

UMANO E NON UMANO

AUGUSTO ILLUMINATI

La riflessione sul rapporto uomo-animale ha spesso caratterizzato momenti di crisi acuta della civiltà, quasi collocandosi sull'orlo di una catastrofe per definire una differenza che avrebbe dovuto liberare l'essenza minacciata dell'umano, rischiando magari di offrire le coordinate di una discriminazione del non-umano, ahimé troppo facilmente applicabile agli uomini stessi.

1. Prendiamo un caso esemplare, il corso invernale friburghese del 1929-1930, cui Heidegger impose l'inquietante sottotitolo: mondo-finitezza-solitudine¹. Come ben si sa, vi si sostiene che la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo. L'uomo non è soltanto parte del mondo, ma lo «ha». L'animale è «povero» di mondo nel senso che ne ha di meno dell'uomo (mentre per la pietra il problema neppure si pone). Non ha un vero e proprio accesso al mondo e per questo gli si può attribuire più un mondo-ambiente, una *Um-welt*, che un mondo, una *Welt*. Non ne è solo in questione l'ampiezza, ma la modalità di penetrazione, la maniera di accesso. La capacità di allargamento, approfondimento e accrescimento fa sì, invece, che si possa parlare per l'uomo di «formazione» di mondo, intendendo per tale la somma degli enti accessibili, con cui si ha commercio. Da questo punto di vista ogni animale, superiore o inferiore, ha una sua completa nicchia ecologica, cui si rapporta con gli stessi limiti di accesso, manchevolezza essenziale. Esso, a differenza dalla pietra che si caratterizza per la completa assenza di accesso al mondo, ha un suo tipo di accesso, ma soltanto sotto determinati riguardi: con la sua preda o il predatore, con il partner sessuale o il nutrimento. Manca il distacco rispetto all'ente, il tenerlo davanti senza un uso immediato, senza neppure avvertire l'elemento mediano in cui si situa e costantemente torna a rifugiarsi (l'aria, l'acqua). La *Umwelt* lo avvolge e imprigiona, in modo tale che non si può dire né che esso abbia un mondo, né che possa semplicemente farne a meno. In quanto esseri organici gli animali hanno capacità, che non vengono prescritte dall'esterno come a un artefatto meccanico, ma sorgono dall'interno, spinte in avanti dal piano autopoietico dello specifico organismo.

1 M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica*, trad. it. a cura di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1992. Ci riferiremo soprattutto ai §§ 42-68.

Questo essere-capace si dice anche istintuale, secondo stimoli non meccanici che penetrano l'intero movimento e lo incitano, senza mai che divenga legittimo peraltro chiamare in questione una qualche forma di finalismo o coscienza. Il vedere e il poter-vedere dell'occhio animale non è solo relazionato a un ambiente particolare ma possiede un carattere di possibilità completamente diverso dal termine omonimo applicato all'uomo. La capacità, onticamente determinata nella più originaria struttura dell'animalità, produce l'organo al suo servizio; animale «organizzato» significa essere-abile, restare se stesso istintuale e dedito al servizio, articolarsi in capacità che creano organi. Altrettanto differente è il comportamento (che sa *sich benehmen*, non *handeln*, agire o *sich verhalten*, condursi) dell'animale (una «pratica» istintuale) rispetto alla condotta dell'uomo, che agisce, fa e si rapporta a... Il comportamento è un trattenersi-in e un coinvolgersi prendendosi senza riflessione e questo atteggiamento può anche chiamarsi stordimento (*Benommenheit*) – intendendo per tale non una condizione sussistente in modo permanente, ma piuttosto un momento essenziale dell'animalità in quanto tale, che afferra unitariamente la totalità del suo essere (cacciare, fuggire, digerire). L'ape, per esempio, è assorbita (*eingenommen*) dal cibo in modo tale che non riesce a porsi di fronte ad esso, a constatare che esso sussiste. Nello stordimento è sottratta, anzi non è neppure data una possibilità di apprensione dell'ente, da cui è solo assorbito in una pratica (succhiare, per esempio). Né esso né il suo ambiente sono manifesti in quanto enti, pur essendo lo stordimento una qualche forma di apertura. La pratica stordita coinvolge in un cerchio dove si è sospinti di istinto in istinto senza venirne mai fuori, in un perenne allontanamento che impedisce l'entrare in relazione, mantenendo piuttosto in un riferimento ad altro, in cui l'altro non è manifesto in quanto ente. Il comportamento si circonda di un cerchio di disinibizione, ovvero incontra soltanto ciò che lo colpisce mettendolo in moto. In *Uexküll*, che è la fonte di queste considerazioni, si distingueva lo spazio oggettivo (*Umgebung*) dal mondo-ambiente (*Umwelt*) costituito da elementi portatori di significato o marche (*Merkmalträger = das Enthemmende*, il disinibitore, *Enthemmungsring* in Heidegger), che sono i soli a interessare l'animale. La carica in tensione degli istinti richiede una disinibizione per diventare una pratica, ma il disinibente si sottrae alla relazione con quanto scatena, rendendo frustrante l'apertura per ciò che disinibisce: l'animale non si riferisce mai a cose sussistenti e al loro assembramento, bensì circonda se stesso con un cerchio disinibente, nel quale è prescritto, come occasione motrice, il suo comportamento e se lo porta in giro per tutta la durata della vita. Che l'animale resti inaccessibile a determinati stimoli non dipende da barriere che gli vengono innalzate contro, ma dallo stordimento originario per cui non è istintualmente aperto per quella particolare possibilità di distinzione.

