescente, accondiscendente e conformista alla realtà richiede un *surplus* di energie e di capacità. Può dire un energico «no!», o un apparentemente flebile ma incasellabile «I would prefer not to...» (Melville), solo chi è aperto alla *Welt* e non rinchiuso nell'*Umwelt*, solo chi può cogliere ogni *Umwelt* come tale e così distaccarsi da essa: un pesce non vede il bagnato *als* bagnato («agli animali acquatici sfugge che un corpo bagnato tocchi un corpo bagnato»: Aristotele), aderisce immanentemente all'acqua, non vede che c'è un «fuori» dall'acqua («i pesci sono determinati dalla natura a nuotare»: Spinoza; «il pesce è nell'acqua, ma tu non puoi separare la sua essenza da questo essere»: Feuerbach). Un pesce non può sentirsi un «pesce fuor d'acqua», a dis-agio. Un pesce non può s-naturalarsi, non può de-naturalizzare il proprio ambiente di vita, un pesce è destinato a restare per sempre capitalista se capitalista è nato. «Ci sono due giovani pesci che nuotano e a un certo punto incontrano un pesce anziano che va nella direzione opposta, fa un cenno di saluto e dice: "Salve ragazzi, com'è l'acqua?". I due pesci giovani nuotano un altro po', poi uno guarda l'altro e fa: "Che cavolo è l'acqua?"» (Wallace). «*Physis kryptesthai philei*» (eticamente-socialmente-politicamente): ciò che è diventato «naturale» è diventato abituale e si sottrae al nostro sguardo, *cerca di sottrarsi* al nostro sguardo. «È normale...», quando un uomo si fa pesce: «gli uomini che nascono con il giogo sul collo, nutriti e allevati nella servitù, si accontentano di vivere come sono nati, e non riuscendo ad immaginare altri beni e altri diritti da quelli che si sono trovati dinnanzi prendono per naturale la condizione in cui sono nati» (La Boétie).

4.2.1.4.1. «Noi siamo tutt'uno con il mondo, naturale e sociale, nel quale viviamo, impensabili senza di esso, come è impensabile il pesce fuori dell'acqua. Un processo continuo di osmosi», tale perché se «siamo dei prodotti, a nostra volta modifichiamo il mondo che ci ha prodotti» (Petro-

nio): come è impensabile un pesce fuori dall'acqua, così è impensabile un animale umano che non sia immerso nel mondo, ma immerso *attivamente* perché capace di vedere ciò che non è acqua. Chi è capace di dire no può ergersi al di fuori del flusso della normale accettazione dei fenomeni, può stagliarsi contro uno sfondo di errore e falsità, può aprirsi al vero testimoniando il falso, di esser stato fuor-viato, può far tesoro del ricordo dell'inganno passato perché non avvenga più in futuro. Può ergersi al di fuori dell'abituale naturale per decidere di reimmergersi in esso: l'animale umano è un paradossale animale acquatico-terrestre che, emerso dalle acque per «prendere un po' d'aria», può rituffarsi dentro. Una sana boccata d'ossigeno può sembrargli già abbastanza. Quando l'immediatezza è frantumata lì si apre la porta della verità: una porta segna sempre un «dentro» e un «fuori», segna la possibilità di essere nella verità o nella falsità. «Conoscerete la verità e la verità vi renderà liberi», se vorrete conoscerla, se vorrete rendervi liberi, *se vi farete liberi* – se vi terrete in rapporto con essa.

4.2.1.4.2. Infranta l'immediatezza e l'indifferenza diventano possibile il logico e l'illogico, l'asserire e l'argomentare: libertà e *logos* fanno tutt'uno, si condensano nella libera possibilità di affermare e di negare, nella dialettica. Qui il paradosso: solo l'animale che afferma può negare, solo l'animale in rapporto aletico con il mondo può porsi ed essere posto (ritrovarsi) in un rapporto pseudo-aletico con esso. Libertà è creazione dell'*on* (essere) dal *mè on* (non essere)? Forse. E comunque il *mè on* è sempre un «essere indeterminato» e mai un mero «non essere» (*creatio ex aliquo*, non *ex nihilo*). Ma soprattutto, la libertà si rivela problematicamente nella possibilità di trasformare l'*on* in *mè on*, nello *pseudos logos*: nella menzogna. Poter (dover) plasmare l'esistenza significa in tutti i sensi poter  *fingere*?

4.2.1.4.3. Un animale umano può «fingere di fingere», è tale perché può essere in malafede? Che solo chi possa porre qualcosa in rapporto a qualcos'altro come vero o non-contraddittorio possa anche vederlo nella sua falsità o contraddittorietà significa che intenda aderire a queste ultime? O che forse intende proprio allontanarsi da esse?

4.2.1.4.4. «L'uomo è la sola creatura che rifiuti di essere ciò che è» (Camus): va bene, ma che significa «cio che è»? La sua natura più intima ed essenziale? Una qualche determinata realizzazione di essa? Forse

una configurazione storico-sociale oppressiva o insoddisfacente? Qui si intravede che da una parte sta l'*endeckomenon*, contingente aleatorio perché espressione di un as-soluto *endeckesthai*, un poter essere completamente indeterminato e indeterminabile, un hegeliano «formalismo della possibilità», vano «capriccio dell'immaginazione». Un possibile pericolosamente compagno dell'impossibile, ma «il possibile è più importante dell'impossibile; il primo è infatti un bene per noi, il secondo no». Saggio Aristotele, ci fai notare che dall'altra parte sta il potenziale, ciò che è bene per noi. Che in-potenza non è affatto im-potenza.

4.2.1.4.5. L'animale umano conosce *Aufhebung* perché conosce il «non», che conserva sopprimendo e sopprime conservando – «non pensare a un elefante blu!» –, che abroga permettendo e permette abrogando.

4.2.1.5. L'animale umano è «intimo con» le cose, preso dall'«inter-esse» per la realtà: la sua *Weltoffenheit* ha la veste del *concernement* (concernimento, concernere-a). Poniamo istanze e istanze ci vengono poste. Siamo intra-tenuti dal mondo, siamo posti nella realtà *qua* realtà, *als solche*: intimi con il mondo perché ek-statici, perché es-pulsi dall'*Umwelt*. Possiamo sempre venirne fuori perché possiamo riconoscere di esserci caduti dentro, il nostro pozzo non è mai tanto profondo da impedirci di cogliere la luce, di farci sapere che c'è pur sempre una luce. Essere culturali non significa soltanto poter essere artificiosi, ma anche poter de-naturalizzare tutto ciò che intende presentarsi come «per natura» mascherando un modo e una possibilità con il volto della ferrea necessità.

4.2.2. La questione è: «esiste una natura umana stabile che si determina però storicamente in diversi modi», che oggi si rivelano essere «principalmente degli "adattamenti", delle "contorsioni" che tale natura opera per conformarsi a delle modalità sociali che la trascurano e la negano». Ritradotto, ciò che è più umano nell'animale umano è espresso dall'apparentemente paradossale «possibilità *a priori*», da ciò che è potenzialmente sempre presente nella natura umana (tale potenzialità è la natura umana): «può determinarsi o meno, ma è sempre, in potenza, presente»; può giocare una parte di sé nelle diverse manifestazioni storiche proprio in ragione di un'essenza riconoscibile e definibile (Grecchi). Si può anche dire così: gli imperativi biologico-naturali nell'uomo sono iscritti «in variabili di senso da cui dipende la capacità di realizzarsi in modi inaspettati» (Sahlins).

4.3. Un animale umano si aliena/estranea in quanto umano: impedire che lo faccia o possa farlo significa alienarlo/estraniarlo rispetto alla sua essenza. Alienare/estraniare l'alienazione/estraneazione: insidiare la natura umana.

4.3.1. Alienazione/estraniamento non è prima di tutto «tu sei/sarai questo!», bensì «tu non sei/sarai/puoi/potrai essere ciò che sei o intendi essere!». Un'ingiunzione che avviene dicendo «tu sei/sarai questo!», rendendo questo dire efficace anche senza il dire.

4.3.2. Il capitalismo incide oggi sulla carne viva della natura umana in quanto tale, opera sulla sua potenzialità mettendola così però anche in luce. Non si interessa più soltanto a dirci cosa dire, cosa fare, con chi, dove e per quanto dirlo e farlo, ci rende precari e flessibili («proattivi»), ci forma ininterrottamente e fa lavorare collettivamente le intelligenze, ci iscrive ogni giorno a un corso di formazione diverso, non ci assegna più un ruolo specifico e un posto determinato (operaio metalmeccanico, operatore turistico, rappresentante di commercio, ecc.): ci rivela che siamo potenzialmente e relazionalmente aperti al mondo cercando di prendere possesso proprio dell'apertura in quanto tale.

4.3.2.1. Il suo potere è più docile e sfumato, tanto indeterminato e aspecifico quanto la «nuda vita» che intende fagocitare, solo perché più penetrante e asfittico: un Re può permettersi di smettere di condannare a morte i suoi sudditi quando questi non hanno più nemmeno le forze per insubordinarsi.

4.3.2.2. Non «grazie Capitale perché ci mostri chi siamo o possiamo essere», ma «allora possiamo davvero essere noi stessi, realizzarci, prendere in mano le nostre vite»: siamo nudi e allora è ora di vestirci nel modo più appropriato, migliore, e di non permettere che nessuno ci dica cosa indossare o ci induca a indossare un vestito diverso ogni giorno. Quando cercano di sottrarti ciò che è più tuo, allora non dici nessun «grazie di avermi risvegliato!», ti risvegli e te lo tieni ben stretto o fai in modo di riprendertelo se già ti è stato sottratto.

4.3.2.3. Il capitale rende empiricamente manifesto il trascendentale, non apre più un mondo ma intende far propria l'apertura al mondo in quanto tale, non narra più una storia ma attecchisce sulla meta-storia:

questo lo rende ancora più pericoloso, non meno empirico e storico, non già sorpassato.

4.4. Più semplicemente: il capitale oggi non mira tanto ad alienare/estraniare cercando di imporre uno specifico modo, una determinata forma di vita, ma impedendo ogni cristallizzazione di un modo, ogni strutturazione di una forma di vita. Mira a lasciarci infanti, a non farci mai crescere, non vuole narrare una storia o impedirne la narrazione ma gettarci in un'apocalisse permanente. Non serve più distruggere un mondo, una storia, una cultura, una tradizione, se riesci a far sì che non possa mai costruirsi una, che il tempo non riesca mai a solidificarsi, che la tendenza non riesca mai a istituirsi, mettendo le mani sulla capacità di costruire, sulla facoltà di solidificare, sulla potenzialità di istituire. A che serve intaccare una qualche realizzazione e configurazione di «famiglia», «stato», «nazione», «comunità», «personalità», «felicità», se riesci a impedire che possa mai emergere un qualsiasi coagulo? A che serve radere al suolo tutto ciò che è stato edificato se riesci a impedire che possa più edificarsi qualcosa andando a distruggere giorno per giorno il cantiere aperto per riaprirne uno subito dopo? A che serve cucirti addosso una nicchia o una gabbia (fosse anche dorata), quando basta renderti un migrante senza fissa dimora? A che serve impedirti di fare questo o costringerti a fare quest'altro quando basta bombardarti di stimoli, di possibilità e di informazioni impedendoti così di strutturare qualsiasi atto, di articolare qualsiasi risposta, di tradurli in una qualche azione? Per tenerti fermo è più facile sollecitarti in infiniti modi che non impedirti un qualche movimento o richiedertene qualche altro.

4.4.1. Il capitale *mira a* ciò: la natura umana potenziale generica è sempre realizzata da una qualche determinazione storica, il capitale non potrà mai stringere nella morsa la prima senza passare attraverso la seconda. Altrimenti si rischia di pensare che il problema sia un «Apparato Impersonale» (*Gestell*), sfuggente e inafferrabile, senza luogo e senza volto, un'epifania divina istantanea e fugace. Non la scomparsa della norma, della regola, della legge per consentire (obbligare al)la potenzialità onnilaterale, ma la loro proliferazione: sempre più minuziose e sottili, sempre più penetranti e soffocanti. Una regola talmente esagerata e nevrotica da valere per un caso soltanto, irriproducibile eppure irrevocabile, non piovuta dal cielo, ma costruita nella terra da qualcuno.

4.4.2. «Puoi dire tutto!», «dì questo ora, quest'altro ora, quest'altro ancora ora, ...»: non riesci più a dire niente, balbetti e disarticoli ogni suono. «Puoi giocare a ciò che vuoi, inventati le regole!», «segui ora questa regola, ora quest'altra, ora quest'altra ancora, ...»: non riesci più a giocare a nessun gioco, a seguire o creare nessuna regola. «Puoi abituarti a tutto!», «abituati ora a questo, ora a quest'altro, ora a quest'altro ancora, ...»: non riesci più ad abituarti a nulla, non conosci più stabilità alcuna.

4.4.3. Permettere tutto e costringere a ogni cosa, ogni volta a una cosa diversa, vanno a braccetto: soffocato lo spazio per la progettualità, sempre più assottigliata l'apertura al futuro, dissolto il possibile e il determinato. Dov'è l'essere umano?

4.4.4. «Sei uomo perché puoi scegliere!»: no. «Sei uomo perché scegli!»: no. Sei animale umano perché puoi scegliere e scegli, perché ogni tua rinnovata scelta riposa sulla tua possibilità di scelta e non la esaurisce mai.

4.5. Ogni singolo animale umano vuole stare assieme agli altri ed essere se stesso, servono altri per essere sé, senza riconoscimento (*Anerkennung*) persino il più avido speculatore finanziario si sente insoddisfatto, il conto in banca bisognerà pur mostrarlo a qualcuno. Talvolta si vuole stare con gli altri solo *per* essere se stessi; per fortuna talvolta si comprende che occorre essere se stessi *per* poter stare genuinamente assieme agli altri. «Come quando vogliamo vedere la nostra faccia, la vediamo guardandoci nello specchio, similmente quando vogliamo conoscere noi stessi, potremo conoscerci guardando nell'amico. Infatti l'amico è un altro noi stessi. Se dunque è piacevole conoscere se stesso, e non è possibile conoscerci senza un altro che ci sia amico, l'uomo libero avrà bisogno dell'amicizia per conoscere se stesso» (Aristotele).

4.5.1. Persino i «funghi» hobbesiani lottano non per sé, per evitare la morte, ma per la gloria e per l'onore: per un simbolo, per una passione sociale, per farsi vedere da qualcuno. Fosse persino un nemico, che ci concede l'onore delle armi, ci riconosce: persino per sfuggire da un nemico dobbiamo farci riconoscere da lui.

4.6. Ogni determinazione storica tenta di esprimere la natura umana. *Gattungswesen: die ewige Wiederkunft des Gleichen*, ma mai del *Selbst*: è sempre l'uguale a ritornare eternamente, ma mai lo stesso. Le forme



sono diverse, mai le stesse, più o meno adeguate a ciò che tentano di esprimere, sempre l'uguale.

4.6.1. «Ogni legge storica è arbitraria, ma non è arbitraria la preistorica e generica legge di obbedire alle leggi. Ogni abitudine è arbitraria ma l'abitudine di assumere abitudini è naturale» (Deleuze): ma cosa significa qui «arbitrario»? Evitare malintesi: non si può non avere una qualche legge, non si può non avere una qualche abitudine, non si può non avere una qualche forma storica, tutto ciò non è però ancora abbastanza. Una forma storica non è separata dalla natura generica che si fa carico di esprimere, non c'è una forma «esterna», dunque sempre arbitraria, e una natura «interna»: è come un volto che cerca di esprimere un proprio stato d'animo, non una maschera posticcia messa da qualcun altro. Quando non riesco a esprimermi devo guardarmi più attentamente dentro e trovare la forma espressiva adatta; se mai decido di mentire a chi ho di fronte mento anche a me stesso.

4.6.1.1. «Il nostro modo di essere è talmente arbitrario; avremmo potuto essere fatti così come siamo o diversamente» (Montesquieu): a prima vista si può risolvere dicendo che il *modo* è storico, che il *come* è «arbitrario», ma non quella natura che tramite essi si esprime. Questo separa però natura e modo, come se la prima si sforzasse di suggerire qualcosa che poi può venire indifferentemente ascoltato o meno, distorto e falsato. Forse separa persino la natura da se stessa: posso anche pensare che avrei potuto essere un lupo e iniziare a vestirmi e a comportarmi da lupo, ma proprio così dimostro di essere qualcosa di diverso dal lupo. Ma soprattutto separa anche modo e storia: forse che un cittadino ateniese nel V secolo a.C. avrebbe potuto arbitrariamente volare in aeroplano o visitare la *Tour Eiffel*? Produrre *microchip* per PC o partire e fare volontariato in una ONG? Qualsiasi «avremmo potuto» ha senso solo rispetto a un «potremmo», a un «potremo» dunque «possiamo»: per questo la potenzialità è temporale.

4.6.1.2. Qui è «arbitrario» a generare confusione: se inteso come libera scelta individuale di un qualche soggetto trasparente a se stesso, allora non esiste modo arbitrario. Se inteso come frutto del caso e della coincidenza aleatoria, nemmeno. Se inteso come una risultante (sommatoria) di modalità di organizzazione, di organizzazione, di pensiero, che passano tramite individui e società, allora può aver senso. Se non so chi ha preso

una decisione, inevitabilmente questa mi sembrerà arbitraria; se non so le motivazioni per cui «X» l'ha presa, nuovamente lo sembrerà; se questa decisione contraddice una qualche natura delle cose, nuovamente lo sembrerà, ecc. Quando un concetto genera equivoci forse è segno che non funziona e bisogna crearne un altro.

4.6.2. La natura umana è l'«essere»: *Gattungswesen ist Sein*. La questione dell'essere è la questione del *copulare*, del «generare verità»: è una questione verbale prima che sostantivale, è un participio presente (partecipa del nome e del verbo), è un gerundio (essendo, in procinto d'essere), è una questione effettuale e dinamica. *Sein e(s)t Wirklichkeit; Möglichkeit e(s)t Sein: Gattungswesen = Wirklichkeit = Möglichkeit = Sein*. Essere, realtà e possibilità vengono a incontrarsi nella natura generica umana. L'uguaglianza esprime il *Werden*: l'essere è una questione storica, è un divenire. Un divenire-(della)-verità.

4.6.3. «La cosa non si esaurisce nel suo *fine*, bensì nella sua *attuazione*; e l'Intero *reale* non è costituito soltanto dal *risultato*, ma da questo insieme al divenire che l'ha prodotto. Preso a sé stante, il fine è l'universale senza vita, così come la tendenza è il mero impulso cui manca ancora la realtà; e il nudo risultato è il cadavere che s'è lasciato dietro la tendenza. Il vero è l'Intero. L'Intero, però, è solo l'essenza che si compie mediante il proprio sviluppo. È essenzialmente un *risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità». *Aufheben* Hegel: il predicato è il soggetto; il vero è l'intero. L'intero non è mero divenire (aleatorietà storica), nemmeno però il mero risultato del divenire (accidente storico che conferma l'essenziale), è risultato più il suo divenire, immediatezza più mediazione, momento intellettuale e momento dialettico di per sé restano sempre astratti, mai concreti. Il vero è la natura umana, non l'Assoluto, la Sostanza Dio: la storia finisce ogni volta che un essere umano si è compiutamente realizzato, non quando lo Stato si è elevato a Concetto lasciandosi alle spalle il tempo. Ed allora è pronta a ricominciare con il prossimo essere umano. Qui l'astuzia della ragione (*List der Vernunft*) è che la Ragione – la natura umana generica – si lascia sfruttare ogni volta da ogni singolo animale umano senza mai ritrovarsi diminuita o esaurita da tale sfruttamento, anzi (gli animali umani realizzati sono come le ciliegie, uno tira l'altro). *Substanz = Subjekt = Wahre = Resultat + Werden = Ganze = Gattungswesen*: l'unica vera sostanza è la natura umana generica, un soggetto vero perché unisce il processo con cui diviene ciò che è al risultato di un tale processo.

4.6.4. La sostanza non è un principio di pura permanenza indifferente al mutamento ed estranea al processo temporale, un'entità/essenza statica e isolata rispetto a cui la dimensione storica è ancillare manifestazione di un'unità sostanziale *preesistente* e in sé completamente a/in-temporale: il processo temporale è la cifra del reale. Il reale è razionale in senso processuale: la sostanza è *dinamica*. Da *Ruhe* a *Bewegung*, dalla quiete al movimento, alla motilità (*Bewegtheit*). *Sein ist dynamis, Gattungswesen ist dynamis*: «höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit», *più in alto della realtà sta la possibilità* (Heidegger). Pre-esistenza e assoluta identità dell'essenza non negate, ma affermate come tentativo di un paradossale «ritorno al futuro», di un «ritorno *tramite* futuro»: non una semplice ontologia del processo di sviluppo e dell'evoluzione temporale, lo stadio finale dice qualcosa dell'essenza senza modificare ciò che essa è in se stessa eppure non lasciandola indifferente all'accaduto perché la esprime e realizza. Ciò che risulta vero nel futuro e alla fine del processo di maturazione era stato vero per tutto il processo, non viene creato da questo: non diventiamo esseri umani per smentire la nostra natura, ma per inverarla.

4.6.4.1. Passare attraverso l'altro da sé per appropriarsi di sé: divenire umani. «La sostanza vivente è la mediazione tra il divenire-altro-da-sé e se stessa. Solo questa riflessione entro se stesso nell'essere-altro – non un'unità *originaria* in quanto tale, né *immediata* in quanto tale – è il vero. Il vero è il divenire di se stesso, è il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che è reale solo mediante l'attuazione e la propria fine» (Hegel).

4.6.4.2. Nessun Eden passato, nessuna caduta peccaminosa: nessuna Origine da restaurare nel cammino storico di *Gattungswesen*, nessuna unità immediata da ripristinare nelle scorribande mediali dell'animale umano. Un Adamo compiutamente razionale, libero e perfetto prima della caduta è una *fiction*, era piuttosto come un bambino, ancora debole e ignorante, ancora lontano dal sapere cosa potessero essere felicità e infelicità ma «pronto a» imparare cadendo e rialzandosi: non tornare a essere l'Adamo che eravamo, ma diventare l'Adamo che possiamo essere perché lo siamo. La storia, asse mobile della realizzazione dell'animale umano o della sua precipitazione, come luogo del perdersi e del trovarsi, come luogo del cercarsi (Lucchini), come il processo della «vera autorealizzazione dell'uomo come ente naturale generico», del «divenir-

uomo dell'uomo» (Lukács). Se dico posso perdermi non dico desidero perdermi, sono destinato a perdermi, in fondo va bene anche perdermi, il mio obiettivo è perdermi: dico che non smetto mai di ricercarmi fino a che non mi sono davvero trovato. «La totalità senza contraddizioni è vuota e inerte, le contraddizioni al di fuori della totalità sono formali e arbitrarie» (Kosík), «la specie umana è in sé unitaria, ma insieme ha anche la tendenza a realizzare di fatto quest'unitarietà» (Lukács): «ogni maniera di pensare che escluda la contraddizione dalla sua logica è una logica difettosa. Il pensiero "corrisponde" alla realtà solo se trasforma la realtà medesima comprendendone la sua struttura contraddittoria» (Marcuse).

