

PRESENTAZIONE

LA NATURA E L'UMANO: QUALE RAPPORTO?

1. *Il passaggio alla Rivista*

Gli *Annali della Fondazione Centro Studi filosofici di Gallarate* segnano il passaggio dalla edizione dei volumi connessi ai convegni annuali, che risalgono al lontano 1946 per iniziativa di pensatori iscritti nell'albo d'oro della intellettualità cattolica del tempo (Umberto Padovani, Luigi Stefanini, Carlo Giacon, Michele Federico Sciacca, Augusto Guzzo, Felice Battaglia, Enrico Castelli, cui si aggiunsero, tra gli altri, Gustavo Bontadini e Luigi Pareyson) alla nuova formula della rivista.

La “Collana” dei volumi del Centro, specialmente nel lungo elenco delle pubblicazioni apparse per i tipi della Morcelliana, è stata una voce autorevole nel panorama culturale nazionale e internazionale, per la partecipazione di studiosi del mondo accademico ad ampio raggio e per la diffusione negli ambienti scientifici. La formula della rivista intende conservare il patrimonio già acquisito e valorizzarlo ulteriormente. Il passaggio non vuole essere soltanto di facciata, perché i criteri editoriali della rivista rendono più rigorosi i criteri di accoglimento dei contributi e, quindi, incrementano il tasso di “responsabilità” scientifica anche per chi ha l'onere di dirigerla e curarla. Inoltre, con il passaggio alla rivista, si mira a una visibilità maggiore, dovuta sia all'inserimento nei *data base* e nei cataloghi a diffusione mondiale sia alle relazioni che si potranno istituire nei dibattiti e nei confronti con altri interlocutori, pure di matrice “laica” e di orientamento differente. Analoghe esigenze di comunicazione e di visibilità hanno portato alla creazione di un Sito informatico (fondazionecsfg.com), articolato in più voci e affidato a Emanuela Tangari; esso è già ampiamente utilizzato permettendo la circolazione di informazioni, la segnalazione delle pubblicazioni e l'analisi di questioni importanti (le abbiamo rubricate sotto la voce *quaestiones disputandae*).

Per gli argomenti affrontati e per la ricchezza delle trattazioni offerte, le produzioni scientifiche del Centro meriterebbero una circolazione più ampia e capillare, anche con l'intento di colmare il *gap*, con

riferimento specifico all'area interessata a una cultura di ispirazione e di orientamento cristiani, tra le elaborazioni cosiddette "alte" (ma talvolta rarefatte) e il vasto bacino della formazione "dal basso" delle opinioni e dei modelli mentali, che hanno il pregio di essere spesso legate a esperienze concrete.

Per rispondere alle esigenze di trasmissione e di divulgazione delle elaborazioni scientifiche del Centro, abbiamo stipulato, con l'Associazione di Promozione Sociale Philolympia (APS), una "Convenzione", per l'organizzazione e la gestione di un Corso di formazione su *Società della conoscenza, cittadinanza attiva ed etica ambientale*, da organizzare con l'ausilio di una piattaforma informatica e rivolta ai docenti e agli studenti delle scuole italiane, oltre che agli enti che svolgono attività formative. Il Corso di formazione è stato riconosciuto dal Ministero dell'Istruzione.

Infine, non si possono ignorare le esigenze di carattere accademico che hanno consigliato il passaggio alla rivista, la quale ambisce a entrare nel novero delle pubblicazioni suscettibili di valutazione nell'ambito del sistema universitario e della ricerca, con indubbio vantaggio soprattutto per gli studiosi più giovani. Il passaggio, che si è giovato dell'impegno del curatore Ennio De Bellis, richiede lo spirito di collaborazione e di condivisione che ha sempre caratterizzato il nostro Centro.

2. *La natura e l'umano: quale rapporto?*

In una situazione che, nella repentina congiuntura attuale, sembra destrutturare la normalità dei nostri comportamenti e sottopone a shock anche la tenuta dei nostri modelli mentali, la riflessione sul rapporto tra la natura e l'umano potrebbe aiutarci a guadagnare un incremento di consapevolezza e di responsabilità comune.