L'animale, a rigore, non può apprendere e neppure avere percezione, perché gli manca la denominazione linguistica, in cui è insita da sempre la com-

preensione dell'ente. Il percepire (*vernehmen*) gli è sottratto, *genommen*. Il suo statuto ontologico è che il mondo gli è aperto (*offen*), ma non apribile-rivelabile (*offenbar*). Lo stesso adattamento dell'organismo, in polemica sottintesa con Darwin, non si «adatta», bensì si installa di volta in volta in un ambiente determinato. Il morire dell'animale (e forse il «si muore» inautentico ed esorcizzato) è piuttosto un «cessare di vivere». Il suo accesso a qualcosa che realmente è lo diciamo soltanto a partire dalla nostra esperienza e manifestazione dell'ente in quanto tale (soltanto in quanto noi uomini abbiamo un linguaggio, mentre agli animali è negato proprio quell'in quanto). L'animale non ha mondo nell'avere l'apertura del disinibente. La condotta umana è radicata nella quotidianità, attraverso cui possiamo destare i rapporti fondamentali dell'esser-ci con l'ente. In conclusione, l'uomo è uno *zôon lôgon êkhon*, l'animale invece è *álogon*. Il *logos* vela e disvela, lascia vedere ciò di cui si discorre. Una facoltà che in se stessa è il disporre di un riferirsi all'ente in quanto tale, in opposizione allo stordimento (che è un riferirsi assorbito) come capacità. Il progetto quale struttura originaria è la struttura fondamentale della formazione di mondo (rapporto degli enti con l'essere, noia profonda, libertà ecc.). Il progetto porta via il progettante lontano da sé e insieme lo rivolge verso se stesso, libera verso il possibile, lo vincola liberamente (§§ 72-76). L'uomo è storia o meglio la storia è uomo. Il riferirsi è un diretto-star-di-fronte, lo scoprire la differenza di essere e ente nell'essere vincolante del possibile. Non a caso, nella lettera del 22 ottobre 1927 a Husserl, Heidegger aveva già chiaramente affermato che il tipo di essere dell'esserci umano, nella sua diversità da quello di tutti gli altri enti (pietra e animale), racchiude la possibilità di una costituzione trascendentale, insomma della differenza ontologica. Differenza ontologica e differenza antropologica vanno di pari passo. Proprio per questo l'esserci non si riferisce a singoli enti, ma si muove in un orizzonte totale di possibilità, per cui in senso lato ha strumenti e perfino «le mani» – che l'animale non può avere, dato che non sono soltanto organi prensili, ma foggiate dal linguaggio che schiude il mondo, tali da prendere non solo le cose ma l'una l'altra – *Was heisst denken?* del 1954 – *Greiforgane besitzt z. B. der Affe, aber er hat keine Hand*. Non conoscendo la possibilità, l'animale non ha azioni in senso proprio, piuttosto istinti e al massimo abitudini che con esso confinano.

Nei corsi e testi successivi² Heidegger rimarca sempre più il ruolo antropogenetico del linguaggio, che fa sì che le cose appaiano in quanto unità di senso, coniugando al solito differenza ontologica e antropologica e soprattutto

2 Per cui utili riferimenti sono in G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, Milano, Guerini, 1998, in particolare i capitoli V e VI, e V. Costa, *Differenza antropologica e animalità in Heidegger*, «Discipline Filosofiche» 12 (2002), 1, pp. 137-166.

to fornendo la dimensione temporale (*Logik*, corso estivo del 1934), per cui il parlare va insieme alla capacità di esperire la morte come morte (*In cammino verso il linguaggio*, 1959). Gli animali non parlano perché non hanno nulla di cui parlare – per continuare con Scheler. Il linguaggio è il regnare del medium che è formatore di mondo e preserva l'esserci storico di un popolo (*Logik*). Della povera allodola cieca all'aperto abbiamo già detto. Nell'*Origine dell'opera d'arte* del 1936 è la celebre contrapposizione fra pietra, pianta e animale da un lato, contadina dall'altro. Immaginarci scriverà nella *Lettera* del 1949 che vegetali e animali non possono mai essere posti nella radura dell'essere, la mitica *Lichtung*. Il linguaggio qui evidentemente non è fenomeno fisiologico, ma la casa dell'essere, l'avvento diradante-velante dell'essere stesso, e il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro da un organismo naturale.

Questo primato teo-antropologico dell'uomo è ben differente dall'ap-proccio di Husserl, per cui si danno soggetti e monadi non umane, che hanno una struttura egologica ed esperienziale e cui manca soltanto un mondo storico dunque anche la coscienza di quello naturale (spazio e tempo). Gli animali hanno memoria come ritenzionalità, intenzionalità meramente impulsiva e medesimezza come riconoscimento primario. Reagiscono ma non riflettono, non esercitano critica sulla vita anteriore né hanno rimorsi. Sono definiti dalla *povertà della coscienza temporale*. Anche qui la vera differenza consiste nel linguaggio. Siamo invece prossimi a Scheler, malgrado le polemiche contro il suo teomorfismo e dualismo corpo-anima (corso del 1923). Non è un caso che il corso heideggeriano del 1929-1930 si collochi a ridosso del 1927-1928, anni di pubblicazione di lavori come *Die Stellung des Menschen im Kosmos* di Max Scheler e *Die Stufen des Organischen und der Mensch* di Helmuth Plessner. In ogni caso questa tematica è centrale nell'elaborazione complessiva heideggeriana, fa anzi da piattaforma girevole della *Kehre*.

Obiezioni. Cominciamo da quello che manca (anche se a parole si rimedia nel corso estivo del 1942-1943 sul *Parmenide* e, più tardi, nella *Lettera sull'«umanismo»*) – la pianta. Perché manca? La prima cosa che viene in mente è la restrizione all'uomo del diritto ad avere una propria morte. Heidegger – si sa – fu impressionato (attraverso Rilke) dalla *Morte di Ivàn Il'ic* di Tolstoj, ben presente nelle celebri pagine di *Essere e tempo*, ma cancella quella dell'albero nelle *Tre morti*. Se invece la prendiamo dal lato storico-filosofico, balza agli occhi la differenza con Aristotele, che costruisce una diversa definizione del vivente, cominciando dall'attribuzione dell'anima alla piante e seguitando con quella all'animale della soglia della percezione. Non avrebbe mai negato la percezione animale o fatto discendere le mani dal linguaggio – qui Derrida, con la sua critica di logocentrismo e fon-

centrismo³, una volta tanto dimostra molto più buon senso degli heideggeriani pedissequi! Nemmeno l'allodola vede l'aperto – dichiara paradossalmente nel citato corso su Parmenide⁴, tanto per sottolineare quanto il proprio «aperto» – l'illatenza-latenza dell'essere – differisca da quello di Rilke.

