





Società
Filosofica
Italiana

Edizione

Quaderni della Sezione Friuli-Venezia Giulia



FABBRICARE L'UOMO

Tecniche e politiche della vita

a cura di

Beatrice Bonato e Claudio Tondo



MIMESIS

Redazione:

Beatrice Bonato, Claudia Furlanetto, Claudio Tondo, Eliana Villalta

Società Filosofica Italiana Sezione Friuli-Venezia Giulia

Sede sociale: via Borgo Peressotti 38/a - 33010 Pagnacco (Udine)

www.sifvfg.info

Questo volume è stato pubblicato con il contributo della:



FONDAZIONE
CRUP

© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857512495

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

INTRODUZIONE	7
<i>Giovanni Leghissa</i> IL POSTUMANO: UN NUOVO PARADIGMA? Riflessioni a partire dall'antropologia di Hans Blumenberg	13
<i>Marina Maestrutti</i> TRANSUMANISTI E "BIOLUDDISTI" Quale democrazia e quale etica per il postumano?	29
<i>Roberto Marchesini</i> TECNOPOETICHE POSTUMANISTICHE	61
<i>Claudio Tondo</i> LA MANUTENZIONE DELL'UMANO Estendere la vita e vincere la morte nella prospettiva delle tecnoscienze	77
<i>Antonio Lucci</i> IL CONCETTO DI TECNICA NEL PENSIERO DI PETER SLOTERDIJK	111
<i>Eliana Villalta</i> ANCORA LETTERE SULL'UMANISMO?	131
<i>Beatrice Bonato</i> IL PRESENTE DELL'UMANO	157
<i>Tiziano Sguazzero</i> DIGNITÀ E LIBERTÀ DELL'UOMO Le premesse filosofiche del dibattito sulla dignità umana	185
<i>Francesca Scaramuzza</i> ANIMALI SINGOLARI	209
GLI AUTORI	241



INTRODUZIONE

La scelta dell'immagine di copertina, ripresa dal mitico *2001: Odissea nello spazio* di Kubrick, non avrebbe bisogno di commenti in rapporto al titolo e al tema di questo volume, la fabbricazione dell'uomo; se non fosse per un divertente equivoco sul senso di un particolare, capitato mentre si cercava, con gli amici della redazione, di trovarne una adatta. Riferendosi al feto nella bolla, Claudio Tondo ha fatto un giorno una battuta sul bambino nello spazio con la "cintura di sicurezza". E quell'ombra scura, che con tutta evidenza è semplicemente un braccino, è stata da me codificata, un po' per scherzo e un po' sul serio, come cintura di sicurezza.

Mi piacerebbe far aleggiare ancora la metafora ironica evocata dall'immagine fantasma, prima di lasciarla tornare nel limbo delle associazioni bizzarre che si affacciano involontariamente al pensiero.

Essa dà corpo, mi sembra, a un motivo ricorrente nelle prossime pagine, che riguarda il ruolo della protezione che ci assicuriamo nel momento stesso in cui ci proiettiamo nel futuro cercando di anticipare nuove forme dell'umano, o nuove condizioni decisamente "postumane". In altre parole è come se, al di là dei diversi accenti, delle diverse impostazioni e posizioni, tutti ci fossimo in qualche misura confrontati con una serie di resistenze, di difese preventive risultanti dal timore, ma anche dal desiderio e dalla tentazione, di sfondare confini a lungo considerati naturali. Due tipi di confine in particolare, quelli tra gli organismi biologici soprattutto umani e le macchine da un lato, e quelli tra gli esseri umani e le altre specie animali dall'altro. L'umanismo, che compare spesso come bersaglio polemico o come orizzonte da oltrepassare, se non già superato, in vista di paradigmi meglio rispondenti ai dati scientifici a disposizione nonché ad approcci etici più adeguati, appare dunque come una costruzione tesa a preservare un'essenza propria a un ente che non può venir ridotto a una macchina ma neppure può esser pensato in continuità con l'animale.

Mi pare insomma che il tema comune di *Fabbricare l'uomo* sia dato dal carattere problematico di questa "cintura di sicurezza" dell'antropologia umanistica ancor più che dalla riflessione sul postumano. Come os-

serva Eliana Villalta nel suo articolo, tale problematizzazione, che investe il senso del complesso rapporto tra natura e tecnica nell'autoproduzione dell'umano, non ha atteso l'esplosione tecnologica degli ultimi decenni per venire alla luce. È già implicita nel confronto, seppure mancato o forse proprio perché mancato, tra il pensiero filosofico e le scienze biologiche del primo Novecento. Ecco perché, nella panoramica delle questioni riaperte intorno alla domanda "Che cos'è l'uomo?", o meglio "Che cos'è l'umano?", un posto cruciale spetta all'opera di Peter Sloterdijk, interlocutore privilegiato, oltre che nel saggio di Villalta, anche in quello di Antonio Lucci, che ricostruisce la genesi del concetto di antropotecnica, e nel mio, per venire convocato, questa volta invece in chiave piuttosto polemica, da Roberto Marchesini. A Sloterdijk sembra ancora far cenno l'immagine dell'utero-bolla, sospesa in un'ambigua condizione tra naturale e artificiale, del fotogramma di Kubrick.

Nel saggio di Giovanni Leghissa, con il quale il "Quaderno" si apre, l'insufficienza dell'approccio umanistico tradizionale in filosofia è messa in luce per contrasto dall'analisi delle ipotesi antropologiche di Hans Blumenberg. Leggendo tanto l'attività cognitiva umana, quanto le disposizioni sociali e le condotte emotive, in stretta relazione con le acquisizioni delle scienze biologiche, si può dimostrare come tutta una serie di nozioni che la filosofia tradizionale ascrive all'assoluta differenza umana, siano riconducibili all'autopoiesi evolutiva. La specie *Homo*, proprio in quanto specie animale e non in quanto essenza irriducibile all'animalità, appare segnata dal desiderio, dall'"appetito di tempo" come tendenza a oltrepassare l'orizzonte presente, ad anticipare il futuro. In questo senso, sostiene Leghissa, essa è già da sempre "postumana".

In altri contributi del volume sono invece proprio gli scenari del postumano inteso nel senso più corrente, cioè come vasto e ramificato movimento di pensiero scientifico, filosofico e artistico, a sollecitare sia una ricognizione attenta delle tecnologie più rivoluzionarie del nostro tempo – dall'ingegneria genetica alla bioingegneria, all'informatica, alle applicazioni delle scienze cognitive, alle nanotecnologie – sia una considerazione anche spregiudicata delle loro implicazioni per il futuro umano. Implicazioni che non andrebbero respinte in nome del nostro attaccamento a un'idea di umanità e di vita umana forse legate a un mondo in via di superamento.

