

AZIMUTH

Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age

I (2013), nr. 1

The Domain of the Human

Anthropological Frontiers
in Modern and Contemporary Thought

Il dominio dell'umano

Frontiere antropologiche
tra moderno e contemporaneo

edited by • a cura di

SIMONE GUIDI - ANTONIO LUCCI



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

All essays are subjected to double blind peer-review.

Tutti gli articoli sono sottoposti a doppia *blind peer-review*.

«Azimuth», I (2013), nr. 1

Semiannual review

© 2013 Edizioni di Storia e Letteratura

*Cover: Tycho's Wall Quadrant. An engraving of Tycho Brahe in his Uraniborg observatory on the island of Hven, probably from the 1598 printing of his *Astronomiae instauratae mechanica* (detail).*

ISSN (paper): 2282-4863

ISBN (paper): 978-88-6372-544-5

ISBN (e-book): 978-88-6372-554-4

Editorial contact: editorial@azimuthjournal.com - www.azimuthjournal.com

Administrative offices:

Edizioni di Storia e Letteratura, via delle Fornaci, 24 – 00165 Roma – Italy

tel. +39.06.39.67.03.07 – fax +39.06.39.67.12.50

e-mail: clienti@storiaeletteratura.it - www.storiaeletteratura.it

Annual subscription 2013 (two issues): € 38,00

For subscriptions and purchases (paper, e-book, single essays) please refer to www.storiaeletteratura.it or write to clienti@storiaeletteratura.it

CONTENTS

The Domain of the Human *Anthropological Frontiers in Modern and Contemporary Thought*

| | |
|---|-----|
| <i>Preliminary Notes</i> | 9 |
| DELPHINE KOLESNIK-ANTOINE, <i>La question des passions chez Regius et Descartes. Premiers éléments d'interprétation</i> | 13 |
| NUNZIO ALLOCCA, <i>Luomo e la macchina animale. Claude Perrault e l'immagine del vivente nella storia naturale post-cartesiana</i> | 33 |
| PAOLO LOMBARDI, <i>Il sangue bestiale. I confini dell'umano nei primi esperimenti di trasfusione (XVII secolo)</i> | 57 |
| FRANCK TINLAND, <i>Anthropomorphisme animal et zoomorphisme humain</i> ... | 69 |
| RICCARDO MARTINELLI, <i>La prudenza del carattere. Kant e i due volti dell'antropologia pragmatica</i> | 93 |
| VALLORI RASINI, <i>Helmut Plessner alle prese con Kant</i> | 105 |
| MARIAPAOLA FIMIANI, <i>L'umano in sonno</i> | 119 |
| MARIA TERESA PANSERA, <i>Le radici antropologiche dell'etica</i> | 135 |
| MARCO MAZZEO, <i>Gli errori di Darwin? Evoluzione e storia naturale</i> | 151 |
| FABIO POLIDORI, <i>Il mito del postumano. Da Sloterdijk a Nietzsche</i> | 167 |
| GIOVANNI LEGHISSA, <i>La fondazione, la fondazione dell'umano, il post-umano. Per una rilettura del tema trascendentale in chiave antropologica</i> | 179 |
| *** | |
| ABSTRACTS..... | 195 |

LA FONDAZIONE,
LA FONDAZIONE DELL'UMANO, IL POST-UMANO
PER UNA RILETTURA DEL TEMA TRASCENDENTALE
IN CHIAVE ANTROPOLOGICA

Vi sono buone ragioni per trattare assieme la questione della fondazione e quella dell'umano. Non perché l'umano sia stato pensato sempre come il presupposto della fondazione, ma perché il tema della fondazione è sempre stato declinato in rapporto a una certa idea dell'umano. In ogni epoca, infatti, sono all'opera, spesso negli interstizi dell'argomentazione filosofica, specifiche presupposizioni circa il modo in cui va articolata la relazione che sussiste tra l'azione umana e le procedure della fondazione, tra la contingenza della prassi e il carattere necessariamente non contingente delle forme categoriali atte a istanziare il fondamento. Nel corso del Novecento si è affermata la tendenza a pensare che la contingenza della prassi non potesse essere tenuta lontana dal luogo della fondazione, dal modo, cioè, in cui la fondazione viene articolata. Se è certo paradossale pensare che il trascendentale e l'empirico siano inseparabili, si tratta allora di capire in che modo non solo tale paradosso sia ineliminabile, ma soprattutto quale vantaggio sia possibile trarre dalla sua ineliminabilità. Nelle considerazioni che seguono, suggerirò come il vantaggio qui in questione sia legato alla possibilità di far scaturire una concezione dell'umano che definirei 'postumana' dalla radicalità del paradosso di fronte al quale la riflessione filosofica è posta quando decide di confrontarsi con l'intreccio tra empirico e trascendentale. Tale definizione vuole indicare la necessità di non far pesare solo sull'umano l'onere della fondazione. E ciò non perché quest'ultimo si distribuisca all'interno di uno scenario che comprenderebbe anche altri attori – è solo in relazione ad alcuni tratti tipicamente umani che può aver luogo il rendere ragione del mondo e del suo sussistere così e non altrimenti. Ma perché è il peso della stessa fondazione ad aver subito un alleggerimento: non più intesa come esterna al divenire, ma intesa come possibilità che inerisce al divenire stesso, la fondazione si configura come il manifestarsi di quell'istanza alla

quale si attribuisce la facoltà di operare con concetti – e quindi con quegli strumenti senza i quali nessuna fondazione sarebbe possibile.