C'è poi – grosso come una casa – il problema del darwinismo. Insomma, chi prende alla lettera quel testo di Heidegger deve per forza negare l'evoluzione, ben al di là delle riserve «stilistiche» che con varie smorfie l'autore lascia trapelare. Le specie sono fisse e gettate; non solo non si pone (e sarebbe legittimo) il problema di un passaggio per così dire «ontico», ma tale passaggio è proprio negato in via ontologica. Anzi, riesce evidente una certa affinità con la tradizionale impostazione teologica tomistica (ben nota attraverso Brentano), che almeno un suo valido presupposto creazionista ce l'aveva. Significativi risultano allora i prestiti da Scheler, contro cui pure aveva polemizzato accusandolo di troppo esplicito ontoteologismo. Il rifiuto in uno di Rilke e Darwin null'altro significa che una polemica con Nietzsche, apice (secondo lui) della metafisica. Rileggendola così, anche la celebre presa di distanza dal «preteso biologismo» di Nietzsche (corso del 1939) non fu soltanto una sconfessione dell'interpretazione nazista.

Sviluppiamo la differenza da Aristotele e l'inerenza invece all'aristotelismo scolastico, segnato dal creazionismo, che nega l'eternità ma riafferma la fissità delle specie e le include in una gerarchia teologicamente stabilita.

2. L'impostazione ilemorfica del rapporto corpo-anima in Aristotele è perfettamente naturalistica, soprattutto una volta ridimensionate le suggestioni trascendentali di probabile origine platonica implementate dai commentatori neoplatonici. La ricostruzione dettagliata del *De anima* in Alessandro di Afrodisia (che tiene conto degli altri scritti «zoo-cognitivistici» dello Stagirita) anticipa sorprendentemente (o si muove in analogia con) la naturalizzazione cognitivistica della mente, così come si delinea – in polemica con Searle e Fodor – nell'intenzionalismo non realistico di Dennett e nel connessionismo dei Churchland. Un Aristotele anti-cartesiano e anti-cristiano, *sans le savoir*. Il rapporto corpo-anima, che si disaggrega nei successivi livelli delle attività vitali (comuni a piante, animali e uomini) e percettive (comuni ad animali e uomini) in cui ogni perfezione fa da potenza alla sovrapposta, gioca sull'appropriatezza della materia alla sua forma e sul carattere di «programma» della potenza. Il corpo (e ogni singola sua facoltà) è ciò che è capace di fare (in relazione all'ambiente, sommariamente descritto come insieme di ostacoli, laddove noi oggi sottolineeremmo piuttosto appigli e occasioni),

3 J. Derrida, *La mano di Heidegger*, trad. it. a cura di M. Ferraris, Bari, Laterza, 1991.

4 M. Heidegger, *Parmenide*, trad. it. a cura di G. Giurisatti, Milano, Adelphi, 1999.

la capacità è la sua forma (anima)⁵. È il regno della *práxis*, di una necessità condizionale orientata allo scopo da raggiungere, che è racchiuso nel programma, senza che ne risulti un prodotto esterno (come nella *poíesis*). La vita è come l'agire politico o virtuosistico. La facoltà linguistico-razionale (l'insieme delle azioni dell'anima che non sono senza linguaggio – *EN* 1102a 28 – e dei desideri e relazioni comportanti la persuasione o il sentito-dire, *EN* 1102b 29-1103a 3; *Rhet.* 1370a 18-27) sta in continuità con i livelli sottoposti della percezione (che è sempre *logos ti*, anche nel caso animale) e li complessifica retroattivamente. L'attività epilinguistica – la spontanea e inconscia riflessione che accompagna ogni atto verbale – moltiplica l'originaria inerenza, immediata o nel senso comune, dell'appercezione (*sunaísthesis*) a ogni percezione sensoriale preverbale specifica. Ci troviamo allora in una forma supe-

5 Riassumiamo qui le argomentazioni alessandriste (*De anima*, in I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum* II 1, Berolini, 1887, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria. Scripta minora, De anima liber cum Mantissa*, 65, 3-10; trad. it. *L'anima*, a cura di P. Accattino e P. Donini, Bari, Laterza, 1996. I corpi semplici agiscono e patiscono in virtù della loro forma (incorporea), causa del loro movimento unico e semplice. Nei composti alla complessità del sostrato corrisponde quella della forma, che compendia forme e capacità di movimento dei corpi semplici costituenti. Abbiamo allora una forma di forme e una perfezione di perfezioni, con tutta la varietà delle molteplici combinazioni possibili, per cui si passa dal semplice movimento verso il luogo naturale (alto o basso) di una pietra o del fuoco, alla nutrizione, sviluppo multidirezionale e riproduzione di un vegetale, all'appetizione e al moto locale dell'animale. Una minima differenza della forma produce differenziazioni crescenti, come la biforcazione delle strade da piccoli scarti genera un distanziamento crescente. L'anima, forma del corpo (capace di vita e articolato in organi adatti) e suo principio vitale, è inseparabile dal sostrato, senza di cui non potrebbe esercitare la sua attività, e svanisce con la risoluzione del congiunto o sinolo. Del pari incongrua è ogni concezione del corpo quale recipiente estrinseco o strumento. Le due parti (materia e forma) non sono indipendenti e vitali se non insieme; con la morte si sciolgono e non permangono per conto proprio. L'anima, potenza e perfezione complessa del corpo complesso che la possiede, si genera da una combinazione e mescolanza qualificata dei primi costituenti: non ne è semplice somma armonica, ma potenza che si genera da tale mescolanza che le fa da sostrato. Insomma, si comporta da «proprietà emergente» di un insieme senza ritrovarsi in nessuna delle parti costitutive. La forma comune dei composti, con un netto scostamento da Aristotele e un'insolita piegatura materialistica, risulta generata quasi accidentalmente dall'interno della complessità, a scapito del ruolo primordiale dell'anima quale causa. Emerge una proporzionalità fra gradi di struttura corporea e corrispondente gerarchia formale. L'anima, principio di movimento del vivente, deriverebbe spontaneamente dalla materia, senza alcun intervento trascendente, è *dúnamis* del corpo vivente, organato e complesso. Si definisce così una scala ascendente di forme incorporee evolutive, a partire dall'organizzazione del sostrato cui presiedono: dai vegetali, la cui relativa semplicità strutturale richiede un'anima capace soltanto di nutrizione, accrescimento e riproduzione, agli animali la cui maggiore varietà esige movimenti più articolati, con i sensi relativi, fino agli uomini, creature più complicate, in cui si produce anche l'intelletto potenziale, che ha per sostrati il senso comune e l'immaginazione.