Marina Maestrutti, nel cui campo di ricerca rientra l'impatto delle nanotecnologie sull'immaginario, esamina nel suo saggio le ragioni dei transumanisti, dando loro ampio spazio ed evitando di appiattirle moralisticamente, come accade spesso nella disputa che le oppone a quelle, più popolari, dei conservatori, definiti ironicamente "bioluddisti". Dopotutto

il transumanesimo esalta la libertà e la dignità umane, al di là di una difesa non troppo argomentata della barriera tra interventi sull'uomo ammissibili, per esempio per scopi terapeutici, e interventi da vietarsi perché puramente migliorativi. Su questa linea si muove Claudio Tondo, dando conto dell'incidenza sempre più consistente dei progetti di sconfinamento dei limiti umani orientati al prolungamento indefinito della vita, anzi talora volti senza remore al raggiungimento dell'immortalità, grazie a una simbiosi corpo/macchina talmente pervasiva da rendere pressoché impossibile pensare i dispositivi tecnici solo in termini di protesi o strumenti.

Con il che si fa strada l'esigenza di distinguere tra diverse declinazioni del postumano: il postumano come transito, passaggio trans-umano in cui già ci troveremmo, verso una nuova condizione non più umana; come esasperazione iper-umana del progetto moderno di dominio sulla natura nel senso di animalità, vulnerabilità, mortalità – da cui tutti, almeno a parole, vorrebbero tenersi lontani –; infine come abbandono dell'antropocentrismo umanistico, riconoscibile in tutte le posizioni filosofiche, da Pico della Mirandola a Gehlen, fondate sulla tesi dell'eccezione-uomo, separato dalle altre specie in virtù non delle sue caratteristiche di specie, quanto proprio dal suo deficit specifico, dall'assenza di una forma, in modo da esaltarne le capacità prometeiche e proteiche di fabbricare se stesso liberamente dandosi tutte le forme possibili. Questa è la tesi di Roberto Marchesini, che oppone al dominio del paradigma antropocentrico una visione unitaria zooantropologica, implicante un deciso decentramento dell'uomo rispetto alle altre specie, e insieme una proposta etica non "secessionista", come a suo giudizio resta quella di Sloterdijk, ma ispirata al valore dell'ibridazione culturale uomo-animale.

Che la questione del postumano debba sfociare in una riflessione etica è del resto inevitabile, e per quanto un tale esito rischiasse di riportarci a riva, vanificando le incursioni avventurose nelle acque del postumano, non ci siamo sottratti a questo compito. Il lavoro di Marina Maestrutti, oltre a presentare una vasta rassegna delle posizioni etiche a favore e contro il transumanesimo, porta infine alla luce almeno due dense zone d'ombra presenti in questa prospettiva. Da un lato la tendenza a estendere oltre l'umano la richiesta di diritti e il riconoscimento di dignità – ad animali come i primati, oppure a intelligenze artificiali, insomma ai cyborg – ma di negarli, o a limitarli, per esseri umani per qualche motivo decaduti a una condizione sub-umana. Condizione nella quale molti esseri umani potrebbero in futuro regredire, mentre altri più fortunati passeranno oltre, diventando appunto postumani, o meglio più-che-umani, super-umani. Dall'altro lato, i transumanisti rischiano di dimenticare, esaltando le capacità performative, l'in-

telligenza, la tensione all'automiglioramento cognitivo, quel radicamento nel corpo che è proprio il fondamento dell'ibridazione. Per parte mia, ho dato nel mio articolo un certo spazio ai dilemmi etici sollevati dall'eventualità di intervenire sulle origini della vita, sul patrimonio genetico, determinando ad esempio i caratteri dei figli, non per paventare un sinistro futuro, quanto per interrogarmi sul presente del nostro desiderio. Un taglio squisitamente bioetico ha il contributo di Tiziano Sguazzero, che ha anche il pregio di articolare una problematica poco frequentata perché solo agli albori, ovvero quella del biodiritto, con la guida di una classica nozione filosofica di matrice kantiana, quella di "dignità umana", a cui rinviano numerosi documenti programmatici tesi a superare le *impasses* delle formulazioni individualistiche di stampo liberale. Intorno a un'idea allargata di dignità, da riconoscersi non solo agli esseri umani ma a tutti gli animali, Francesca Scaramuzza costruisce infine un percorso suggestivo intessendo testimonianze di filosofi, etologi, ricercatori sul campo, i quali ci raccontano storie divertenti, struggenti, angoscianti di animali perlopiù sfruttati e torturati in nome della scienza, animali sensibili con i quali si potrebbe invece cercare di stabilire un altro tipo di contatto, provare a spostarsi sul loro terreno, assumere il loro punto di vista, lasciarli parlare con il loro linguaggio anziché costringerli a rispondere nel nostro, pronti a declassarli a macchine se non riescono a farlo.

Storie, aneddoti, narrazioni si fanno spesso largo, del resto, nelle pagine di questo quaderno; la fantascienza la fa naturalmente da padrona, ma non mancano altre finzioni, fantasie filosofiche come scrive Eliana Villalta, forse più efficaci delle teorie nel far da ponte tra le inquietudini del presente e un futuro che sembra avvicinarsi troppo rapidamente perché possiamo prepararci ad accoglierlo.

Beatrice Bonato

Giova spendere ancora qualche parola per spiegare la genesi del presente volume. *Fabbricare l'uomo. Tecniche e politiche della vita* è il nome di un ampio e impegnativo progetto che la Società Filosofica Italiana – Sezione Friuli Venezia Giulia ha realizzato a Udine, tra l'autunno 2011 e la primavera 2012, in collaborazione con il Liceo Scientifico Statale "Niccolò Copernico", il Conservatorio Statale di Musica "Jacopo Tomadini", l'Associazione culturale vicino/lontano e il Comune di Udine. Momento culminante dell'intero percorso è stata la serata filosofica del 4 maggio, nell'ambito della manifestazione organizzata da vicino/lontano, con il dibattito cui

hanno preso parte Giovanni Leghissa, Marina Maestrutti e Roberto Marchesini. Incorniciava l'incontro un reading-concerto su testi di Nietzsche, Sloterdijk, Foucault e Derrida, a cura di Beatrice Bonato, con letture di Stefano Rizzardi e degli studenti Beatrice De Bellis e Marco Briatti, e con musiche di Renato Miani eseguite da Carlo e Davide Teodoro.

Sulle medesime tematiche si erano tenuti nei mesi precedenti tre seminari, con Claudio Tondo, Antonio Lucci e Francesca Scaramuzza. Tutte le relazioni vengono qui riproposte, seppure in veste più ampia e rielaborata. Il saggio di Tiziano Sguazzero corrisponde fedelmente al suo intervento nel convegno "La dignità umana nel dibattito bioetico e biogiuridico" tenutosi a Udine il 3 novembre 2012, mentre i saggi di Eliana Villalta e Beatrice Bonato sviluppano come di consueto riflessioni e analisi attinenti, ricollegandosi in parte ai temi del precedente numero di "Edizione", *Animali, uomini e oltre. A partire da La Bestia e il Sovrano di Jacques Derrida*, a cura di C. Furlanetto e E. Villalta.