Non va trascurato il fatto che sono anche di carattere storico-culturale le ragioni che potrebbero invitarci a ospitare con benevolenza la nozione di ‘postumano’. Un discorso filosofico che voglia essere anche critica del presente non può sottrarsi al compito di riflettere sulle variazioni che la nozione di umano subisce nella prassi comunicativa ordinaria¹. In tale contesto, con postumanità ci si riferisce alla capacità che l’umano manifesterebbe, in misura maggiore rispetto al passato, di uscire da un insieme di confini avvertiti ormai come troppo angusti. Confini naturali, innanzi tutto: le restrizioni imposte al nascere e al morire che un tempo venivano vissute come assolute e imm modificabili vengono rinegoziate, e questa rinegoziazione comporta un continuo modificarsi delle narrazioni che plasmano le formazioni identitarie collettive e individuali. La retorica dell’*enhancement* non va solo in direzione di una adesione più o meno consapevole agli imperativi neoliberali, i quali vorrebbero trasformare ciascuno di noi in un’impresa² – un’impresa che, dovendo costantemente monitorare il proprio rendimento, valuta la salute, il benessere, la stessa felicità in termini di grandezze misurabili, le quali devono venir inserite nel calcolo complessivo delle risorse di cui disporre³. Sforzarsi di condurre una vita sana, migliorare se stessi, cambiare la propria vita, gestire in modo responsabile la propria eredità genetica, sono anche modalità inedite di reinvenzione e di riappropriazione del sé⁴. Sono il sintomo di un mutamento epocale di cui forse cominciamo a percepire solo ora la portata e che in un certo senso inserisce nel cuore stesso della cultura di massa e dell’immaginario collettivo ad essa connesso quel sogno di trasformare l’uomo in cyborg che, nel corso del Novecento, ha innervato tanto una buona parte della letteratura fantascientifica, quanto lo stesso progetto di ricerca responsabile della nascita delle scienze dell’artificiale. Tale sintomo

¹ Sul senso dell’esercizio filosofico come sguardo critico sul presente, cfr. M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?* (1984), in *Archivio Foucault. 3. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 253-261.

² Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)*, Milano, Feltrinelli, 2005.

³ Cfr. U. Bröckling – S. Krasmann – T. Lemke, *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000 e U. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.

⁴ Cfr. N. Rose, *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Torino, Einaudi, 2008.

si esprime attraverso una retorica che considera la vita sulla terra non come un dato naturale, cioè il prodotto di un insieme di processi governati da una causalità che può essere solo registrata dal sapere scientifico, ma come un insieme di possibili configurazioni sia fisiche che informazionali sulle quali noi, i viventi dotati di protesi, avremmo la facoltà di intervenire al fine di modificarle, vuoi a vantaggio (o svantaggio) della nostra specie, vuoi a vantaggio (o svantaggio) dell'ecosistema con il quale interagiamo⁵. Esempio, in questo contesto, l'opera visionaria di Buckminster Fuller, che ci invita a concepire la totalità delle azioni umane semplicemente come l'insieme delle operazioni compiute dagli abitanti di una navicella spaziale chiamata Terra⁶. Tale concezione ci libera dall'idea che nell'agire umano si possa operare una distinzione netta tra componenti 'naturali' e componenti 'culturali': ogni adattamento al mondo-ambiente va vissuto come modificazione creativa di quelle istruzioni tecniche che la nostra navicella spaziale ci consegna al momento della nostra comparsa al suo interno.

Già nell'isola descritta da Bacone nella *Nuova Atlantide* si conducevano esperimenti sul vivente che avevano lo scopo di conoscere la natura per dominarla e permettere così all'umanità di migliorare le proprie condizioni di vita⁷ – e non solo dal punto di vista materiale, dal momento che una migliore conoscenza scientifica del mondo poteva, entro la prospettiva baconiana, garantire anche il progresso sul piano morale e politico⁸. Sottolineare questa continuità con uno dei miti fondatori del moderno è certo importante, ma, come detto poco sopra, è dal momento in cui la cibernetica si impone come programma di ricerca che si registra una radicalizzazione delle retoriche che modellano la narrazione del progetto moderno e lo rendono fruibile in termini di rappresentazioni collettive. La cifra primaria di tale radicalizzazione è precisamente la possibilità di pensare in modo meno netto il confine tra ciò che sta dalla parte della natura, del *bios*, e ciò che sta dalla parte della tecnica, della cultura, della storia. Si comincia a diventare in qualche modo 'postumani' quando, da un lato, le virtù autopoietiche della natura cessano

⁵ Cfr. N. K. Hayles, *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1999; *Posthumanism*, edited by N. Badmington, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2000; C. Wolfe, *What Is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

⁶ Cfr. R. Buckminster Fuller, *Operating Manual for Spaceship Earth*, New York, Simon&Schuster, 1969.

⁷ Cfr. F. Bacone, *Nuova Atlantide*, a cura di P. Guglielmoni, Milano, Rusconi, 1997.

⁸ Cfr. C. Webster, *La Grande Instaurazione. Scienza e riforma sociale nella Rivoluzione puritana*, a cura di P. Corsi, Milano, Feltrinelli, 1980.

di essere viste come proprietà di un ambiente esterno al quale si contrappone l'autopoiesi di una coscienza umana che svilupperebbe se stessa proprio attraverso il confronto costante con tale ambiente, mentre dall'altro si afferma l'idea che le protesi di cui la specie umana si serve per migliorare il proprio adattamento altro non sono che uno degli esiti possibili della stessa evoluzione⁹. In altre parole, con 'postumanità' ci si riferisce al venir meno della domanda circa la posizione dell'uomo nel cosmo – una posizione che, nei termini dell'umanesimo tradizionale, doveva sempre configurarsi come una *Sonderstellung* – e, conseguentemente, ci si riferisce all'imporsi di un nuovo modo di tracciare i confini tra umano, animale e artificiale¹⁰. Più in generale, a modificarsi è insomma la stessa relazione tra la combinatoria del simbolico e quella del materiale, la quale si fa visibile non appena la genetica si innesta sul troncone epistemico dell'evoluzionismo darwiniano.