La riflessione attuale sulla "natura" in rapporto all'umano presenta aspetti molteplici. Tra questi spicca certamente il tema dell'emancipazione dell'ambito naturale dalla visione che lo subordina all'esercizio di dominio da parte dell'umano. Di qui la revisione – sebbene affidata a un modello teorico non abbracciato da tutti e soprattutto non ancora corrisposto da una prassi adeguata – dell'antropocentrismo autoreferenziale a favore di una "ecologia integrale", nel cui orizzonte l'umano viene investito del compito della cura complessiva del "creato". Questo è senz'altro un primo punto da affrontare.

Oggetto di esame non può non essere anche la “natura” in quanto struttura costitutiva dell’umano. È oggi evidente l’oscillazione tra due poli che appaiono tra loro in radicale opposizione: da un lato l’idea di natura considerata come connotazione stabile dell’umano – o, in termini tradizionali, come suo carattere essenziale – e, dall’altro, la risoluzione della natura dell’umano nella rappresentazione di un processo fisico soggetto a leggi che non permettono di distinguere l’umano dal resto dei fenomeni circostanti se non per la complessità della sua struttura. Alla prima immagine dell’umano viene imputato di sostenere un essenzialismo rigido e incapace di dar conto della evoluzione antropologica conforme agli sviluppi della scienza e della tecnica. Alla seconda immagine viene rimproverato di negare ogni permanenza delle forme dell’umano che riesca a tutelarla dall’arbitrio della manipolazione e della sperimentazione incontrollate. Il contrasto investe sia il terreno dell’ontologia sia quello dell’etica e della dimensione normativa. Investe anche il concetto di persona: apparentemente punto di riferimento comune, ma incardinato in effetti su interpretazioni differenti, che ne rendono il significato ambiguo e, talvolta, persino equivoco.

Da questo confronto scaturisce la domanda: *quale* natura in rapporto a *quale* rappresentazione dell’umano? O più semplicemente: quale natura è da attribuire all’umano? Cerchiamo di precisare questo interrogativo formulandolo da due prospettive differenti. La concezione ontologica dell’umano che considera la natura come “essenza” è davvero incompatibile con una visione dinamica dell’umano? Oppure l’idea di *physis* può essere declinata in modo da cogliere e soddisfare le istanze che derivano dall’approfondimento incessante delle tendenze evolutive dell’umano stesso? D’altra parte, la collocazione dell’umano nei processi della natura porta inevitabilmente alla sua riduzione naturalistica? Oppure deve aprirsi alla considerazione di una sfera intenzionale e semantica che ha caratteri specifici e irriducibili, per quanto radicati in un contesto di condivisione con le altre forme viventi e di ibridazione con le costruzioni artificiali?

Posta la cornice di fondo sopra enunciata, una riflessione filosofica “ponderata” non può non interpellare ambiti privilegiati dell’esperienza tecno-scientifica attuale (digitale, biologia, neurofisiologia), a proposito dei quali c’è da esplorare *se* e *come* viene declinata l’idea di natura umana, a livello cognitivo e/o operativo. Inoltre, è il caso di sottoporre ad esame il naturalismo filosofico riguardo alla visione dell’umano e di disegnarne un profilo critico. Tra gli ingredienti offerti alla valutazione

filosofica, non possono mancare le motivazioni teologiche più avanzate del “decentramento” antropologico. Guardando attraverso questo prisma tematico, è possibile comprendere la plausibilità della proposta di “neo-umanesimo” nel confronto serrato con le posizioni del post-umano e del trans-umano.

Su questi filoni principali si innestano riflessioni che ne approfondiscono il solco sia in chiave teorica sia in chiave storiografica e offrono un panorama variegato di competenze e di interessi di ricerca. Il quesito cruciale, trasversale alle diverse diramazioni, è se la nozione di natura umana sia passibile di archiviazione o, al contrario, in un contesto a elevata problematicità possa rinnovare le proprie credenziali sia di tipo ontologico-esistenziale sia di tipo etico-normativo.

3. *Prima natura e oltrepassamento nella seconda natura*

Mettendo a tema il nesso di natura e umano, si tratta di capire come, per un verso, la natura sia la grande casa dell'umano e dei viventi e come, per altro verso, nella natura in formato grande l'umano debba cercare i segni della natura che gli è propria, in una manifestazione che non è compiuta ed esige una capacità di comprensione che indagli il nesso sempre dinamico del *nuovo* con ciò che *merita* di *permanere*.