4.6.4.3. Una natura generica è una natura che consente di entrare e di uscire storicamente da modi di vita (modi di produzione, di organizzazione, di pensiero, ecc.) in cui di volta in volta domina la famiglia, la politica, la religione, l'economia, ecc. (*l'umanità*): storicità non è semplicemente l'infinita produzione di configurazioni storiche e sociologiche diverse (*Gestaltungen*), è soprattutto il luogo della possibile perdita e del necessario (nel senso della necessità di un bisogno da soddisfare per realizzarsi ed essere felici) ritrovamento di sé. Altrimenti non si potrebbe dire che c'è qualcosa di diverso e migliore, che c'è qualcosa di diverso e di meglio del capitalismo (Preve).

4.6.4.4. «La sede della libertà come essenza fondamentale dell'uomo è la storia, la quale da parte sua è possibile solo attraverso quella fondamentale essenza transtorica dell'uomo» (Jonas): la sede realizzativa della natura umana è nella cultura, che è possibile solo in ragione di ciò che non è culturale e storico, la natura umana stessa. «La libertà dell'uomo in quanto proprietà della specie si radica nella conformazione organica del suo corpo, caratterizzata dalla posizione eretta, dalla mano libera di manipolare gli oggetti, dallo sguardo rivolto in avanti, dalla voce modulabile all'infinito e, soprattutto, da quel cervello straordinario che dal centro governa su queste facoltà» (Jonas). La questione è molto semplice: la natura del e nell'animale umano non si oppone al fatto che abbia una storia e parallelamente la storia del e nell'animale umano non si oppone al fatto che abbia una natura. Anzi, la prima fa esistere e fonda la seconda e a sua volta questa intende esprimere e realizzare quella.

4.6.4.5. Un pensiero vitale, immerso nella realtà umana: «qualcosa è vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza di comprendere e sostenere in sé la contraddizione» (Hegel). Il non-pensatore o nichilista in quanto pensatore-del-nulla (*Nichtdenker*) «comprende lo stato reale delle cose che si presentano ai suoi occhi, e ne prende nota, non corre mai col pensiero al di là di questo stato reale, e non ne concepisce un altro; ma per il fatto stesso di essersi abituato a non pensare che alla realtà esistente, nasce in lui, quasi senza che se ne accorga, la supposizione che solo questa realtà esista, e solo essa possa esistere»: per evitare il morbo incurabile (*unheilbare Krankheit*) di chi scambia il casuale per necessario (*halten das zufällige für notwendig*), bisogna abituarsi «non solo a riprodurre nel pensiero il realmente esistente, ma anche a foggarsi liberamente con il pensiero il possibile», per accorgersi che «legami e rapporti delle cose totalmente diversi da quelli esistenti, sono altrettanto possibili, anzi più possibili, più naturali», perché «i rapporti realmente esistenti sono non solo accidentali, ma qualche volta pure bizzarri» (Fichte).

4.6.5. *Kinesis* inafferrabile, incategorizzabile: «la ragione per cui il movimento sembra essere indeterminato sta nel fatto che esso non si può ridurre né unicamente alla potenza né unicamente all'atto. Infatti, non si muove necessariamente né la quantità in potenza né la quantità in atto; il movimento è evidentemente un atto, ma è un atto incompleto: e appunto per questo è difficile da comprendere che cosa sia il movimento. Ridurlo a privazione o a potenza o ad atto puro, non è possibile: pertanto non resta che la spiegazione che noi abbiamo dato: il movimento è atto e non atto, e questo è difficile da comprendere, ma è possibile» (Aristotele). È il possibile, è la *dynamis* stessa: sembra indeterminata, eppure non lo è; sembra già-determinata, eppure non lo è. Svelato l'arcano: è da-determinare. Muoversi non solo come passare dal non-essere all'essere, ma come passare da *un modo di essere a un altro: kinesis* al gerundio, «star potendo».

4.7. Va allora detto, si può allora dire: il capitalismo, modalità di produzione economica e modalità di organizzazione sociale basate sull'accumulo illimitato e sul profitto sfrenato, è costruito sul principio dell'*a-peiron*, cerca di ribaltare la struttura stessa dell'*em-peiria*, dell'attiva circoscrizione di limiti (*peras*), quel *metron* che l'animale umano ha il compito

di assegnare a ogni *chremata* e in generale a ogni *pragmata*. Un'azione è per sua intima struttura azione determinata, è determin-azione. Un animale umano adotta tecniche di contenimento per darsi una forma, per mettersi in forma, è un animale ascetico, «*der Asket des Lebens*»: si può dire che la vita umana è pura e semplice *eco-nomia* (quella umana è «creatura che misura valori, detta valori e stabilisce misure in quanto “animale apprezzante in sé”»: Nietzsche), ma a patto di ricordare che laddove v'è *nomos* v'è *metron*. L'ascesi è espansiva e intensiva, non semplicemente inibente o depressiva: ci raccogliamo in noi stessi per trovare le energie per agire, neghiamo asceticamente una pulsione per affermarla trasfigurandola; come quando di fronte a un piatto tremendamente invitante non ci avventiamo su di esso voracemente ma lo osserviamo e odiamo per poi gustarlo e assaporarlo con sostenuta lentezza. Ascesi in vista del sincero godimento, prima ancora che come rifiuto dell'orgoglio del venditore, della soddisfazione del compratore e del piacere del consumatore: godimento dei «sensi umani», «sensi umani» perché capaci di godimento. Ascesi come via maestra per l'attiva messa in opera di un desiderio costruito sull'«agencement», sul concatenamento: una buona compagnia, un bel panorama, una giornata tranquilla, il calore dell'atmosfera, la passione diffusa. Mangiare per vivere bene e non per sopravvivere: possibile quando non si muore di fame, quando il capitale non ti prende per la gola.

4.7.1. Il *metron* è inscritto nella stessa natura umana: l'uomo valuta e dà senso a ciò che incontra, è un animale simbolico-significante; l'uomo dà misura alle cose per com-misurarle alle sue possibilità e a quelle di quanto incontra nel mondo, e facendo questo si dà una misura; la dimensione del limite e della misura è una dimensione essenziale all'esistenza umana, sin dalla selezione degli stimoli percettivi, che pone un limite e seziona il reale per poterlo adeguatamente affrontare. Se l'animale non-umano ha la misura inscritta nella sua natura in modo immediato, quello umano la ha ma in modo mediato, ossia deve sempre e nuovamente trovarla e determinarla attivamente, storicamente: «l'animale sa di cosa ha bisogno e di quanto ne ha bisogno; l'uomo, che è indigente per davvero, non sa di che cosa e di quanto ha bisogno» (Democrito). *Metron* ha una costellazione di significati a 360 gradi, totale, e tutti i significati vanno considerati insieme, non uno piuttosto che un altro, o a discapito di un altro, ecc. «Il *metron* è una determinazione che è, a un tempo, geometrica, sociale, politica, economica e religiosa, una *funzione*

*sociale collettiva* che copre un'ampia gamma di espressioni culturali e di funzioni simboliche» (Fusaro).

4.7.2. Il *metron* è tanto sociale, quanto economico, politico, etico, naturale-ontologico: il *metron* etico è l'accordo con quello naturale-ontologico che può essere realizzato solamente all'interno di quello politico garantito a sua volta da quello sociale ed economico. Tutte queste dimensioni sono radicate nella natura umana, nell'uomo come *metron* di ciò che incontra e di sé, nell'uomo come quella parte di natura che deve dare a sé e a ciò che incontra valore, senso e misura. La natura umana generica è una natura geo-metrica, che cerca storicamente una «giusta misura».

4.7.2.1. *Metron* è il limite sociale ed economico, la proporzionalità di distribuzione delle risorse e delle ricchezze, misura utilizzata come strumento per frenare (*katechein*) la dissoluzione sociale derivata dall'accumulazione illimitata delle ricchezze e dallo scontro fra ricchi e poveri o ancor peggio fra poveri e «più poveri». Esprime quel limite che deve segnare il confine tra economia e crematistica intesa come accumulazione illimitata di beni in modo innaturale, quel limite che deve essere posto come freno al possesso di ricchezze e all'attività mercantile fini a se stessi, che oggi hanno la forma della speculazione finanziaria e la mano (in)visibile delle multinazionali. *Metron / dike* come «equità».

4.7.2.1.1. Che l'animale umano debba lavorare per sopravvivere, debba cioè produrre le proprie condizioni di sussistenza non è in discussione, ma altro è dire che la nostra più grande aspirazione è o deve essere quella di produrre per tutta la nostra vita: *homo est laborans* solo perché vuole un giorno smettere di lavorare, non per smettere di agire, ma per iniziare a fare altro, ciò che gli aggrada. Finché il lavoro sarà schiavistico, soprattutto. La mediazione non scompare, ma non ogni mediazione è «lavoro forzato» perché anche l'attività più improduttiva di tutte, il pensiero filosofico, è faticosa, è fatta di *ponos* e *Arbeit*, perché ogni attività ha pur sempre in sé una componente di sforzo e costante esercizio. Non si possono confondere lo sforzo connaturato all'apprendimento e il dispendio di energie implicato dall'agire con una maledizione divina, o con una servitù destinale: è un gioco di prestigio che maschera il vero assoggettamento.

4.7.2.1.2. Non è che *homo* non sia in alcun modo *oeconomicus*, ma è che non è esclusivamente questo, che non è questo se non per esser qualcos'altro. Solo un modo di produzione sistematicamente concentrato soltanto sulla produzione «economica» onniestesa può (far) pensare qualcosa del genere, può (far) pensare che non ci sia altro modo di vivere umano che il «produci, consuma, crepa». Non è che non vale la pena di lottare per la libertà, anzi: ma dove sta scritto che un animale umano libero e realizzato sia un animale imprenditoriale, un *manager* di successo? Bisognerà pur presto o tardi decidersi a liberarsi della «dittatura del PIL» e iniziare a essere felici.

4.7.2.1.3. Perché «operaio A», che fino a ieri non lavorava neanche, non dovrebbe accettare di lavorare pagato «n» anche se è quanto a malapena gli permette di sopravvivere, e soprattutto perché «imprenditore C» non dovrebbe puntare su di lui se «operaio B» non lavora per meno di «n + 1», se i due operai sono anche bravi allo stesso modo? Qui non basta rispondere che non si deve approfittare della debolezza altrui, perché tanto verrebbe ribattuto che un imprenditore deve badare alla cassa, deve fare profitto per sopravvivere e reinvestire, senno' fallisce. Quando un problema genera una tale aporia non significa che non ha una soluzione, che ogni risposta è sbagliata, ma che il problema è mal posto, che è il problema stesso a essere «sbagliato». Un problema sociale, politico ed economico posto in termini logici è sempre un problema mal posto. «L'esistenza non è logica»: è eccentrica rispetto a ogni logica formale.

4.7.2.1.4. «È proprio perché le risorse sono limitate che c'è competizione, o vorresti forse eliminare qualche essere umano per risolvere il problema? Siamo tanti e ognuno ha diritto a veder soddisfatti i suoi bisogni, non possiamo smettere di produrre, dobbiamo proprio ora produrre ricchezza, non espropriare ciò che è frutto delle fatiche e dei sacrifici individuali!». Bene, a me questo sembra solo una conferma del fatto che ciò che viene prodotto va in qualche modo distribuito, e che il «mercato» non ci riesce abbastanza bene da solo: iniziamo a non tenere 1000 tutto per noi ma perlomeno a far avere 100 ad altri nove animali umani se ci basta già 1 per vivere degnamente. «La perversità degli uomini non si sazia mai: e dapprima si contentano di due oboli soltanto, poi, quando questo è diventato norma consuetudinaria, vogliono sempre di più fino a superare ogni limite» (Aristotele). Eppure «nessuno strumento di nessun'arte è illimitato né per numero né per grandezza e la ricchezza



è un insieme di strumenti adatti all'amministrazione della casa e dello stato» (Aristotele): un pittore potrebbe mai passare il suo tempo ad accumulare pennelli senza avere mai il tempo di dipingere o riuscirebbe a dipingere con un pennello grande quanto una cattedrale? Uno scrittore potrebbe mai per arrivare a scrivere passare il suo tempo ad accumulare libri che poi non legge o riuscirebbe a scrivere un libro lungo trentacinque milioni di pagine? Il denaro rende possibile la vita associata, sacrosanto; ma non è il fine ultimo di questa: che strana «professione», che strani «tecnici», gli accumulatori di denaro!

4.7.2.1.4.1. La moneta è straordinaria invenzione umana, è espressione della natura umana, ma questa è una natura generica: per questo che vi sia sempre moneta non significa che ogni sistema di produzione le assegni o le debba assegnare la stessa funzione. Potrebbe essere detto così? Polanyi: il fatto che in ogni sistema si dia scambio non significa che questo giochi o debba giocare sempre lo stesso ruolo, dipende dalle declinazioni specifiche che esso assume o gli si vuole far assumere.

4.7.2.1.5. «Ad aver fallito non è il mercato, ma chi ha cercato di controllarlo e non si è fidato della sua capacità di bilanciare alla meno peggio uno squilibrio endemico: non si può cancellare l'insicurezza connaturata all'esistenza umana, l'uomo è per sua natura un *gambler*, qualsiasi tentativo centralizzato e pianificato di mettere al riparo da rischi e pericoli è destinato a far più danni che non il *laissez-faire*». Qui sento odore di fede: proprio quando Dio sembra averti voltato le spalle, lì devi iniziare veramente a credere in Lui. Che costruire una casa o coltivare un orto sia pur sempre una scommessa perché nulla è garantito alla posizione di atti teologici umani, permette di estendere a tal punto il principio da creare un modo di produzione incentrato sulla scommessa e sulla speculazione? Vogliamo ammettere che una scommessa sul risultato di un incontro calcistico equivalga a una scommessa sul fallimento economico e sociale di un'intera nazione? Vogliamo scommettere sullo scommettere? No, grazie: «lo speculatore è colui che tende a trarre profitto da ogni situazione» (Aristotele).

4.7.2.1.6. «Qual è la maggiore differenza tra la teoria liberale della lotta di classe e quella di Marx? Marx pensava che il conflitto, l'antagonismo fossero nei rapporti economici di produzione; secondo i liberali invece il dominio e lo sfruttamento sono concetti politici, e che hanno a che

fare con il potere e con lo Stato. Per i liberali è la politica a essere l'arena dell'antagonismo, non il mercato. Il lavoro e lo scambio sono modi di interazione sociale pacifici e produttivi, sono giochi a somma positiva, sono soluzioni al problema della scarsità che affligge il genere umano. Il parassitismo (Nordau) non può per definizione avere queste stesse caratteristiche "virtuose": è sempre coercitivo, passivo, un gioco a somma zero (a volte anche a somma negativa). Si tratta della contrapposizione tra due modi di risolvere il problema economico per eccellenza, quello della scarsità; la differenza radicale tra i due modi consiste nel fatto che il lavoro e lo scambio danno un contributo a risolverlo per tutti, mentre il parassitismo contribuisce a risolvere il problema solo per chi beneficia dell'appropriazione del frutto del lavoro altrui» (Iannello). Ecco una facile opposizione: che sia mercato senza conflitto, o politica senza conflitto, è comunque la storia che scompare. Come si può credere che l'accumulazione di ricchezze non coincida con un'accumulazione di potere, che non generi conflitto? Il dominio non appartiene di per sé al mercato o di per sé allo stato, ma a determinate forme di economia e di politica, che sono poi sempre in relazione tra di loro. Marx non sottovalutava affatto il problema della scarsità, anzi credeva che potesse essere risolto dallo sviluppo dei mezzi di produzione, che dovevano essere realmente finalizzati alla produzione «a somma positiva» e non all'accumulo di risorse e ricchezze per pochi. Strano tentativo di inganno quello per cui andrebbe accettato che più si produce, più risorse si hanno e più si sviluppano i mezzi di produzione, meno si ha da destinare a chi non possiede altro che la fame biologica elementare. Non è importante essere «pro» o «contro» Marx, creare *fans* o *ultras*, si tratta solo di questo: con l'intelletto astratto non si potrà mai comprendere la storia.

4.7.2.2. *Metron* è la misura dell'equilibrio politico, espressione della necessità di restare all'interno del *nomos* e di non travalicarne il limite e del bisogno di fare dello spazio comune un campo in cui sia equidistribuito il diritto alla parola e alla legge, nonché alle «cariche pubbliche». *Nomos* è frutto di un *nemein*, di un dividere che è un con-dividere, di uno s-partirsi che è un prendere-parte, un parte-cipare, un *partager*. Il *metron* è condizione ed espressione dell'equilibrio sociale (*isorropia*) che conduce alla concordia (*omonoia*) presente laddove vi è uguaglianza di fronte alle leggi (*isonomia*) ed eguale accesso alla parola pubblica (*isegoria*). *Metron/dike* come «uguaglianza».

4.7.2.3. *Metron* è la misura in ambito etico, la virtù come giusto mezzo e capacità di limitare quando è opportuno le proprie passioni: virtù come capacità di individuare la propria giusta misura all'interno dello spazio comune (spazio di condivisione e condivisione dello spazio), virtù come limite rispetto agli altri, insieme agli altri, ma soprattutto rispetto a se stessi. Ci definiamo dando alla nostra vita una misura, una forma e una norma, delimitandola, opponendoci alla sproporzione, all'eccesso, in una dinamica di rintracciamento del limite che è sempre dinamica e mai statica, che cerca sempre di individuare (tramite *phronesis*) quel comportamento che di volta in volta (decidendo nel *kairos*) esprime il punto di equilibrio tra forze contrastanti e il punto di equilibrio con la natura. Ricercare il *metron* è il compito della *techné tou biou* – della vita come ciò a cui dare forma e stile – che, una volta individuato e praticato il *mesotes*, si fa *hexis*, disposizione, e quindi *ethos* che agisce secondo *areté* e può rendere possibile l'*eudamonia* (felicità) come realizzazione di sé, di quel sé la cui misura è stata rintracciata, non solo nel senso negativo ma anche in quello positivo per il quale ne è stata individuata la capacità più propria, il talento che gli compete (*eu-daimon*). Divenire a se stessi norma, auto-nomi; ma l'animale umano non potrà divenire norma a se stesso se resta separato dagli altri uomini, se non si riconosce come etero-nomo.

4.7.2.3.1. *Phronesis* come ricerca di *mesotes* tra eccesso e difetto: solo perché l'azione si presenta come luogo del possibile può lasciare intravedere diverse *modalità* di estrinsecazione e richiedere che ne venga specificata una, solo perché qualcosa va colto come *in relazione* ad altro nella sua differenza può apparire come *meson*, come giusto mezzo e punto di equilibrio. Solo all'interno di una visione del contesto dell'azione come campo del possibile qualcosa come l'esigenza di un *metron* e di un *meson* possono presentarsi. Solo un arco di possibilità richiede una qualche delimitazione. Nessuno ha mai visto un animale non-umano cercare di darsi un contegno per non essere senza ritegno, nessuno mai lo vedrà.

4.7.2.3.2. «Nessuna tra le cose che vi sono in natura prende un'*ethos* diverso» (Aristotele): perché vi sia virtù (dianoetica ed etica) servono «esperienza e tempo», «istruzione e sviluppo»; non v'è virtù che sorga nell'animale umano per natura ma non v'è virtù nell'animale umano che non *possa* sorgere per natura.

4.7.2.4. *Metron* è ciò che contraddistingue la stessa *physis* contrassegnata da regolarità, ciclicità, circolarità, dalla limitatezza, dall'essere limitate tutte le sue manifestazioni: *hybris* non è un peccato morale, è prima di tutto un errore. L'errore di non aver correttamente colto la natura umana e la natura della natura: la misura va rintracciata a partire dall'ordine naturale, al cui interno collocarsi, come una parte nel tutto, come quella parte del tutto che ricerca misura, per la quale il limite è una costruzione produttiva che permette di fare un passo avanti e non una distruzione regressiva che costringe a indietreggiare. *Metron* come *kosmos*: la bellezza e la bontà possono incontrarsi nell'armonia del tutto perché diverse ma co-implicantesi modalità espressive del *metron*. L'arte come modalità di accesso al *kosmos*, come forma di trascendenza che resta interna all'ordine del mondo perché cerca di riproporlo, perché lo ricerca.

4.7.2.4.1. Persino la «cosmetica» va alla ricerca dell'armonia nascosta delle cose, dell'equilibrio espressivo: non fa che ribadire che la misura ci sta tanto a cuore da arrivare persino a perderla mentre la ricerchiamo compulsivamente e ossessivamente.

4.7.2.4.2. Non si può pensare di risolvere il problema della limitatezza delle risorse naturali sperando soltanto che la prossima innovazione tecnologica faccia tutto da sé. Soprattutto perché poi si ritroverà pur sempre questa innovazione nelle mani di qualcuno che deciderà come usarla: è allora proprio lì che si deve decidersi a decidere. Non devo guardare a un albero con gli occhi rurali di Virgilio, ma nemmeno come se fosse mero fondo a disposizione (*Bestand*): eco-logia non significa innamorarsi del verde, significa non restarvi indifferenti.

4.7.2.4.3. Non c'è azione che non sia per sua natura limitata, ricerca di un limite realizzativo ed espressivo: non c'è azione che non sia ricerca di un ri-accordo con il ritmo della *physis* che si ritrova in sé nel respiro, nel battito cardiaco, nella regolarità delle funzioni organiche ecc. (bio-ritmi).

4.7.2.5. La teoria informatica richiama l'attenzione sul fatto che il *rumore* non solo non si oppone al *segnale* ma anzi lo rende possibile perché è il suo serbatoio, perché sempre lo arricchisce, perché lo possibilizza in certa misura: il secondo non deve negare del tutto il primo pena ritrovarsi presto o tardi a non avere più strumenti per dire e più nulla da dire. La biologia dei sistemi le dà manforte, l'esperienza quotidiana

può confermare: distrarsi permette di rifocalizzare l'attenzione e di non cadere in un'ossessione paranoica. Sembrerebbe tutto perfetto: *eppure*, come non riconoscere che un segnale non è un rumore e che per quanto sia arricchito da questo abbia bisogno di limitarlo per esistere in quanto tale? La biologia si riprende: la relazione con l'esterno è funzionale alla costruzione dell'interno, l'esposizione metabolica e la contaminazione con l'alterità è funzionale all'immunizzazione del (proto)sé. L'esperienza quotidiana conclude: fare *zapping* televisivo, telematico o consumistico è l'implosione di ogni vera possibilità e prospettiva, lo stordimento pubblicitario è la fine di ogni consapevole scelta.

4.7.3. C'è un senso in cui sembrerebbe che si debba mettere da parte il *metron*, ed è il senso per cui c'è qualcosa di in-commensurabile, qualcosa che non ha prezzo, che non può essere misurato con il denaro. A ben vedere, però, questo è solo un modo diverso di ribadire l'importanza del limite, di ribadire che non si può misurare solo *economicamente/monetariamente* il valore, non che va rifiutato ogni valore in quanto tale, ogni misura in quanto tale (la diagonale del quadrato dice la limitatezza della misurabilità, non la sua inesistenza, la sua non necessità). Per questo il mondo greco "nascondeva" l'incommensurabile: pur permettendo di scardinare la razionalità calcolatrice crematistica tramite la sua "irrazionalità", era anche terreno fertile per gli avvoltoi nichilisti presenti in ogni epoca. Sappiamo ormai bene che se c'è qualcosa che non ha prezzo, però "per tutto il resto c'è Mastercard": affermare l'incommensurabile, che tutto non può essere scambiato, ha senso solo se lo si afferma in senso economico, ma resta comunque la capacità del meccanismo di fagocitare anche questa affermazione assegnandole un posto funzionale all'intero sistema.