Ma porre la questione dei confini significa porre, allo stesso tempo, la questione del trascendentale, delle condizioni di possibilità, della giustificazione del sapere, della gerarchia che regola la posizione dei saperi dentro i confini dell'enciclopedia. Ed è in riferimento a tale intreccio tematico che la nozione di 'postumano' ci consente di delineare uno scenario teorico inedito. Quello che qui mi preme mettere in luce è come si modifichi l'argomentazione trascendentale quando essa si mette in scena non quale subordinazione di un insieme di descrizioni del mondo alle istanze regolative atte a garantire la validità di quelle descrizioni, bensì quale spazio di gioco in cui si articola il passaggio continuo tra il piano della descrizione e il piano della fondazione. Tale passaggio, concretamente, si esplica quale assunzione entro la cornice del discorso filosofico di ciò che le scienze del vivente delimitano grazie alla posizione del proprio campo oggettuale. Si finisce in un vicolo cieco se tale assunzione coincide con una naturalizzazione ingenua dell'epistemologia, e quindi dell'apparato concettuale senza il quale nessun atto fondativo sarebbe possibile. Ma questo esito non è certo l'unico possibile: se tale assunzione viene intesa come interazione non gerarchizzante tra uni-

⁹ Ma si tratta ovviamente di una questione che risulta cruciale di per se stessa, anche in contesti che non intendano fare alcun riferimento alla nozione di postumanità. Esempio, in tal senso, l'analisi condotta da Morin in un saggio del 1973, al centro del quale si trova già ben delineato il motivo per cui va operato un superamento delle barriere – *in primis* disciplinari – tra natura e cultura (cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Milano, Bompiani, 1974).

¹⁰ Cfr. R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva postumanista*, Bari, Dedalo, 2009.

versi discorsivi, si guadagna un'articolazione più precisa di quell'empirismo trascendentale verso il quale sembrano tendere molte riformulazioni della questione della fondazione di matrice postkantiana.

Già da prima che si affacciasse sulla scena filosofica la possibilità di individuare in termini di postumanità la relazione tra processi di ominizzazione e questione della fondazione era viva e operante la tendenza a concepire il vivente come una risorsa preziosa in vista di una riformulazione del tema trascendentale. Non intendo ora ripercorrere quei momenti del pensiero tardo ottocentesco e novecentesco che hanno contribuito a piegare verso l'empiria dei processi di individuazione il tema della fondazione – quasi sempre rompendo quel precario equilibrio che per esempio Husserl si sforzava di mantenere tra genesi empirica e idealità del categoriale. In modo schematico e riassuntivo, potremmo vedere questi percorsi come il tentativo di rileggere creativamente la nozione kantiana di orientamento. Nel 1786 Kant pubblica un saggio dal titolo *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, in cui polemizza con Mendelssohn circa gli effetti disorientanti di quelle incursioni nel terreno della metafisica che conducono all'esaltazione fantastica per via di una eccessiva disinvoltura nell'uso della ragione¹¹. Vi si afferma che orientarsi nel pensiero richiede la piena consapevolezza del fatto che la ragione fa affidamento a fondamenti soggettivi per soddisfare il proprio bisogno di porre il concetto dell'illimitato quale fondamento al concetto di ciò che ha limiti. E si afferma – ecco il punto – che tale consapevolezza nasce dall'ampliamento del concetto di orientamento, il quale si riferisce alla possibilità di distinguere i due lati del proprio corpo quando ci si muove in uno spazio che non si conosce: se mi muovo al buio e non posso riconoscere al tatto gli oggetti che mi circondano per averli, poniamo, già incontrati in precedenza, solo il sentimento di una differenza tra la parte destra e quella sinistra del mio corpo potrà essermi d'aiuto. Questo senso matematico dell'orientamento, a sua volta, si forma estendendo il significato dell'orientamento in senso geografico: e anche in questo caso, è sempre alla differenza tra la destra e sinistra del mio corpo che mi riferisco quando, guardando il sole a mezzogiorno, stabilisco dove siano i quattro punti cardinali. L'antropologizzazione del trascendentale di cui qui stiamo parlando altro non è, allora, che il tentativo di prendere sul serio il radicarsi nell'esperienza corporea dell'orientamento di quei fondamenti soggettivi che la ragione invoca per soddisfare il proprio bisogno.

¹¹ Cfr. I. Kant, *Akademie Ausgabe*, VIII, pp. 131-147 (trad. it.. Id., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma – Bari, Laterza, 1991, pp. 13-29).

Per un lungo periodo di tempo, l'articolazione di questo radicamento è stata perseguita entro i solchi aperti da due vie parallele. Da un lato, vi è stato il riconoscimento del fatto che vi è un nesso tra l'energia specifica dei nervi scoperta da Johannes Müller e le strutture trascendentali del conoscere¹². Dall'altro, si è assistito al tentativo di conferire corpo al soggetto trascendentale asserendo l'ineliminabile carattere storico-culturale di tutte le operazioni che esso potrebbe mai compiere¹³. Entrambe le vie possono portare sia a esiti deleteri (costruttivismo cognitivista e costruttivismo storicista, rispettivamente), sia a esiti interessanti e fecondi (scoperta della dipendenza dei fenomeni mentali da quelli neurali, da un lato, scoperta del nesso che lega la produzione dei saperi alle dinamiche di potere operanti in ciascuna formazione sociale, dall'altro). Tuttavia, le due vie di cui ho definito in modo cursorio i contorni, al di là delle conseguenze nefaste che da esse alcuni hanno tratto e, quindi, anche quando ci si voglia riferire unicamente all'esito positivo verso il quale ciascuna di esse può condurci, presentano un difetto non trascurabile: dividono ambiti che non dovrebbero stare separati, ovvero la storia della terra, quella dei viventi e quella dei sistemi di significati. Se parlare di 'postumano' può avere un senso, ciò lo si deve precisamente al tentativo di combinare questi tre ambiti – combinazione che, al tempo stesso, deve anche farsi carico di superare le barriere epistemologiche e disciplinari che ormai da tempo separano coloro che indagano i contesti storico-culturali entro cui ciascuna descrizione degli stati del mondo acquista significato da coloro che indagano la falsificabilità di tali descrizioni. Questa è la ragione per cui gli ambiti disciplinari ai quali guardare in modo particolare per definire possibilità, limiti e statuti del campo che qui definisco 'postumano' sono ambiti che esulano dalla filosofia – anche se a quest'ultima dovremmo tornare alla fine, non per amor di patria, ma per cercare di portare a espressione il difficile equilibrio che si deve mantenere tra fondazione e naturalizzazione quando la questione del trascendentale viene declinata seguendo le suggestioni del discorso postumanistico.