riore di trattamento delle differenze, nell'autoriflessività che modella desiderio, cognizione e memoria negli animali politici (non solo semplicemente gregari, *Hist. an.* 487b 32-488a 13, ma linguistici, *Pol.* 1253a 7-30), nella *práxis* dell'agire con il concorso del linguaggio, *metà lógou* (funzione specie-specifica – *érgon* – dell'uomo, cfr. *EN* 1098a 12-14), nel vivere bene autotelico. Tatto, digestione, sensazione, immaginazione discriminante-anticipante sono gradini di una medesima scala, che culmina con la flessibile *frónesis*, dote acquisita con la piena maturità dell'esperienza nell'universo aristotelico, offerta in uno con la prontezza dei riflessi e il precoce cinismo in quello postfordista. Premio comunque – a breve o lunga scadenza – della neotenia, la ritenzione della gioventù e la prolungata capacità e necessità di apprendimento che caratterizzano quella scimmia neotenuca che è l'uomo...

La ripresa standard del sillogismo pratico di *DA* III 11 – la messa in opera dello *horektikós nóus* – viene fissata da ibn Rushd (Averroè), che distingue la *virtus cogitativa* (*phantasia logistiké* o *bouleutiké*), propria degli uomini, dalla *virtus aestimativa* (*phantasia aisthetiké*) degli animali⁶. Mentre l'*imaginatio* è comune a tutti gli animali, la *cogitatio* caratterizza solo quelli razionali; assenso e connessione sono già meccanismi razionali superiori, da animali calcolanti, e proprio il confronto e la scelta fra le immagini segnano la soglia fra uomo e animale: *existimatio enim est consensus qui provenit a cogitatione*⁷. Nell'ambito comunque di religioni monoteiste e creazioniste la filosofia deve fare i conti con una differenza ontologica e non meramente funzionale fra umanità e mondo naturale.

Nel commento di Tommaso d'Aquino al *DA*⁸ si riprende l'interpretazione averroista evidenziando tutti gli spunti polemici antiplatonici e dissociandosi soltanto sul punto cruciale dell'unità dell'intelletto possibile, per le implicazioni teologiche, morali e politiche che motiveranno la sua notissima presa di posizione polemica contro gli averroisti latini. In particolare si ribadisce la consolidata dicotomia di *vis aestimativa* e *cogitativa* (§§ 397-398 ad *DA* III):

In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium, vel aliquid huiusmodi. Differenter tamen circa hoc se habent cogitativa et

6 *Et omnis appetitus non est sine ymaginatione; omne enim ymaginans aut habet illam formam ymaginatam, a qua movetur, ex sensu, aut habet eam ex cogitatione; in homine autem habetur ex cogitatione, in aliis vero animalibus ex sensu* (comm. 56 ad 433b sgg., in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge-Philadelphia, 1953, p. 528). Il testo rushdiano fu scritto intorno al 1190.

7 Comm. 57 ad 434a 6 sgg., Crawford, pp. 529-530.

8 *In Aristotelis librum «De anima» commentarium*, a cura di A.M. Pirrotta, Torino, Marietti, 1936, rist. 1959.

aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subjecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicujus actionis vel passionis; sicut agnus cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est ejus cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit ejus actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali.

La struttura antropogenetica dell'in-quanto non è proprio una scoperta heideggeriana e presuppone (nell'Aquinate con coerente legittimità) un'originaria differenza teologica, che va molto oltre l'introduzione dell'assenso all'impulso e si fonda sul racconto biblico della creazione separata di uomini e animali e la conseguente opposizione di istinto e volontà che dura fino a Kant e Heidegger. Solo la *vis cogitativa* ha il dubbio privilegio di sottoporsi alla dialettica di corruzione e grazia, dannazione e salvezza – e naturalmente a tutti i luoghi correnti sulla noia profonda, radure dell'essere e differenze ontologiche; essa potrebbe anche definirsi *ratio particularis* (§ 396), in quanto *collativa intentionum individualium*. Qui si vedono i risultati della sofisticata elaborazione della dottrina dell'intenzione, appena abbozzata in Averroè, e la nascita di un razionalismo sistematico fondato sulle capacità generalizzanti della mente e non sul realismo delle astrazioni. Gli universali vengono infatti recepiti nominalisticamente, in funzione di intellezioni individuate e concrete, che partono comunque dai dati sensoriali e immaginativi – dominio necessario ma subalterno. Anche nel nostro caso la distinzione fra soggetto animale e umano è affidata alla differenza qualitativa fra l'oggetto «allattabile» e individuato secondo «qui e ora» – una tesi rovesciata nel pensiero più recente, a partire da Nietzsche, in base alla riconduzione dell'astratto all'intensità discriminante dell'immediato: sopravvivono e si riproducono l'agnello e l'uomo che sanno riconoscere il predatore. Ma, appunto, darwinismo e intenzionalità non vanno affatto d'accordo!