GIOVANNI LEGHISSA

IL POSTUMANO: UN NUOVO PARADIGMA?

Riflessioni a partire dall'antropologia

di Hans Blumenberg

Avremmo vita facile se fosse possibile articolare la questione del postumano quale ampliamento ostensivo della tesi secondo cui la dimensione umana costituisce *semplicemente* uno stadio peculiare della storia evolutiva – quello, cioè, in cui nell'ecosistema prende posizione il vivente che appartiene appunto alla specie *Homo sapiens*. Si tratta di un animale che sviluppa se stesso da un lato manipolando oggetti, trovati pronti oppure da lui stesso creati, dall'altro ponendosi in relazione osmotica con i conspecifici, con i quali ha l'abitudine di parlare – evolutivamente, è una caratteristica, questa, assai peculiare, ma non così assurda; assurdo, semmai, sarebbe voler escludere che dalla casualità governante l'evoluzione potesse scaturire un animale parlante. Va subito sottolineata una conseguenza fatale di tale caratteristica – fatale perché tale da rendere quasi irricognoscibile l'appartenenza dello stesso linguaggio alla serie dei fenomeni evolutivi. Siccome parla, l'animale uomo non può giacere a bell'agio, ozioso, appagandosi, come la greggia, ed è invece costretto a provare tedio, come il pastore errante dell'Asia che la greggia accompagna. Il desiderio – così tradurrei il tedio leopardiano – impedisce infatti che, in virtù di questo o quell'appagamento, sia possibile identificare in un unico punto della catena significante la genesi del senso. L'assenza di tale identificazione genera, per contro, identificazioni fantasmatiche con sostituti di un senso supposto primigenio, inguaribilmente protese verso orizzonti sovrumani. Tutt'altro che proteso verso la sovraumanità, con maggior modestia un pensiero atto a inquadrare la postumanità avrebbe allora il compito di inserire entro l'orizzonte dell'animalità anche il tedio che sembra rendere la vita del pastore errante così diversa da quella del suo gregge.

Non abbiamo vita facile, invece, in quanto la teoria che potrebbe dar forma sistematica alla nozione di postumanità si trova ancora in uno stadio piuttosto frammentario. Del resto, ciò non deve stupire: la riflessione filosofica non si è mai stancata di coltivare l'illusione che, a furia di costruire concetti, si sarebbe poi finito col trovare il momento generatore del senso.

In tale furiosa ricerca, la potenza combinatoria del segno che i concetti supporta è stata innalzata al di sopra del piano a cui essa appartiene, che è quello dell'autopoiesi evolutiva; errore grave, perché se da un lato i filosofi hanno potuto chiarire che i concetti, per valere, hanno bisogno solo di porsi, come avviene esemplarmente e prototipicamente negli *Elementi* di Euclide, dall'altro hanno dimenticato che nessuna regolarità evocabile sul piano dell'oggettuale potrà mai prescindere dalle regolarità che si manifestano già a livello fenomenico, là dove nulla ha ancora la forma dell'oggetto, ma tutto possiede comunque forma.¹ E le forme fenomeniche, mentre sono solo traducibili nelle forme oggettuali che le corrispondono, intrattengono una parentela – seppur anche questa mediata – con le forme che assume di volta in volta l'autopoiesi cerebrale. Carne del mondo, diceva Merleau-Ponty: con tale espressione si rende bene l'idea di una continuità ontologica tra il mare dei fenomeni e quel grumo, appena un po' più denso, che è il cervello di *Homo sapiens*.

Nelle riflessioni che seguono vorrei tentare di esporre alcuni elementi di una possibile filosofia del postumano, prendendoli a prestito da un autore che non ha avuto paura di rendere impuro il trascendentale, affermando che esso si pone, paradossalmente, entro quel piano d'immanenza in cui si generano forme. L'autore in questione è Hans Blumenberg, nella cui opera si trova gran parte di ciò che servirebbe per impostare un discorso sufficientemente persuasivo sulla postumanità. Innanzi tutto, troviamo la chiara consapevolezza che la filosofia, in tale contesto, deve venire *dopo* le scienze.² Il che significa dopo quei saperi che ci permettono 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 in virtù del quale articolare la fondazione del conoscere. In base a tale paradigma, la capacità umana 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. La persistenza di tale paradigma è evidenziata dall'analisi che Blumenberg

1 Cfr. J. Petitot-Cocorda, *Morfogenesi del senso* (1985), Bompiani, Milano 1990.

2 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, a cura di M. Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, p. 482 (sottolineatura dell'Autore; qui, come in seguito, la traduzione è mia).

compie della fenomenologia husserliana, la quale costituisce il sistema che maggiormente si è sforzato di pensare il rapporto di mutua implicazione tra genesi empirica e purezza del trascendentale. Qui Blumenberg mostra i motivi che impedirono anche a Husserl di immettere il trascendentale entro il flusso di un'antropologia filosofica.³ Quest'ultima, dal canto suo, prende invece 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 concettualità.⁴ 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 antropologico.

Quando si costruisce la trappola, bisogna immaginarsi la presenza futura della preda che eventualmente verrà catturata. Si deve gestire un'assenza. Ma ancora prima di giungere a una prestazione in fondo così raffinata, si cerca di impossessarsi di prede scagliando contro di esse pietre o giavellotti.⁵ Tali prede correvano infatti più veloci dei nostri antenati, ancora poco avvezzi a quel bipedismo che ancora oggi ci causa non pochi problemi (come il mal di schiena); ma non solo: sicuramente si trattava anche di animali più grossi dell'uomo, con i quali era poco consigliabile ingaggiare pericolose lotte corpo a corpo. Ben predisposto alla fuga, il nostro progenitore combatte l'impulso di darsela a gambe grazie al lancio, gestendo lo spazio circostante in modo tale da rendere produttiva la distanza stessa. Compromesso rivelatosi fondamentale: là dove si sarebbe potuto fallire a causa di uno scarso equipaggiamento corporeo, sono state impiegate tecniche di prevenzione adeguate. E tali strategie di prevenzione si sono poi estese sino al punto da diventare una costante specie-specifica: progettare, pianificare, organizzare su larga scala comportamenti preventivi, sono infatti elementi che stanno alla base di ogni formazione sociale propria del genere *Homo*.

3 Cfr. *ivi*, pp. 9-469.

4 Cfr. *ivi*, pp. 534 e sg.

5 Su ciò, cfr. anche R. Arp, *The environments of our Homin ancestors, tool-usage, and scenario visualization*, in "Biology and Philosophy", n. 21, 2006, pp. 95-117.