¹² Sulla genesi di questa importante *lignée* storico-filosofica, cfr. S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza: psicologia logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bologna, Il Mulino, 1977.

¹³ È in Moritz Lazarus che identificherei il padre di quest'altra *lignée* (cfr. M. Lazarus, *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura. Scritti*, a cura di A. Meschiari, Napoli, Bibliopolis, 2008). Si tratta di una tradizione di pensiero accomunata da un atteggiamento di fondo che si ritrova non solo in tutte le filosofie di matrice storicista, ma anche nella tradizione recente degli studi culturali, postcoloniali e di genere.

Se abbandoniamo la filosofia e se, così facendo, ci lasciamo alle spalle le due vie delineate sopra, sul nostro cammino incrociamo innanzi tutto il sapere degli etologi. Si tratta di un sapere che assume un rilievo enorme in termini postumanistici, in quanto è grazie a un autore come Lorenz che la questione della fondazione del conoscere viene posta per la prima volta in risonanza con la questione dell'animalità. Il punto da cui partire consiste nell'affermare che tutte le prestazioni umane hanno un senso solo in quanto si sono evolute. Detto altrimenti: esse sono comprensibili solo in quanto la causa del loro sussistere così e non altrimenti viene cercata nell'ambito in cui opera la causalità filogenetica. Ciò pone la questione delle condizioni di possibilità sotto un'altra luce rispetto alle impostazioni filosofiche tradizionali: quel che ci permette di conoscere il mondo e di elaborare enunciati coerenti sui suoi stati non si configura come una forma dell'intuizione, di difficile definizione in termini neurofisiologici, ma si presenta come una struttura cognitiva innata. In questo senso, a tale struttura può essere ascritto il carattere dell'a priori. Tuttavia, filogeneticamente, tale struttura è a posteriori: essa è infatti il prodotto dei processi adattativi che hanno portato gli umani a occupare la posizione che la selezione naturale ha loro assegnato nel regno *animalia*.

Già in un testo del 1941, intitolato *La dottrina kantiana dell'a priori e la biologia contemporanea*¹⁴, Lorenz mise in luce la rilevanza filosofica che avevano le sue osservazioni sul comportamento animale. Qui le strutture aprioriche del conoscere vengono esplicitamente identificate con la funzione di un organo il quale, come tutti gli organi, è frutto dell'evoluzione: come il piede si adatta al terreno e la pinna del pesce si adatta all'acqua, così l'organo del conoscere si adatta agli stati del mondo¹⁵. Una simile posizione, è bene notarlo, si qualifica come realista: il nostro sistema nervoso centrale, i cui meccanismi costituiscono il lato a priori del conoscere umano, non prescrive leggi alla natura – come il piede non prescrive al terreno eventuali rugosità, asperità, o simili. Inoltre, non è una posizione che intenda negare la possibilità di una scienza pura, capace di indagare quelle leggi del pensiero che sono indipendenti dall'esperienza. Quello che, però, la posizione di Lorenz nega è che una tale scienza pura possa trascurare il carattere organico delle strutture cognitive umane, nega cioè che possa evitare di connettere i contenuti del proprio sapere al significato che essi hanno in termini adattativi: anche il fatto che gli umani siano in grado di elaborare saperi puri, infatti, ha un significato ben preciso per la conservazione della specie. Le forme

¹⁴ Cfr. K. Lorenz, *Natura e destino*, a cura di I. Eibl-Eibesfeldt, Milano, Mondadori, 1985, pp. 83-112.

¹⁵ *Ibidem*, p. 87.

dell'intuizione, al pari delle categorie, sono dunque per Lorenz in tutto e per tutto naturali; esse si sono evolute in quanto organi che, nel corso della filogenesi, hanno di volta in volta permesso l'elaborazione di tutto ciò da cui il soggetto può ricevere un'affezione.

Ma la ragione per cui una qualsivoglia teoria del postumano deve arruolare e fare proprio il pensiero di Lorenz si lascia cogliere solo nel momento in cui viene postulata l'insostenibilità di quella visione antropocentrica secondo cui le leggi del pensiero elaborate dall'uomo debbano avere una validità assoluta. Chi ha detto che tutti gli esseri senzienti debbano funzionare secondo le leggi del pensiero che guidano il pensiero umano? Se le facoltà intellettive e razionali vengono considerate in termini evolutivi, tutte le prestazioni che da esse ricaviamo altro non sono che un'estensione della necessità che abbiamo di orientarci nel nostro mondo, un mondo che si presenta a noi così e non altrimenti in virtù della particolare conformazione del nostro apparato senso-motorio e percettivo. Di conseguenza, ha senso affermare che ciascuna specie animale vede il mondo da una prospettiva diversa, poiché processi filogeneticamente diversi hanno portato alla formazione di sistemi cognitivi. Abbiamo quindi in Lorenz l'affermazione di uno sterile relativismo? Non direi: il mondo, ontologicamente, resta sempre lo stesso, sia che a muoversi in esso sia l'uomo o un'ameba¹⁶.