Natura – *physis* – è la positività del nascere che invita a proteggere, conservare e alimentare ciò che nel nascere viene generato. Natura è sia un dato di partenza – a sua volta punto di arrivo di processi precedenti – sia un'istanza di completamento. Quest'ultima si fa valere anche quando nel suo svolgimento appaiono ferite e lacerazioni che frenano il suo slancio e ne impediscono la continuità. Il processo naturale si snoda allora come una trama da custodire, riparare e potenziare. Nell'essere chiamata a completarsi la natura, da processo spontaneo, diviene processo orientato alla finalità del suo stesso realizzarsi. La natura dell'umano diviene allora autoriflessiva sia volgendosi a ciò che è dato come *factum* sia volgendosi a ciò che è da darsi come *faciendum*.

Sarebbe difficile attribuire questa capacità di interruzione intenzionale del flusso vitale, che si volge all'indietro e si proietta in avanti, a manifestazioni del vivente non umano. In tale atto riflessivo l'umano scopre il carattere di *autonomia* della natura che gli è propria, cioè il dover dare a sé stesso una linea di condotta, ancor prima di una norma, la quale porti a compimento il processo generativo altrimenti esposto al

proprio fallimento. La natura, nell'umano, assume in sé un significato *imperativo* di auto-compimento.

L'autonomia intrinseca alla natura dell'umano fa emergere in esso una seconda natura, in rapporto dialettico con la prima. Robert Spaemann (in *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, a cura e con *Premessa* di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p.28) avverte che la *physis* dell'uomo perviene a sé stessa emancipandosi dalla *physis* di base, quindi oltrepassandola, e che il paradigma della *physis* in senso aristotelico è proprio questa qualità dell'uomo in virtù della quale egli oltrepassa la *physis*. Si tratta, si può dire, di una sorta di *Aufhebung*, che supera conservando in modo costante ciò che, incessantemente, viene superato.

Questo ha a che fare con il processo di individualizzazione. In esso appare con evidenza che la linea di condotta del vivere individuale è da ricercare nell'equilibrio tra la natura di base e la seconda natura che su di essa si innesta. Gli umani sono allora natura in modo paradossale, perché sono sempre di più sia della natura in generale sia rispetto alla propria natura in quanto già data. Infatti possono prendere la distanza sia dall'una sia dall'altra. Ci si potrebbe spingere a dire che l'umano, nel suo insieme e nei suoi esemplari individuali, è l'innaturale nel naturale. La dualità paradossale della natura per l'umano ci porta a chiedere quale legame la seconda *physis* o "natura" intrattiene con la prima. La natura "seconda" non può non assumere la prima come l'origine alla quale è debitrice nel momento stesso in cui in essa innesta un'attività di elaborazione che non è deducibile dall'origine in un nesso di equazione. La natura "prima" o originaria è però trasformata per un potere di attrazione esercitato da costruzioni ideali e simboliche, da sollecitazioni relazionali, da acquisizioni storiche e da una molteplicità di fattori che danno consistenza ai profili individuali grazie alla capacità di inserire il proprio corredo ontico nell'orizzonte intenzionale del progetto.

4. *Elogio della essenza*

Ed è appunto in questo spazio, aperto dal compito di fare sintesi tra sé come *factum* e sé come *faciendum*, che si colloca la funzione plastica dell'essenza nei confronti della dimensione esistenziale. Non si tratta di discettare sul primato dell'essenza sull'esistenza o, al contrario, sul primato dell'esistenza sull'essenza, dal momento che la dimensione essenziale agisce come fattore strutturante dell'esistenza e la dimensione

esistenziale non può essere ridotta all'accumulazione quantitativa degli eventi nei quali si esplica. Di conseguenza, sarebbe fuorviante la rappresentazione dell'essenza come una bardatura che grava sulle manifestazioni dell'esistenza costringendole in una camicia di forza. L'essenza è sempre intrinseca all'esistenza nei modi autonomi e originali secondo cui essa cerca il senso proprio, nella svelamento delle possibilità e nella loro salvaguardia da una dispersione nullificante. Certamente l'essenza è il fattore dinamico che agisce nel cuore dell'esistenza che tende a darsi una forma senza la quale sarebbe abbandonata a un destino di atrofia. L'essenza convoca l'esistenza al compimento del proprio essere; è *ratio essendi* in quanto *ratio vivendi*.