Ed è qui che va colto il rilievo che assume la costruzione di concetti: dal lancio, passando per la trappola, si giunge fino alla condivisione di un mondo oggettivo, che dipende dall'aver sperimentato con successo i vantaggi di una socializzazione spinta. La trappola, scrive Blumenberg, "necessita la condivisione delle rappresentazioni di ciò che deve essere cacciato".⁶ La retorica dell'antropologia, dunque, spoglia il nesso tra il gettare (*werfen*) e il progettare (*entwerfen*) di quel *pathos* antropocentrico e umanistico che esso aveva assunto in seno alla retorica heideggeriana del *Dasein*.⁷

Poco sopra si è nominato il bipedismo: anche a tale aspetto peculiare di *Homo* Blumenberg non manca di attribuire grande importanza in vista di una teoria genetica del concetto. È grazie al bipedismo che si acquista un orizzonte, la coscienza cioè che davanti a noi, lungi dal luogo in cui ci troviamo, in un altrove imprecisato, ci possa essere qualcosa che, potenzialmente, costituisce una minaccia. Orizzonti allargati come quelli che si presentano all'animale bipede che solca le savane, una volta sceso dagli alberi della foresta, inducono ad assumere comportamenti preventivi, cioè a prendere distanza da ciò che si offre alla percezione entro il raggio di ciò che circonda le immediate vicinanze. Ancora una volta, Blumenberg suggerisce che vi sia un nesso ben preciso tra uno specifico contesto evolutivo e la nascita del concetto in quanto "organo della *perceptio per distans*",⁸ ovvero in quanto organo che permette l'incontro con ciò che si sottrae alla percezione immediata. Senza tale allontanamento dall'immediata vicinanza, sarebbe impossibile isolare il mondo della possibilità, ovvero sarebbe impossibile introdurre tanto la distinzione tra possibilità e realtà, quanto quella tra presenza e assenza.⁹

Va notato, inoltre, che questa tendenza verso l'oltre e l'altrove non si sviluppa solo nella dimensione orizzontale: muovendosi nella savana, sorge spontaneo l'impulso a guardare verso il cielo, il quale invita alla contemplazione e all'ammirazione per la sua inarrivabile immensità. Non è difficile immaginare come il cielo si sia ben presto trasformato in un ricettacolo contenente oggetti assai diversi da quelli che si incontrano nella vita di ogni giorno. In cielo abitano infatti oggetti non manipolabili, sottratti per principio a qualsiasi uso tecnico, quindi oggetti che non possono essere

6 H. Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità* (2007), duepunti, Palermo 2010, p. 15.

7 Determinanti, in questo contesto, sono le riflessioni svolte già negli anni Venti da Alsberg (cfr. P. Alsberg, *Der Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sybillen-Verlag, Dresda 1922), alle quali Blumenberg, nei testi raccolti in *Beschreibung des Menschen*, si riferisce assai spesso.

8 H. Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità*, cit., p. 97.

9 Cfr. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 562.

inseriti in alcun programma di prevenzione (da qui il carattere indecifrabile dei cosiddetti segni celesti). Questa caratteristica degli oggetti posti oltre l'orizzonte, su nei cieli, ha fatto sì che lo sguardo rivolto al cielo potesse ben presto esercitarsi a trovare in esso non la sede di questo o quell'oggetto, bensì la sede della totalità degli oggetti in generale (il mondo delle idee insomma). Passaggio importante, non privo di conseguenze in vista della formazione dei concetti, ma anche potenzialmente dannoso: nel rivolgersi a oggetti che non si lasciano manipolare, infatti, non si attua solo un'ascesa verso l'idealità e la totalità, ciò che così si compie è anche un oblio della terrestrità, della vita, di ciò che procura godimento.¹⁰

Se dalla contemplazione dei cieli torniamo a guardarci attorno, in direzione dell'orizzonte terrestre, ci scontriamo, come già notato poco sopra, con l'angoscia che l'indeterminatezza dell'orizzonte causa. In altre parole, il tema dello sguardo rivolto all'orizzonte viene sviluppato da Blumenberg anche con lo scopo di collocare entro una cornice antropologica un altro tema caro alla filosofia, il tema cioè dell'angoscia, intesa quale *Stimmung* fondamentale dell'umano. E in tal modo Blumenberg ha potuto espungere questo tema dall'ambito di quella tradizione umanistica che fa dell'angoscia una delle caratteristiche di un ente distinto per principio da tutti gli altri animali. Non meno della tendenza a cercare in cielo l'insieme di tutti gli oggetti possibili, anche l'angoscia nasce dal bipedismo e dalla visione binoculare: queste due caratteristiche antropologiche, unite all'uscita dalla foresta tropicale e all'ingresso negli spazi aperti della savana, mettono l'uomo in condizione di vedere le cose un lato per volta, mentre l'uomo stesso "può esser visto *da tutti i lati*".¹¹ Da predatore l'uomo si fa preda potenziale, e così l'angoscia si fa compagna perenne di quell'essere che si muove nell'aperto. Avere un orizzonte, insomma, significa dover essere sempre pronti ad affrontare pericoli potenziali, predisporre per l'indeterminatezza, fare i conti con l'inatteso e con la paura della morte.

In stretta correlazione a ciò va colta la relazione tra un'emozione come l'angoscia e la razionalità, la quale troverà sempre nell'angoscia non il polo avverso, o, peggio, la sorgente nascosta, bensì l'indice delle proprie prestazioni mancate. Dovendo affrontare le situazioni più diverse e non potendo quindi sviluppare in tempi evolutivamente brevi la capacità di interagire con ambienti specifici, per di più in rapido mutamento, l'animale della specie *Homo* affina una capacità di prevenzione generica. In relazione

10 Cfr. H. Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità*, cit., pp. 16 e sgg.

11 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 564.

a tale capacità, l'angoscia sorge quale indice del fatto che le strategie preventive possono fallire – o sono sul punto di fallire.

Se accogliamo la tesi secondo cui vi è uno stretto legame tra la formazione del concetto e la capacità di prevenzione al fine di tenere a bada l'angoscia causata dall'indeterminato, possiamo affermare che, nel complesso, la ragione stessa si configura come “*actio per distans* allo stato puro”,¹² 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 impossibili. Articolare a partire da tale idea della ragione un pensiero postumanistico non significa semplicemente ridurre la ragione a ciò che, entro la sfera del *bios*, ne condiziona l'emergenza, significa invece 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.