Potremmo anche non dichiararci soddisfatti di questa impostazione, che in definitiva ci invita a considerare l'intera filogenesi delle strutture cognitive umane come una lunga e ininterrotta serie di prove ed errori, alla fine della quale ai membri della specie *Homo sapiens* diviene possibile costruire, di volta in volta, specifiche descrizioni di stati del mondo. Qualcuno infatti potrebbe vedere in questa soluzione un'adesione solo apparente al realismo, tale da rendere alquanto sospetto l'intero progetto di edificare un'epistemologia su basi evoluzionistiche¹⁷. Eppure, tale soluzione, che descrive l'acquisizione delle conoscenze come una procedura basata sulla variazione alla cieca e la con-

¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 109.

¹⁷ Non possiamo farlo qui, ma sarebbe opportuno mostrare di quali correttivi ontologici deve munirsi un'epistemologia evoluzionistica per evitare di infilarsi in pericolosi vicoli ciechi. Tali correttivi non potrebbero che rimandare a insiemi di proprietà formali le quali sono tutto meno che dipendenti dalle strutture cognitive di questa o quella specie. Prendiamo per esempio la stessa nozione di specie, così importante per isolare le unità di base dell'evoluzione: definirne lo statuto richiede l'uso di argomenti desunti dall'ontologia, senza i quali nessuna epistemologia evoluzionistica avrebbe senso. Su ciò, cfr. per esempio D. L. Hull, *On the Plurality of Species: Questioning the Party Line*, in *Species. New Interdisciplinary Essays*, a cura di R. A. Wilson, Cambridge, The MIT Press, 1999, pp. 23-48.

servazione selettiva¹⁸, non solo offre una spiegazione plausibile dei processi cognitivi, ma ha anche il merito, non irrilevante, di unire la cognizione umana alla cognizione animale – o, meglio, ai processi di adattamento che guidano l'interazione con l'ambiente di qualsiasi macchina capace di rispondere a stimoli. Inoltre, essa permette di estendere la portata euristica del modello teorico elaborato da Darwin per spiegare la discendenza con variazioni per selezione naturale ben oltre i limiti per i quali esso era stato concepito.

In questa direzione si è mossa la psicologia evoluzionistica – pur ancora gravata, in parte, dal fardello del modello cognitivista¹⁹. E pure una parte cospicua della recente ricerca nel campo delle neuroscienze. Mi pare istruttivo considerare un esempio tratto da quest'ultimo ambito di studi. Per Edelman il modello popolazionistico incentrato sull'idea di selezione naturale governa non solo la diversità tra gli individui, ma anche il funzionamento del cervello. Durante la fase dello sviluppo embrionale, che si presenta fortemente vincolata dai geni, nel cervello si forma un repertorio primario di gruppi neuronali diversi tra loro, che contribuiranno a fissare la neuroanatomia di base di ciascun individuo. Dopo questa prima selezione, nel corso dell'esperienza – e per tutta la durata di questa – ha luogo una seconda selezione; grazie a quest'ultima, si forma un repertorio secondario di circuiti neurali che scaturisce dalla forza, più o meno intensa, delle connessioni o delle sinapsi. Parallelamente a ciò, si mette in moto un processo di segnali rientranti lungo connessioni neuronali date; tale rientro rende possibile la sincronizzazione dell'attività dei gruppi neuronali appartenenti a mappe cerebrali diverse; senza il rientro, nessun segnale in uscita emesso dai circuiti cerebrali sarebbe dotato di coerenza temporale, non vi sarebbe in pratica nessuna coordinazione spazio-temporale dei diversi eventi senso-motori.

Insomma tanto le popolazioni di organismi, quanto le popolazioni di neuroni sono governate dagli stessi principi: variazione e selezione. Vale la pena osservare che tale modello esplicativo permette di mettere da parte sia i modelli della mente di matrice cognitivista, sia quelli basati sul principio secondo cui a ogni area cerebrale corrisponderebbe una specifica funzione cognitiva. Il cervello di cui parla Edelman non funziona infatti come un computer, con tanto di codici e programmi prefissati, né l'ambiente con cui

¹⁸ Sul senso di quest'espressione, cfr. D. T. Campbell, *Epistemologia evoluzionistica*, Roma, Armando, 1981; sul tema, cfr. anche H. A. Simon, *La scoperta scientifica come problem solving*, «RISESST. Rivista di studi epistemologici e sociali sulla scienza e la tecnologia», I (1992), pp. 7-26.

¹⁹ Cfr. per esempio H. Plotkin, *Introduzione alla psicologia evoluzionistica*, Roma, Astrolabio, 2002.

interagisce il cervello è percorso da istruzioni chiare e leggibili che il cervello poi registrerebbe ed elaborerebbe retroattivamente. Le informazioni che il cervello elabora non sono specificate a priori, e la nozione di rientro serve appunto a dar conto del fatto che l'integrazione tra diverse aree cerebrali avviene di volta in volta lungo canali diversi, in parallelo tra loro, in forte dipendenza dai contesti. Ed è proprio la plasticità del sistema a far sì che le varie funzioni cognitive non risultino localizzabili in aree cerebrali specifiche. Tale rifiuto del modello in base al quale a ogni area cerebrale corrisponderebbe una qualche funzione cognitiva non deriva dalla preoccupazione di non ridurre lo spirito a un osso (secondo la celebre formulazione hegeliana della frenologia), ma precisamente dal fatto che i principi euristici del darwinismo, pur mantenendosi saldamente sul terreno del riduzionismo scientifico, sono solidali con una concezione che sottolinea il carattere plastico, aperto, casuale e non teleologico di ogni evento che occorre nel mondo naturale, compresi quindi gli eventi mentali. A tale scopo viene introdotta l'ipotesi del nucleo dinamico. Esso consiste in un gruppo di neuroni che contribuiscono all'insorgere di un'esperienza cosciente in quanto fanno parte di un aggregato funzionale distribuito il quale, attraverso interazioni rientranti nel sistema talamo-corticale, attua un'integrazione elevata nell'arco di centinaia di millisecondi; tale aggregato, inoltre, presenta una notevole differenziazione, che permette di far fronte alla complessità dell'interazione ambientale. Oltre che spazialmente distribuito, tale nucleo dinamico è mutevole per composizione. E sono precisamente queste caratteristiche a renderlo atto a dar conto del funzionamento cerebrale senza ricorrere all'ipotesi della localizzazione delle funzioni cognitive²⁰.