4.7.3.1. Non basta dichiarare l'incommensurabile (l'esistenza in quanto tale, la natura umana come ciò a partire da cui si misura ogni cosa e che dunque non è riferibile ad alcun'altra misura, vero e proprio assoluto – che si determina tramite relazione e che riconosce anche di non poter assegnare una cifra a ogni cosa); non basta limitare. C'è il rischio che ogni limite resti interno, che dia forma stabile a quell'interno nel suo movimento espansivo e fagocitante. È la questione della costruzione di un sistema alternativo, della progettazione transmodale, non semplicemente inframodale.

4.8. *En telei echein*: quale il *telos* umano? Quale l'*entelecheia* umana? Quale lo scopo ultimo dell'animale umano? Quale il suo fine? Quale la sua destinazione? Forse quella di una positività conclusiva e conclusa, un *ergon* concluso e realizzato, di un'*energeia* finalizzata a un determinato obiettivo? Quale sarebbe lo scopo specifico per la natura generica? Essere felici ed essere razionali? Essere morali e giusti? Ma con questo si è già detto davvero qualcosa di specifico, si è definito un qualche modo storico? Soprattutto: cosa significa qui *echein*?

4.8.1. «Anthropos physei politikon zoon» in quanto «logon echon»: siamo individui animali r(el)azionali dipendenti per natura.

4.8.1.1. *Anthropos*: si parla dell'essere umano, non degli altri animali (*therion*), chiusi nell'armonica *Umwelt* immediata, non degli dèi (*theon*), chiusi in una perfetta e «ben rotonda» autosufficienza amediata. Tutti a loro modo «idioti», as-soluti, senza bisogno.

4.8.1.1.1. *L'im/a-mediocentrismo* è il vero male dell'Occidente: pensare che solo laddove c'è im/a-mediatezza c'è perfezione e sostanzialità, armonia e naturalità. Che ne è della dimensione intermedia? Sogniamo di consumare il mezzo, ci ritroviamo sempre qualche residuo *tra* i piedi e *tra* le mani – persino *tra* i denti: non smettiamo mai di digerire e assimilare il mondo.

4.8.1.1.2. Un cane non può mai «ac-canirsi», un gufo non può mai «gufare», un lupo non può mai «al-luparsi», una bestia non può mai «im-bestialirsi». «L'uomo non può mai essere un animale, cioè non può mai essere natura, ma esiste sempre *al di sopra* dell'animale, oppure quando (come diciamo), diventa "animalesco", è già precipitato *al di sotto* dell'animale, appunto perché è uomo. Sta sospeso fra il suo culmine e il suo abisso, è *passaggio* dall'uno all'altro e soggiorno aperto a entrambi» (Heidegger); «potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter, explicata sunt, quoniam humanus existit mundus. Non ergo activae creationis humanitatis alius exstat finis quam humanitas» (Cusano); «l'uomo nasce con le armi adatte alla saggezza e alla virtù, sebbene possa usarle per scopi del tutto contrari a esse»

(Aristotele). Ossia, se «homo homini lupus», «canis caninam non est» (Varrone): «non avrebbe senso dire: “guarda quel cane! Si è comportato in modo davvero disumano!”. E avrebbe ancor meno senso il dire: “guarda quel cane! Si è comportato in modo davvero dis-canino”. *Homo homini lupus* sta a significare che per un essere umano un conspecifico può rappresentare un predatore in grado di ucciderlo e divorarlo; ma anche che senza il riconoscimento dell’altro ogni essere umano resta allo stato brado in un limbo disumano, trasformandosi in un essere metà uomo e metà animale» (Mazzeo). L’etologia non dice nulla di diverso quando fa notare che «le potenzialità del bene sono biologicamente presenti in noi quanto quelle dell’autodistruzione» (Eibl-Eibesfeldt) o che l’animale umano ha comportamenti aggressivi tanto interspecifici quanto intraspecifici (Lorenz). Possiamo diventare dèi o bestie, proprio per questo non siamo né gli uni né le altre, proprio per questo è inutile che ci sviliamo confrontandoci con i primi o ci inorgogliamo facendolo con le seconde: limitiamoci a cercare di essere compiutamente umani, questo è il nostro vero compito, perché l’uomo «deve *imparare* da capo tutto ciò che appartiene all’Umanità. Noi non *siamo* ancora uomini, ma lo *diventiamo* ogni giorno. In tutte le condizioni e in tutte le società, l’uomo non ha potuto aver altro disegno, non ha potuto costruire altro che l’Umanità, comunque la intendesse» (Herder). Ogni nascita è l’ingresso della novità nel mondo (Arendt), forse addirittura «ogni uomo è il primo uomo» (Botticella), proprio però perché umano come tutti, perché è questo che significa essere umani. Detto diversamente: quando anche l’aggressività fosse «un impulso innato ma funzionale e orientabile verso l’evoluzione come verso l’autodistruttività» resta sempre che «la scelta dipende da noi, dal coraggio della cultura» (Biuso), dal coraggio di decifrare la nostra intima natura per farla fiorire sino in fondo, dopo aver compreso che essa ci chiede di realizzarci distinguendo il bene dal male e di sviluppare così i mezzi per il bene che possediamo dando il giusto e misurato spazio a quelli per il male che pur sentiamo di possedere. Il coraggio di riconoscere che alcuni modi storici (economico-sociali, politico-culturali ecc.) fanno leva più sui secondi che sui primi, che ci portano a vedere negli altri più dei pericolosi lupi (ci circondano) che dei profondi animali umani (siamo insieme). Il coraggio di ammettere che in alcune fasi storiche si apre la lotta per il riconoscimento (*Kampf um Anerkennung*).

4.8.1.2. *Physei*: si parla della natura umana, della sua propria e inequivocabile essenza, della sua intima configurazione, del suo modo di essere nel tutto della natura, della forma che in lui e tramite lui assume la natura.

4.8.1.3. *Politikon zoon*: si parla dell'animale che per necessità di nascita deve completare al di fuori del grembo che lo ha custodito, nutrito e partorito il proprio processo di sviluppo e maturazione, dell'animale che costruisce la sua identità attraverso la relazione con l'alterità, dell'animale che opera la divisione del lavoro, dell'animale che mette in piedi delle istituzioni per stare con i propri simili e per abitare il mondo. *Politikon* non è solo e non tanto «politico» in senso statutale, o «sociale» in senso culturale o economico, o «comunitario» in senso organicistico: è *relatio*, relazione, necessità del «riferimento a» e del «rapporto con», del «passare attraverso».

4.8.1.3.1. Lo *zoon politikon* è «*syzen pephykos*»: portato naturalmente a *syn-zen*, a con-vivere, a vivere insieme agli altri, naturalmente predisposto e consegnato alla relazione. «I piccoli umani nascono praticamente inetti e la loro infanzia dura a lungo. In questo l'uomo non ha confronti nel mondo animale: la maggioranza dei mammiferi – scimmie antropomorfe comprese – passa quasi direttamente dall'infanzia alla condizione di adulto. La condizione di totale dipendenza del neonato umano non è tanto un adattamento culturale quanto una necessità biologica. I piccoli dell'uomo vengono al mondo troppo presto. Tutti i primati sono animali sociali, ma l'uomo ha sviluppato questa caratteristica al massimo grado» (Leakey); «l'uomo viene alla luce incompleto. Che alcuni animali vengano al mondo completi, altri no, è dimostrato dal fatto che alcuni hanno subito le risorse per vivere, mentre i bambini hanno bisogno di cure» (Aristotele): l'animale umano viene al mondo *a-teles*, senza *dynatai zen* ma proprio per questo ha la *dynamis* di *eu-zen* nella forma del *syn-zen*, il suo *telos* da realizzare.

4.8.1.4. *Logos*: si parla del *logos* e lo si associa alla natura umana nel suo essere (im)mediatamente «relazionale». *Logos* non è soltanto ontologico («ragione oggettiva» e «struttura logica» delle cose), epistemologico («ragione umana» che conosce la verità delle cose e «logica» che articola discorsivamente i nessi tra esse), matematico («rapporto», «proporzione numerica» e numero come «ritmo» che scandisce l'ordine) o discorsivo («linguaggio» e «dialogo»), ma anche politico («relazione» che connette



per dar vita a «ordine comune»), sociale («equità», «reciprocità» e «misura» che consentono «uguaglianza» e «giustizia»), economico-gestionale («calcolo», «raziocinio», «valutazione» e «logistica»), informatico («computo» e «algoritmo»), tecnico («struttura», «piano» e «progetto») e estetico-artistico («armonia», «simmetria», «canone» ed «equilibrio» di ordine e bellezza cosmici, dalla musica alla natura del mondo passando per la scultura: cadenza ritmica del mondo naturale). Anzi, *logos* è il punto di incontro tra tutte queste dimensioni, è parola che sim-bolicamente con-tiene il loro reciproco movimento di origine-divaricazione tramite relazione. *Logos* è «ragione», «razionalità», *ratio* che si intreccia con il «relazionale», con la *relatio*: è *r(el)atio*, *r(el)azionalità*. Non si impara a parlare o ragionare da soli, quando anche si parla o ragiona da soli si parla con se stessi (con l'altro dentro noi stessi, con l'altro diventato noi stessi); ogni discorso è articolazione di suoni, parole e frasi, ogni ragionamento e articolazione di nessi, pensieri. Dia-logare, dis-correre e dis-cernere è aprire uno spazio relazionale, da qualsiasi parte lo si prenda. Una parola o un pensiero isolato, auto-generatisi e chiusi su se stessi, hanno tanto senso quanto un individuo isolato, auto-partoritosi e auto-cresciutosi.

4.8.1.4.1. *Weltoffenheit* come *Mitwelt-Mittoffenheit*, *Mitweltoffenheit*: prima ancora di apertura al mondo comune, apertura comune al mondo; prima ancora di co-mondo (*Mitwelt*), co-apertura (*Mittoffenheit*).

4.8.1.4.2. «I confini di *psyche* non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade: così profondo è il suo *logos*» (Eraclito). Multi-vocità del *logos*: si dice in molti modi, ma è il *logos* a dir-si in molti modi, non qualcos'altro. Che qualcosa (l'animale umano, il *logos*) sia incredibilmente profondo e pluralmente articolato non significa in alcun modo che sia inessenziale.

4.8.1.4.3. Evitare di cadere in uno dei quattro fraintendimenti del *logos* (o in tutti e quattro insieme), quello positivisticò (*logos* come metodo scientifico in senso moderno), quello religioso (*logos* come parola incarnata e sacra del Dio trascendente), quello dialogico (*logos* come pacifica interminabile discussione che mira a convincere l'interlocutore tramite la fine argomentazione e la sofisticata retorica) e quello sapienziale (*logos* come trasmissione verticale della verità da parte di un maestro ai discepoli della propria setta): ogni fraintendimento coglie parzialmente

qualcosa di vero, ma solo a patto di unilateralizzare una totalità dinamica e plurivoca (Preve).

4.8.1.4.4. *Logos, dike e anthropos* fanno tutt'uno, come insegna Aristotele: c'è *logos* perché c'è apertura al bene/male, al giusto/ingiusto, c'è *logos* laddove c'è bisogno di giustizia per essere ciò che si è, animali umani, laddove c'è bisogno di esprimersi reciprocamente e comunemente il bisogno di giustizia stesso, il bisogno in quanto tale, laddove c'è bisogno di armonia e misura per il buon convivere (*eu syn-zen*), di proporzione e misura, di bellezza e bontà (sociale, politica, etica, economica, artistica, scientifica, ecc.).

4.8.1.5. *Echon*: si parla dell'*echein* umano, della *dynamis* e dell'*ergon* dell'animale umano quando «geneseos telestheises», giunto a maturazione. Del suo «potere di», «avere possibilità di», «essere in grado di»: è l'avere a disposizione, non tanto nel senso di un possesso sottomano, ma di qualcosa che si *può* avere, una riserva che permette ogni avere e modo di rapportarsi alle cose, qualcosa con cui si è in relazione, qualcosa rispetto a cui si è in un qualche rapporto disposizionale, qualcosa verso cui si prende posizione. Qualcosa che consente di prendere posizione, di assumere un atteggiamento disposizionale, *un modo*, di «avere a che fare con le cose», che fa in modo di avere a che fare con le cose confrontandosi con esse. Un avere l'avere, il mantenere sempre il rapporto con l'avere. È la possibilità di avere uno stato, è un possedere che possiede. *Echein* è poter assumere *exeis*, una disposizione, un modo, un atteggiamento verso il mondo, far proprio e indossare un *habitus*, un modo di avere a che fare con le cose strutturatosi in modo d'essere: è la «potenzialità», è l'«aver in dotazione», l'«esser dotati» del tennista di talento che senza allenamento non raggiungerà mai i risultati che sarebbero altrimenti possibili. *Echein* è genericità, è una natura che dota di capacità e disposizioni, di facoltà e abilità da specificare storicamente, da determinare in diversi modi, da consegnare all'esperienza e al rapporto con l'alterità. *Echein* è il possesso di una presenza che non è in atto, è la «presassenza» della natura nell'animale umano, è l'*hexis* di una *steresis*, l'essere facoltosi avendo in dote una privazione, una mancanza dinamizzante e possibilizzante, che stimola ed eccita la *kinesis*, la *Bewegtheit*, un elemento di modalizzazione della sostanzialità che la rende una potenzialità. È il *datum* nella forma del *dandum*: è «dare un compito», qual-cosa da compiere, non qualsiasi-cosa, diventare se stessi, non «diventare», non «essere se stessi». Piuttosto

che vocati e con-vocati a essere, pro-vocati a divenire. Siamo dei talenti naturali nell'essere umani, ma dobbiamo allenarci ed esercitarci se vogliamo diventarlo: è il dinamismo della mo(n)dificazione, è l'*ominitas* che si fa *humanitas*.

4.8.1.5.1. «Persona est rationabilis naturae individua substantia» (Boezio): r(el)azion-abile, non «nata già razionale», già bell'e fatta. Possiamo impazzire, s-ragionare; non è però una *buona ragione* per farlo: piuttosto, possiamo renderci conto che qualcosa che ci viene imposto come intimamente razionale in realtà non lo è affatto. Hegel diceva che la ragione esiste come un *Instinkt* nell'animale umano, per quanto ontogeneticamente cominciamo tutti dalla conoscenza sensibile, dagli appetiti e dagli impulsi sensibili, dal mondo esterno che ci si spalanca davanti, spinti da bisogni e curiosità: un istinto da determinare, un istinto a cui dar voce, strano istinto, *un istinto che si nasconde*, da sollecitare e tenere sempre sull'attenti. «Physis kryptesthai philei».

4.8.1.5.2. «Lo stato è una comunità di persone uguali, il cui fine è la migliore vita possibile. E poiché il bene migliore è la felicità e la felicità è realizzazione e pratica perfetta di virtù e poiché succede che taluni possono partecipare di essa, altri poco o niente, risulta chiaro che è questo il motivo per cui esistono forme e varietà di stati e più tipi di costituzione. In effetti, poiché i diversi popoli vanno a caccia della felicità in modo differente e con mezzi differenti, si costruiscono modi di vita diversi e costituzioni diverse» (Aristotele): la natura è una e resta una soltanto, i modi storici, sociali e individuali sono sempre tanti e restano diversi. L'*hormè*, pulsione aggregativa, anima ogni modo e lo scuote quando non la soddisfa.

4.8.1.5.3. Non nasciamo liberi, se con libertà intendiamo una dimensione sostanziale già realizzata indipendentemente da ogni accidente e circostanza; nasciamo liberi, se con libertà intendiamo l'apertura a un insieme di rapporti possibili, il problema di *come* diventare liberi, *in che modo* essere finalmente liberi. Libert-abili. «Être jeté au monde c'est précisément risquer à chaque instant de rencontrer quelque chose qui me décompose» (Deleuze): lottare per non entrare in rapporto con essa, per liberarsi dalle sue catene qualora fossero riuscite ad avvolgerci. «Se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero alcun concetto del bene e del male fino a tanto che fossero liberi» (Spinoza): è perché dobbiamo

diventare liberi che possiamo dirigerci verso ciò che è bene e allontanarci da ciò che è male e «nessuno può prendere il nostro posto nella lenta esperienza di quel che concorda con la nostra natura, nel lento sforzo di scoprire le nostre gioie» (Deleuze). «Temer si dee di sole quelle cose / c'hanno potenza di fare altrui male; / de l'altre no, ché non son paurose» (Dante).

4.8.1.5.4. Oscilliamo tra veglia e sonno passando per il dormiveglia: dobbiamo sempre fare attenzione a tenerci ben desti e lucidi non abbassando la guardia ma talvolta un sonno profondo pare quasi inevitabile per riprendere a sognare, svegliandosi però prima di fare incubi. Il camminare dice tutto ciò che c'è da dire su di noi: ci alziamo e cerchiamo di stare eretti, ricerchiamo correttezza e rettitudine, crediamo nel diritto, ricerchiamo la retta via. Facciamo fatica ma non smettiamo mai di rialzarci quando siamo caduti o ci siamo fermati per riposarci perché troppo star fermi ci intorpidisce e fiacca. In cerca di un'ortogonalità rispetto al mondo e agli altri.

4.8.1.5.5. A far parte della natura umana è l'*innata abilità* di imparare il modo migliore di vivere insieme, di con-vivere e con-dividere: siamo animali naturalmente r(ela)zionali che devono però (proprio in ragione della loro *specificamente generica* natura) rimboccarsi le maniche per imparare a dar forma compiuta alla loro r(ela)zionalità.

4.8.1.5.5.1. Si collabora e si condivide anche per fare una rapina in banca, non solo per avere e crescere un figlio. Di più, si collabora *con giustizia* anche per compiere un crimine: «ti sembra che una città, o un esercito o una banda di delinquenti o di ladri, o qualsiasi altra associazione che si formi allo scopo di delinquere, potrebbe combinare qualcosa, se al suo interno si comportasse al di fuori di ogni principio di giustizia? E se evitassero di comportarsi fra loro ingiustamente, non otterrebbero forse migliori risultati? L'ingiustizia è fonte di sedizioni, di odi, di conflitti fratricidi, la giustizia, invece, produce concordia e solidarietà» (Platone). «Naturalmente delinquenti», allora? Affatto, anzi: comprendere che non riusciamo a scollarci la giustizia (il bene, la moralità) di dosso nemmeno quando compissimo un atto ingiusto; per questo si tratta di realizzare nel modo migliore la giustizia che ci appartiene, di dar forma compiuta alla nostra umanità, alla nostra r(ela)zionalità.

4.8.1.5.5.2. Come può costruirsi un legame sincero, profondo e con-fidente se si debbono cambiare città, contatti, riferimenti, stile di vita, lavoro, ecc., ogni anno (ogni sei mesi, ogni due anni, ecc.)? Come può svilup-parsi pienamente la nostra r(el)azionalità in una simile situazione? Che l'animale umano possa riuscire a scovare l'amore o l'amicizia persino in tali contesti manifesta soltanto quanto è profondo il *logos* della sua *psyche*, non che sia fatto per vivere in tal modo, tutt'anzi.

4.8.1.5.5.3. Che un animale umano sia capace di adattarsi a ogni ambiente (dai tropici ai poli), che sia un «essere che si abitua a tutto» (Sloterdijk), significa forse che deve accettare tutto e adattarsi a tutto? «L'adattamento a un ambiente cronicamente inadeguato genera nell'uomo un *habitus* che si potrebbe definire realismo», una forma di «permanenza consoli-data sotto una cronica oppressione» (Sloterdijk): si ha con ciò davvero il coraggio di concludere che un po' di «sano realismo» sia la risposta a ogni male, che un animale umano possa adattarsi persino a ciò che non è umano o che è ben poco umano, ma soprattutto – anche così fosse – che *debba* adattarsi a ciò?

4.8.1.5.6. La natura umana è *teleocline* e non semplicemente teleologica, costruisce il proprio fine nell'atto di appropriarsi di se stessa, non segue alcun disegno prefissato ma disegna la propria forma umana senza poter sapere già da subito chiaramente quali tratti questa avrà o deve avere eppure sentendo dentro di sé che c'è una direzione da prendere e una (tante) da abbandonare.

4.8.2. *En telei echein*: essere dotati del proprio fine, essere capaci di giun-gere al proprio obiettivo, avere facoltà di essere se stessi. Realizzare la facoltà di essere se stessi come proprio fine. Determinare storicamente la capacità generico-naturale di diventare se stessi come scopo finale.

4.8.3. «Gli uomini hanno storia, perché devono *produrre* la loro vita, e lo devono, precisamente, in una maniera *determinata*: ciò è dovuto alla loro organizzazione fisica; così come la loro coscienza. La mia relazione con le mie circostanze è la mia coscienza [*die Menschen haben Geschichte, weil sie ihr Leben produzieren müssen, und zwar müssen auf bestimmte Weise: dies ist durch ihre physische Organisation gegeben; ebenso wie ihr Bewußtsein. Mein Verhältnis zu meiner Umgebung ist mein Bewußtsein*]» (Marx).

4.8.3.1. Gli uomini hanno storia, storia è produzione attiva della propria vita, delle proprie condizioni di esistenza e sussistenza: l'animale umano per essere tale *deve* produrre la propria vita.

4.8.3.2. Ogni produzione storica non può che avvenire in un *determinato modo*: ogni forma di vita sociale, culturale, individuale, economica, politica, religiosa, filosofica, ecc., è determinata, è determinazione. È frutto del tentativo di costruire una forma. Parlare di *Produktion* «in generale» (in senso *generico*) è certo un'astrazione, ma «un'astrazione sensata», perché «mette effettivamente in luce e fissa l'elemento comune [*das Gemeinsame*]», e allo stesso tempo è proprio «questo *generale* [*Allgemeine*]» a essere «esso stesso qualcosa di molteplicemente articolato [*ein vielfach Gegliedertes*], che diverge in differenti articolazioni [*in verschiedene Bestimmungen Auseinanderfahrendes*]» (Marx).

4.8.3.4. Ciò avviene perché è la *physis* dell'animale umano a essere configurata in modo tale da richiedere produzione e storia: è la natura generica a richiedere una specificazione storica. Ogni determinazione è duplicemente limitata: dalla condizione e dalla situazione storiche e dalla natura umana. Un doppio limite che è in realtà un unico limite: argini per costruire la via da percorrere.

4.8.3.5. La (auto)coscienza riflette ed esprime anch'essa la natura / storia umana: è un prodotto naturale che ha una forma determinata storicamente (*mein*). Ossia è frutto di *Verhältnis*, relazione e azione, relazione + azione = (rel)azione, è intrinsecamente r(el)azionale: esprime la facoltà di rapportarsi al mondo per realizzare se stessi. «Societas est in interiore homine» (Gentile); «già in base all'esistenza *essenziale* della coscienza umana anche la società è in qualche modo internamente presente a ogni individuo» (Scheler): se si prendono le cose sul serio, alla loro radice, ossia umanamente, qui «società» è prima di tutto attiva relazione con il mondo in quanto tale, non una qualche specifica comunità etnica, territoriale, ecc.