Blumenberg moltiplica gli esempi che ci possono guidare verso questa costellazione di pensieri. E si tratta di una serie di riflessioni che ha sempre come filo conduttore la nozione di *actio per distans*. Senza di essa, non si avrebbe la possibilità di ridefinire la funzione della ragione quale organo della prevenzione, ovvero quale funzione di un adattamento: “la ragione è in modo essenziale un organo di attese e della formazione di orizzonti di attesa, un insieme di disposizioni preventive e di atteggiamenti provvisori-anticipatori”¹³ – dove per “prevenzione” si deve intendere l'atteggiamento “rivolto a tutto ciò che è possibile entro un orizzonte dato”.¹⁴

Poco sopra si è già menzionato il ruolo che Blumenberg attribuisce all'angoscia. Più in generale, le tecniche preventive di cui può dotarsi l'uomo sono inserite lungo un *continuum* che ha come punto di partenza la necessità di reagire a un'emozione, ovvero a uno stato interno che provoca la motilità, che letteralmente mette in moto l'organismo e lo induce a interagire con l'ambiente esterno. “L'emozione rende possibile il raggiungimento di obiettivi lontani, è uno dei presupposti dell'*actio per distans*, per ogni innesto di una distanza tra la mera rappresentazione e il riempimento”.¹⁵

Ma tale stato interno, va subito aggiunto, non è per principio separabile dalla dimensione dell'intersoggettività, da quella dimensione cioè in cui emerge il mio conspecifico che mi viene incontro, che si affaccia entro il mio orizzonte esperienziale. Cosa vuole da me? È qui per minacciarmi?

12 Ivi, p. 601.

13 Ivi, p. 561.

14 Ivi, p. 565.

15 Ivi, p. 566. Su ciò, cfr. ora D. Denton, *Le emozioni primordiali. Gli albori della coscienza* (2007), Boringhieri, Torino 2009.

Addirittura aggredirmi? Queste le domande che sorgono subito, non appena lo si scorge in lontananza. Stando ad alcune ipotesi recenti formulate al riguardo, pare che i primi rappresentanti della specie *Homo sapiens* si siano mostrati alquanto accorti nel ridurre la possibilità che distribuzioni ineguali delle risorse, o l'ineguaglianza determinata dal fatto che un individuo è più forte di un altro, favorissero comportamenti eccessivamente aggressivi – si siano mostrati cioè abili nel ridurre la possibilità che insorgessero gerarchie violente.¹⁶ Del resto, un simile controllo delle aspirazioni a esercitare un potere arbitrario sugli altri non deve essere stato troppo difficile in seno a comunità formate da pochi individui, cento o centocinquanta al massimo.¹⁷ A Blumenberg interessa mostrare che anche l'intersoggettività, intesa come condivisione di spazi comuni e come costruzione di relazioni sociali durature, vada connessa alla stabilizzazione progressiva di atteggiamenti preventivi. Guardando l'altro mi sforzo di decifrare le sue intenzioni nascoste e così mi accorgo se posso fidarmi o meno. L'altro può avvicinarsi a me in modo pericoloso, e quindi anche in tal caso si rivelano essenziali le prestazioni legate all'*actio per distans*, ovvero alla capacità di adottare misure preventive. In fondo, è sfruttando le medesime risorse, la medesima capacità di colpire a distanza, che l'altro può eventualmente aggredirmi. Più che come animali predisposti all'aggressività, gli umani allora andrebbero visti come quegli animali che si incontrano entro uno scenario dominato dall'anticipazione – uno scenario, va notato, immutato ancora oggi: cambiano col tempo le risorse tecniche, ma dall'epoca preistorica fino all'età contemporanea gli spazi dischiusi dalla prevenzione e dall'anticipazione sono illimitati, nel senso che virtualmente non ha confini quella sfera di azione in cui ciascuno di noi incontra gli amici, oppure deve guardarsi dai nemici.¹⁸

Entro quell'insieme di esperienze che si dipanano a partire dalla gestione della distanza si colloca anche la possibilità della morte. Quella dell'altro, innanzi tutto. Poter uccidere l'altro significa essere sicuri che l'altro non supererà mai il confine che ci divide, significa assicurarsi in anticipo circa la sua non nocività nei nostri confronti. È dunque portando alle estreme conseguenze l'atteggiamento preventivo che si giunge all'omicidio tra conspecifici: “la prevenzione totale è la morte dell'altro”.¹⁹ D'altra parte, anche la propria morte si configura come qualcosa che acquista un senso

16 Cfr. C. Boehm, *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999.

17 Cfr. R. Dunbar, *Dalla nascita del linguaggio alla babele delle lingue* (1996), Longanesi, Milano 1998.

18 Cfr. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., pp. 592 e sg.

19 Ivi, p. 612.

solo a partire dalla possibilità di gestire la distanza. Il concetto, che, come si è mostrato sopra, da tale possibilità dipende, invita a pensare l'impossibile, aiuta a dare forma all'irrepresentabile; e tra le prestazioni della concettualità vi è anche la presa di coscienza della propria possibile fine, della possibilità, cioè, che il corso normale dell'esperienza subisca una cessazione. Pensare la morte, la propria morte, si inserisce dunque entro le complesse strategie messe in atto dall'animale uomo che tenta di guadagnare tempo e che, parimenti, è in grado di immaginare che il tempo a propria disposizione possa a un certo punto finire.²⁰

Sarebbe tuttavia quanto meno riduttivo affermare che la maggior preoccupazione degli umani consista nel pensare alla morte (un assunto, questo, che invece caratterizza buona parte della tradizione umanistica). La morte resta piuttosto una eventualità tra altre, la cui concepibilità si inserisce nel quadro più vasto delle esperienze possibili. Blumenberg, per contro, sottolinea con forza l'onnipervasività dell'ossessione per il tempo che manca. In un contesto comportamentale dominato dall'anticipazione, dalla necessità di adottare di continuo sempre nuove strategie di prevenzione, non stupisce che l'animale umano si ritrovi a dover fare i conti con la scarsità del tempo a disposizione, ovvero con la sensazione che non vi sia tempo sufficiente per realizzare tutti i progetti. *L'actio per distans* qui giunge quasi al parossismo, e si configura quale aspirazione al superamento del tempo presente, quale inesauribile appetito di tempo. È un appetito che potrà venir saziato in vario modo, per esempio costruendo miti e universi simbolici in cui la stessa esperienza della temporalità deve trovare una immaginaria sospensione, oppure mettendo in moto corsi di azione come la ricerca scientifica i quali per principio trovano il proprio compimento in un indefinito futuro e i cui risultati si lasciano toccare con mano ben oltre la durata della vita dei singoli individui che contribuiscono alla loro messa in opera.