Si potrebbe anche ricordare l'evidente filiazione heideggeriana dal passo in cui Kant, anch'egli in presenza di una crisi storica radicale quale l'imminente Rivoluzione francese, reinterpreta la *Genesi*⁹. L'uomo, guidato all'inizio dall'istinto (voce di Dio), che gli permette o vieta determinate cose, è poi destato dalla ragione, estendendo le proprie conoscenze degli alimenti oltre i limiti segnati dall'istinto e creandosi desideri artificiali che lo precipitano nell'a-

9 I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1785-1786), trad. it. a cura di G. Solari e G. Vidari, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, UTET, 1956 e 1965, p. 195 e sgg.

vidità e nella lussuria. Scoperta in sé la facoltà di adottare un sistema di vita arbitrario, egli viene a trovarsi sull'orlo di un abisso, per l'infinità degli oggetti che lo mettono nell'imbarazzo della scelta: «dopo aver gustato la condizione di libertà, gli era impossibile ritornare nello stato di servitù, cioè sotto l'impero dell'istinto». L'istinto della generazione, non più periodico, ma costante e sovradeterminato dall'immaginazione quanto più l'oggetto è sottratto ai sensi, fa nascere in lui il pudore e l'amore. Infine conosce l'attesa dell'avvenire e l'inquietudine che gli è connessa fino alla consapevolezza anticipata della morte. Il passo successivo è quello che stacca definitivamente gli uomini e gli animali. La ragione fa comprendere ai primi che essi sono veramente lo scopo della natura e nulla di ciò che vive sulla terra poteva competere con loro. Questo è il senso dell'affermazione biblica (*Gen. III, 21*): la lana che tu porti la natura non te l'ha data per te, ma per me e dunque egli la spogliò e se ne vestì. L'uomo, dunque, «riconobbe di avere per natura al di sopra di tutti gli animali il privilegio di non più considerare gli animali come i suoi compagni nella creazione, ma come dei mezzi e degli strumenti abbandonati dalla natura al suo arbitrio per servirsene secondo i suoi scopi». Con la complementare e simmetrica proposizione secondo cui ogni altro uomo doveva invece essere considerato un eguale partecipante ai doni della natura, che insomma tutti gli esseri ragionevoli sono eguali, quale che sia il loro rango, e scopo a se stessi. Si compie così l'espulsione dal seno materno della natura – mutamento onorevole, ma pericoloso, tanto che non si cesserà mai di rappresentarsi la condizione edenica come un paradiso perduto, pur se lo era solo di ignoranza e di ozio. Il paradiso – come ribadisce Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, sez. III, 2 – è un parco, dove possono rimanere solo gli animali, non gli uomini, essendo i primi nella condizione paradisiaca di innocenza, in unità con Dio ma solo in sé. In realtà, questa storia che comincia con il male della caduta e della scissione nella natura, può essere forse una perdita per l'individuo, ma un guadagno per la specie, che accede alla cultura e al progresso. Va da sé che il saldo per gli animali è del tutto negativo, in pratica e nella teoria – almeno fino all'elogio dell'animale non storico nell'esordio della II *Inattuale* di Nietzsche.

3. Ogni assunto che voglia far reagire materialisticamente modelli biologici e linguistici deve investire un livello preindividuale e transindividuale, senza bloccarsi nell'insularità individuale (il limite del cognitivismo pur «naturalizzato»). L'accesso reindividuante al fondo biologico-linguistico della specie e il passaggio attraverso l'esperienza culturale e relazionale collettiva, il ricorso alla potenza ancora non utilizzata, definiscono oggi la dimensione moltitudinaria e danno ragione nel contempo della crisi latente che la percorre (nei singoli e nell'insieme). Anzi, realizzazione e crisi come sbocchi alternativi costituiscono la contraddittorietà specifica della moltitu-

dine (i versanti luminoso e oscuro della Forza), la doppia ricaduta datata all'oggi della permanente precarietà e sprovvedutezza dell'animale umano. Si potrebbe perfino dire che proprio oggi la sprovvedutezza o il «disambientamento» (Gehlen) come tratti costitutivi dell'animale umano hanno cessato di essere un generico sfondo antropologico per manifestarsi *direttamente* nei fenomeni sociali correnti, alimentando paure collettive e individuali, producendo elementi di blocco e ostruzione ai processi di soggettivazione politica della cooperazione sociale. Il modello biologico affiora di colpo dentro quello antropologico – ma lo fa nel momento stesso in cui è socialmente definito, venendo a corrispondere a una scadenza storica, a un contesto determinato. Leggibile perché situato. «Da sempre e proprio ora» – efficacemente recita il titolo della terza parte del più recente libro di Paolo Virno¹⁰.