4.8.3.5.1. Rileggere con attenzione il legame tra *politikon* e *logon*, è la relazione la nostra intima *physis*, tanto scientificamente quanto filosoficamente: «il grosso della crescita cerebrale umana si verifica dopo la nascita, quando il neonato e il giovane infante percepiscono il mondo esterno e interagiscono con i membri del gruppo sociale. Questa intera-

zione fra periferia e sviluppo del sistema nervoso centrale ha un ruolo fondamentale nella maturazione cerebrale. La specializzazione delle aree corticali è in effetti dipendente in larga misura dalle connessioni stabilite con la periferia del corpo e le altre aree cerebrali. La plasticità corticale consente alla natura delle connessioni e all'intensità del loro utilizzo di giocare un ruolo determinante nella specializzazione delle aree corticali e nell'acquisizione delle capacità cognitive che ne dipendono. È così durante questo lungo periodo di sviluppo cerebrale "embrionale" nell'ambiente extra-uterino che il giovane infante acquisisce il linguaggio» (Hublin); «l'uomo è nel senso più letterale del termine uno *zoon politikon*, non solo un animale sociale, bensì un animale che può isolarsi solo nella società. La produzione dell'individuo isolato all'esterno della società – una rarità, un fatto che può effettivamente accadere a un individuo civilizzato che il caso ha condotto in un luogo selvaggio, a un individuo che in sé possiede già dinamicamente le forze sociali – è un'assurdità pari al formarsi di una lingua senza che esistano individui che vivano e parlino *assieme*» (Marx).

4.8.3.5.1.1. Basta questo per arrivare a dire se «la lingua come prodotto di un singolo individuo è un assurdo, allora «altrettanto lo è la proprietà» (Marx)? Una proprietà è necessariamente prodotta attraverso una relazione (divisione sociale del lavoro, rapporti personali, sociali ed economici con altri singoli diretti o indiretti, ecc.), ma questo basta per renderla meno propria? Per rendere il risultato del processo es-proprietabile? Kropotkin pensava di sì, ma pensava anche che tale compito espropriativo non potesse spettare allo Stato/classi politico-ideologiche dominanti (compagni di merende del Capitale) ma fosse legato all'unione delle volontà solidali dei singoli. Qui prima del problema politico, etico ed economico, che l'urgenza della realtà indica già come risolvere, c'è un fondamentale problema filosofico, che non è solo quello della «legge di Hume/Moore» (*No «ought» from an «is»*), ma ancor prima quello come sia connotabile la natura umana (*Which is «is»? How is «is»?.*

4.8.3.5.2. A essere comune a tutti gli animali umani è il *cum* (Nancy), *l'infra/in-between* (Arendt), il *mit* (Heidegger), il *Verhältnis* (Marx-Heidegger): il fatto del rapporto, il bisogno del riferimento e della relazione. L'apertura all'altro (e all'alterità) costituisce essenzialmente la natura umana: la r(el)azionalità, che appartiene a ogni animale umano separandolo da ciascun altro, perché ognuno ne è portatore a modo suo, tramite la

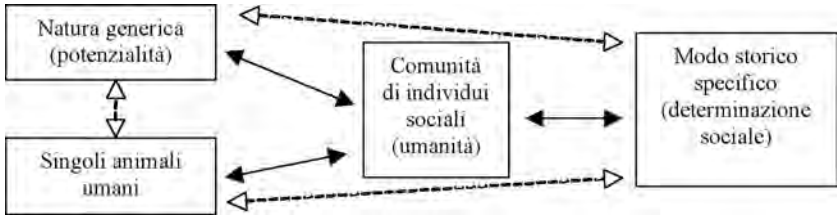
sua singolare personalità, che rifrange e riflette al contempo la natura comune. Non c'è relazione che tra diversi, non c'è relazione che a partire da un fondo comune che rende possibile la diversità.

4.8.3.5.2.1. Per questo una comunità umana non è una sommatoria algebrica di atomi: comprende prima di tutto le *relazioni fra* tutte le diverse componenti (i singoli animali umani, il gruppo funzionale di appartenenza, bisogni, idiosincrasie, aspirazioni, capacità, ecc.), nonché fra uno o più gruppi e i rispettivi beni, prodotti, bisogni, valori, ecc.

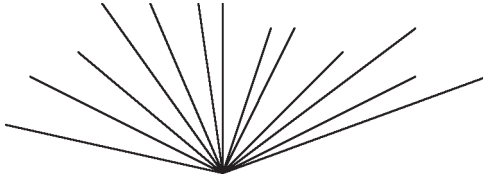
4.8.3.5.3. «Non c'è modo di descrivere cosa gli esseri umani *sono* indipendentemente dalle svariate circostanze storiche e comportamentali in cui *diventano* – circostanze in cui crescono e conducono le loro esistenze» (Ingold). Certo, non si può pensare di *descrivere* l'animale umano prescindendo dalla storia e dalla situazione, dal modo; ma non si può pensare di *comprendere l'essenza e la natura* dell'animale umano fermandosi a una tale descrizione. «Se vogliamo scoprire in che cosa consiste l'uomo, possiamo trovarlo solo in ciò che gli uomini sono: ed essi sono soprattutto differenti» (Geertz). Certo, non si può dimenticare la pluralità degli esseri umani e del loro stare al mondo («la pluralità è la legge della terra»: Arendt); ma non si può fingere di non vedere che si tratta di differenti *animali umani*, che sono *esseri umani* diversi tra di loro. Il linguaggio offre ancora una volta un'ottima sponda: «la capacità di articolare suoni significanti, requisito biologico della specie *Homo sapiens*, non può manifestarsi altrimenti che individuandosi in una pluralità di parlanti; ma, all'inverso, tale pluralità di individui sarebbe inconcepibile senza la preliminare partecipazione di ciascuno e di tutti a quella realtà preindividuale che è, per l'appunto, la capacità di articolare suoni significanti» (Virno). Non c'è linguaggio senza la presa di parola individuale; non c'è presa di parola che a partire dalla capacità di articolare suoni significativi e dalla determinata lingua che si parla; non c'è capacità di linguaggio che non passi tramite una specifica lingua; non c'è lingua particolare senza individui parlanti e la loro capacità di parlare. È la relazione tra capacità, lingua e parlante a permettere la comprensione del fenomeno linguistico (emblema dell'umano): laddove c'è umano è sempre una faccenda di relazione.

4.8.3.5.4. O anche (generalmente e in forma processuale):

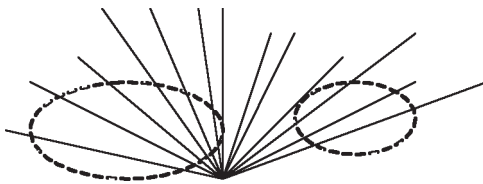




4.8.3.5.4.1. Immaginando tutto per un attimo dal solo punto di vista del singolo astratto dal modo storico specifico (che mette in opera una pre-selezione rispetto a tale punto di vista), tutto parte da un ventaglio di possibilità che è la genericità della natura umana, delle potenzialità proprie dell'intera specie; ogni singolo si ritrova a poter volare, camminare, nuotare, inventare, rubare, amare, uccidere, ecc., essere un calzolaio, un politico, un filosofo, un musicista, un infelice, un passionale, un razionale, un religioso, ecc.:



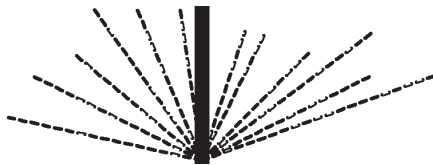
Ecco che ogni singolo seleziona (*attraverso la relazione con altri singoli estensivamente* (quantitativamente) e *intensivamente* (qualitativamente) le possibilità (uno sarà un operaio metalmeccanico pittore, uno “svogliato” operaio metalmeccanico “ottimo” pittore, un altro un avvocato consigliere comunale, un “eccellente” avvocato “corrotto” consigliere comunale, ecc.). Ossia riduce all'interno del ventaglio il numero di linee (ampiezza) e la lunghezza della loro percorrenza (profondità):



4.8.3.5.5. La situazione contemporanea è quella in cui la natura viene monodimensionata dal modo storico di produzione capitalistico, analogamente ai singoli, la cui intima natura viene configurata come esclusivamente calcolatrice in senso utilitaristico individuale, dando vita a una situazione di onnipervasività del Denaro Merce che impregna di sé ogni cosa impedendo un degno e profondo sviluppo dell'umanità:



4.8.3.5.5.1. Il capitalismo fa di tutto non tanto solo per eliminare tutte le possibilità a favore di una, ma soprattutto persino per ricomprendere tutto il ventaglio in un'unica possibilità sino a occupare ogni interstizio. Ossia, se la rappresentazione può mai riuscire a coglierlo, non tanto:



Quanto piuttosto:



4.8.3.5.6. L'epoca della «compiuta peccaminosità» (Fichte) è così l'epoca della «povertà culturale», se è vero che questa consiste nello sfronamento «di una dimensione fondamentale della vita sociale, ossia la di-

mensione delle *relazioni* a tutto vantaggio della dimensione delle *entità* e delle *sostanze*» (Remotti), è cioè l'epoca di un impoverimento tale per cui il rapporto sociale viene ridotto a *sostanza economica*, offuscato dalle *cose* (sostanza come ricchezza, come denaro merce che permette l'immersione nel regno delle cose): una parte di mondo piena di beni, merci, ricchezza a discapito delle altre e una diffusa conseguente povertà di relazioni e progetti di convivenza.

4.9. «Un uomo in base a mere idee potrebbe arricchirsi di cognizioni altrettanto poco quanto un mercante potrebbe arricchire il suo patrimonio, se, per migliorare la sua condizione, volesse aggiungere alcuni zeri alla sua situazione di cassa» (Kant). Già, ma la «gigantesca bolla mondiale del credito» altro non è che «denaro creato dal nulla con pochi tocchi sulla tastiera di qualche computer» (Gallino). Il capitalismo, «cosa intricatissima, ricca di sfumature metafisiche e di arguzie teologiche» (Marx), è riuscito persino laddove la metafisica ha fallito: trasformare cento talleri pensati in cento talleri esistenti. La finanza è la «metafisica del capitalismo», l'alchimista che trasforma l'argento in oro in un «turbine di inventiva metafisica» (Stiglitz), «the material production of virtuality» (MacKenzie): ogni fuoriuscita dal capitale «comincia subito con l'ateismo» (Marx).

4.9.1. Il sistema di debito/credito è la forma contemporanea di quell'*accumulazione originaria* che «nell'economia politica fa all'incirca la stessa parte del *peccato originale* nella teologia: Adamo dette un morso alla mela e con ciò il peccato colpì il genere umano. Se ne spiega l'origine raccontandola come aneddoto del passato. C'era una volta, in un'età da lungo tempo trascorsa, da una parte una *élite* diligente, intelligente e soprattutto risparmiatrice, e dall'altra degli sciagurati oziosi che sperperavano tutto il proprio e anche più. Però la leggenda del peccato originale teologico ci racconta come l'uomo sia stato condannato a mangiare il suo pane con il sudore della fronte; invece la storia del peccato originale economico ci rivela come mai vi sia della gente che non ha affatto bisogno di faticare» (Marx). La finanza è la «teologia del capitalismo»: «invece di rappresentare relazioni tra merci, il valore entra ora in *relazione privata con se stesso*. Si distingue, come valore originario, da se stesso come plus-valore, allo stesso modo che Dio Padre si distingue da se stesso come Dio Figlio, ed entrambi sono coetanei e costituiscono di fatto una sola persona» (Marx).

4.9.2. La secolarizzazione è il monoteismo del denaro-merce: «nel capitalismo si deve vedere una religione, vale a dire che il capitalismo serve essenzialmente all'appagamento proprio di quelle preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui davano risposta un tempo le cosiddette religioni. Il capitalismo è una pura religione culturale, forse la più estrema che si sia mai data. Tutto in esso ha significato solo in relazione diretta al culto, esso non conosce altra dogmatica particolare, alcuna teologia. Il capitalismo è la celebrazione di un culto *sans rêve et sans merci*. Qui non c'è nessun "giorno feriale", nessun giorno che non sia un giorno di festa nel senso terribile del dispiegamento di tutte le pompe sacrali, dell'estremo impegno dell'adorante. Una religione di puro culto» (Benjamin).

4.9.3. Capitale come Dio, *causa sui*: «come Dio domina fino all'ultima fibra del devoto, così il capitale controlla le nostre esistenze e non ammette esitazioni, perché il movimento imperscrutabile dei corsi di borsa non può in nessun modo essere disturbato da avventati tentativi di governo» (Cimatti).

4.9.4. Questo ciò che Aristotele ebbe già ben chiaro: il valore di scambio (ciò che è *chremata*) ha un'intrinseca tendenza all'illimitatezza, all'autoriproduzione autonomizzata. Una «semiosi illimitata» (Peirce; Sini), liquida e disincantata ermeneutica incessante (post-moderno): c'è sempre un ulteriore interprete, un'ulteriore interpretazione, un *inter-pres*, un altro prezzo in mezzo, di mezzo.

4.9.5. Qui sta il religioso economico: non più un'economia e una crematistica, ma «crematistica = economia». Da «M – D – M» a «D – M – D'». Nient'altro. «M» diventa a sua volta null'altro che valore di scambio. Di qui in poi il pedagogico diventa economico («crediti» e «debiti» scolastici, «consumatore di formazione», «agenzia formativa»), l'ecologico diventa economico («costi esterni»), il politico diventa economico («debito» di uno stato da ripagare per far «rientrare il bilancio», «Azienda-paese», le «gare» per un appalto), l'artistico diventa economico («circuito» e «mercato» dell'arte), l'umano diventa economico («capitale umano», «gestione risorse umane»), lo psicologico diventa economico («investimento» sul futuro come calcolo del rischio in denaro e «scommessa» su se stessi e non come immaginazione attiva del proprio desiderio, come creazione esploratrice delle profondità del proprio spazio psichico), ecc.

4.9.5.1. La finanza è «D – DM – D'», dove «DM» è il Denaro Merce, ossia: «D – D' – D'' – D''' – ... – D<sup>n</sup>».

4.9.5.2. Il capitale (finanziario) *specula*, si autonomizza, pretende di essersi generato e di conservarsi da sé, specula come un concetto filosofico che pretende di essersi autoprodotta nel suo automovimento iperuranico. «Noesis noeseos» in cui il denaro riflettendo (su) se stesso produce nient'altro che se stesso.

4.9.5.3. Gödel “anti-capitalista”: un sistema non può sussistere fondandosi solo su se stesso, riferendosi a nient'altro che a sé, è strutturalmente incompleto.

4.9.5.4. Il capitalismo pretende di negare meta-fisicamente la natura: dimentica il principio dell'entropia, la limitatezza insita in ogni processo di produzione, persino l'irreversibilità del tempo.

4.9.5.5. *Too big to fail? Too big!* Ipertrofia da arrestare.

4.10. Il *general intellect*, «forze produttive generali del cervello sociale», è un *general intellect*, è la natura umana generica, che oggettiva le proprie capacità scientifiche in *technai* storiche che rappresentano «organi del cervello umano creati dalla mano umana»: il *general intellect* come insieme di capacità comuni a tutti gli animali umani, comune dotazione naturale generica, ha la sua attualità ultima in una moltitudine di modi storici distinti che sono più o meno in grado di oggettivarlo. Ogni singolo individuo umano a sua volta configura diversamente ciò che ha in comune con i suoi simili, la natura generica, esprimendola con più o meno forza, in maniera più o meno compiuta.

4.11. «Affinché gli sforzi per cambiare la società siano efficaci occorre identificare le risorse cognitive e morali che rendono possibili alcuni cambiamenti» (Pinker); «una visione capace di animarci deve fondarsi su una qualche concezione della natura umana, di ciò che è buono per le persone, dei loro diritti e bisogni, di quali aspetti della loro natura, con beneficio proprio e altrui, vadano coltivati, incoraggiati e lasciati sviluppare»; «l'azione sociale deve essere animata da una visione di una società futura, e da espliciti giudizi di valore concernenti il carattere di questa

società futura. Questi giudizi devono derivare da un qualche concetto di natura umana. Una visione di un futuro ordine sociale è basata su un concetto di natura umana» (Chomsky). Il concetto di natura umana generico, dell'animale umano come *Gattungswesen*, come animale per natura r(el)azionale.

4.12. «Nessuno potrà mai trasferire ad altri il proprio potere né di conseguenza il proprio diritto fino al punto di cessare di essere uomo; e nemmeno si darà un potere così assoluto che possa fare tutto ciò che vuole» (Spinoza): qui Foucault ha visto giusto, l'assoggettamento più spinto produce quasi per dialettica reazione anche la possibilità di resistenza, le condizioni per la (ri)soggettivazione, per quanto cerchi anche di assoggettare queste stesse («scopri chi sei e potenzia il tuo essere», il *new age of capitalism*).

4.12.1. Attenzione a non svegliare il can che si è prima fatto dormire drogandolo con soporiferi, inutile poi cercare di tenerlo assopito a colpi di pubblicità: un individuo riempito come un contenitore passivo vi sorprenderà con il suo scoprirsi centro attivo di resistenza alla manipolazione, l'indipendenza personale prodotta dal capitale finirà con il far pulsare dialetticamente dentro il contenitore la spinta alla costituzione della libera individualità (Preve).

4.13. Il denaro, «astratto simbolo di potere» che fa perdere «il senso dei valori ideali» (Lorenz), è l'acqua in cui siamo immersi: dobbiamo recuperare il desiderio dell'ideale, restituire prima ancora che di un qualche valore ideale il valore dell'ideale, la realtà dell'ideale, per alzare lo sguardo verso la superficie e risalire dalle profondità in cui ci ritroviamo impelagati. Per tornare a respirare aria pura, aria *buona*.

5. Un altro mondo è possibile: la possibilità è il *poter* essere reale del reale.

5.1. Non c'è altro vero essere che il possibile? Platone non può che far dire allo Straniero «per scherzo» che l'essere viene a coincidere con la *dynamis*, possibilità di relazione, di azione e passione, di [re(l)]azione.

5.2. «È il reale che si fa possibile e non il possibile che diviene reale», comprendere questo «può essere un prepararsi a vivere bene» (Bergson).

Non tanto il possibile che diventa reale, o meglio, ciò può avvenire solo se il reale diventa possibile: si de-fatalizza rivelando la sua effettiva irrealizzazione; si possibilizza mostrando la sua carica di realizzabilità; diventa in ultima istanza storicamente possibile. Alla fine di tutto quanto c'è così che nient'altro che il reale deve realizzarsi sino in fondo.

5.2.1. «Lo schema del possibile instaura *ipso facto* la divisione in possibile/impossibile. È all'interno e per mezzo dell'*intreccio* del possibile e dell'impossibile che la società costituisce il *reale* e il *suo reale*. La realtà non è soltanto *quel che resiste*, essa è altrettanto, e indissociabilmente, *quel che può esser trasformato*, *quel che permette il fare* come far esser altro da quel che è o far essere altrimenti ciò che è così. La realtà è ciò al cui interno vi è di fattibile e di non fattibile» (Castoriadis).

5.2.2. Una potenza senza copione dettagliato e univoco, sempre eterogenea rispetto a ciascun atto modalizzatore particolare eppure sempre espressa da ciascun atto modalizzatore particolare in gradi diversi: irriducibile ai modi eppure inseparabile da essi. È quel «non ora» irriducibile a ogni «adesso» eppure inseparabile da esso e maggiormente accostato da alcuni «adesso»: solo così si può articolare la temporalità, dispiegare la storicità. Laddove il «non ora» venisse ridotto all'«adesso», si avrebbe la mera necessità. Laddove l'«adesso» venisse ridotto al «non ora», si avrebbe la mera aleatorietà. Il «già fatto» e il «mai fatto» soffocano il potenziale (*fattibile*), rendendolo rigidamente conformato e articolato o amorfo e inarticolabile, impediscono la storia: santificano la «potenza» perché mai definitivamente realizzabile (sempre ingovernabile e incontrollabile) o venerano l'«atto» perché già realizzato (governante e controllore). Rendono così incomprensibile il rapporto sempre persistente, ora fragile ora saldo, ora sgretolato ora cementato, tra potenza e atto: rendono incomprensibile una potenza che non si esaurisce con l'atto e che eppure è da questo espressa nella forma paradossale della congiunta realizzazione e messa in mora (nella messa tra parentesi per elevare a potenza).

5.2.2.1. Atto = (Potenza)<sup>n</sup>; Potenza = <sup>n</sup>√Atto. Lo spazio di quell'«=» è proprio quello occupato dalla potenzialità (*Werden dinamico*): «=» = Potenzialità (*Werden dinamico*); Atto – Potenzialità (*Werden dinamico*) – (Potenza)<sup>n</sup>; Potenza – Potenzialità (*Werden dinamico*) – <sup>n</sup>√Atto. Ossia: il potenziale (*Werden dinamico*) è proprio l'articolazione del rapporto tra

potenza e atto per impedire l'appiattimento su una delle due dimensioni. Qui «n» è proprio il grado di realizzazione: può essere negativo e allora si ha un'inversione della potenza, p.e. con  $n = -1 \rightarrow \text{Atto} = (\text{Potenza})^{-1} = (1 \div \text{Potenza})$ . Può essere positivo e allora si ha un suo grado di realizzazione più o meno elevato.

5.2.2.2. Ecco il «terzo uomo» aristotelico, ecco il problema del *medium* kantiano: ma il regresso all'infinito va stoppato prima di farsi sfuggire il meccanismo di mano, va disattivato prima che impedisca di agire e di comprendere. Che una parola possa sempre dire nulla (dice sempre poco) o invece (e insieme) dire tutto (dice sempre troppo) significa proprio che dice pur sempre qualcosa di specifico e che questo va ascoltato per essere interpretato. Che nessuna parola possa mai prosciugare ed esaurire la potenza di dire o invece (e insieme) averla già colmata e cancellata significa proprio che continuerà pur sempre a dire qualcosa di determinato e che questo va ascoltato per essere rielaborato.

5.2.2.3. «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen» (Wittgenstein), versione filosoficamente sofisticata del motto comune “se non sai stai zitto! Se non puoi sapere taci!”: ma questo non è pur sempre un dire? Ciò non va pur sempre detto? Persino ripetuto?

5.2.2.4. Qui si nasconde un'ancora misteriosa corrispondenza: *Technè* =  $(\text{Physis})^2$ ; *Physis* =  $\sqrt{\text{Technè}}$ : *Technè* – Potenzialità (*Werden dinamico*) –  $(\text{Physis})^2$ ; *Physis* – Potenzialità (*Werden dinamico*) –  $\sqrt{\text{Technè}}$ . È alla storia che spetta il compito di articolare di volta in volta il rapporto tra atto e potenza, tra tecnica e natura, tra modalità e genericità.

5.2.2.5. Potenza è non (potere) indossare un abito che non si possiede. Atto è indossare un abito che non si possiede. Potenzialità è (potere) non indossare un abito che si possiede.