Non meno importante è il saldarsi del tempo alla nozione di valore, inteso in senso economico: che il tempo sia scarso, fa di esso la principale risorsa economica. Abituamente consideriamo il nesso tra economia e scarsità – e la conseguente scoperta del fatto che la risorsa più preziosa perché più scarsa sia il tempo – come uno degli effetti più marcati del capitalismo e della mentalità borghese. Blumenberg invece suggerisce che tale scoperta sia il frutto di una costante antropologica, nel senso che l'animale umano da sempre deve fare i conti con la necessità di economizzare il tempo, attribuendogli così un valore inestimabile. Conseguentemente, tanto l'esaltazione antica dell'ozio quale presupposto della vita teoretica,

20 Cfr. *ivi*, pp. 607 e sg.

quanto la sacralizzazione del tempo liturgico, con le sue lunghe pause festive, dispendiose perché rivolte a introdurre l'eterno nel circuito del tempo, non sarebbero altro che sospensioni temporanee di un'attitudine orientata in senso economico dotata di radici antropologiche assai solide²¹ – ben più solide di quell'atteggiamento che pensa di poter avere a disposizione un tempo infinito per realizzare ciò di cui l'uomo sarebbe (forse) capace.

Ma poniamoci ora una domanda fondamentale: tutta questa enfasi sulle costanti antropologiche, le quali sembrano acquistare un peso filosofico solo in virtù di una precedenza delle teorie evoluzionistiche rispetto alla filosofia stessa, non rischia di far sparire dal nostro orizzonte teoretico la specificità dell'uomo quale animale parlante, capace cioè di creare valori, sistemi simbolici, direttrici di azione che con l'immediatezza del dato naturale ben poco hanno a che fare? Il rischio di una deriva di tipo "biologico" senza dubbio esiste e sarebbe semplicistico negarlo. Tale deriva pone enormi problemi sia sul piano epistemologico, sia su quello etico. In relazione a quest'ultimo aspetto, un autore come Sloterdijk (che per molti versi può essere considerato un continuatore dell'antropologia blumenberghiana) ha mostrato come l'aspirazione alla postumanità, evocando l'idea che l'umanità così come l'abbiamo conosciuta sino a questo momento non ci soddisfa, contiene in sé anche la poco allettante prospettiva del parco umano, della *Menschenzüchtung*, insomma contiene – implicita o esplicita – la volontà di produrre con la forza e la violenza umani migliori o semplicemente diversi.²² Credo che affidarsi a Blumenberg per edificare le basi di una possibile teoria del postumano ci aiuti però proprio a cautelarci da tale rischio. Il nesso tra *actio per distans* e genesi naturale della ragione viene infatti posto da Blumenberg alla base del discorso antropologico con l'obiettivo di scongiurare qualunque naturalizzazione *ingenua* di tutti quegli elementi tipicamente umani che solitamente ci vengono in mente quando evochiamo nozioni come cultura o società.

Ricordiamo innanzi tutto che l'atteggiamento che sfocerà nell'esplicita naturalizzazione di ciò che pertiene alla sfera del sociale (e del politico) ha radici assai solide in seno alla modernità postilluminista, precedenti l'affermazione delle stesse teorie darwiniane. Nel 1764, anno di pubblicazione della sua *Geschichte der Kunst des Alterthums*, a Winckelmann

21 Cfr. *ivi*, p. 618.

22 Cfr. P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano. Una risposta alla Lettera sull'"umanismo" di Heidegger*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 239-266.

non passava per la testa di dedurre dalla bellezza degli antichi le istruzioni per l'uso atte a codificare un'estetica delle razze. Anzi, in quell'opera si ammette volentieri che, fuori dai musei e dalle collezioni di arte antica, nel mondo si possono trovare corpi belli in gran numero, persino in Africa.²³ Pochi decenni dopo, alla natura si chiede di attestare invece la presenza di differenze gerarchicamente ordinate tra umani. Da allora, gli studiosi dei rapporti tra il fisico e il morale nell'uomo poche volte hanno saputo resistere alla tentazione di misurare i crani per istituire gerarchie razzializzanti tra i possessori dei cervelli che quei crani ospitano. Solo che denunciare quanto sia assurdo ridurre lo spirito a un osso, come fa giustamente Hegel (in questo erede di quell'*Aufklärung* che innervava anche l'ammirazione per gli antichi di Winckelmann), oggi non è più sufficiente se si vuole impostare seriamente il discorso sul filo che lega la storia naturale alla storia *tout court*.²⁴ La lotta per l'affrancamento dal riduzionismo biologistico in campo sociale, il cui unico scopo è quello di trovare forme discorsive di tipo "scientifico" per legittimare vuoi la razzializzazione dell'altro, vuoi l'immutabilità di istituzioni, usi, costumi, gerarchie, ineguaglianze, deve saldarsi al modo in cui concretamente si sviluppa la ricerca scientifica nel campo della biologia evoluzionistica. Quest'ultima è riduzionista nel solo modo in cui è plausibile essere riduzionisti dalla modernità in poi, ovvero nel senso che essa esclude che si possano far entrare nel novero delle cause elementi operanti al di fuori della stessa catena causale naturale. Ma in seno a tale impostazione, senza la quale peraltro si farebbe fatica a restare dentro i confini della scienza moderna, si è affermato un modo di studiare la storia naturale che rende assai poco plausibile il ritorno a vecchie forme di determinismo. E se viene meno un paradigma deterministico, sostituito da uno sistemico, attento alla plurifattorialità di ciò che causa l'evoluzione, se si ammette che gli ambienti modificano gli organismi che li abitano venendo a loro volta modificati dai loro ospiti,²⁵ è abbastanza facile vedere che necessariamente perde di significato l'obiettivo di trovare nella natura le cause dell'ordine sociale, mentre l'egoismo dei geni cessa di servire quale comoda scappatoia per giustificare il comportamento egoista degli umani. Più in generale, su questo stesso terreno epistemico, si può anche impostare un discorso sulle connessioni tra gli atti mentali e il loro supporto neurologico che non sia la riedizione dell'equazione tra spirito e osso,

23 Cfr. J.J. Winckelmann, *Storia dell'arte nell'antichità*, a cura di F. Cicero, Rusconi, Milano 2003, p. 381.

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

25 Cfr. per es. S. Oyama, *L'occhio dell'evoluzione* (2000), Fioriti, Roma 2004.

che sfugga cioè alla smania di localizzare le funzioni mentali in questa o quell'area cerebrale.²⁶

Certo, la strada da fare per “ripulire” la ricezione delle scienze naturali da parte del senso comune da ogni deriva socialdarwinista è ancora impervia, anche perché l'affermazione del darwinismo ebbe luogo in un contesto che rendeva assai ardua la vigilanza critica nei confronti di nozioni come “sopravvivenza del più adatto” o “lotta per l'esistenza”, le quali si sedimentarono nel tessuto argomentativo del naturalista e del biologo già cariche di densi rimandi a una visione non egualitaria dei rapporti sociali.²⁷ Ma se si radicalizza l'impostazione di un'antropologia filosofica orientata in senso postumanistico, non dovrebbe essere difficile immaginare uno scenario in cui tanto le teorie evoluzionistiche, quanto la riflessione critica su di esse, sul loro statuto epistemico, quindi sulla loro portata in quanto campi discorsivi, costituiscano semplicemente una tappa evolutiva, una modalità emergente di quella capacità che i sistemi viventi hanno di riflettere su se stessi. Ciò non significa postulare che vi sia un passaggio necessario, qualificabile come progressivo, da una concezione dell'evoluzione intaccata dal socialdarwinismo a un'altra ormai matura e aperta, priva di connotazioni politiche illiberali. Semplicemente, si tratta di ampliare la cornice che deve accogliere tanto il riferimento al *bios* quanto quello alla sfera del simbolico, sforzandosi di vedere nell'irriducibilità del secondo al primo una forza che scaturisce dall'evoluzione stessa.