L'essenza allora deve affondare la propria potenza formativa nella vasta gamma del mondo vivente, intriso sia delle sue componenti attive sia delle sue componenti passive, le quali, per dirla con Edmund Husserl, sono il sostrato *hyletico* dell'umano intriso di passioni, emozioni, desideri e delle percezioni molteplici della sensibilità che tendono a una dimensione eidetica, dal suo canto innervata nel magma materiale da cui il flusso intenzionale attinge la propria linfa. Sempre Aristotele ci ha insegnato che senza la dimensione del desiderio (*orexis*) il principio attivo dell'intelletto e della ponderazione razionale dei fini in rapporto ai mezzi dell'agire (*nous* e *dianoia*) sono – ci si consenta la metafora – come una ruota di mulino che pretendesse di girare senza la forza motrice dell'acqua o del vento. I significati eidetici, che Max Scheler ha poi declinato in termini di valori colti dall'intuizione come forme pure dell'emozione vitale, non sopportano la separazione dal concreto dell'esperienza.

La visione dinamica dell'essenza nel rapporto con l'esistenza ci porta a non cadere nella sua rappresentazione sostanzialistica di marca "fissista". L'essenza è il momento unificante di un fascio di relazioni e solo come istanza unificante conferisce forma; è *ypo-keimenon* o *substantia* in quanto è la *vis* animatrice che prende dal basso – *ypo, sub* – ciò che, altrimenti, resterebbe un giacimento o una stratificazione di eventi lasciati all'inerzia della loro casualità. Con un accostamento audace, si potrebbe dire che l'essenza è interpretabile alla stregua della nietzschiana volontà di potenza intesa come impulso creativo o, piuttosto, come impulso formativo che in profondità muove la pluralità degli eventi sottraendoli a un destino di "orrida casualità".

5. *Il relazionismo e i suoi limiti*

D'altro canto, la visione di un relazionismo assoluto, privo quindi di punti nodali nei quali le relazioni si intrecciano in nuclei di convergenza identificabili nel loro *stare*, rischia di dissolvere il relazionarsi stesso in una indeterminatezza equivalente al suo contrario, cioè a un nulla di relazione. La relazione si concluderebbe in relazione di niente e in un niente di relazione. Anche nel resoconto quantistico (in ciò che segue ho avuto presente, in modo critico, Carlo Rovelli, *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020) del gatto di Schrödinger “insieme sveglio e addormentato” e del suo osservatore Carlo che a sua volta può essere insieme sveglio e addormentato e interagisce con una infinità di mondi “egualmente esistenti, egualmente reali”, i casi di tale infinità sono pur sempre convergenti verso un *idem* che sono rispettivamente il gatto e Carlo. La moltiplicazione dei profili oggettivi e osservativi non si risolve nella identificazione del gatto con Carlo, che mantengono la loro consistenza essenziale o il loro *eidos* rispettivo. Le infinità di copie del gatto e le infinità di “me” (nella fattispecie Carlo) che sperimentano ogni sorta di realtà alternative sono da riportare a un gatto che non è insieme gatto-non gatto e a me che non sono insieme me-non me. Insomma, le infinite copie del gatto e di me fanno pur sempre riferimento a un *idem* senza il quale non potremmo parlare, appunto, di copie.

Qui forse, ai filosofi della fisica quantistica potrebbe servire un aggiornamento della dottrina platonica delle idee e una lettura non scolastica del principio (aristotelico, ma non solo) di non contraddizione. Il permanere dell'essenza gatto o Carlo (per cui il gatto e Carlo non sono al tempo stesso una trireme) è condizione di possibilità del dirne le infinite “copie”. La teoria dei Molti Mondi è a sua volta convergente verso l'idea di Mondo, pena un esito non di moltiplicazione dei Mondi bensì della loro dissoluzione in una semantizzazione contraddittoria del Mondo che “è e insieme non è”. Non possiamo dire insomma che il gatto è al tempo stesso gatto e non gatto e che Carlo è al tempo stesso Carlo e non Carlo. Il prospettivismo introdotto dalla fisica quantistica implica un punto permanente al quale la molteplicità parallela di mondi “infiniti” si riferisce.