5.2.2.5.1. Si può accettare solo in questo senso che la potenzialità umana sia «potenza-di-non»: posso reagire perché anche posso-non reagire, padroneggio la potenza perché posso liberamente mantenermi in rapporto con essa anche se non la attivo. So suonare il pianoforte solo perché anche posso-non suonarlo, mentre una quercia in potenza (una ghianda) non può non diventare quercia, non può potere-non essere quercia, se anche non dovesse diventarlo diremmo che «non può» esserlo e non che «può



non» esserlo. «Ciò che è potente può non essere in atto. Ciò che è potente di essere può tanto essere che non essere. Lo stesso, infatti, è potente e di essere e di non essere» (Aristotele): ma non si deve far scivolare questa potenza-di-non verso l'im-potenza, verso il non-essere. Un architetto non è «capace di» solo quando progetta, un chirurgo non è «capace di» solo quando opera: ma di un architetto che non progetta mai o di un chirurgo che non opera mai non diremmo che sono ancora entrambi tali «in potenza», né saremmo così sicuri che siano ancora «capaci di» e dunque che «possono-non», né forse persisteremmo nel chiamarli architetto e chirurgo. Ciò vale ancor più se pensiamo a un animale umano in quanto tale: abile perché abile-di-non quanto si vuole, ma mai si può destinarlo a diventare dis-abile. Un animale umano è umano perché può-non essere umano, ma per quanto continueremmo a chiamarlo tale se si mantenesse sempre in tale «può-non», in rapporto solo ed esclusivamente con esso?

5.3. È pur sempre meglio un «possibile inverosimile» che non un «verosimile impossibile»: il possibile nasce quando diciamo di fronte al reale, «no, non è possibile, è impossibile!», quando diciamo che anche se c'è non è, perché è falso, perché qualcos'altro è vero.

5.4. Pensare la potenzialità è pensare una *possibilità* in rapporto con la *fatticità*. Tale fatticità non è semplicemente il fatto, quanto piuttosto il fatto che si inclina e si sporge al di fuori di sé, che attende di e-venire. Tale possibilità non è semplicemente una riserva energetica sempre attiva, ricettacolo di ogni forma, piuttosto la possibilità che vuole un'opera e una forma, vuole farle essere, lasciarle essere, ma non vuole immediatamente esserle.

5.4.1. «Mancare di possibilità significa o che per uomo tutto è diventato necessario, o che tutto è diventato trivialità» (Kierkegaard): mancare di potenzialità significa che tutto è *ananke* o che tutto è *tyche*, che tutto è già stato detto o che tutto può indifferentemente essere detto.

5.4.2. Si sente una voce. «La realtà può essere solo accettata e constatata, ma non trasformata; di essa è trasformabile solo ciò che di essa non esiste ancora; si può tentare di influire sul futuro, ecco tutto» (Dürrenmatt): «ecco tutto», influire su ciò che non c'è affatto! Come sempre, quando anche ci concediamo esausti allo scetticismo, è sempre uno «scetticismo pieno di speranza» (Kearney).

5.4.3. Per guardare oltre un muro dobbiamo pur sempre fare i conti con esso e da esso prendere le mosse, certo: ma picconarlo per abatterlo o arrampicarci su di esso per vedere ciò che sottrae al nostro sguardo, significa forse dichiararne la legittimità?

5.4.4. Ciò che è «irreale» è perciò stesso possibile? O è impossibile? O può essere entrambi? Ma qui parliamo di possibilità logica? La non-contraddizione logica vale quando non si considera il tempo, quando si blocca tutto restando «nel medesimo tempo» laddove qualcosa «resta se stessa», ma un possibile che rende impossibile il tempo pare quasi auto-contraddittorio, delinea un dominio a sé. Un ambito che serve a limitare il non-logico, a tenerlo con i piedi per terra. Curioso che tutto il possibile non-logico faccia lo stesso con il possibile logico: lo limita e lo mette in guardia, serve a tenerlo con la testa sulle spalle.

5.4.5. Attenzione alle logiche «non classiche» e modali, che in fondo «*sorgono in buona parte dai problemi che la logica classica suscita nel comune uso del linguaggio e del pensiero*» (D'Agostini): alla logica classica sembra sfuggire proprio che «*ragionare significa esplorare possibilità*» (D'Agostini), sembra sfuggire proprio il *modo*, il *rapporto tra mondi possibili*. Le logiche *modali*, un «*modo dinamico di concepire la logica*» (Kleene), permettono di «*pluralizzare la logica*» (Simondon), sono la ginnastica mentale necessaria per allargare le maglie della necessità: «*allenano a pensare in termini atletici, ossia senza rinunciare alla verità, ma aprendo la nostra visione del mondo attuale a diversi mondi*» (D'Agostini). «*Disposizionalismo*» come logica dell'*echein*, delle proprietà disposizionali di un determinato oggetto, della disposizione a essere, possibilità-di: una logica per la genericità?

5.5. Non è possibile essere nello stesso momento qua e là, sottolinea la logica classica: basta spostarsi, risponde il tempo. Non è impossibile nello stesso tempo essere un brevettatore di sementi e coltivare il proprio orto «bio», dice il tempo: è schizofrenico, fa notare la natura umana. Innestare il profitto privato sulla vita associata: contraddittorio, logicamente impossibile. La possibilità è sfuggente e controversa perché è plurale, è ora di convincersene, per questo si intreccia sempre con l'impossibilità e la realtà. Per questo poi incontriamo la possibilità laddove abbiamo pluralità di opzioni, intersezioni tra situazioni, incroci tra strade diverse.

5.5.1. «Tutti i concetti semplici sono possibili; l'impossibilità risiede solo nella composizione» (Kant): qualsiasi realtà presa di per sé può apparire come possibile, come accettabile, come umana (un investimento finanziario, un omicidio, ecc.), proprio perché non correlata ad altro non ci dice nulla se non la propria absolutezza; è solo relativizzando, ossia mettendo in relazione e in rapporto a un insieme di altri elementi, di altre possibilità, che può apparire come impossibile, come inaccettabile, come inumana (un investimento finanziario che gioca sul *default* di un intero paese è inumano, un omicidio non premeditato e accidentale nel corso di un'aggressione da parte di 10 sconosciuti è umano, ecc.). Ogni possibilità intesa atomicamente, ossia priva di qualcosa al di fuori di sé, apparirà sempre ap problematica; solo quando confrontate e rapportate con altre, relativizzate, solo quando confrontate tra di loro e messe in relazione, le possibilità possono apparire come problematiche o meno. «Questo staccare ogni singolo elemento dal suo contesto è il più completo annullamento del ragionamento», solo «chi sa vedere la totalità è dialettico» (Platone) e si ricordi: «il pensiero dialettico inizia con la constatazione che il mondo non è libero: che l'uomo e la natura esistono "diversi da ciò che sono"» (Marcuse). «Ciò che non esiste, più forte di ciò che esiste – questo è lo stato abituale dell'uomo» (Valéry).

5.5.2. Aver paura del relativismo è aver paura dell'esistenza; sostenere il nichilismo è cercare di negare l'esistenza. Non: libertà da punti di vista, bensì: giusta scelta del punto di vista, il coraggio di averne. Che un animale umano ricerchi senso, felicità, benessere, soddisfazione, la propria stessa essenza e persino quella della realtà intera, chi può davvero negarlo? Chi davvero lo nega nei fatti quando anche lo negasse a parole? Si tratta di trovare «il modo migliore, più conforme alla natura umana» (Grecchi), e quando anche qualcuno lo avesse trovato, quando anche tutti noi in vita l'avessimo trovato, la ricerca riprenderebbe con i nascituri.

5.5.3. Il mondo c'è, l'animale umano c'è, la natura umana c'è, ogni nichilismo è davvero destinato a cadere inciampando sulla prima pietra: si tratta di comprendere e realizzare il *come* tutto questo c'è, il suo esser dato ed esser posto modale. Non tanto *est modus in rebus*, quanto *res (humana natura) est modus*, ma dinamizzando l'«è» per tenerlo a metà tra identità e congiunzione: *res e(s)t modus. Res e(s)t reificatio.*

5.5.4. Marx diceva proprio questo: il capitale fa credere che laddove c'è in realtà *Verhältnis* (che esiste in quanto tale solo per l'animale umano: «für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis») ci sarebbe una cosa, nasconde le relazioni presentando la merce e se stesso come «cosificati». Se il nichilismo è la dimenticanza dell'essere che lo riduce a ente facendo sì che dell'essere ne sia nulla, è proprio perché l'essere è relazione, «ponte», *Zwischen*, *Beziehung* e *Bezug* (Heidegger). «È nichilismo assolutizzare la realtà senza saper cogliere in essa una cifra che rinvia a una possibile ulteriorità di senso» (Jaspers): dal mero e adattativo stare al mondo (*bloßes Dasein*) all'esistenza possibile (*mögliche Existenz*). Non as-solutezza, rinvio, possibilità, rimando, riferimento-a, tutta la dimensione relazionale dell'esistenza è quanto il nichilismo cerca di negare, la *symploké*, la con-nessione, la *dike* come con-giunzione (Heidegger).

5.6. «Stato Minimo» = «Stato Massimo»: agisce rendendo possibile il pieno sviluppo degli individui, agisce favorendo le libere scelte, incita e stimola a scegliere. Non ha nessuno scopo determinato se non quello di lasciar ognuno libero di determinarsi relazionalmente, non costruisce se non *capabilities* e di queste as-sicura l'esistenza. Uno stato che non reprime ma coordina (Grecchi): *Aufhebung* del Leviatano.

5.6.1. Il sogno libertario delle mini-archie coincide con il sogno filosofico della *polis* comunitaria o della de/a-crescita serena, con tanto denaro e sicurezza in più e tanta condivisione e convivialità in meno. Con tanto individuo e proprietà in più e molta comunità e ri/s-partizione in meno. Nel sogno libertario allo Stato si sostituirebbe il Diritto, però il principio regolatore resterebbe ugualmente presente, un *nomos* che esprimerebbe pur sempre un *nemein*, un principio di (con)divisione neutro e al di sopra delle parti. Sarebbe insomma un tentativo di ritorno alla *polis*, per quanto crematisticamente inquinato e dunque destinato a non funzionare. Chissà se aveva ragione Horkheimer, che pur esagerava la presenza e il ruolo dello schiavo nel mondo greco classico, il cui tessuto fondamentale era piuttosto quello dei piccoli produttori indipendenti: «la democrazia non è altro che la *polis* greca senza schiavi».

5.6.1.1. Va poi domandato se il diritto possa essere pensato in senso individualistico quando deve essere fondato sulla natura umana, o persino essere sua immediata espressione: «l'atto antropogenetico primordiale

implica necessariamente un elemento giuridico. L'atto nel e per il quale un animale *Homo sapiens* si costituisce come essere umano autentico è quello in cui entra necessariamente in relazione con un altro essere umano costituitosi nello stesso modo, in modo tale da provocare l'intervento di un terzo essere simile. Costituendosi come essere umano, l'animale *Homo sapiens* si costituisce anche come un soggetto del diritto, una condizione che non è né dell'animale non umano né di un dio» (Kojève).

5.6.2. Si tratta di una scelta di campo quando si tratta di descrivere e progettare l'*eu zen*: preferire una macchina nuova o un'amicizia sincera e profonda? «Ognuno è libero di decidere per sé, basta informare tutti compiutamente e la loro ragione farà il resto»: tutti d'accordo, ma limitarsi a immaginare un mondo in cui non c'è spazio per alcun orizzonte comune è «idiota», per arrivare al poter informare tutti serve pur sempre un'idea di come arrivarci e saperci arrivare. Si tratta di una scelta di campo: bene comune come «somma impersonale» di interessi privati o come «sottrazione volontaria» di una porzione di *proprium* per rendere possibile il *nostrum*?

5.6.3. Il «modello di Westfalia» è definitivamente declinato, uno Stato-Nazione Sovrano territorialmente chiuso non è più proponibile, ma va ripensato il senso dell'apertura e la sua forma (apertura economica? culturale? politica? istituzionale? scientifica? – posto che le dimensioni come sempre si intrecciano e co-implicano). Viene meno il confine tra «dentro» e «fuori», presupposto della logica e del funzionamento dello Stato: può esserci un *Weltstaat* dopo lo Stato? Può in alternativa prendere forma un «sistema multilivello di governo» caratterizzato «dalla paradossale compresenza (e dalla limitazione reciproca) di una *pluralità di potestà sovrane*» (Marramao)? Quanto estese e quando radicate dovrebbero poi essere? Figlie di un sentire comune o di un processo avviato elitariamente? Quale volto (o quali volti) socio-politico (il volto del domani), se ne ha qualcuno, ha oggi quella «*politica universalista della differenza*» che si demarca dalla «*politica universalista dell'identità*» come dalla «*politica antiuniversalista delle differenze*» (Marramao)? O forse ricercare un volto è restare ancora dentro all'oggi? Come si vede, non basta esser d'accordo nel voler superare l'oggi per esserlo sul come costruire il domani.

5.6.4. Stato «assolutista» e Mercato «imperialista» sono compagni di merende, nessun Colbert senza Re Sole: una grande azienda multinazio-

nale non può esistere senza il favore dei governi centrali che barattano lo scippo delle risorse comuni e pubbliche con denaro e potere (Africa *docet*). Così come il «comunismo storico» è stato nient'altro che uno spietato e cieco Capitalismo di Stato. Ma questo non equivale immediatamente a dire «sconfitto lo Stato sconfitto il Mercato», strana alleanza tra «liberisti» e «comunisti», non si tratta di abbattere colossi, si tratta di articolare relazioni, di modulare rapporti, è questa la questione del limite e della legge. Nell'antichità le prime definizioni di economia che incontriamo la relegano appunto alla sfera dell'*oikos*, sfera della produzione familiare (stanno all'economia antica come le «piccole» e «medie» imprese stanno a quella contemporanea) che non ha di mira l'accumulazione e il profitto ed è integrata all'interno dell'insieme della società, della *polis* (sta alla politica antica come lo stato dovrebbe stare a quella contemporanea), che in nessun modo poteva essere anche solo pensata come soggetto economico, imprenditoriale (investe in imprese o in cartolarizzazioni, in produzione o in derivati), o tantomeno come ciò che si subordina all'economico, al capitale.

5.6.5. Persino il più radicale liberista (von Mises) sostiene che il lavoro umano ha un «nonspecific character» che si manifesta anche nel fatto che «men and their abilities to work are different», che «work which various people are able to perform is different because men are born unequal and because the skill and experience they acquire in the course of their lives differentiate their capacities still more». Sostiene cioè che l'animale umano è *Gattungswesen*, animale la cui capacità genericamente specifica è il «training», imparare e fare esercizio per sviluppare «innate abilities», potenzialità generiche.

5.6.5.1. È qui che la divisione del lavoro diventa necessaria: «the division of labor is the outcome of man's conscious reaction to the multiplicity of natural conditions. It intensifies the innate inequality of men. Exercise and practice of specific tasks adjust individuals better to the requirements of their performance; men develop some of their inborn faculties and stunt the development of others. Vocational types emerge, people become specialists». La comunità specifica la natura generica umana permettendo la specificazione pratica e tecnica dei suoi diversi componenti, la comunità ha nella sua divisione del lavoro uno dei suoi primi momenti fondamentali: «la città sorge perché ciascun individuo non è

sufficiente a se stesso ma manca di molte cose» (Platone); «se gli uomini non si prestassero mutuo soccorso, mancherebbe loro sia il tempo sia la capacità di fare quanto è loro possibile ai fini del proprio sostentamento e della propria conservazione. Non tutti, infatti, sono ugualmente abili a tutto, né ciascuno sarebbe da sé solo in grado di procurarsi ciò di cui ha individualmente maggior bisogno» (Spinoza); «man did not remain solitary, searching like the animals for food and shelter for himself only and at most also for his consort and his helpless infants». Consonanze sorprendenti?

5.6.5.2. Fossero le uniche. Si afferma anche che l'individuo non può che costituirsi relazionalmente perché non ancora compiuto alla nascita: «the newborn child too is not an acting being. It has not yet gone the whole way from conception to the full development of its human qualities. But at the end of this evolution it becomes an acting being. There is no doubt that every human being repeats in his personal evolution not only the physiological metamorphosis from a simple cell into a highly complicated mammal organism but no less the spiritual metamorphosis from a purely vegetative and animal existence into a reasonable mind. This transformation is not completed in the prenatal life of the embryo, but only later when the newborn child step by step awakens to human consciousness. Thus every man in his early youth, starting from the depths of darkness, proceeds through various states of the mind's logical structure. The human mind is not a tabula rasa on which the external events write their own history. It is equipped with a set of tools for grasping reality. Man acquired these tools, i.e., the logical structure of his mind, in the course of his evolution from an amoeba to his present state. But these tools are logically prior to any experience. The fact that man does not have the creative power to imagine categories at variance with the fundamental logical relations and with the principles of causality and teleology enjoins upon us what may be called *methodological apriorism*. We are not in the position to comprehend any kind of prelogical or metalogical thinking. We cannot think of a world without causality and teleology. Human knowledge is conditioned by the structure of the human mind. As a thinking and acting being man emerges from his prehuman existence already as a social being. The evolution of reason, language, and cooperation is the outcome of the same process; they were inseparably and necessarily linked together. But this process took place in individuals. It consisted in changes in the behavior of individuals. There is no other substance in

which it occurred than the individuals. There is no substratum of society other than the actions of individuals».

5.6.5.3. Ma allora da dove salta fuori questo «apriorismo metodologico» associato all'«individualismo metodologico» e alla ragione come mero *ratiocinium*? Perché dover postulare qualcosa in questo modo? Semplice: per contrasto. Per opporsi allo spauracchio di un «mythical Moloch», di un socialismo inteso come religione del comunismo di Stato, a un Sovraorganismo che annienta lo spazio dell'individuo diramandosi per colonizzare ogni sua cellula. Se è contro questo Stato che bisogna opporsi siamo tutti liberali, liberisti e libertari: ma rinchiudersi in se stessi per combattere qualcuno, rintanarsi nella propria cuccia per reagire a un nemico sempre più ossessivo, farsi scudo per mantenere la propria integrità, ebbene, tutto questo resta sempre e soltanto re-attivo e parziale. Storicamente comprensibile forse, ma umanamente non sostenibile.

5.7. Non farsi ingannare: «Crescita Verde», *Green Capitalism*, è la quadratura del cerchio. S-misurato limitato, in-finito finito, in-umano umano. Un ferro di legno che ha la forma di un cerchio quadrato.

5.7.1. «Senza l'ipotesi che un altro mondo è possibile non c'è politica, c'è soltanto la gestione amministrativa degli uomini e delle cose» (Decrop), «il ragionamento politico è sempre un ragionamento modale: *si tratta sempre di pensare a come potrebbe essere il mondo se fosse migliore di quel che è*» (D'Agostini). Non è che l'economia sia da cancellare, non è semplicemente che la torta non vada resa più grossa, ma qualcuno dovrà pur farsi carico di discutere e decidere come vada tagliata (politica) e che gusto abbia (etica) – in ultima istanza anche quanto grossa debba essere tenendo come riferimento la natura umana: che questo intervenire non permetta un'espansione infinita della grandezza della torta è proprio ciò che si richiede, non ciò che va impedito. Altrimenti continuiamo a dilapidare le risorse «naturali» e a fare degli animali umani delle «bestie» produttrici e consumatrici. Non viviamo tanto una «dittatura della libertà», quanto una dittatura della libertà *economica*: dobbiamo rimettere il naso fuori dall'acqua e vedere il bagnato «als solche», *in quanto tale*. La moneta «deve servire non asservire»: per il momento non sembriamo avere altri strumenti che quelli della «decolonizzazione dell'immaginario», della de-fatalizzazione. È solo uno dei momenti però, poi c'è la (ri)costruzione di un orizzonte di senso: cerchiamo una nuova re-religione? Una religione



aperta che non re-lega? Anche quando la avessimo trovata avremmo solo completato un altro dei momenti, camminare richiede successione equilibrata e dinamica di molti passi.

5.7.1.1. Torte economiche, nuovo ingrediente per *talk shows*. Il conduttore esordisce: liberalizzare le licenze dei taxi, per far ripartire l'economia e la crescita. I taxisti reagiscono rumorosamente in collegamento dalla piazza di turno: «la torta è quella, ed è poca, il pezzo che ognuno di noi riesce a prendere basta a malapena per sopravvivere, perché dovremmo dividerla in più pezzi? Per morire di fame in di più? Per iniziare a farci concorrenza al ribasso? Siamo mica al *far west!*» Il volto dell'economista di turno, ospite d'eccezione quotidiana in studio, si illumina, diventa tutto un enorme sorriso: «ma no ma no! È questo il punto, è sbagliato pensare che liberalizzare sia una divisione della torta che c'è, l'economia non è statica, non è ripartizione e redistribuzione di risorse, è creazione e produzione di ricchezze: liberalizzare e creare competitività è distruggere i privilegi e le rendite, è ingrandire la torta perché si dinamizza il mercato e lo scambio, si introducono nuovi attori commerciali, tanto venditori quanto compratori, tanto produttori quanto consumatori! Chiunque poi potrà fare il taxista se lo *desidera*, chiunque poi potrà muoversi come *desidera*, scegliendo il prezzo più vantaggioso e il servizio più soddisfacente; il taxista migliore e più efficiente verrà meritoriamente premiato dall'andamento del mercato!». Tace soddisfatto, ha detto tutto ciò che aveva e mai avrà da dire. Un filosofo casualmente presente tra il pubblico, assorto a pensare al rapporto tra opposizione dialettica e contraddizione reale nel tardo marxismo russo del secondo Novecento, si scuote dal torpore ed esclama quasi senza accorgersene: «scusate tutti, ma le persone di quanti taxi possono mai *avere bisogno*? Qualcuno se l'è chiesto? Qualcuno se lo sta chiedendo? Lasciamo pure stare i taxi, le licenze vendute illegalmente e tutto il resto, ma qualcuno si sta chiedendo di cosa possano mai aver bisogno gli esseri umani e di quanto possano averne bisogno?». Il conduttore, scusandosi accuratamente con i telespettatori, chiede che venga allontanato dallo studio quel disturbatore imprevisto.

5.7.2. *Il faut méditerraniser l'économie*. Questo va ora di pari passo con: *il faut méditerraniser la substance et l'être. Méditerraniser c'est dynamiser*. Rimettere in moto l'economia, allora sì che possiamo dirlo: de-necessitarla, de-fatalizzarla. Quando filosofia e politica, scienza e religione, ricevono

l'impronta del capitale, vengono marchiate a fuoco dal profitto: la società diventa monodimensionale, l'uomo diventa unidimensionale. Occorre rimetterlo in moto.