E Blumenberg può senz'altro venir arruolato tra i pensatori che possono contribuire alla definizione di una simile cornice. Per Blumenberg infatti l'uomo va considerato quale animale domestico che si crea da sé le condizioni per giungere a una vita lontana dallo stato selvaggio, che cioè addomestica se stesso in conformità a un imperativo di autoconservazione il quale sospende l'immediatezza naturale pur senza staccarsi completamente da essa. In altre parole, si tratta dell'idea che l'uomo abbia sospeso da sé le condizioni che lo hanno portato a essere ciò che è in termini evolutivi. Sarebbe infatti erroneo trasporre i principi del darwinismo all'uomo se si dimentica che “le condizioni di esistenza dell'uomo sono definite biologicamente proprio dal fatto che è stato in grado di mettere fuori gioco i fattori del proprio sviluppo”.²⁸

26 Cfr. per es. G.M. Edelman – G. Tononi, *Un universo di coscienza* (2000), Einaudi, Torino 2000.

27 Cfr. per es. E.F. Keller, *Language and Ideology in Evolutionary Theory: Reading Cultural Norms into Natural Law*, in J.J. Sheehan – M. Sosna (a cura di), *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines*, University of California Press, Berkeley 1991, pp. 85-102.

28 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 539.

L'idea viene sviluppata a partire da un esplicito riferimento a Nietzsche, il quale, in seguito agli stimoli provenienti dal lavoro del biologo Rolph,²⁹ aveva riconosciuto nel lusso, nell'eccedenza, nella liberazione dal bisogno immediato, il motore che spinge l'evoluzione umana verso una condizione in cui a predominare è l'impulso a modellare la propria esistenza in termini di volontà di potenza. Non è qui il caso di ripercorrere le tappe del complesso confronto tra Nietzsche e Darwin.³⁰ Ma dei rapidi cenni in proposito meritano di essere fatti, al fine di poter meglio inquadrare il senso delle posizioni espresse da Blumenberg.

Darwin viene riconosciuto da Nietzsche come un autore chiave, in grado di imprimere una svolta dirompente nei confronti del modo abituale di concepire l'uomo – e quindi viene visto anche come un potenziale concorrente.³¹ Tuttavia Nietzsche, in vari luoghi della sua opera, non manca di rivolgere la sua attenzione anche agli usi distorti del darwinismo. In un paragrafo della *Götzen-Dämmerung*, significativamente intitolato “Anti-Darwin”, viene stigmatizzata l'assurdità di qualsiasi tentativo di mescolare Malthus e Darwin, di qualsiasi tentativo, cioè, di utilizzare nozioni come la lotta per l'esistenza allo scopo di spiegare il comportamento degli umani nelle società moderne. Tanto più che tale lotta – se proprio volessimo attribuirle un qualche valore esplicativo in termini di teoria della cultura e della storia – porta alla sopravvivenza dei più deboli, e non dei più forti, come vorrebbero i positivisti. Più raffinati, perché più dotati di spirito, gli individui deboli hanno imparato assai presto a imbrigliare l'arbitrio del più forte, sottomettendolo a leggi che vanno esclusivamente a loro vantaggio.³²

29 Cfr. W.H. Rolph, *Biologische Probleme, zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik*, Engelmann, Lipsia 1882.

30 Ovviamente, anche il rapporto tra Nietzsche e Blumenberg meriterebbe un'analisi approfondita, che qui non è possibile svolgere. Accanto a Freud, è Nietzsche infatti l'autore di cui Blumenberg si serve per costruire all'interno del proprio discorso, in virtù di una complessa rete in cui si mescolano rimandi ellittici e identificazioni esplicite, quella posizione partendo dalla quale vengono poi rilette e ampliate sia la tradizione dell'antropologia filosofica, sia quella della fenomenologia.

31 Cfr. A. Urs Sommer, *Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888*, in V. Gerhardt - R. Reschke (a cura di), *Nietzsche, Darwin, und die Kritik der politischen Theologie*, (Nietzscheforschung – Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Bd. 17), Akademie, Berlino 2010, pp. 31-44.

32 Cfr. F. Nietzsche, *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'Anticristo. Ecce homo. Nietzsche contra Wagner*, vol. VI, tomo III delle “Opere di Friedrich Nietzsche”, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1970, p. 117.

Non meno deciso è il rifiuto, da parte di Nietzsche, di una possibile deduzione dell'idea di progresso da quella di evoluzione delle specie. Affermare che dalla scimmia all'uomo si sia compiuto un progresso notevole non ci fa in realtà avanzare di un passo né verso la comprensione della nostra animalità, né verso la comprensione delle (eventuali) conquiste compiute dall'uomo ormai liberatosi dal giogo di un rapporto immediato con ciò che in noi permane di animale e di naturale.³³ Ciò che i positivisti cercano, nella loro lettura di Darwin, è una legge dello sviluppo, qualcosa cioè che possa giustificare la bontà dello stato presente raggiunto dall'umanità. A costoro sfugge però che dall'evoluzionismo possiamo trarre un grande vantaggio solo se, al contrario, mettiamo in evidenza e valorizziamo uno degli esiti cruciali del naturalismo darwiniano, ovvero l'idea che l'evoluzione sia cieca, o, meglio, insensata (*sinnlos*).³⁴ Ed è proprio questa *Sinnlosigkeit* a porsi come punto focale dell'intervento nietzschiano in merito al tema dell'evoluzione – un intervento che avrà come filo conduttore la nozione di *Wille zur Macht*. Assieme alla dottrina cosmogonica dell'eterno ritorno, la nozione di volontà di potenza ausculta e spia l'emergenza della vita dalla materia inorganica, destinata poi a ritornare all'inorganico.

Certo era materia stabile, organizzata, pervasa da forme, quella da cui è scaturita la vita.³⁵ Ed è con questa organizzazione, con questa capacità di perseverare nell'essere (nel proprio essere), che si misura *Homo sapiens* quando si unisce al coro degli altri viventi per crearsi le nicchie ecologiche che lo ospiteranno. In ciò, si badi, non vi è alcunché di antidarwiniano – come se Nietzsche volesse ricorrere a una nozione di forma intesa come ciò che presiede all'organizzazione interna della materia. No, la spinta alla conservazione, che innerva il cammino evolutivo dei sistemi viventi capaci di generare individui della stessa specie, anche in Nietzsche non viene gover-

33 Cfr. F. Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, vol. V, tomo I delle "Opere di Friedrich Nietzsche", edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, p. 40.