L'intero modello ha il suo vertice nella mente, che anch'essa si è sempre saputa come potenza indeterminata, disposizione vuota in Alessandro¹¹, capace in Pico di vedere tutto in quanto *undique conspicua*, nonché insediata *puncto insectili et individuo*¹², insecabile e indivisibile come ciò che è informe perché luogo di tutte le forme, onniagente perché non dedicata ad alcuna azione specifica predeterminata, dunque perfettamente congrua all'immagine *indiscreta* (indistinta e pertanto produttrice di ogni distinzione) e alla natura proteiforme dell'uomo nell'ancor più famosa *Oratio*. Anticipazione, vorremmo dire, di una situazione pratica e teoretica di flessibile potenza e nuda esperienza delle regole, stocasticamente imprevedibile più che panoptica, angosciosa e bifida nell'eccedenza delle scelte possibili e per la complessità reattiva evocata. La *phrónesis* dei vecchi saggi diventa l'attitudine irriflessa dei giovani, le prestazioni dell'intelletto materiale dis-occupato dagli intelligibili si convertono nelle prestazioni lavorative dei tipici in-occupati, lesti ad acciappare qualsiasi occasione precaria. Là dove regna l'imprevisto ha successo evolutivo il polimorfismo. Che l'intelletto sia come la mano acquista ora un significato tutt'altro che artigianale: la mano che afferra e colpisce è anche quella che calcola scandendo e rendendo processabili le differenze, come un tempo le numerava con le dita – *to digitize*. La vecchia metafora che esprimeva il potere astrattivo intellettuale con la versatilità della mano risale notoriamente ad Aristotele¹³, che però aveva rovesciato il senso del molto da lui lodato

10 P. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

11 Arist., *De anima* cit., 85, 24 - 87, 24 pp. 82-85.

12 Giovanni Pico della Mirandola, Lettera a Ermolao Barbaro del 5 giugno 1485, in *Filosofi italiani del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Firenze, Le Monnier, 1942, pp. 440-441 – sulla quale cfr. la relazione di F. Frosini per il colloquio Leonardo&Pico, Mirandola, 10 maggio 2003.

13 «Di conseguenza l'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili» (*De an.* III 8, 432 a 1-3; cfr. *De*

Anassagora, la cui originaria formulazione (l'uomo, poiché ha le mani, è di tutti i viventi il più sapiente) poteva significare anche: la manualità produce l'intelligenza. Lo Stagirita, seguito in ciò senza esitazioni da Alessandro e Averroè, tende invece a un'interpretazione opposta, che fa leva piuttosto sull'essere il *noûs* pura potenza (in senso ilemorfico), assenza di forme, dunque illimitata capacità di acquisirne, impero del concetto su tutte le cose. Anassagora veniva accolto, ma trasfigurato in un finalismo anatomico che pone la mano onnivale al servizio del pensiero astratto.

Nel terzo dialogo dello *Spaccio della bestia trionfante* Giordano Bruno opera invece un netto ritorno all'Anassagora originario, in trasparente polemica con la tradizione peripatetica e fa sostenere a Sofia che gli dei donarono all'uomo intelletto e mani, in tal modo rendendolo capace non solo di poter operare «secondo la natura ed ordinario», ma anche «fuor le leggi di quella [...] formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non arrebbe detta similitudine» e in tal modo «venesse ad serbarsi dio de la terra». Per questo è nell'ordine della natura che l'uomo «non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione». Lo stimolano a uscir fuori dall'oziosa età dell'oro la «curiosa» Fatica e la «curiosa» Industria (cura è già *Sorge!*). Nel secondo dialogo della *Cabala del cavallo pegaseo* si argomenta che, se l'uomo fosse doppiamente illuminato dall'intelletto agente ma le mani gli fossero trasformate «in forma de doi piedi», quello splendore non gli servirebbe a nulla, perché ne verrebbe distrutta «la conversazion de gli uomini» e andrebbero in rovina famiglie, unioni, invenzioni e istituzioni che ne fanno il trionfatore sopra le altre specie: «tutto questo, se oculatamente guardi, se referisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi». La terminologia aristotelica non occulta il fatto – reso evidente dal costante riferimento alla «complessione», unità di anima e corpo segnata dalla specificità strutturale del secondo, micidiale rinvio alla terminologia alessandrista e pompognazziana – che Bruno sta ripristinando, per influsso dell'antropologia antifinalistica lucreziana, la vera lezione di Anassagora capovolta dallo Stagirita. La conformazione corporea, come in Democrito e Leucippo, determina il corso dei pensieri, la motricità ha effetti mentali e linguistici.

Riflettiamo meglio su quello strano argomento che oppone l'illuminazione da parte dell'Intelligenza Agente e il camminare a quattro zampe. Occorre riprendere in tal caso l'argomentazione avicenniana (direttamente nota o

partibus animalium IV 10, 687a 7 e sgg.). Galeno (*De usu part.* I 3) aveva commentato esplicitamente che l'uomo riceve le mani a compensazione della nudità del corpo (*pro corporis nuditate*), riprendendo tanto le considerazioni aristoteliche sul rapporto fra tatto e intelligenza quanto il noto rapporto protagoreo fra nudità dell'uomo e sua doppia dotazione culturale e politica (*Plat., Prot.* 320 d - 323 a).

meno al Nolano) sul rapporto materia-forma¹⁴. La materia (sublunare) è specificamente preparata (*hayula musta'iddah*) a ricevere una determinata forma: sulla linea di Alessandro di Afrodisia, la potenza è intesa specificamente come «preparazione», *isti'dâd* (*praeparatio* nell'*Avicenna Latinus*), corrispondente a *epitedeios*, la famosa idoneità della tavoletta cerata ad essere scritta. La complessione, *imtizâg* o *mizâg* (*commixtio* o *complexio*), orienta insomma la potenza ad essere potenza di questo o di quello, secondo gli effetti di cause determinatrici o appropriatrici (*muhasis*) dipendenti dal moto delle sfere celesti e dalla loro collisione interattiva con cause sublunari. Senza che mai la materia, anteriore temporalmente ma non essenzialmente, prevalga sulla forma, si genera tuttavia una situazione in cui i due aspetti si fronteggiano alla pari e vengono aggiustati, coadattati nell'ordine aristotelico soltanto con l'intervento di un terzo fattore trascendente, l'Intelligenza Agente (la decima, che presiede al cielo della Luna), che agisce non solo nel noto senso attivante dell'intellezione ma in generale conferendo le forme alla materia opportunamente preparata. Insomma, *il dator formarum* (*wâhib al-suwwar*), tramite del flusso divino (*fayd*), che fa esistere il sinolo e dà alla forma esistenza nella materia. La forma infatti non è causa autosufficiente ma solo parziale della materia, dato che la materia, pur esclusivamente ricettiva quindi non causa di esistenza (*non est causa essendi id ad quod est adaptatum*), è però causa di determinazione della forma, insomma ha una discreta e immanente propensione a esistere. Qui si manifesta una difficoltà per cui l'evocazione di una causa di secondo grado (*il dator formarum*) si manifesta classicamente come sintomo, irruzione del reale nell'ordine del simbolico, cui si fa fronte aprendo la strada all'occasionalismo e al miracolo – come risulterà evidente negli sviluppi ghazaliani.