6. *La fisica e le sue pretese ontologico-metafisiche*

C'è di più. Il prospettivismo connesso alla teoria dei Molti Mondi appare però a Carlo Rovelli poco prospettivistico. Inoltre esso rimarrebbe sul piano conoscitivo dello scienziato osservatore che misura l'oggetto con i suoi strumenti. Per Rovelli invece la "teoria dei quanti" viene a render conto dell'essenza della realtà. Questo passaggio merita una riflessione non frettolosa, dal momento che si giunge a concepire la teoria dei quanti come una *ontologia* che è in grado di spiegare l'*essenza* della realtà intera, quindi di darci una definizione dell'*essere in quanto essere* inevitabilmente metafisica. La realtà intera viene infatti codificata come un insieme di "sistemi fisici" (si tratti di un fotone, di un gatto, di un sasso per arrivare fino a un ammasso di galassie passando da un albero, un ragazzo, un paese, ecc.) che non fanno che agire l'uno sull'altro. Alla "interazione con l'apparecchio di misura" (livello conoscitivo) subentra la "interazione con qualunque cosa" (livello ontologico).

I capisaldi di tale ontologia basata sulla fisica si condensano in due affermazioni. La prima consiste nel dire che le proprietà degli oggetti sono quelle, e solo quelle, che si danno nelle "interazioni". Già con questa prima affermazione si imbecca inavvertitamente la via lungo la quale la descrizione degli oggetti, come si manifestano attraverso le lenti della teoria fisica, viene equiparata alla definizione del loro statuto metafisico. Vengono così escluse a priori proprietà delle cose che non cadono sotto la lente della fisica: «attribuire sempre e necessariamente proprietà a una cosa, anche quando non interagisce, è superfluo, e può essere fuorviante. È parlare di qualcosa che non esiste: *non ci sono proprietà al di fuori delle interazioni*» (pp. 87-88). Qui, o si dice qualcosa di tautologico: tutte le proprietà connesse alla interazione *fisica* tra le cose sono quelle e soltanto quelle di cui parla la fisica stessa, presa nella sua versione più avanzata (e chi potrebbe dubitarne, almeno fino a paradigmi teorici a essa ulteriori e riconosciuti più validi); oppure si viene a sostenere che le interazioni descrivibili dalla fisica sono tutte le interazioni reali e possibili, sono cioè l'*intero* delle relazioni. Ciò potrebbe essere affermato solo se la fisica coprisse la universalità e la totalità delle relazioni, coincidendo, quindi, con il *logos* assoluto e onnicomprensivo.

Se ci si avvertisse della indebita, o almeno discutibile, erezione della fisica a sapere assoluto, ci si dovrebbe limitare a dire che la fisica dei quanti ci parla di alcune manifestazioni della realtà, e quindi della interazione *fisica* tra le cose, ma non potrebbe escludere che esista ciò

che per essa non si manifesta. Per questo aspetto sembra senz'altro più corretta la delimitazione gnoseologica (Rovelli direbbe "epistemica") della teoria dei quanti e non invece la sua estrapolazione ontologico-metafisica. In proposito non sarebbe improprio ricordare la distinzione kantiana tra ciò che è conoscibile come fenomeno e ciò che rimane pur sempre pensabile oltre il fenomeno. Dominio della fisica è certamente la conoscenza dei fenomeni, quest'ultima non esclude però la pensabilità (e la eventuale teorizzazione) di quanto non appartiene ai modi di interazione descritti dalla fisica. In effetti, noi abbiamo l'idea sia dell'essenza sia dell'esistenza di realtà che esulano dalla dimostrabilità fisica e che quest'ultima non potrebbe dichiarare prive di senso, anche perché sono con *evidenza* fulcro di interazioni e di relazioni non annoverabili tra quelle studiate dalla fisica.

La seconda affermazione, che vuol essere ancora più eclatante della prima, sostiene che le proprietà degli oggetti esistono solo nel momento delle interazioni e possono perciò essere reali rispetto a un oggetto ma non rispetto a un altro. Ciò vale indubbiamente, a nostro avviso, per le proprietà, menzionate da Rovelli, della posizione e della velocità, dell'alto e del basso, della simultaneità o meno. Ma questo non basta, poiché egli dichiara che «*tutte* le proprietà (variabili) di *tutti* gli oggetti sono relazionali, come lo è la velocità» (p. 91).