34 Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza. Idilli di Messina e Frammenti postumi (1881-1882)*, vol. V, tomo II delle "Opere di Friedrich Nietzsche", edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, p. 252 e sg.

35 Più precisamente, oggi si vede in tali forme capaci di auto-organizzazione tramite trasmissione di informazione il nucleo di quella capacità della materia di produrre vita. Su ciò, mi limito a rimandare a J. Maynard Smith – E. Szathmáry, *Le origini della vita. Dalle molecole organiche alla nascita del linguaggio* (1999), Einaudi, Torino 2001 – ma si vedano anche gli studi sulla morfogenesi di Petitot citati sopra, nella nota 1.

nata da una qualche teleologia nascosta.³⁶ Si tratta qui di quello stesso anti-teleologismo che Nietzsche farà valere anche in sede di teoria della cultura, ovvero in quel campo epistemico in cui intendeva fornire il contributo più originale e duraturo.³⁷ La volontà di potenza, infatti, non ha altro scopo che garantire l'autoconservazione. Che quest'ultima governi ogni ente immesso nel ciclo del divenire non rende la volontà di potenza un principio esplicativo "naturale", il quale poi, trasposto nel contesto delle scienze dello spirito, si trasforma in base – o fondamento – di una concezione "naturalistica" della storia e della cultura. Più in profondità, e con maggior correttezza, si tratta di cogliere come per Nietzsche la volontà di potenza venga evocata per garantire la variabilità, la multiforme trasformabilità, il gusto per la differenza, che animano il vivente impegnato a conquistare il proprio spazio vitale non opponendosi alla *Sinnlosigkeit*, ma rendendola parte integrante del proprio mondo. Incrociando la dottrina dell'eterno ritorno, la volontà di potenza ha insomma due aspetti, uno cosmologico e uno storico-esistenziale, i quali non sono in alcun modo separabili l'uno dall'altro.

Ed è nell'ottica appena esposta che – avviandomi alla conclusione del presente lavoro – proporrei di leggere una frase tratta da un frammento dell'autunno del 1880, in cui Nietzsche afferma che bisogna "considerare i nostri pensieri come *gesti*, corrispondenti ai nostri istinti, come tutti i gesti. Utilizzare anche la teoria di Darwin".³⁸ La posta in gioco di un pensiero postumanistico, che sa e vuole utilizzare filosoficamente Darwin, mi sembra allora risiedere tutta in questo programma di lavoro lasciatoci in eredità da Nietzsche: rendere il pensiero un gesto (*Gebärde*), inserito pienamente nella dinamica dei *Triebe* (i quali, se riletti con un occhio attento alle riflessioni freudiane sul *Trieb* inteso quale mito fondatore della psicoanalisi, magari andrebbero resi in italiano con una parola diversa da "istinti").

Da ciò mi pare risultare in maniera chiara quale possa essere il guadagno che si ottiene ponendo la nozione di *Selbsterhaltung* al centro di un'antropologia volta a saldare il piano della storia naturale tanto

36 Cfr. M. Skowron, *Evolution und Wiederkunft. Nietzsche und Darwin zwischen Natur und Kultur*, in V. Gerhardt - R. Reschke (a cura di), *Nietzsche, Darwin, und die Kritik der politischen Theologie*, cit., pp. 45-64.

37 Potremmo dire che Nietzsche, in questo senso, è stato un teorico della cultura e della storia con forti interessi epistemologici, i quali lo hanno portato a cercare sempre un dialogo con le scienze naturali del suo tempo. Su ciò, cfr. T. Andina, *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, Albo Versorio, Milano 2005.

38 F. Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, cit., p. 466.

con la sfera esistenziale, quanto con i più ampi processi storico-culturali entro cui l'esistenza degli individui si dipana. Seguendo in ciò abbastanza fedelmente Nietzsche, Blumenberg, in sintesi, ci invita a compiere la seguente mossa teorica: considerare la tendenza dell'animale umano all'autoconservazione non semplicemente come adattamento all'ambiente, ma come spinta a plasmare da sé le forme della propria esistenza, in un continuo gioco di ascese e rilanci verso esiti imprevedibili e potenzialmente innovativi, tanto sul piano etico, quanto in quella sfera in cui la tecnica si innesta nell'ambiente abitato dall'uomo al fine di migliorare le sue prestazioni. Ciò non porta a staccare la natura dalla cultura (intesa, quest'ultima, come ambito specifico della creatività umana), ma a enfatizzare il ruolo che hanno le prestazioni culturali e simboliche nell'accelerare – per usare le parole di Sloterdijk – “l'arrampicata sul Mount Improbable”.³⁹

Qualche perplessità forse potrebbe sorgere di fronte al tentativo di voler a tutti i costi inserire il tema dell'autoconservazione entro la cornice di un pensiero della postumanità. Tale perplessità può essere dissipata se si considera l'ascesa al Mount Improbable come possibile declinazione della vergogna di essere umani, vergogna che trae forza e motivazione dalla constatazione di quanto possa essere crudele l'animale umano sia nei confronti dei conspecifici, sia nei confronti di animali di altre specie. In altre parole, la movenza postumanistica può rivelarsi una buona strategia filosofica se viene inserita in quel filone antiumanistico che ha sempre denunciato la complicità della retorica dell'umanismo tradizionale con le peggiori forme di violenza e sopraffazione. Quanto il paradigma postumanista risulti a sua volta capace di una solida tenuta, tuttavia, non è dato sapere in anticipo. Il moto pulsionale che spinge l'animale umano verso l'autoconservazione, non essendo scindibile da quel complesso più vasto di moti pulsionali legati a ciò che Freud chiama inconscio, potrebbe anche avere esiti distruttivi. A volte, le strategie adottate per perseverare nell'essere potrebbero essere coalescenti o con il desiderio di sparire, oppure con il desiderio di voler cancellare il sistema degli oggetti al quale si ascrive la facoltà di conferire legittimità al desiderio stesso. Ma evoco qui un rischio che si deve essere disposti a correre: se rivendicare la bontà di un percorso rivolto alla postumanità significa invitare

39 P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* (2009), a cura di P. Peticari, Cortina, Milano 2010, p. 147 (ma è opportuno rimandare alle pp. 141-147 di questo lavoro per una lettura del rapporto tra Nietzsche e le teorie dell'evoluzione che è in consonanza con la lettura della nozione di *Selbsterhaltung* qui proposta).

gli umani a pensarsi come parte di un'autoipoiesi naturale, allora si tratta anche di accogliere la costitutiva ambivalenza del desiderio che è motore di quell'autoipoiesi.