Bruno estromette invece il *dator formarum* e salva la complessione, restaurando l'originario dettato naturalistico alessandrino. Ben poco potrebbe l'Intelligenza Agente senza la stazione eretta e la prensilità delle dita. Si ritorna così a una posizione vicina a quella degli atomisti o (per la cultura islamica) di al-Râzî – gli stessi obbiettivi polemici di Avicenna! Aristotele, nella terminologia della moderna filosofia della mente, potrebbe considerar-

14 Avicenna, *Metafisica* (fra il 1023 e il 1027), trad. it. a cura di O. Lizzini e P. Porro, Milano, Bompiani, 2002, Trattato II, sez. II 68 (pp. 158-159), sez. III 73-76 (pp. 168-175), sez. IV 83-85 (pp. 188-193); Trattato IV, sez. II 178-179 (pp. 396-399); Trattato V, sez. IV 224-225 (pp. 500-503); Trattato VI, sez. I 259 (pp. 576-577); Trattato IX, sez. IV 404-405 (pp. 926-929). Sulla complessa strutturazione delle cause in Avicenna e il rapporto con l'occasionalismo moderato ghazaliano, cfr. A. Bertolacci, *The Doctrine of Material and Formal Causality in the «Ilâhiyyât» of Avicenna's «Kitâb al-Shifâ'»* e O. Lizzini, *Occasionalismo e causalità filosofica: la discussione della causalità in al-Ghazâlî*, «Quaestio» 2 (2002), Annuario di storia della metafisica, a cura di C. Esposito e P. Porro, Turnhout-Bari, Bepols-Pagina, 2003, pp. 125 sgg. e 155 sgg.

si un precursore del dualismo delle proprietà (non delle sostanze, diversamente da Cartesio) e il suo intelletto produttivo giocherebbe il ruolo della «lacuna» di Searle, grazie a cui si manifesta la coscienza e il libero arbitrio, mentre Bruno anticiperebbe Dennett e i Churchland nel ricondurre gli stati mentali a quelli neuronali, soppressa ogni mistica *intentio*. Le informazioni esterne, elaborate perifericamente dal sistema nervoso, non sono assoggettate a una seconda trasduzione in un mezzo separato speciale, adibito alla rappresentazione del mondo nella coscienza; cadono così le qualità ineffabili interiori (i *qualia* che ripropongono le care *qualitates occultae* di una volta – *good old fashioned*) e la stessa rete, grazie alla sua intrinseca struttura, è coscienza, proprietà emergente ed egemonica di un congiunto di sistemi parziali, attenuando per di più il confine fra apparato di elaborazione dell'informazione e ambiente esterno. Psicologia e neurofisiologia procedono in modo coevolutivo, mentre l'intenzionalità è solo una proprietà linguistica degli enunciati che parlano delle azioni, un comodo modo di considerarli «come se» si svolgessero intenzionalmente e dunque fossero prevedibili e organizzabili. L'io consapevole è un'entità virtuale implementata dal mio cervello, una descrizione semplificata e incompleta (ma efficacemente selezionata dall'evoluzione) di processi cerebrali inconsapevoli, utili per dirigere più efficacemente il comportamento del corpo descritto come mio. Notoriamente è una diffusa malattia del pensiero – affermò Wittgenstein nel *Brown Book* – cercare (e trovare) dietro tutti i nostri atti uno stato mentale che ne sia l'origine, una sorta di serbatoio, mentre è assai più semplice far coincidere, per esempio, il cambiamento del gusto (l'intenzione) con il cambiamento della moda (l'azione tangibile, l'espressione).

Torniamo dunque alla mano della scimmia che, attivata dal monolito kubrickiano, verace *noûs poietikós*, impugna l'osso e si prende cura, a modo suo, di amici e nemici. Ma anche alla mano snodata del pianista, con la perfetta indipendenza delle dita. E naturalmente alla macchina dei marxiani *Grundrisse*, organo del cervello umano creato dalla mano umana, coalescenza di intellettualità e manualità nel lavoro vivo di singolarità intrinsecamente socializzate, *gesellschaftliche Einzeln*. Senza dimenticare Friedrich Engels, che nella *Dialettica della natura*¹⁵ porrà la differenziazione della mano dal piede, con il conseguente passaggio alla stazione eretta, a base dello sviluppo del cranio, del cervello e del linguaggio articolato, che apre un abisso invalicabile fra la scimmia e l'uomo, fra l'animale, che agendo secondo un piano inconscio si limita a usufruire della natura, e chi al contrario la domina e deve

15 F. Engels, *Appunti del 1875-1876*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. XXV, a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 319 e sgg. (*Introduzione*) e 458 sgg. (*Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*).

affrontarne le vendette... In tale svolgimento la mano è allo stesso tempo organo e prodotto del lavoro, accende il fuoco che favorisce l'alimentazione carnea con una semi-digestione esterna al corpo e usa protesi estrinseche per incrementare la propria efficacia trasformatrice, fino alla macchina a vapore. Contrariamente a ogni concezione idealistica, che vede nella vita il prodotto del solo cervello, sono lavoro e linguaggio a stimolare l'evoluzione cerebrale e a permettere l'ingresso nella storia cosciente, cioè documentata e raccontabile. Complessione e conversazione bruniane trovano ora un'avanzata integrazione, mentre il prometeismo protagoreo, secondo cui il titano aveva donato il fuoco e le arti industriali all'uomo a compensazione della nudità, riceve la sua inquietante figura moderna.