5.7.3. La semantica e la pratica antiutilitaristiche del *munus* non sembrano abbastanza: il dono («forma di scambio fondata sulla reciprocità personalizzata e differita») cancella lo scambio in senso mercantile senza negare anzi enfatizzando il *faktum* della relazione (il *munus* come obbligo del dare/ricevere/ricambiare) perché la personalizza, ma la moneta (*nomisma*) di per sé non nega il *cum* della *communitas*, anzi ne esprime e caratterizza il *nomos* (l'uguaglianza proporzionale), già Aristotele lo ha insegnato. Nessun dubbio però: va detto che l'economia, scienza che si occupa di se stessa come la filosofia ma pretende curiosamente di avere a che fare non con la speculazione ma con la più materiale delle realtà umane (la biologia non ha come oggetto la biologia stessa, l'antropologia nemmeno, e così via; come troppo spesso la filosofia definisce i propri concetti in maniera autoreferenziale riferendosi ad altri concetti filosofici, così l'economia definisce se stessa riferendosi a ciò che essa stessa ha definito – definizioni circolari di produzione, lavoro, individuo, scarsità, privato, benessere, denaro, ecc.), è un'invenzione che si nutre di una produzione discorsiva e concettuale preliminare che fornisce un orizzonte di rappresentazioni che fanno vedere determinate operazioni (*tutte*) come economiche, operando una e vera e propria istituzione creativa di immaginario sociale, finanche investendo tutto il complesso dell'apparato psichico dei singoli. Nessunissimo dubbio: «l'economia appare come la creazione di un campo di senso. Il punto di arrivo del processo è la costituzione di un insieme limitato di concetti necessari e sufficienti a dare conto di una realtà che quella costituzione stessa impone di considerare come economica. Questo risultato straordinario è stato possibile soltanto grazie a un lavoro storico lungo, paziente, complesso e prodigioso: la creazione dei presupposti ideologici dell'appercezione del mondo» (Latouche). Va affermata la «poligamia dello scambio», al cui interno si situa il dono, la cui dimensione va intesa però in senso molto largo: il linguaggio, lo stare insieme, il condividere esperienze stando vicini, sono tutte forme di reciprocità cui è sottesa la dimensione del dare/ricevere/ricambiare, ma questo tipo di *munus* va fatto lavorare non come negazione interna all'economico (dal denaro al dono), quanto come riappropriazione di spazi di condivisione che l'economico ha invaso e saccheggiato (oltre al denaro il dono).

5.7.3.1. Né solo mercato slegato da ogni freno che cristallizza la relazione nel denaro merce, né solo redistribuzione che sostituisce la mano invisibile con la mano centralizzata dello Stato che irrigidisce la relazione in un modo diverso ma ugualmente problematico e verticale. Non che non si debba ribadire l'urgente necessità di una s-partizione e ri-partizione delle risorse, ma non dimenticarsi che alla radice di questo intendere il *partager* e il *nemein* c'è il semplice desiderio di con-vivere e con-dividere il mondo e le relazioni, di immergere *se stessi* nelle relazioni. Altrimenti si riduce tutto di nuovo all'economico, a un economico diverso ma pur sempre economico (gestione/burocrazia/amministrazione/strategia): *poiein*, *prattein* e *theorein* (produrre, agire e speculare) configurano attività diverse (*poiesis*, *praxis*, *theoria*) all'insegna del *nemein*. Polanyi offre una strada da percorrere: reciprocità, redistribuzione e mercato sono forme di scambio sempre pluralmente presenti all'interno della società (sono *embedded*), si integrano e rapportano, a turno dominano l'una sull'altra. Sono sempre insieme, vanno legate: il dono non può essere pensato come una forma primitiva e imperfetta dello scambio mercantile; né però come mera gratuità disinteressata, pensato cioè a partire dalla priorità del monetario la cui possibilità viene poi messa tra parentesi in alcuni casuali e quasi magici momenti. Un dono del genere è già di per sé immunitario, nega il *munus*, la relazione, non scorge che nel dono è proprio questa a essere chiamata in causa, messa al centro della scena: il dono così inteso va *reembedded*, reincorporato nell'insieme della società, nella forma – per esempio – di politiche di promozione del lavoro cooperativo, persino non pagato ma dotato di riconoscimento sociale, in spazi pubblici, luoghi e impianti «in cui possano svolgersi attività volontarie; scambi di lavoro per coloro che vogliano barattare servizi o scambiare conoscenze; pubblico riconoscimento nella forma di quasi-contratto e bonus non commerciabili con cui alcuni servizi di comune interesse darebbero titolo a ricevere simile aiuto in caso di bisogno, ovunque ci si trovi» (Gorz). Dalle «banche del tempo» ai «mariti in affitto», dal «car sharing» al «couch surfing», dal «km0» allo «slow food», dalle «liste civiche» alle «ONG» e così via: la «società civile» già guarda oltre al mercato, smette di camminare «a testa in giù». Da sola non può farcela, è innegabile che serva la politica, lo stato asservito al mercato è uno stato che nega se stesso: la collettività può però sforzarsi di avviare la «democratizzazione del quotidiano» senza aspettare che sia decisa o imposta «dal centro».

5.7.3.1.1. Il dono non è la “filantropia”, la “beneficienza”, versione contemporanea dell’evergetismo antico e del mecenatismo rinascimentale, e spesso a braccetto con la foga “anti-tassazione” del liberismo individualista anti-statalista (Sloterdijk). Il dono non va mai dall’alto al basso, non è verticale, ma sempre orizzontale.

5.7.3.2. Meno mercato, ma anche meno Stato, cioè meno scambi retti dal denaro o dall’amministrazione burocratica: scambi fondati su reti di aiuto reciproco, sulla cooperazione volontaria, sulla solidarietà autorganizzata, sulla produttività del bene comune e dell’attenzione alla biodiversità. Questo è il ritorno a un’economia davvero *reale*. Forse una «società dei tre redditi» (Aznar), salario (mercato/economia), *basic income* o reddito di cittadinanza (redistribuzione/politica), e «reddito di reciprocità», scambio di beni e servizi al di fuori o ai margini del mercato senza ricorso all’intervento pubblico (dono/etica)? Il tentativo di ricostruire il legame sociale (rispetto allo scambio di merci) e l’autorganizzazione (rispetto al ricorso allo Stato), di superare la monogamia Mercato/Stato, assegnando a ciascuna funzione il suo ambito secondo *dike* per scongiurare l’*apeiron*.

5.7.3.3. Non semplice affermazione del (bene) «comune», perché non c’è comune senza pubblico; ma non pretendere di contenere il privato opponendogli semplicemente il pubblico. Ripartire da qui per porre domande come *What’s left?* («cos’è la sinistra? Cos’è rimasto della sinistra?») o *What is left of what is right?* («cos’è rimasto di ciò che è giusto? Cos’è di sinistra in ciò che è di destra? Cos’è rimasto della destra?»).

5.7.3.4. Westfalia ha modellato il rapporto fra Stato e territorio sul modello della proprietà fondiaria romana, una forma di appartenenza assoluta, del *pater familias* sul suo fondo rustico (*allodio*): un soggetto (lo Stato) domina assolutamente e in maniera incontrastata un oggetto (il territorio). Mancano gli strumenti giuridici per tutelare il “bene comune”, irriducibile alla proprietà privata o a quella pubblica, per impedire che lo Stato (chi è al governo) possa decidere di vendere “pezzi” di territorio a chi mostrasse di avere il contante necessario per farlo. Se la legislazione sulla proprietà privata si è sviluppata all’interno della dialettica Stato/privato, si è con ciò protetto solo il passaggio dal privato al pubblico (espropri) e non quello dal pubblico al privato (privatizzazione): la dialettica oggi è tra Stato/privato/comune, la categoria dei beni comuni può assolvere la nuova funzione costituzionale di tutela del pubblico

nei confronti dello Stato e del privato. Di quello Stato che invitato a un buffet si comporta come la sua migliore amica, la S.P.A. o *corporation*: avidamente cerca di consumare quanto più cibo possibile nel minor tempo possibile, allettato e ingolosito, convinto che gli “elettori” siano “azionisti” a cui al più concedere i “dividendi” di fine anno.

5.7.3.5. Impossibile pensare il bene comune, costruire un diritto a partire da esso, *senza la filosofia*, sapere r(el)azionale, dialettico e dunque in grado di affacciarsi sulla totalità: «i beni comuni non sono – come del resto l'intero reale – un insieme di oggetti definiti (“tagliati”) che si possono studiare in laboratorio e guardare dall'esterno secondo l'osservazione empirica. Rivendicano invece un sapere che associa, connette e scopre nessi fra l'insieme degli esseri viventi e le condizioni – fisiche, chimiche e culturali – del vivere in comune. Proprio l'opposto di quanto fanno gli economisti» (Mattei).

5.7.3.5.1. Un diritto “greco” per una filosofia “greca”? Un nuovo umanesimo per un diritto *umano* (non semplicemente “dell'uomo”), per il quale il *luogo comune* non è più qualcosa da sbeffeggiare o salutare con distaccata ironia. Diritto umano perché il bene comune non è altro che la relazione stessa, che la r(el)azionalità stessa che trova un luogo fisico, che prende una concreta e visibile forma, che consente una pratica all'insegna di simmetria (non gerarchia), libertà e responsabilità (non costrizione autoritaria), non mercificazione (non ricerca del profitto). Perché il bene comune è ciò che consente di realizzare l'interesse di ognuno *insieme* a quello degli altri, non *contro* (bene privato) o *a prescindere* (bene pubblico) da esso (Grecchi; Donati).

5.8. «La libertà è sempre la possibilità del venire-diversamente, del poterfare-diversamente; anzi senza la feconda discontinuità in lei pensata, ci sarebbe unicamente una sottomissione alla rigida coazione della legge, senza fine» (Bloch). Questo vale se è diversamente-dall'esistente (modo storico), non se è diversamente-dall'essere-in-divenire (natura generica): u-topia è tensione a quel «buon luogo» rappresentato dalla natura umana.

5.8.1. Una prospettiva filosofica deve prima di tutto saper porre le giuste domande, una prospettiva filosofica critica deve prima di tutto saper porre le giuste domande a partire dall'orizzonte storico in cui è situata.

5.8.2. Una domanda fondamentale, che indica anche la propria risposta, è: può esistere uno stato, una nazione, senza sovranità monetaria? A che serve una banca centrale europea senza le prerogative di una banca centrale (emettere moneta e titoli di stato)? A che serve un'unione esclusivamente monetario-mercantilistica, prima ancora che culturale, politica e sociale? Non bisogna aver paura di fare passi indietro se sono necessari e persino giusti: quando mai è stato scritto che se si sono fatti dei passi in avanti sino ad arrivare sull'orlo del baratro (fosse anche quello del *Grand Hotel Abisso*), ormai non c'è più nulla di diverso da fare che compiere anche l'ultimo e spiccare il volo finale?

5.8.3. La sovranità monetaria senza una classe politica integra, moralmente integra ed eticamente degna (una classe a pieno titolo dirigente e non corrotta) è un pericoloso terreno di coltura per la deriva neoliberale pronta a far di tutto per far crollare interi paesi (una nazione in *default* come l'ultimo dei negozi di parrucchieri). Non si può pretendere che l'economia si regoli da sé, si contenga da sé, la *techne* politica non può rinunciare al proprio ruolo con la fiducia che gli oggetti sui quali dovrebbe esercitarsi si mettano in riga da sé.

5.8.4. Di fronte all'«anarchia commerciale» (Fichte) presto o tardi va riproposta anche la questione dei dazi: odo delle voci, «ma come, protezionismo?! È questa la libertà?! e poi il protezionismo non solo è ingiustizia, ma non funziona nemmeno, fa saltare tutto il meccanismo innescando una spirale di contro-dazi a catena, inceppa il sistema e lo fa esplodere!». Questo, in effetti, potrebbe da solo convincere immediatamente che il dazio è necessario; basterebbe però limitarsi a domandare, prima di scendere nel terreno economico, come si può dar sfogo e spazio a prodotti lavorati da schiavi, in paesi in cui non si rispettano non tanto i «diritti umani» (etichetta contemporanea di ogni “collo” delle spedizioni imperialistico-militari internazionali), quanto la natura umana in quanto tale, l'umanità?

5.8.5. Dopo di che è possibile iniziare a ridimensionare lo spazio dell'economia, a interrogarsi sulla funzione e lo spazio della moneta, sulla natura e le possibilità di un'Unione Europea, ecc., ma soprattutto a intraprendere la costruzione dell'*eu zen* fondato sull'*eu topos* della *physis* dell'*anthropos*.

6. La *physis* è *tensione creativa (trans-)* alla (stabilità della) *forma limitata (-formazione)*.

6.1. C'è una sola sostanza, *physis* produttiva che sboccia da se stessa per esprimersi e manifestarsi, esibire le proprie forme e mostrare i propri aspetti, con diversi e infiniti modi (coincidenti con le diverse e infinite entità inorganiche e specie animate nel rapporto che intrattengono con la porzione di natura a loro corrispettiva), a loro volta con diversi e infiniti attributi.

6.1.1. *Physis* si dispiega differenziandosi, arrivando a un certo punto come a ripiegarsi su se stessa e guardarsi allo specchio – si delinea come un'increspatura nell'ordine naturale. *Kinesis* esuberante che trabocca sboccando in un modo che ne riprende e potenzia il movimento conservandone sempre la ricchezza. L'animale umano può, *a suo modo*, cioè a partire dalla configurazione che in lui la natura è arrivata ad assumere, riprodurre ed esprimere lo sforzo produttivo e relazionale dell'intera natura, che proprio nella massima profusione e intensificazione delle energie sembra cedergli la propria intensità, fargli spazio e cedergli il posto, chiedendogli però di custodirla e di tenere a mente la sua origine, natura che proprio all'apice del dispendio trova anche una sosta e chiede riparo consegnando le proprie funzioni. Per questo per l'essere umano c'è un'unica vera sostanza *sui generis*, *Gattungswesen*: realizzando questa realizza la *physis*, custodendo questa custodisce la *physis*, contemplando questa contempla la *physis*.

6.1.2. Antropocentrismo (più o meno) indiretto e mascherato? Vi sono specie animali che sembrano avere il senso del negativo, altre forme di trasmissione culturale delle informazioni, altre una piena (auto) coscienza, altre la percezione dell'errore, altre organizzazioni sociali complesse, altre forme di proto-linguaggio o linguaggi autonomi, altre chiare manifestazioni di empatia, altre fanno utilizzo sistematico di strumenti o persino li creano, altre hanno rappresentazioni interne, altre provano dolore consapevole, altre colgono significati nelle cose, ecc. Il punto è allora che una miriade di capacità «disperse» come rivoli di un fiume o rami di un albero nelle varie specie animali si ritrovano come condensati, raccolti e *aufgehoben* nell'animale umano, persino in ogni singolo «esponente» della specie.

6.1.2.1. Mai confondere l'umanesimo con l'antropocentrismo, se e solo se con questo si intende l'assalto predatorio alle ricchezze della natura: «la concezione antropocentrica non esclude il fatto che di fronte al mondo si debba anche stare in ascolto. L'orizzonte antropocentrico è anzi una condizione filosofica di chiarezza necessaria per analizzare in modo trasparente il senso della vita e i significati del tutto» (Grecchi).

6.1.3. *Natur als Selbstdarstellung* (Portmann). L'intera natura possiede una fondamentale tendenza (*natura naturans*) alla *Darstellung* (*natura naturata*), all'es-posizione, alla manifestazione di forme: la «manifestatività» (a-letica) è inscritta nello stesso procedere naturale; l'«apparenza» è il bisogno di apparire, di farsi vedere per esistere – tutto ciò che è naturale esige riconoscimento. È la *physis* stessa a ricercare una forma e un limite espressivo della sua potenza produttrice, quasi per ostentarsi: urgenza di mostrarsi che può farlo solo tramite una forma. «Tutto ciò che è deve anche dar cenno di sé e mostrarsi» (Goethe). Se Apollo senza Dioniso è vuoto, Dioniso senza Apollo è cieco. Se «è nell'abbondanza che vediamo una manifestazione originaria della vita» (Portmann), è nei limiti delle forme manifestative assunte dai suoi diversi modi espressivi che è possibile realizzare ed esibire le più svariate modalità di rapporto con l'ambiente. Il *metron* come *physis* della *physis* stessa proprio in quanto infinita esuberanza produttiva: l'animale umano *si limita a esporre l'esposizione* della natura – natura alla seconda. Per l'animale umano il doppio senso della *Selbstdarstellung* (auto-esposizione) assume la più piena e ricca ambivalenza: *esporsi agli altri da sé ed esporsi a se stessi*.

6.2. Resta ancora un passo da fare: affermare problematicamente che *Anthropologie statt Metaphysik*. Antropologia anziché metafisica: un sentiero che presto o tardi andrà percorso sino in fondo. *Genesis antropologica* dei concetti e delle categorie prima ancora che «genesi sociale»; anzi, prelimitare genesi antropologica della concettualità e della categorialità. Con ciò non si sovrappone *Genesis* con *Geltung*: mostrare che l'attribuzione di significati e la metaforizzazione di fondamentali esperienze antropologiche sono alla base della metafisica è il modo per segnalare la presenza dello scarto creativo dell'animale umano, per riconoscere uno spazio autonomo alla capacità di donare senso che insieme accoglie il senso del reale. Nessun riduzionismo, tutt'anzi: ricondurre qualcosa alla base che lo ha reso possibile non è ridurlo a essa, è anzi segnare il distacco, comprenderne l'origine; dire che un *quid pluris* è tale sulla base di un



precedente *quid* non è cancellarne il *pluris*, è anzi cercare di metterne in luce la specificità. *Humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (Spinoza): gli animali umani non vanno derisi, compatiti, tantomeno detestati, ma semplicemente compresi.

6.2.1. «Si tratta di una determinata specie animale che prospera soltanto a condizione di una relativa *esattezza* e soprattutto di una relativa *regolarità* delle sue percezioni (in modo da poter capitalizzare l'esperienza). Il non poter contraddire dimostra un'incapacità, non una "verità". Noi non riusciamo ad affermare e negare una medesima cosa: questa proposizione esprime un dato di esperienza soggettivo, non esprime alcuna "necessità", *ma soltanto un'incapacità. Ammettere l'Essere è necessario per poter pensare e argomentare. Noi cessiamo di pensare, se vogliamo farlo senza la costrizione del linguaggio*, giungiamo persino a dubitare di vedere qui un confine come confine. *Il pensiero razionale è un'interpretazione conforme a uno schema che non possiamo rigettare*» (Nietzsche). Orrore e raccapriccio! Qui si «biologizza» la verità, qual forma di spietato nichilismo galoppante! Notare invece il cedimento di Nietzsche: «che non possiamo rigettare»! Equivale a dire, in un senso antropologico meno biologico e più speculativo, che «solo in quanto l'uomo esiste, e solo in quanto la sua essenza è anche razionale, il pnc può essere pensato e argomentato come vero. Il pnc è *vero* in quanto *conforme alla natura umana*, e non viceversa» (Grecchi), che – cioè –, scomparso il «pnc», «non si potrebbe evidentemente fare alcun ragionamento, giacché non avere un solo significato equivale a non avere significato alcuno, e se i nomi non hanno significato alcuno, viene di fatto soppresso ogni scambio di pensiero non solo con gli altri, ma, a dire il vero, anche con se medesimi; difatti è impossibile possedere un pensiero, se non si pensa una cosa sola, e se pur ciò fosse possibile, allora a questa cosa non si potrà assegnare che un solo nome» (Aristotele).

6.2.1.1. Solo un animale che può contraddirsi deve andare alla ricerca di qualcosa che governi e stabilizzi la contraddizione implicita nell'esposizione al tempo e nella necessità di scegliere per esistere. Solo un animale che talvolta persino *deve* contraddirsi (esercitare la contraddizione rispetto alla società, alle proprie azioni abituali, ecc.) deve andare alla ricerca di qualcosa che sia in grado di organizzare la contraddizione e rendere così possibile un suo "buon uso" per negare ogni suo "abuso" (tutto è contraddittorio, tutto è complesso, nulla vale davvero, tutto è sullo stesso

piano, ecc.). *Solo un dialettico è sulla buona strada per comprendere la necessità della contraddizione, il necessario utilizzo consapevole della contraddizione.*

6.2.1.2. Sarà forse un caso che per Aristotele chi pensa di sbarazzarsi del “pnc” rimarrà con in mano un pugno di mosche quando cercherà di definire compiutamente cosa è l’*anthropos*, cosa contraddistingue l’animale umano? Sicuri che qui il “pnc” non sia un mero tramite per spiegare la necessità di definire la natura umana e non questa un mero esempio lungo la via della dimostrazione della “fermezza” della non-contraddittorietà?

6.2.2. Si prenda il «mistico», quando anche abbiamo mostrato che l’animale umano è l’unico animale che può dire «Io!» dunque anche salutarlo e rinunciarvi, abbiamo detto per questo qualcosa circa la validità di una tale rinuncia? Abbiamo preso parola sul perché qualcuno lo avrebbe fatto, sul come lo avrebbe fatto? Sia detto: «all’origine di ogni mistica ci sia il tentativo di staccarsi dalla cura di sé, o almeno di temperare questa cura», quel sentimento che «poggia sul bisogno di liberarsi dall’isolamento dell’essere se stessi e da quel modo peculiare in cui gli uomini si considerano importanti e si curano di sé anche quando si occupano di altro» (Tugendhat). Con ciò, avremmo forse intaccato la validità del gesto, detto che è da evitare o da incentivare? Staremmo anzi ponendo le condizioni per comprendere di volta in volta perché, come, validità, opportunità, ecc. di un simile gesto. Affermare che in generale «la capacità di entrare in relazione con qualcosa di sublime è una delle capacità biologiche umane essenziali» (Tugendhat) dice ancora qualcosa sull’opportunità di una tale relazione o sulla forma che essa può o deve assumere?

6.2.3. Il mito, racconto della regolarità della successione degli eventi che mira a prevedere il loro accadere per mettere questo a disposizione e meglio affrontarlo, è stato dipinto come una sorta di risposta adattativa propria dell’animale umano, come risposta umana all’esigenza di affrontare la realtà in tutta la sua absolutezza, all’impatto con un mondo rispetto al quale ci si presenta privi di meccanismi adattativi rigidamente codificati. L’animale umano si distacca dallo sfondo indifferenziato pre-umano per fuoriuscirne, si ritrova in prima battuta disadattato se non inadattato: la sua risposta è l’iper-adattamento che lo pone al centro del mondo, dell’universo intero, quasi per dimenticare la condizione originaria. Il mito è stato così caratterizzato come «superprestazione» conseguente a una improvvisa rottura dell’equilibrio adattativo, mentre

la ragione come tentativo di risposta alla fessurazione fra macrocosmo e microcosmo. Le idee, prima mitiche poi razionali, sarebbero cristallizzazioni del pensiero necessarie come aiuto per affrontare la realtà, sarebbero tentativi di alleggerimento esonerante rispetto alla difficoltà e al peso della comprensione della realtà, stampelle di appoggio sempre pronte per difendersi dall'assalto della realtà in tutta la sua assolutezza (Blumenberg). Sapere e dolore, conoscenza e angoscia hanno una profonda relazione, Eschilo insegna: si vuole dare stabilità al proprio sapere per reagire all'incoerenza angosciante del reale, alle storture e alle ingiustizie della società, talvolta solo un mito sembra poterci dare il primo appiglio per la salvezza futura. Ciò toglie qualcosa al valore del mito, della conoscenza? Non dice piuttosto che ogni mito va invece riscoperto per comprendere l'umano che nasconde, la reazione emotiva e cognitiva agli eventi che animali umani passati hanno avuto? Dichiarare che c'è un investimento simbolico dietro a ogni conoscenza significa forse dichiarare l'annullamento del simbolo, del simbolismo in quanto tale, o ribadirne l'umanità e forse persino la necessità? Di più: è proprio perché ogni edificio di sapere (mitico o razionale, in prima battuta) è un tentativo di dar vita a coordinate che permettano l'orientamento, l'armonia e la misura che la forma di conoscenza suprema è quella della natura umana, perché solo essa ci permette di accedere a noi stessi nel nostro rapporto con il mondo e dunque al mondo in quanto tale.