7. Variabile e invariabile

Che dire? Non si farebbe fatica a concedere che molte proprietà, *variabili*, di tutti gli oggetti siano relazionali. Sorge però la domanda: si danno anche proprietà invariabili degli oggetti, che si esprimono nella relazione ma che sono a monte di essa e la rendono possibile? Per esempio: l'uomo anziano è tale non solo in rapporto all'uomo giovane, ma anche in sé e con l'uomo giovane può condividere l'essenza comune dell'umano che è condizione di possibilità della relazione e non deriva da questa a posteriori. E queste proprietà invariabili sono escluse dalla fisica o, più semplicemente, *non possono* essere incluse? Le variabili fisiche esprimono il modo in cui le cose si manifestano le une alle altre e, allora, non si dovrebbe dire che la fisica si occupa dei fenomeni solo in quanto e nella misura in cui sono relazionali secondo le connessioni da essa stabilite, piuttosto che piegare la realtà intera alle descrizioni della fisica? L'esempio del gatto – ripreso da Rovelli – che in sé è sveglio o

addormentato (realtà del gatto in relazione con sé stesso), e che invece diventa né sveglio né addormentato (con una “sovrapposizione” quantitativa fra stati diversi) dalla prospettiva “di me che l’osservo”, non toglie nulla al fatto che sempre di gatto si tratti e che ciò che cambia non è il gatto (di cui Rovelli conosce pure le più intime capacità di introspezione, senza essere sfiorato dal dubbio che esse le vengano attribuite pur sempre dall’osservatore), bensì la prospettiva incentrata una prima volta su di esso e una seconda volta sull’osservatore. Insomma, al di là delle proprietà variabili, permane la proprietà invariabile del gatto in quanto gatto rispetto alla percezione del suo stato di veglia e di sonno, permane appunto l’essenza: ciò per cui il gatto è gatto e non un’infinità di altre cose che gatto non sono. C’è da aggiungere che l’essenza “gatto” è sempre istanziata in “questo gatto qui” che non è, al tempo stesso, ogni altro gatto. Pertanto, l’essenza non consiste in una universalità astratta, ma è sempre incarnata in un individuo particolare: è il centro di irradiazione delle interazioni nelle quali esso si manifesta senza dissolversi e rispetto alle quali si pone anzi come capacità di finalizzazione al proprio compimento.

8. *Indeterminatezza della fisica e stabilità dell’essenza*

Abbiamo sostato sulla indebita estrapolazione ontologico-metafisica della fisica dei quanti perché le affermazioni di un esponente insigne di quest’ultima rischiano di diventare luoghi comuni, *endoxa* che si spargono nella opinione diffusa come le proverbiali penne al vento che poi è impossibile raccattare. Per stringere, torniamo allora sulla nostra domanda: la fisica dei quanti ha come conseguenza la volatilizzazione di qualcosa di permanente come l’essenza? Si danno solo impermanenza e indeterminatezza in una rete di relazioni senza distinzioni qualitative ma solo con variazioni di complessità? Di fronte a questo esito totalizzante di indifferenziazione ontologica, la domanda è da rovesciare: le interazioni sono soltanto quelle descritte e previste dalla fisica dei quanti? Oppure esse sono costituite anche da connessioni di senso che rimarrebbero incomprensibili se fossero ridotte al registro concettuale della fisica? Se si danno relazioni differenti, non è legittimo chiedersi quale è la *qualità* delle differenti relazioni e con quali strumenti concettuali coglierle?

Possiamo allora mostrare i buoni motivi dell’uso della nozione di essenza come nucleo di permanenza dinamica che il pensiero filosofico

deve essere in grado di difendere dalle estrapolazioni e dalle indebite trasposizioni in ambito ontologico-metafisico delle conoscenze della fisica. Il contenzioso con le pretese totalizzanti della fisica non è recente, ma attualmente esso presenta risvolti più insidiosi perché certe versioni della fisica quantistica ne sovraccaricano la valenza prospettica e arrivano a farne l'unico sapere adeguato a un resoconto completo della struttura della realtà. È in tal modo adulterato il significato della stessa relazione, che viene entificata in quanto tale, smarrendo il suo statuto di *tramite*. Quest'ultimo certamente incide sulle proprietà degli elementi in connessione ma non le costituisce *ex nihilo* e non le dissolve in una assoluta indeterminatezza.