Particolarmente interessante per i nostri scopi è il fatto che la teoria del nucleo dinamico serve per definire la soglia limite a partire dalla quale si può ragionevolmente parlare di coscienza. La fluidità del nucleo dinamico rende possibile una spiegazione per così dire stratificata della coscienza, che presuppone l'esistenza di una coscienza primaria e di una coscienza di ordine superiore. La prima comporta la categorizzazione percettiva degli stimoli sensoriali in arrivo, integrati con i ricordi categorizzati. La seconda, che non sarebbe pensabile senza l'uso del linguaggio, è legata alla comparsa del sentimento dell'identità personale, alle interazioni sociali, alla formazione di credenze e pensieri, è insomma ciò che permette lo sviluppo della cultura. In virtù della coscienza di ordine superiore i primati della nostra

²⁰ Cfr. G. M. Edelman – G. Tononi, *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 165-184.

specie – gli unici a parlare – possono liberarsi dalla schiavitù del presente ricordato e, in virtù della concettualizzazione attraverso simboli, possono aumentare in modo smisurato il proprio adattamento all'ambiente. Ma senza la presenza della coscienza primaria la nascita della coscienza di ordine superiore sarebbe stata impossibile: è in virtù della coscienza primaria, infatti, che vengono costruite quelle scene in cui eventi e oggetti acquistano un significato rispetto all'esperienza complessiva dell'individuo. Tali scene presuppongono già la presenza di meccanismi cerebrali alquanto complessi, come la categorizzazione percettiva e la memoria concettuale. Quindi l'animale che non possiede il linguaggio, dal momento che fa uso della coscienza primaria per orientarsi nel proprio mondo, si pone nei confronti della specie umana in un rapporto di notevole prossimità.

Il lato 'postumano' di queste riflessioni si acuisce se consideriamo come le neuroscienze contemporanee siano disposte a spostare sempre più indietro, in termini filogenetici, la nascita della coscienza. In un dialogo critico con Edelman, Denton propone un modello esplicativo che vede nelle emozioni primordiali il presupposto di quella intenzionalità che caratterizza la coscienza. La coscienza primaria di Edelman si lascia definire, si è appena visto, in termini molto elementari: vi è un rivolgersi attenzionale che si mantiene continuo nell'intervallo tra stimoli sensoriali consecutivi, al quale si connette la memoria, ovvero l'integrazione tra passato e presente; senza tale connessione nessuna scelta tra azioni alternative sarebbe possibile. Ora, ben prima che la scelta si orienti verso questo o quell'obiettivo in virtù di uno stimolo proveniente dall'esterno, l'organismo deve aver appreso a reagire a stimoli provenienti dall'interno – stimoli come quelli generati dalla sete, dalla fame, dal bisogno di urinare o di dormire. È questo l'ambito in cui sorgono quelle che Denton chiama emozioni primordiali. In virtù di queste ultime, parlare di coscienza è possibile ogniqualvolta si registri la presenza di processi cognitivi che implicano una risposta adattiva, una variabilità e una specificità contestuale. Certo, conoscere – e quindi nominare – i sentimenti causati dalle emozioni primordiali costituisce un avanzamento enorme in termini adattativi; tuttavia, Denton ci invita a considerare l'emozione in quanto tale l'evento fondante del processo filogenetico in relazione alla genesi della coscienza²¹.

Ci si potrebbe chiedere se tutto questo discorso sulla coscienza non risulti fuorviante – tanto più che non sono mancate le proposte di chi vor-

²¹ Cfr. D. Denton, *Le emozioni primordiali. Gli albori della coscienza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

rebbe che si smettesse di usare il termine anche in riferimento alla nostra specie²². Questo approccio filogenetico alla coscienza, però, ‘deantropologizza’ il discorso sulle facoltà cognitive. Il guadagno, in termini filosofici, mi pare notevole. Pensiamo alla retorica dell’emergenza, che compare quasi automaticamente quando si voglia dar conto della specificità della nostra specie rispetto alle altre. In un resoconto molto preciso e affascinante della storia evolutiva dell’uomo, Tattersall non manca di sottolineare con la dovuta enfasi il fatto che solo alla specie *Homo sapiens* è toccato in sorte di poter sviluppare la facoltà del linguaggio. Si tratterebbe di uno sviluppo definibile come «una “qualità emergente”, per mezzo della quale una nuova combinazione di caratteristiche produce casualmente un risultato del tutto inatteso»²³. Insistere sulla casualità è quanto mai opportuno, dal momento che il carattere non teleologico dell’evoluzione è una delle caratteristiche di quest’ultima su cui lo stesso Darwin aveva maggiormente insistito. Tuttavia, se la nozione di emergenza viene utilizzata per sottrarre il comportamento umano alla comparazione con quello degli altri primati, il rischio è quello di trasformarla in una sorta di supplemento d’anima, in una riserva di senso atta a giustificare, seppure in modo surrettizio, una qualche forma di superiorità dell’*Homo sapiens*.

Con ciò ovviamente non si nega che il fatto di parlare ci rende completamente diversi da tutte le specie di primati che non sono capaci di parlare – le quali, a monte di tale incapacità, non sono in grado di identificarsi con i propri conspecifici in modo tale da comprendere quei conspecifici come agenti intenzionali analoghi a se stessi, ciascuno in possesso di desideri e credenze diverse dalle proprie²⁴. Inoltre, sarebbe davvero assurdo voler nascondere il fatto che la complessità delle interazioni sociali rese possibili dal linguaggio permette ai membri della nostra specie di essere molto meno dipendenti dal condizionamento genetico di quanto non lo siano altri primati. È infatti troppo semplice immaginare gli umani come se fossero ancora immersi in un contesto culturale che è grosso modo rimasto fermo al Neolitico, mentre le strutture cognitive con cui si apprestano a gestire la quotidianità sarebbero ancora quelle di cui disponevano nel Pleistocene, ovvero durante il

²² Cfr. K. V. Wilkes, *Is Consciousness Important?*, «The British Society for the Philosophy of Science», XXXV (1984), 3, pp. 223-243.