4. Potremmo infine ricordare alcune considerazioni di Alberto Oliverio su linguaggio e motricità, in cui si osserva che, nell'uomo, il livello gerarchico più elevato viene occupato dalla corteccia motoria: la stimolazione elettrica delle aree della corteccia in cui sono rappresentate faccia, lingua e laringe e che controllano i muscoli implicati nel linguaggio è inefficace in tutti i primati, mentre nella specie umana vengono prodotte vocalizzazioni anche complesse. È quindi soltanto nella nostra specie che la corteccia assume un controllo degli schemi motori che portano all'articolazione del linguaggio. Le vocalizzazioni dei neonati durante il primo anno di vita sono molto simili a quelle che si notano nei primati subumani e consentono di esprimere diversi stati emozionali. In seguito si formano interazioni tra le aree prettamente linguistiche e quelle che si riferiscono al corpo, all'ambiente e al contesto in cui esso opera. In termini evolutivi il linguaggio può essere perciò considerato come il prodotto dell'affinamento e potenziamento di una serie di attività cognitive già coinvolte nelle funzioni sensoriali, motorie, nella memoria, nella comunicazione: le attività prettamente linguistiche, tuttavia, sono possibili in quanto esistono strutture nervose che si prendono carico delle memorie motorie implicate nella produzione dei suoni linguistici e delle memorie sensoriali attraverso cui una parola, parlata o scritta, viene riconosciuta e associata al suo significato. Annoso problema: la mente costruisce movimenti e li realizza attraverso i muscoli oppure la motricità contribuisce a costruire la mente? In altre parole, è l'io a produrre movimenti o sono i movimenti a produrre l'io? Lo psico-biologo conclude che quelle stesse memorie muscolari o corporee costituiscono il punto di partenza dei successivi apprendimenti linguistici, anch'essi fondati su sequenze motorie che non sono molto differenti dall'organizzazione dei movimenti della mano o della testa ma che servono per produrre una serie coordinata di suoni significativi.

Il linguaggio è parte di un *continuum* che dai gesti, risale alle situazioni e il linguaggio verbale si situa al vertice di una catena di acquisizioni fondate su dei momenti relazionali, dove gestualità e sensi garantiscono il contatto con la

realtà, la significatività delle parole e la memorizzazione delle stesse. Il neonato apprende gradualmente dalla logica interna dei movimenti e delle azioni i principi di sequenzialità e di causalità, essenziali per strutturare il linguaggio. Emozioni, sapere del corpo, dimensione linguistico-mentale stanno in continuità fra di loro e nella catena evolutiva, ovviamente intendendo l'ottimizzazione (*fitness*) in termini neodarwiniani, secondo schemi né cumulativi né unidirezionali – naturalmente anche questa è una scelta ben determinata.

Possiamo allora recuperare senza troppo pesanti ipoteche antropocentriche e logocentriche il motivo dell'indigenza e neotenia costitutiva dell'essere umano, dunque la sua storicità e la dimensione pubblica del linguaggio, anzi il linguaggio come organo biologico della prassi pubblica¹⁶. L'uomo deve vedersela con il mondo, un contesto vitale parzialmente indeterminato, non un ambiente prevedibile in ogni dettaglio, e la natura umana stessa consiste nell'aver sempre a che fare con l'origine dell'uomo in quanto specie carente e flessibile, infante prorogato nella costante *ripetizione dell'antropogenesi*¹⁷. Fra *Welt* e *Umwelt* vi è una differenza di natura, non di grado¹⁸ – ma ciò va interpretato su due livelli distinti: quello logico (la *Umwelt* è una classe che non include se stessa, non avverte il proprio limite) e quello storico, dove la differenza sorge in relazione ai tempi dell'evoluzione di un ramo collaterale meno specializzato dei primati.

La penuria umana di inibizioni come condizione di possibilità e porta d'ingresso evolutivo per il linguaggio – quella che Mazzeo chiama mancanza di inibizione ad apprendere – apre la via all'insegnamento e alla tradizione storica, garantisce protezione biologica al cucciolo e all'adolescente lungamente neotenco, dissociando figura e sfondo, contesto e stimolo e fornendo un sistema di riferimento costituito da rimandi reciproci e attribuzione di significato. L'emergenza attuale in cui viene all'ordine del giorno la natura differenziale e incompiuta dell'animale umano è l'evidente trasformazione del lavoro e della relazionalità sociale, che fa del carattere indeterminato e non vincolato a una routine istintuale dell'uomo un'immediata risorsa produttiva sotto il titolo «flessibilità». La neotenia si istituzionalizza in educazione permanente e si funzionalizza al consumo. La tonalità biopolitica del processo chiama subito in causa il nostro retaggio senza testamento: storicità, linguisticità, coscienzialità – con il rovescio della differenza ipotizzabile o verificabile con gli altri animali, quelli non-linguistici. Lungi dal costituire un capo d'accusa contro il continuismo evolucionista e gli indirizzi materialistici delle scienze cognitive, tale constatazione mira piuttosto a riconsiderare le condi-

16 P. Virno, *Quando il verbo si fa carne* cit., p. 32.

17 Ivi, p. 77.

18 Ivi, p. 204.

zioni biologiche e politiche dell'individuazione e le contraddizioni che sovra-determinano la costituzione della moltitudine postfordista. L'uomo, certo, forma il mondo, ma lo fa in condizioni storiche determinate, in cui la storicità compendia anche la biologia. La formazione di mondo ha per contropartita la possibilità di perdita del mondo e di neutralizzazione e mercificazione di settori dell'esperienza. L'artificialità della sua natura implica la discrepanza andersiana fra uomo e tecnica e le varie conseguenti alternative di gestione della medesima.