6.2.4. Si prenda il rito, oggi demonizzato in nome della «laica secolarizzazione» o fagocitato e riplasmato dalle quotidiane cerimonie dello *shopping*, forma di comportamento che rivela come l'emergenza rispetto alla norma sia paradossalmente diventata norma quotidiana (quando un rito diventa permanente è segno che lo stato di eccezione non ha più nulla da eccepire, non eccepisce più rispetto alcunché): esso esprime una reazione dell'animale umano a uno stato di crisi, è il tentativo di scongiurare la crisi – lo «stato d'eccezione» – di non renderla permanente e generalizzata esemplificandola in maniera teatrale e manifesta. È il tentativo di attenuare per enfattizzazione, tentativo che si ripete perché è ogni volta ripetizione della prima volta, reiterazione dell'origine, esibizione dell'*antropogenesi*, atto iniziale della storia come risposta all'impossibilità di trovare risposte, un tentativo logicamente contraddittorio proprio perché cerca di mettere in scena il momento che precede l'istituzione della distinzione tra A e B. La dimensione simbolica del rito (una fossa che è anche una vulva, un'ostia che è anche corpo, ecc.) è la dimensione

simbolica dell'animale umano che fa la sua apparizione, è il *noumeno* che per un istante si fa *fenomeno* senza esserlo per rivelare ciò che sta a fondamento di ogni possibile fenomeno. È un paradigma che si mette a lato (*parà*) dell'ordinarietà, separandosene, per potersi offrire come suo modello (*deiknumi*, indico), un esempio che esemplifica perché sospende ciò che si incarica di esemplificare mettendone tra parentesi il carattere esemplificato (nel momento in cui un uomo buono diventa esempio degli uomini buoni, della bontà, proprio in quel momento si mette tra parentesi il suo essere proprio quell'uomo buono, proprio allora non è più se stesso, non è esempio di se stesso). Nel rito si mette in maniera perturbante tra parentesi il quotidiano abitare, per rivelare che il non sentirsi a casa per via dell'assenza di un ambiente predefinito sta alla base del nostro desiderio di abitare il mondo ritagliandoci un nostro spazio: l'angosciata «perdita della presenza» (De Martino) viene contrastata dal rito che costruisce una sicurezza che paradossalmente rivela il tratto provvisorio della presenza esibendone la provvisorietà. Il rito ricorda il passato attraverso il presente per ri-accordare la nostra esperienza con il futuro, è un presente che si ferma per mettersi a girare su se stesso: è il tentativo di dar forma all'illimitato in cui l'animale umano rischia di sprofondare, di ricordare che la costruzione del limite riposa sulla sua assenza, che una tale costruzione c'è ed è necessaria. Nell'ordine rigoroso e cadenzato del rito c'è il disordine e il nulla della voragine abissale, c'è la fuga da esso e insieme la gioia di sentirsi umani perché non predestinati all'abisso. Nel rito c'è un «dentro» che fa vedere il «fuori», c'è una paradossale «apertura protetta / protezione aperta», il vincolo viene meno perché viene avanti la sua istituzione, il mondo si sfonda perché si apre alla sua fondazione, l'inibizione scompare perché lo spazio della celebrazione è delimitato e le mosse sono invarianti, l'ordine viene sconvolto perché viene riprodotto. Il rito condensa l'oscillante dialettica tra *Umwelt* e *Weltoffenheit* che caratterizza l'esistenza dell'animale umano privo della prima e consegnato alla seconda. Non: «ritornare a messa la domenica» o tutta la settimana, bensì: riconoscere che c'è un disperato bisogno di riti umani, di una ritualità radicata nella natura umana, espressione di essa. Di una meta-storia che sia tanto umana quanto la storia che si incarica di ribadire e custodire sospendendone la validità.

6.2.4.1. «Si potrebbe quasi dire che l'uomo è un animale cerimoniale. Si potrebbe cominciare così un libro di antropologia: se si osserva la vita ed il comportamento degli uomini sulla terra, si vede che essi, oltre ad

azioni che si potrebbero chiamare “animali” come nutrirsi ecc., svolgono anche azioni che hanno un carattere peculiare, che si potrebbero chiamare “rituali”. Sarebbe però assurdo proseguire dicendo che la caratteristica di *queste* azioni è che derivano da una errata concezione della fisica delle cose» (Wittgenstein).

6.2.5. «Un sistema organico di destoricizzazioni mitico-rituali, tale da comprendere i momenti critici ricorrenti di un certo regime di esistenza, forma una religione, un ordine di credenze religiose» (De Martino). Spesso si cerca di riaffermare il «bisogno naturale» di religione, l’anelito alla totalità, a un infinito che accolga, a un orizzonte di senso ultimo, a qualcosa che sia al di là dell’esperienza e possa addirittura fondarla: ricordare però che Kant parla di *Trieb* alla metafisica-religione come *Natureanlage* dell’animale umano, di *pulsione generica* proprio perché radicata nella natura umana, perché «dotazione/disposizione naturale», di un bisogno che ricerca vie traverse e mediate per soddisfarsi. Per questo può perdersi in mezzo al circuito (a)simbolico del denaro. Nulla dice che tale *Trieb* debba dirigersi verso un Dio Persona o verso un Dio Denaro: anzi, la pulsione va compresa sino in fondo per essere diretta verso l’Uomo, verso l’uomo, verso gli uomini, verso la giustizia, verso lo stare insieme. È certamente la «geometria esistenziale» (Cimatti) dell’animale umano ad aprirlo al sacro, l’apertura relazionale al mondo è la radice dell’apertura all’assolutamente altro (qualunque forma abbia, qualunque rapporto abbia con il mondo, qualunque grado di assolutezza abbia, ecc.); è certamente l’apertura al futuro a spingere alla ricerca di un al di là, di un’eternità extra-temporale o a-temporale: tale impulso rivela che non è l’immanenza ad avere l’ultima parola, ma nulla ci dice che sia nella trascendenza che risiede la risposta ultima a tutte le domande, è nel trascendentale che occorre saper guardare, al fatto che sacro è proprio l’apparire del futuro, del possibile e dell’ulteriorità rispetto all’esistente (il manifestarsi della natura umana), senza bisogno di alcun «aggrancio» a un’assoluta trascendenza.

6.2.5.1. «Chiamo *inutile* (per qualcuno) l’atto o la cosa di cui non si sente l’*immediato bisogno*. L’animale può fare soltanto qualcosa di *utile*. Cioè: sotto una pressione esterna e organica immediata. La vacca guarda le stelle, e non ne ricava né un’astronomia come quella caldea, né una morale come Kant, né una metafisica come fanno tutti... Le considera zero. Le smorza. In fondo è notevole... Percepire quello che non serve a niente!

La vacca, dunque, assorbe solo le percezioni alle quali corrisponde una risposta uniforme, un determinato atto che appartenga al ciclo di qualche funzione del suo organismo. Il resto non esiste. Se un nuovo oggetto la spaventa se la squaglia, e non sarà mai tentata di ritornare verso di esso, con precauzione e... concupiscenza intellettuale, per identificarlo e classificarlo nel suo sistema del mondo... Definisce questo oggetto solo attraverso la fuga: *cosa da fuggire*» (Valéry). L'animale umano sente persino il bisogno dell'inutile, altro che mero *homo oeconomicus*.

6.2.6. La storia della filosofia come la storia dei tentativi di interrompere il regresso all'infinito, la metafisica in quanto «documento antropologico di prima scelta» (Virno): regresso all'infinito e sua interruzione sono radicati nel modo in cui l'animale umano si relaziona al mondo, hanno a che fare con le *Stimmungen* (stati d'animo, tonalità emotive) che connotano la maniera in cui ci si rapporta a quanto circonda. Nessuna negazione della metafisica sottesa a ciò, anzi una profonda metafisica umanistica che non si concede a un sempre inconcludente «e così via» ma si sforza di affermare ogni volta uno storicamente situato «basta così». Affermare che nella filosofia possiamo vedere all'opera i meccanismi antropologici fondamentali, i dispositivi basilari (interruzione mimetico-omeopatica, proiezione per condensazione o spostamento ecc.) cui l'animale umano fa ricorso per articolare prima e bloccare poi una gerarchia ascendente di livelli logici non significa negare la validità della filosofia, prendere posizione circa i contenuti delle proposte speculative: significa radicare gli schemi fondamentali di ragionamento nella stessa costituzione della natura umana, per far sì che come l'economia non si faccia meta-economia fine a se stessa, così anche la filosofia non possa farsi meta-filosofia fine a se stessa, linguaggio che meta-linguisticamente pretende di produrre concettualmente il movimento del reale, di dedurre ogni singolarità dal concetto. Più semplicemente: radicare nella natura umana il pensare e l'agire umano significa non solo non autonomizzare il processo mediatore di scambio mercantile, ma anche non presentare i concetti come se pioveressero dal cielo. Significa indagare quei tratti antropologici che proteggono il pensiero e la prassi dall'incombenza dell'*apeiron* concorrendo a determinare positivamente le loro forme: funzione *terapeutica* e funzione *produttiva*, se si ama la sintesi. D'altronde, anche in filosofia per avere una vera idea e darle forma prima di tutto tramite la scrittura, bisogna presto o tardi «decidersi a tagliare corto», «darci un taglio», non scadere nella vuota erudizione o nel verboso citazionismo, mettere ordine ed es-

sere chiari per poter dire qualcosa di davvero significativo. Una filosofia umana ancor prima che umanistica è una filosofia che si riconosce come *attività umana*, dunque radicata come ogni attività umana nella natura umana generica, come sua – per alcuni eminente, per alcuni secondaria, per molti semplicemente inutile – espressione: essa (i filosofi) produce idee, partorisce concetti e riflette sul/ il mondo proprio come ogni altro atto umano (gli esseri umani) ricerca coerenza, armonia, espressività, significato, relazione, piena soddisfazione e così via.

6.2.6.1. «La filosofia è un'attività sociale, e come tutte le altre attività sociali emerge direttamente dal lavoro e dal linguaggio umani, lavoro e linguaggio che hanno una peculiare caratteristica "generica" rispetto al lavoro di molti animali (castori, api, termiti, eccetera). Mentre l'architetto deve anticipare nel *suo* pensiero il progetto della costruzione che si accinge a fare, l'ape invece non costruisce l'alveare sulla base di una progettazione libera preventiva, ma sulla base di un suo corredo genetico integralmente programmato. In quanto architetti del peculiare e differenziato legame sociale che costruiscono, gli uomini filosofeggiano, mentre le api non lo fanno. L'uomo indubbiamente filosofeggia "per natura", perché questo deriva appunto dalla sua specifica natura di architetto e non di ape, ma a questa potenziale natura deve anche aggiungersi "in atto" uno spazio sociale particolare, integralmente storico, in cui questa potenzialità naturale possa esplicarsi»; «l'esigenza umana di filosofia è irrimediabile, in quanto uomo filosofeggia così come suda, mangia o defeca, ossia in maniera inevitabile, in qualche modo questa esigenza deve essere espressa» (Preve).

6.2.6.2. «Le idee filosofiche sorgono sempre in un preciso contesto sociale e rispondono a esigenze conoscitive e di orientamento che sono esse stesse sociali. Le questioni anche più astrattamente filosofiche o teologiche devono sempre essere intese come una modalità essenziale, sia pure mediata, obliqua e criptica, con cui gli uomini cercano di rappresentarsi simbolicamente i loro rapporti sociali, in una dinamica con cui l'essere sociale si riflette nell'autocoscienza umana secondo modalità via via più consapevoli e mature» (Fusaro); «non ha alcun senso studiare le idee come se queste passeggiassero in una sorta di cielo intelligibile, senza alcun riferimento agli agenti che le producono né soprattutto alle condizioni nelle quali tali agenti le producono, e in particolare alle relazioni di concorrenza in cui essi si trovano gli uni contro gli altri. Le

idee sono dunque legate al sociale, e d'altra parte esse sono del tutto determinanti dato che contribuiscono a costruire le realtà sociali così come noi le conosciamo» (Bordieu).

6.2.6.3. Solo l'animale *Sinnggeber* (Jaspers) che, oltre a vivere, deve rendere possibile sempre di nuovo la sua stessa vita – perché i suoi specificamente generici requisiti naturali e immediati implicano l'elaborazione di modalità comportamentali culturali e mediate – può – *deve* – filosofare: «in ogni momento della sua vita l'uomo deve esaminare e approfondire le condizioni di questa stessa vita», inserendo *fra* il sistema ricettivo e quello reattivo il sistema simbolico (Cassirer). Ciò che di più enigmatico sembra esservi nella vita dell'animale umano (un concetto, un'astrazione, una domanda sul senso, ecc.) non è altro che una modalità traversa e obliqua (non può essere altrimenti per l'animale mediale) di rappresentare simbolicamente il rapporto con il mondo, le relazioni sociali, ecc.

6.2.6.3.1. La *Weltoffenheit* costitutiva dell'animale umano fa sì che il rapporto al mondo produca la conoscenza e l'azione quasi come una «cassa di risonanza» di cui l'autocoscienza è «il suono che ne sorge» (Schopenhauer): apertura relazionale ed esposizione costitutiva richiedono un'attiva re-azione e ris-posta, una responsività che è rielaborazione mediata di tutto ciò che viene incontrato nel rapporto con l'*Umgebung*, con gli altri e con la situazione storico-sociale e politico-culturale. La filosofia sta al pensiero come la digestione sta al mangiare: un'idea è l'atto finale del processo digestivo del pensiero («rutto dello spirito»). *Im Anfang war die Antwort*, in origine era la risposta: «l'antico adagio secondo cui "l'uomo è un essere vivente dotato di *logos* ovvero di ragione" può essere riformulato nella frase: "l'uomo è un essere vivente che dà risposte"» (Waldenfels). È l'animale per natura aperto relazionalmente al mondo, perciò chiamato a rispondere attivamente, a prendere posizione, a pensare al proprio dover prendere posizione per comprenderlo, a riflettere sulle posizioni prese per rischiararle e rimetterle in gioco se necessario.

6.2.6.3.2. I meccanismi del pensiero che la filosofia arriva a mettere di fronte allo specchio per auto-interrogarli (forma paradossale dell'autointerrogarsi) sono antropologici, non animali non divini: questa consapevolezza è preliminare per metterli in moto in maniera feconda e umana.



6.2.7. L'insieme delle *Stimmungen* fondamentali tramite cui l'animale umano si relaziona al mondo e agli altri sono indice della sua costituzione antropologica essenziale, della sua *Weltoffenheit* come apertura al *temps vécu* (Minkowski). Solo l'animale umano può avere una *Weltanschauung* (Binswanger; Jaspers): «si potrebbe dire che l'uomo è un animale facitore di *Weltanschauungen*» (Barone), che gronda visioni del mondo.

6.2.7.1. L'animale umano può meravigliarsi (può filosofare), fare esperienza dell'«esiste qualcosa *piuttosto che* niente», del *potius*, del potenziale, perché si distacca da quanto incontra per rapportarvisi e così prova insieme l'ebbrezza e la vertigine di chi vede il mondo dischiudersi dinnanzi a sé. *Thauma* è stupore e terrore insieme, è uno *choc* che scuote e ridesta: è l'urto con un mondo che viene esperito in quanto tale, a distanza eppure pienamente immersi in esso, immersi in esso eppure capaci di distanziarsene. Se la filosofia comincia dalla domanda sulla *physis* è perché la coglie *als* natura, perché se ne distanzia riconoscendola in quanto tale, riconoscendo che in ciò che appare immediato e naturale (l'ordine sociale, l'apparire fenomenico, ecc.) si nasconde qualcosa di mediato e storico, si nasconde una potenzialità: *c'è qualcosa sotto, deve esserci qualcosa oltre*. Macro e microcosmo si scindono, si articolano in una soglia che permette distacco e relazione: quale spettacolo perturbante per l'animale umano, il limite del mondo, la sua apertura!

6.2.7.2. L'animale umano può annoiarsi, cogliere il vuoto temporale, l'essere sospeso in attesa, il bisogno di riempire il tempo e di donargli significato, il tempo che scorre invano: la ripetitività meccanica può essere colta come subita, il suo carattere di immediatezza e di naturalità può essere messo tra parentesi e aperto problematicamente a un'alternativa possibile ma che non arriva e che va costruito con fatica, che sembra offrirsi eppure sfugge.

6.2.7.3. L'animale umano può angosciarsi, assalito da un mondo che non riesce a codificare e da una presenza instabile e precaria, da possibilità che sembrano tutte a sua disposizione eppure non lo sono, dall'eventualità di perdere se stesso e di non trovarsi, dal timore di non aver più tempo, di non poter recuperare il tempo perduto.

6.2.7.4. L'animale umano può vergognarsi e provare pudore, «non è come gli altri animali dei quali ognuno è sufficiente a se stesso in relazione

alla sua vita e alle azioni che gli sono naturali» (Avicenna), è esposto al contatto con gli altri, allo sguardo altrui e alla necessità di distinguere il comportamento accettabile da quello inaccettabile (*dike* e *aidos* come fondamento della *polis* per l'essere *gymnos*: Platone), è consegnato alla possibilità di non ottenere il riconoscimento e di essere così messo «alla gogna» (*vereor gognam*), perdendo se stesso e la propria identità sociale. La vera nudità non è mai quella delle vesti ma quella del nostro profondo essere, che cerchiamo di non rivelare a chiunque perché desideriamo che chi lo veda dispiegato sia in grado di abbracciarlo e non di giudicarlo.

6.2.7.5. L'animale umano può amare, il suo desiderio esperisce la «non correlatività» fra esistenza e attualità (Cusinato), l'ec-centricità della prima rispetto alla seconda, e si apre alla *Sehnsucht*, al «vuoto del cuore», e aprendosi a esso si apre a se stesso: non vive del tutto immerso nella realtà concreta del suo immediato presente, le sue pulsioni vivono dell'eccesso di fantasia (*Phantasieüberschuß*) che proietta al di là del semplice appagamento fisico e consente di sospendere il desiderio per riorganizzarlo secondo un diverso ordine di priorità, di disinteressarsi del godimento immediato per amare appassionatamente l'altro facendosi espropriare mentre lo espropria, in un reciproco gioco serio di intensificazione ed espansione delle esistenze degli amanti (Scheler). «Eros è un demone possente che sta tra i mortali e gli immortali» (Platone), sta in quella *metaxy* che è il terreno mediale abitato dall'animale umano, figlio di *Poros* e *Penia*, della possibilità di trovare l'espedito nel corso del suo cammino storico connessa alla mancanza di un espedito codificato immediatamente dalla sua natura.

6.2.7.5.1. *Eros* è la “sospensione” delle funzioni “naturali” dei sensi, per aprirli a un orizzonte di ulteriorità, per esporli al disorientamento: una bocca che non serve più per mangiare, uno sguardo che non serve più per riconoscere il sensibile, una mano che non serve più per afferrare, un udito che non serve più per ascoltare e stare all'erta, ecc. “Sospensione” è messa tra parentesi per elevare a potenza, è sos-pendere, innalzare facendo pendere e sempre di-pendere da: *Eros* = (Sensorialità naturale)<sup>n</sup>; Sensorialità naturale =  $\sqrt{\text{Eros}}$ .

6.2.7.6. L'animale umano può sperare, la speranza è sempre commista alla paura, alla di-sperazione, è l'apertura al futuro: Epimeteo ha dato i doni naturali a tutti gli animali ma non a quello umano, Prometeo in-

terviene per donargli la storia aprendolo al tempo e dis-incastonandolo dall'*Umwelt* in cui pareva ingabbiato sino a quel momento («avevano occhi e non vedevano [*blepontes eblepon maten*], / avevano le orecchie e non udivano [*klyontes ouk ekouon*], / somigliavano a immagini di sogno [*oneiraton morphaisi*] / operavano sempre e non sapevano [*ater ghnomes to pan eprasson*]»: Eschilo), la vendetta divina non si fa attendere ma la speranza resta sempre sul fondo dell'orcio di Pandora, consente di giocare con il mondo, di illudersi che può cambiare e di rischiare di dis-illudersi quando arriva la de-lusione del suo non cambiamento. Eppure «finché c'è vita c'è speranza», perché l'animale umano vive di speranza e nulla riuscirà mai del tutto a spegnerla: «noi per tutta la vita siamo colmi di speranze» (Platone); «chi non spera quello che non sembra sperabile non potrà scoprirne la realtà, poiché lo avrà fatto diventare, con il suo non sperarlo, qualcosa che non può essere trovato e a cui non porta nessuna strada» (Eraclito). Per l'animale non umano «il futuro è antico, automatico, tale che vi succedono soltanto i destini millenari della specie», mentre per quello umano c'è la speranza che rappresenti «qualcosa di *migliore*»: può spingersi a dire «così dovrebbe essere», può *sperarlo* (Bloch). *Finché c'è speranza c'è vita umana*: la speranza, il suo essere apertura al futuro, allo spazio del vuoto invitante del non essere ancora, è il sostegno e l'alimento della *dinamicità* costitutiva della vita (Bontempelli).

6.2.7.7. Una *Weltanschauung* può diventare una rappresentazione ideologica, un disperato *Lebensmittel*, un mezzo di sopravvivenza estremo, un bene di prima necessità: tanto grande la capacità umana di reagire all'*Umgebung* in ragione della sua *Weltoffenheit* da cercare in situazioni estreme di trasformare la sua «mappa» e non il «territorio», la realtà, ciò che andrebbe davvero cambiato. Quando tutto sembra andato perso rimane soltanto lo stoicismo di chi distingue ciò che è in proprio potere da ciò che non lo è: quando il mondo sembra non possa essere più cambiato si pensa che la soluzione sia cambiare se stessi, adeguandosi però così a quel mondo ammantato di intrascendibilità. «Impossibile distruggere l'esistente? Scolpisci allora te stesso, abbi cura di te!»: l'epoca dell'e(ste)tica.

6.3. Si dice spesso che il filosofo è come un bambino, un "eterno infante", chiede continuamente perché e cerca incessantemente il senso profondo di ciò che incontra, la «naturale tensione al sapere» è in lui sempre viva e insaziabile: se solo un animale umano può essere filosofo è perché

l'animale umano è l'animale neotenico per eccellenza, che può mantenere anche in età avanzata i tratti di per sé "giovanili" dell'età della pubertà, come la ricerca del vero, il comportamento esplorativo e la curiosità per ciò che si presenta dinnanzi a sé. «Specificamente umano è l'impulso cosciente a non arrestarsi, a non lasciarsi ridurre a una sorta di veicolo a rotaie, ma a conservare, come propria condizione permanente, la giovanile apertura al mondo e ad accostarsi alla realtà in un rapporto di costante, reciproco confronto» (Lorenz). Filosofia come massima espressione dell'ultraneotenia umana, come natura che rallenta il suo processo quasi sino a fermarsi per potersi così meglio guardare attorno e dentro.