²³ I. Tattersall, *Il cammino dell’uomo. Perché siamo diversi dagli altri animali*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 170.

²⁴ Decisive, al riguardo, le considerazioni che si trovano in M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, Bologna, Il Mulino, 2005

periodo Paleolitico²⁵. Il punto, allora, non è intrattenersi in interminabili dispute circa l'esatta misura del rapporto tra filogenesi e ontogenesi²⁶, quanto piuttosto impegnarsi sul terreno concreto della comparazione e mostrare che la peculiarità dello sviluppo filogenetico umano ha portato non solo gli umani a evolversi fino ad acquisire la facoltà del linguaggio, ma ha portato il linguaggio stesso, in quanto sistema sintattico e semantico, ad adattarsi alle capacità di apprendimento degli umani²⁷. Dopo aver stabilito le basi a partire dalle quali considerare la peculiarità di quella specie – la nostra – che fa uso del linguaggio, diviene importante però non rinunciare ad attribuire comportamenti coscienti, o intenzionali, sia ad altre specie, sia a tutti quei meccanismi che elaborano informazioni. Una volta stabilito quale tipo di informazioni in uso nel sistema deve essere recepibile, memorizzabile e trasmissibile, non si vede perché non attribuire a tale sistema ciò che comunemente si intende per coscienza intenzionale. Tale attribuzione comporta un uso metaforico dell'espressione, è chiaro, ma senza simili trasposizioni metaforiche difficilmente la ricerca in campo biologico avrebbe fatto significativi passi in avanti²⁸. Certo, quando sono in gioco l'evoluzione e il darwinismo non è mai bene abbassare la guardia: è dietro l'angolo il rischio di ritrovarsi di fronte, senza nemmeno accorgersene, a un uso politicamente regressivo del linguaggio tratto dalla biologia²⁹ – un linguaggio che, a quel punto, ha ormai dimenticato di aver fatto un uso euristico di certe metafore, utili solo per impostare in modo empiricamente efficace un certo tipo di programmi di ricerca. Se però vogliamo assumere una prospettiva postumanistica, è altrettanto importante guardarsi dal rischio di voler difendere una concezione della mente, della coscienza o dell'intenzionalità che serva solo a preservare un qualche 'primato' della specie umana, la sola a poter disporre di una coscienza intenzionale in un presunto 'senso proprio' del termine.

²⁵ Verso una simile concezione si è in effetti mostrata indulgente una parte della psicologia evolutiva – cfr. per esempio D. Buss, *Evolutionary Psychology. The New Science of the Mind*, Boston, Allyn&Bacon, 1999.

²⁶ Una rivisitazione del rapporto tra filogenesi e ontogenesi deve però anche tener conto di come la biologia contemporanea sia attraversata da approcci tendenti a rimettere in discussione il rigido determinismo che per lungo tempo aveva caratterizzato il rapporto tra genotipo e fenotipo. Su ciò, cfr. S. Oyama, *L'occhio dell'evoluzione*, Roma, Fioriti, 2004.

²⁷ Cfr. T. W. Deacon, *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, Roma, Fioriti, 2001.

²⁸ Cfr. D. C. Dennett, *L'atteggiamento intenzionale*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 319-430.

²⁹ Cfr. E. F. Keller, *Secrets of Life, Secrets of Death*, New York, Routledge, 1992 e Ead., *Making sense of Life: Explaining Biological Development with Models, Metaphors and Machines*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002.

Ma ogni residuo antropocentrismo viene davvero messo in mora solo entro quei luoghi disciplinari in cui la psicologia evolutiva incontra l'archeologia e la paleontologia. È riferendosi a tale contesto che un pensiero postumanistico si chiarisce meglio quale tentativo di imputare la responsabilità della fondazione non a una sola disciplina, ma a un complesso di saperi che, nel loro insieme, si distribuiscono il compito di giustificare l'esistenza dei concetti. Con il loro rimando alla storia evolutiva più arcaica di quei viventi che, reagendo agli stimoli provenienti dai propriocettori, hanno aperto la via che condurrà poi a una piena agentività, le emozioni primordiali chiariscono a quali processi biologici si deve pensare quando si voglia cogliere il senso della componente filogenetica entro il processo di ominizzazione. Ma tale processo deve riferirsi anche a quanto gli umani compiono entro quella specifica nicchia che si sono costruiti in quanto specie dotata di una vita sociale complessa e che comunemente chiamiamo storia. Con l'uso di questa nozione, alla quale associamo inevitabilmente quelle di cultura e società, di solito si aspira a smarcarsi da un facile riduzionismo filogenetico, dall'idea, cioè, che i geni spieghino tutto quel che c'è da spiegare quando si studia l'uomo. Ma faremmo bene a ricordare che l'orizzonte storico delimita appunto una nicchia ecologica, e non il luogo in cui l'animale parlante si innalza verso le vette dello spirito³⁰. Entro tale nicchia, prima di inventare il gioco degli scacchi o di scrivere poesie, abbiamo appreso a manipolare oggetti, a costruire protesi, a fabbricare manufatti. E i più recenti sviluppi della scienza archeologica ci mostrano che tutto questo brigare non è senza relazioni con la filogenesi. Se ai nostri progenitori fosse stato concesso un tempo sufficiente per legare le proprie sorti evolutive a un ambiente specifico, o a un insieme di ambienti, ciascuno capace di sollecitare specifiche risposte adattive, allora avrebbe senso immaginare l'insorgenza di legami più o meno stabili tra funzioni cognitive e contesti di azione specifici. I rapidi mutamenti climatici occorsi nel Pleistocene hanno invece selezionato ominidi dotati di un'estrema flessibilità cognitiva. Nel corso dei duecentomila anni della propria esistenza – e, in modo ancora più marcato, a partire dagli ultimi quarantamila anni – i membri della specie *Homo sapiens* hanno dato prova di saper unire in modo elastico e sofisticato intelligenza tecnica, intelligenza sociale e uso del linguaggio. L'errore che va evitato consiste nel privilegiare uno di questi ambiti a scapito degli altri. Essi si sviluppano in parallelo – e il confronto con gli altri primati a noi più vicini lo conferma:

³⁰ Cfr. D. L. Smail, *On Deep History and the Brain*, Berkeley, University of California Press, 2008.

come non parlano, così gli scimpanzé se la cavano piuttosto male con l'uso di artefatti. In contrasto con l'umanesimo tradizionale, che ci induce a dare più peso allo sviluppo dell'intelligenza legata alla manipolazione di simboli, non possiamo più minimizzare la sofisticazione delle capacità necessarie per progettare e costruire alcuni degli artefatti di cui si è servito l'*Homo sapiens* per cacciare, lavorare manufatti litici, o costruire trappole³¹. Anche al di là della cornice teorica postumanistica entro cui qui si intende inserire l'archeologia, è opportuno quindi porre molta enfasi sull'accoppiamento tra nascita della coscienza e costruzione di artefatti. Questi ultimi non sono ornamenti o accessori: senza di essi il nostro stare al mondo sarebbe inconcepibile, essi sono parte integrante del processo di ominizzazione³². E questo vale ieri come oggi: la coscienza delle macchine è pensabile – seppure solo per trasposizione metaforica – perché nessun umano è mai stato in grado di progettare strategie adattive in assenza di macchine, protesi, artefatti³³.

Il punto dolente di tutte le riflessioni svolte sin qui è che siamo ancora ben lungi dall'aver a disposizione una cornice filosofica adeguata per dare un senso ad uno scenario 'non più solo umano' che comprende uomini, animali di altre specie e artefatti. Sarebbe possibile – e auspicabile, a mio avviso – articolare tale cornice a partire dal pensiero di Hans Blumenberg. Ma la sua ricezione è ancora in uno stadio talmente embrionale (e non solo in Italia) da indurre a un certo pessimismo. Eppure, in Blumenberg si trova gran parte di ciò che servirebbe per impostare un discorso rigoroso sulla postumanità. Innanzi tutto troviamo la chiara consapevolezza che la filosofia, in tale contesto, deve venire *dopo* le scienze³⁴. Il che significa dopo quei saperi che ci permettono – come si è visto sopra – di ripensare la questione della fondazione a partire dalla svolta impressa alle scienze naturali dal paradigma darwiniano. È frutto di un pregiudizio l'idea che la concezione dell'uomo emersa e affermata nell'ambito della tradizione dell'umanesimo europeo sia l'unica a poter fornire il paradigma a partire dal quale articolare la fondazione del conoscere. In base a tale paradigma, la capacità umana

³¹ Cfr. S. J. Mithen, *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion, and Science*, London, Thames&Hudson, 1996.

³² Cfr. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, edited by E. De Marrais – C. Gosden – C. Renfrew, Cambridge, Mc-Donald Institute, 2004.

³³ Cfr. G. Günther, *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Baden-Baden, Agis-Verlag, 1957.

³⁴ Cfr. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, a cura di M. Sommer, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 482.

di formare concetti e di istituire un sapere puro – quel sapere, cioè, che fornisce la materia grezza alla fondazione trascendentale, comunque la si voglia intendere – non dipenderebbe né dal radicarsi della coscienza nella corporeità, né dal quotidiano commercio con oggetti. Blumenberg, analizzando la fenomenologia husserliana, che comunque costituisce il sistema che maggiormente si è sforzato di pensare il rapporto di mutua implicazione tra genesi empirica e purezza del trascendentale, mostra i motivi che impediscono a Husserl di immettere il trascendentale entro il flusso di un'antropologia filosofica³⁵. Quest'ultima, invece, prende le mosse senza indugio da un pensiero della corporeità il quale pone nella necessità umana di orientarsi nel mondo, anche con l'ausilio di artefatti, il punto di partenza di ogni atto di riflessione. Il suo compito primario consiste nel mostrare come il passaggio dal *tool using* al *tool making* sia la base da cui non può prescindere nessuna spiegazione della genesi della concettualità³⁶. La manipolazione attiva di ciò che è esterno al soggetto è infatti la fonte primaria della gestione dell'assenza, la quale trova nel concetto la propria contropartita in termini cognitivi. L'oggetto assente – una preda, per esempio – innesca l'azione in modo tale da produrre strategie che permettono di pensarlo come se fosse presente – si costruisce così una trappola per catturare la preda. La capacità di agire in vista della cattura della preda e la formazione del concetto di preda appartengono dunque al medesimo orizzonte antropologico³⁷.

Nel suo complesso, dunque, la ragione stessa si configura come *actio per distans*, cioè come insieme di strategie, selezionate nel corso della storia evolutiva, che servono a rendere presenti oggetti assenti, o non intuitivi, e a immaginare oggetti possibili, o addirittura impossibili³⁸. Articolare a partire da tale idea della ragione un pensiero postumanistico non significa ridurre la ragione al *bios*, significa però suggerire che è la facoltà di un organo a produrre la distanza dal mondo, ovvero la nascita di quel livello di realtà in cui si lascia percepire l'immaterialità del simbolico.

GIOVANNI LEGHISSA
Università di Torino

³⁵ *Ibidem*, pp. 9-469.

³⁶ *Ibidem*, pp. 534 sgg.

³⁷ *Ibidem*, p. 562.

³⁸ *Ibidem*, p. 601.