6.4. «Un giorno le scienze naturali ingloberanno la scienza dell'uomo così come la scienza dell'uomo ingloberà le scienze naturali: non ci sarà che una sola scienza» (Marx): nessun (neo)positivismo, ma l'affermazione che antropologia filosofica e metafisica possono congiungersi quando sia la natura umana a essere pensata come unico vero fondamento.

7. La filosofia non può continuare a oscillare tra interpretare (*interpretieren*) e trasformare (*verändern*), separarli e precludersi la possibilità di vedere il loro intimo rapporto.

7.1. «La disputa sulla realtà o sulla non realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente *scolastica*» (Marx). Un libro di per sé non potrà mai rovesciare un despota; un'idea cambia davvero il nostro stare al mondo quando penetra negli interstizi dei nostri abiti quotidiani. Strano incontro tra marxismo e thatcherismo: «watch your thoughts for they become words. Watch your words for they become actions. Watch your actions for they become habits. Watch your habits, for they become your character. And watch your character, for it becomes your destiny. What we think we become».

7.2. «La possibilità della filosofia si fonda sulla possibilità di produrre pensieri secondo norme, di pensare veramente in comune» (Novalis): mettiamoci al lavoro.

7.3. «La filosofia è lo sforzo permanente e quanto si voglia disperato di dire ciò che a rigore non può essere detto», ha il compito «di fare lo sgambetto alle sane opinioni circa l'immodificabilità del mondo», di scuotere «la coscienza reificata, pigra, che prende il mondo così com'è», «il realista volgare che si accontenta senza ribellarsi della superficie della

mera esistenza, e che non oppone alcuna resistenza a ciò che di fatto esiste, ma gli si adatta» (Adorno): non smettiamo di sforzarci di essere uomini che non si adattano «alla pigrizia del conformismo filosofico» (Grecchi), solo così potremo uscire «dall'ipnosi capitalistica per la quale questo sarebbe l'unico mondo davvero naturale per gli esseri umani» (Mazzeo).

7.4. «La philosophie nous aura élevés au-dessus de la condition humaine» (Bergson), ma non dimentichiamo anche di tenere i piedi saldi a terra e la testa sulle spalle, «fedeli alla terra», «fedeli all'umano»: «che l'uomo non si innalzi al di sopra di sé e dell'umanità: poiché non può vedere che con i suoi occhi, né afferrare che con le sue braccia» (Montaigne).

7.5. «Nulla di più utile all'uomo che l'uomo stesso» (Spinoza): la proposizione fondamentale di una profonda antropologia filosofica, della più rigorosa metafisica umanistica, che vuole pensare l'umanità intera – singolare-plurale – come «concetto trascendentale riflessivo» (Preve; Koselleck), che vuole pensare la storia come teatro dell'acquisizione progressiva dell'autocoscienza r(el)azionale delle proprie potenzialità ontologiche, della propria generica natura.

... se uno  
ha veramente a cuore la sapienza,  
non la ricerchi in vani giri,  
come di chi volesse raccogliere le foglie  
cadute da una pianta e già disperse dal vento,  
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce  
solo dalla radice, una e molteplice.  
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce  
discenda nel profondo, là dove opera il dio,  
segua il germoglio nel suo cammino verticale  
e avrà del retto desiderio il retto  
adempimento: dovunque egli sia  
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

## il giogo



1. Luca Grecchi, *La verità umana nel pensiero religioso di Sergio Quinzio*.
2. AA. VV., *Sumballein. Riflessioni sugli scritti di Umberto Galimberti*. Federico Bordonaro, *L'età della tecnica? Appunti di lettura di «Psiche e Techne»* – Michele Marolla, *Dalla crisi della ragione alla coscienza simbolica. Esposizione e osservazioni critiche intorno al saggio di U. Galimberti, «La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo»* – Franco Toscani, *Sacro, tecnica, etica nel pensiero di Umberto Galimberti* – Diego Melegari, *Dall'equivoco alla possibilità* – Alberto Giovanni Biuso, *Corpo e Tempo* – Costanzo Preve, *Marx e Heidegger. Pervasività della tecnica e critica culturale al capitalismo nei due classici ed in alcuni loro interpreti contemporanei* – Giuseppe Bailone, *La malattia genetica del marxismo. Obiezioni al Marx e Heidegger di Costanzo Preve* – Giuseppe Bailone, *I vizi di Galimberti e il peccato di Aracne*.
3. Umberto Galimberti – Luca Grecchi, *Filosofia e Biografia*.
4. Luca Grecchi, *Nel pensiero filosofico di Emanuele Severino*.
5. Luca Grecchi, *Corrispondenze di metafisica umanistica*.
6. Luca Grecchi, *Il necessario fondamento umanistico della metafisica*.
7. Costanzo Preve – Luca Grecchi, *Marx e gli antichi Greci*.
8. AA. VV., *Dialettica oggi*. Costanzo Preve, *Elogio della filosofia. Fondamento, verità e sistema nella conoscenza e nella pratica filosofica dai greci alla situazione contemporanea* – Giuseppe Bailone, *La verità si può mettere ai voti?* – Enrico Berti, *Si può parlare di una evoluzione della dialettica platonica?* – Mario Vegetti, *La dialettica nella Repubblica di Platone* – Domenico Losurdo, *Contraddizione oggettiva e analisi della società: Kant, Hegel, Marx* – Giovanni Stelli, *Alcune osservazioni sulla dialettica hegeliana* – Nello De Bellis, *Note a margine sulla dialettica di Hegel* – Alberto Giovanni Biuso, *Dialettica e benedizione. Sull'antropologia greca di Friedrich Nietzsche* – Michele Marolla, *Riflessioni sull'attualità della dialettica*.
9. Luca Grecchi, *Conoscenza della felicità*. Premessa di Mario Vegetti.
10. Luca Grecchi, *Il pensiero filosofico di Umberto Galimberti*. Presentazione di Carmelo Vigna.
11. Costanzo Preve, *Storia della Dialettica*.
12. Marino Gentile, *La metafisica presofistica*. Con una Appendice su "Il valore classico della metafisica antica". Introduzione di Enrico Berti.
13. Costanzo Preve, *Storia dell'Etica*.
14. Enrico Berti, *Incontri con la filosofia contemporanea*.

15. Luca Grecchi, *Il presente della filosofia italiana*.
16. Costanzo Preve, *Storia del Materialismo*.
17. Giovanni Casertano, *La nascita della filosofia vista dai Greci*.
18. Mario Vegetti, *Scritti con la mano sinistra*.
19. Diego Fusaro, *Incursioni nella filosofia moderna*.
20. AA. VV., *Filosofia ed estetica*. Franco Toscani, *Poesia e pensiero nel «tempo di privazione»*. In cammino con Hölderlin e Heidegger – Donato Sperduto, *Eschilo in G. D'Annunzio*, E. Severino e L. Grecchi – Costanzo Preve, *L'estetica di Lukács fra arte e vita. Considerazioni storiche, politiche e filosofiche* – Diego Fusaro, *Per una teoria dell'arte in Marx* – Alberto Giovanni Biuso, «Abbiamo l'arte per non naufragare nella verità». *Sull'estetica dionisiaca di Nietzsche* – Diego Stea, *Popolarizzazione e rifunzionalizzazione della musica colta* – Michele Marolla, *Estetica e modernità secondo Benedetto Croce* – Franco Toscani, *Il riso di Zarathustra. Prospettivismo e benedizione nel Nietzsche di Alberto Giovanni Biuso* – Ottavia Spisni, *Vedere senza vedere* – Monia Nicolaci, *L'interpretazione come modello di razionalità* – Roberto Signorini, *Alle origini del fotografico*.
21. Luca Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*.
22. Paola Manulli – Mario Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*.
23. Luca Grecchi, *L'umanesimo di Platone*.
24. Luca Grecchi, *L'umanesimo di Aristotele*.
25. Luca Grecchi, *L'umanesimo di Plotino*.
26. Luca Grecchi, *Il filosofo e la vita. I consigli di Platone e dei classici Greci, per la buona vita*.
27. Augusto Cavadi, *Chiedete e non vi sarà dato. Per una filosofia (pratica) dell'amore*.
28. Ernesto Screpanti, *Marx e il contratto di lavoro: dall'astrazione naturale alla sussunzione formale*.
29. Luca Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia cinese*.
30. Luca Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia indiana*.
31. Luca Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia islamica*.
32. AA. VV., *Filosofia e politica. Che fare? Intenzioni* – COSTANZO PREVE, *La saggezza dei Greci. Una proposta interpretativa radicale per sostenere l'attualità dei Greci oggi* – ANDRÉ TOSEL, *I diritti dell'uomo e i livelli dell'universale. Aporie della mediazione* – DENIS COLLIN, *Per una critica dell'economia politica* – GIACOMO PEZZANO, *Filosofi(a) e politica (?)*. *Breve storia di un rapporto controverso* – DOMENICO LOSURDO, *I «Protocolli dei Savi dell'Islam» ovvero come si costruiscono le leggende nere* – CARMELO VIGNA, *Politica e speranza* – ENRICO BERTI, *Per una nuova società politica* – DIEGO FUSARO, *La gabbia d'acciaio: Max Weber e il capitalismo come destino* – ERNESTO SCREPANTI, *Marx e il contratto di lavoro: dall'astrazione naturale alla sussunzione formale* – MARIO VEGETTI,



*La filosofia e la città: processi e assoluzioni* – FRANCO TOSCANI, *Speranza e utopia nel pensiero di Ernst Bloch* – FEDERICO LEONARDI, *La Repubblica di Platone. Il tiranno e il filosofo: una affinità elettiva* – MICHELE MAROLLA, *Benedetto: politica, filosofia, fede nel tempo della crisi* – ALBERTO GIOVANNI BIUSO, *Oltre liberalismo e socialismo* – MARCELLO BARISON, *Critica della produzione immateriale* – AUGUSTO CAVADI, *La filosofia-in-pratica. Una discussione lacustre* – DONATO SPERDUTO, *Agire o lasciar fluire? Emanuele Severino e Carlo Levi a confronto* – LUCA TONETTI, *I filosofi e la politica: che fare? Nuova filosofia del fare: azione e riflessione nella politica di oggi* – COSTANZO PREVE, *Il saggio di Luca Grecchi Occidente: radici, essenza, futuro. Un convincente esercizio di filosofia della storia* – DANIELA BENVENUTI, *Il saggio di A. Sangiacomo: Scorci. Ontologia e verità nella filosofia del Novecento* – AUGUSTO CAVADI, *Il saggio di N. Pollastri: Consulente filosofico cercasi.*

33. Rodolfo Mondolfo, *Gli albori della filosofia in Grecia. Introduzione di Giovanni Casertano.*

34. Chiara Tinnirello, *Singolarità estetica. Prassi mimetiche tra arte e filosofia da Nietzsche a Nancy. Introduzione di Giuseppe Frazzetto.*

35. Luca Grecchi, *Perché non possiamo non dirci Greci. In Appendice: In difesa di Socrate, Platone ed Aristotele.*

36. Luca Grecchi, *La filosofia della storia nella Grecia classica.*

37. Luca Grecchi, *Gli stranieri nella Grecia classica. Paralleli con il nostro tempo.*

38. Giuseppe Quaresima, *La globalizzazione e le nuove teorie dell'imperialismo. Una rassegna critica.*

39. Carmelo Vigna – Luca Grecchi, *Sulla verità e sul bene. Presentazione di Enrico Berti. Postfazione di Costanzo Preve.*

40. AA. VV., *Bene comune. – Intenzioni* – ENRICO BERTI, *Il bene* – CARMELO VIGNA, *Per una metafisica del bene comune* – PIERANGELO SEQUERI, *Agorà / Oltre il dialogo. Sfida congiunta alle passioni tristi* – DIEGO FUSARO, *Quale comune? Per una critica del marxismo deleuziano di Toni Negri* – DAVIDE GALLO LASSERE, *Lo statuto della critica. Per una ricostruzione filosofica dell'ultimo quarantennio* – COSTANZO PREVE, *Le avventure della coscienza storica occidentale. Note di ricostruzione alternativa della storia della filosofia e della filosofia della storia* – GIOVANNI CASERTANO, *Il bene e la linea* – FRANCO TOSCANI, *Il rapporto etica-politica e il tema dell'amicizia in Aristotele* – MAURIZIO SCARPARI, *La concezione dell'essere umano nella filosofia cinese* – ALESSANDRO MONCHIETTO, *Connivenza con l'insensatezza. Fatalismo, speranza e schiavitù nel pensiero di Diego Fusaro* – GIACOMO PEZZANO, *Contributo alla critica della giurisdizione umanitaria del bene comune a partire dal diritto romano* – CLAUDIO LUCCHINI, *Alcune riflessioni sulle nozioni di felicità e di natura umana nel pensiero di Luca Grecchi* – LORENZO DORATO, *Relativismo e universalismo astratto: le due facce speculari del nichilismo. Bene e Verità come concetti "rivoluzionari" alla base di un universalismo sostanziale e di una critica radicale del capitalismo* – COSTANZO PREVE, *Gli antichi, i moderni, l'umanesimo e la storia. Alcuni rilievi a partire dagli ultimi lavori di Luca Grecchi e di Diego Fusaro.*

41. Luca Grecchi, *Diritto e proprietà nella Grecia classica. Paralleli con il nostro tempo.*
42. Alessandro Monchietto, *Per una filosofia della potenzialità ontologica.*
43. Luca Grecchi, *L'umanesimo di Omero.*
44. Costanzo Preve, *Lettera sull'Umanesimo.* Presentazione di Luca Grecchi. Postfazione di Giacomo Pezzano.
45. Luca Grecchi, *Il presente della filosofia nel mondo.* Postfazione di Giacomo Pezzano.
46. Giacomo Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale.*

*filo di perle*

**AIN ZARA MAGNO,**

*Parole d'amore.*

A cura di I. Rabatti.

**LUISA GIACONI,**

*Dalla mia notte lontana.*

A cura di I. Rabatti.

**MARGHERITA GUIDACCI,**

*La voce dell'acqua.*

Quaderno di traduzioni, a cura di G. Battaglia e I. Rabatti

[autori tradotti: William Blake, Hilda Doolittle, Thomas S. Eliot, Gabriela Mistral, Richard Eberhart, Robert Frost, Archibald MacLeish, Ezra Pound, Tu Fu, Mao Tse-tung, Federico García Lorca, Vicente Aleixandre, Jorge Guillén, Christopher Smart, Marie Under, Kathleen Raine, Henrik Visnapuu, Francis Thompson, Czeslaw Milosz, Elizabeth Bishop, John Keats].

**LUISA GIACONI,**

*A fiore dell'ombra.*

*Le poesie, le lettere, gli inediti.*

A cura di M. Brotto.

**CECÍLIA MEIRELES,**

*Misura del significato e altre poesie.*

A cura di S. Masin.

**SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN,**

*Corpo a corpo e altre poesie.*

A cura di S. Masin.

## EGERIA

*Letteratura, arte, pensiero d'Europa*

*Scrittrici del Novecento europeo.*

K. BOYE - G. MANZINI - E. LASKER-SCHÜLER  
V. WOOLF - S. WEIL - M. CVETAEVA.

Interventi di:

D. Marcheschi - M. Ghilardi - U. Treder - M. Del Serra  
G. Fiori - C. Graziadei.

*La Minima.*

*Due atti* di MAURA DEL SERRA,  
con una nota di Daniela Marcheschi.

*Novanta. Verso un'arte di pensiero,*

di AMEDEO ANELLI.

E. ABBOZZO - G. BAI - S. CARDINALI - A. CAVALIERI - A. CESARI  
F. DE BERNARDI - F. FEDI - G. GINI - S. NIHLÈN - C. ROSI - F. SCATOLI  
M. TRAINI - W. XERRA.

*Prose e interviste*

di MARGHERITA GUIDACCI.  
A cura di Ilaria Rabatti.

*Di poesia e d'altro - vol. I,*

di MAURA DEL SERRA.

M. MADDALENA - JACOPONE - L. DELLA ROBBIA - W. SHAKESPEARE  
G. HERBERT - J. I. DE LA CRUZ - G. B. VICO - U. FOSCOLO  
C. COLLODI - F. NIETZSCHE.

*Le poesie* di SIMONE WEIL,  
a cura di Maura Del Serra

## EGERIA

*Poeti del Novecento europeo.*

G. TRAKL - A. ACHMATOVA - T. S. ELIOT

F. G. LORCA - P. PAOLO PASOLINI

E. SÖDERGRAN.

Interventi di:

R. Carifi - M. Colucci - R. Sanesi - A. Melis

M. Del Serra - D. Marcheschi.

*Il fuoco e la rosa.*

*I "Quattro Quartetti" di Eliot e Studi su Eliot,*  
di MARGHERITA GUIDACCI. *A cura di Ilaria Rabatti.*

*Di storia in storia: la biblioteca italiana di Hjalmar Bergman,*  
di YRJA HAGLUND.

*Il Segugio del Cielo e altre poesie,*

di FRANCIS THOMPSON.

A cura di Maura Del Serra.

*Drammaturghi del Novecento europeo.*

H. IBSEN - L. PIRANDELLO - A. CAMUS - B. BRECHT - S. BECKETT.

Interventi di:

G. Antonucci - M. Argenziano - U. Ronfani - L. Zagari - K. Elam.

*Di poesia e d'altro - vol. II,*

di MAURA DEL SERRA.

F. THOMPSON - A. PANZINI - E. LASKER-SCHÜLER

D. CAMPANA - A. ONOFRI - V. S. SOLOV'EV.

*Vita di Vittoria Colonna*

di ISABELLA TEOTOCHI ALBRIZZI

*a cura di Adriana Chemello (La Vita di Vittoria Colonna*  
di Isabella Teotochi Albrizzi. *Le consonanze di una sorellanza elettiva).*



Collana  
*divergenze*



1. Gianfranco La Grassa, *Dai Tre Mondi alla "globalizzazione capitalistica"*.
2. Gianfranco La Grassa, *Microcosmo del dominio. Critica delle ideologie economicistiche dell'impresa*.
3. Gianfranco La Grassa, *Il comunismo fallibile. A 150 anni dal "Manifesto"*.
4. Costanzo Preve, *Il crepuscolo della profezia comunista. A 150 anni dal "Manifesto"*.
5. Costanzo Preve, *L'alba del Sessantotto. Una interpretazione filosofica*.
6. Costanzo Preve, *Marxismo, Filosofia, Verità*.
7. Andrea Cavazzini, *Teoria, Ideologia, Storia. Note critiche su un inedito di Althusser*.
8. Costanzo Preve, *Destra e Sinistra. La natura inservibile di due categorie tradizionali*.
9. Costanzo Preve, *La questione nazionale alle soglie del XXI secolo*.
10. Andrea Cavazzini, *La forma spezzata. Note critiche sulla tarda filosofia di Lukàcs*.
11. Costanzo Preve, *Le stagioni del nichilismo. Un'analisi filosofica ed una prognosi storica*.
12. Costanzo Preve, *Individui liberati, comunità solidali. Sulla questione della società degli individui*.
13. Costanzo Preve, *Contro il capitalismo, oltre il comunismo. Riflessioni su una eredità storica e su un futuro possibile*.
14. Federico Dinucci, *Materialismo aleatorio. Saggio sulla filosofia dell'ultimo Althusser*.
15. Marino Badiale, *La Mappa e il Paesaggio. Osservazioni critiche sull'epistemologia del Novecento*.
16. Fedrico Dinucci, *Marx prima di Marx. Teoria del valore e processi di globalizzazione*.
17. Diego Melegari, *Il problema scongiurato. Note su Antonio Negri e il "partito" del General Intellect*.
18. Giancarlo Paciello, *Quale processo di pace? Cinquant'anni di espulsioni e di espropriazioni di terre ai palestinesi*.
19. Massimo Bontempelli, *La disgregazione futura del capitalismo mondializzato*.
20. Costanzo Preve, *La fine dell'URSS. Dalla transizione mancata alla dissoluzione reale*.
21. Costanzo Preve, *Il ritorno del clero. La questione degli intellettuali oggi*.
22. Costanzo Preve, *Le avventure dell'ateismo. Religione e materialismo oggi*.

23. Andrea Cavazzini-Costanzo Preve, *Un nuovo manifesto filosofico. Prospettive inedite e orizzonti convincenti per il pensiero.*
24. Costanzo Preve, *Hegel, Marx, Heidegger. Un percorso nella filosofia contemporanea.*
25. Costanzo Preve, *Scienza, Politica, Filosofia. Un'interpretazione filosofica del Novecento.*
26. Andrea Cavazzini, *Evento e Concetto. Filosofia e Storia della Filosofia.*
27. Gianfranco La Grassa, *La tela di Penelope. Conflitto, crisi e riproduzione nel capitalismo.*
28. Marco Salvio, *Kenosi e De-centramento. Il concetto di Dio tra J. Derrida e M. C. Taylor.*
29. Gianfranco La Grassa, *Considerazioni del dopoguerra. Insegnamenti dell'aggressione USA (e NATO) alla Jugoslavia.*
30. Andrea Cavazzini, *Introduzione dello Spirito. Meditazioni su Libertà e Contingenza.*
31. Costanzo Preve, *Il Bombardamento Etico. Saggio sull'Interventismo Umanitario, sull'Embarco Terapeutico e sulla Menzogna Evidente.*
32. Antonio Areddu, *Cristianesimo e marxismo nel pensiero di Italo Mancini. Una rilettura in memoriam.*
33. Giancarlo Paciello, *La nuova Intifada. Per il diritto alla vita, ad ogni costo.*
34. Costanzo Preve, *Marxismo e Filosofia. Note, riflessioni e alcune novità.*
35. Gianfranco La Grassa, *L'imperialismo. Teoria ed epoca di crisi.*
36. Costanzo Preve, *Un secolo di marxismo. Idee e ideologie.*
37. Costanzo Preve, *Le contraddizioni di Norberto Bobbio. Per una critica del Bobbiansimo cerimoniale.*
38. Giancarlo Paciello, *La conquista della Palestina. Le origini della tragedia palestinese.*
39. Gianfranco La Grassa, *Dalla proprietà al conflitto strategico. Per una teoria del capitalismo.*
40. Marco Apolloni, *La religione in Jean-Jacques Rousseau.*
41. Costanzo Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea.*
42. Costanzo Preve- Eugenio Orso, *Nuovi signori e nuovi sudditi. Ipotesi sulla struttura di classe del capitalismo contemporaneo.*
43. Costanzo Preve- Roberto Sidoli, *Logica della storia e comunismo novecentesco. L'effetto sdoppiamento.*
44. Eugenio Orso, *Alienazioni e uomo precario. Prefazione di Costanzo Preve. In Appendice: Costanzo Preve, Introduzione ai "Manoscritti economico-filosofici del 1844" di Karl Marx.*
45. Linda Cesana - Costanzo Preve, *Filosofia della verità e della giustizia. Il pensiero di Karel Kosík.*

Stampa:  
Global Print s.r.l.,  
Via degli Abeti 17/1 20064  
GORGONZOLA (MI)