La visione relazionale però, quando non assolutizzata, ci fa riflettere sull'esigenza di uscire da una immagine fissata della natura. Tornando al tema della natura dell'umano, essa ci porta a rendere meno perentorio l'uso apodittico (o anapodittico) che del concetto di natura umana spesso si fa e a propiziare, invece, maggiore disponibilità all'*ermeneutica* del suo significato. Occorrerebbe rispettare i due *fuochi* che sono entrambi coinvolti nella incessante impresa interpretativa della natura umana. Il primo è quello per cui è costante, nell'autoriflessione dell'umano, il riferimento a qualcosa che permane come, appunto, la sua essenza nel variare dell'esistenza. Il secondo è quello per cui le espressioni di umanità si mostrano mutevoli sia nel tempo sia nello spazio. Nei processi di individualizzazione, in modo speciale, l'interpretazione singolare della natura diviene principio autonomo di libera declinazione delle condizioni già date. Qui la natura propria dell'umano si esprime anche nel *differire* di ciò che abbiamo chiamato seconda natura rispetto alla prima natura, che di questa diventa banco di elaborazione.

9. *Non spezzare il nesso tra generazione e produzione*

La dualità della natura umana è alla base dell'innesto nell'umano dell'artificio e della produzione culturale. Su questa base, nell'umano avviene da sempre l'innesto della natura nell'artificio e nella produzione culturale. Qui si pone la domanda: la capacità di produzione dell'umano può essere illimitata? L'umano si può risolvere interamente nell'auto-producibilità? L'umano, anzi gli umani non ricevono soltanto la natura, ma la ricevono e, insieme, la coltivano e la trasformano. Come allora mantenere il rapporto tra i due livelli di natura?

Il rapporto tra prima natura e seconda natura viene spezzato quando la prima natura diventa soltanto strumento di produzione per le espressioni della seconda natura e viene messa a servizio incondizionato delle sue manipolazioni. Ciò avviene quando l'essenza della realtà viene fatta coincidere con la sua producibilità. Reale è solo ciò che è producibile. Questo comporta delle conseguenze negative non solo nei confronti della natura umana in senso proprio, ma anche nei confronti della natura fuori dell'umano. Le manifestazioni della seconda natura vengono a obbedire a una normatività unilaterale consistente nell'imperativo della produttività fine a se stessa in modo incondizionato. A esso la prima natura viene subordinata come semplice materia di produzione.

Nel suo celebre *L'uomo è antiquato* Günther Anders ha messo a fuoco la transizione dal regime della tecnica che viene utilizzata per il potenziamento della natura a quello in cui è la tecnica stessa a produrre la natura. Attualmente, siamo di fronte all'eventualità che la tecnica cessi ogni riferimento alla natura e diventi *technica producens seipsam* o, più radicalmente, tecnica generativa di se stessa, escludendo dal proprio circuito di produzione persino il materiale fornito dalla natura. La conseguenza sarebbe l'affermazione senza limiti, denunciata a suo tempo da un filosofo della scienza come Giulio Giorello, del principio per cui "ciò che si può fare *deve* essere fatto", con la conseguenza aggiuntiva che il sapere scientifico si mette al rimorchio dell'apparato tecnologico e da esso riceve non solo strumenti di realizzazione ma anche finalità a cui soggiace senza disporre di indicazioni selettive.

L'idea di prima natura può proteggere la seconda natura da un esito di esasperazione produttivistica. In questo senso può esercitare, in linea di principio, una valenza normativa consistente nell'indicare limiti capaci di proteggere la seconda natura da una crescita ipertrofica autoreferenziale. Quando si indulge alla retorica della età della tecnica e del dominio incontrastabile delle tecnologie che renderebbe l'etica *patetica*, come dichiara icasticamente Umberto Galimberti, si dà la stura a posizioni che finiscono col fare da controcanto innocuo alla razionalità tecnica, perché si privano di argomentazioni dialettiche a favore di rappresentazioni apocalittiche che attraggono e insieme addomesticano l'immaginario. Il compito serio è invece non indulgere a una sorta di letteratura *en noir* sulle tecnologie e di approntare elaborazioni concettuali che permettano di non rompere il nesso tra sfera della generazione e sfera della produzione e di porre la seconda in connessione con la prima a servizio di una essenza comune.

10. *La dimensione normativa*

I nemici da affrontare sono quindi due. Il primo è rappresentato da una idea fissista della natura e della sua essenza costitutiva e il secondo dalle disinvolute affermazioni di una sorta di cremazione irreversibile della prima natura, sulle cui ceneri si insiederebbero le manipolazioni *ad libitum* di una seconda natura identificata con gli esiti più “spinti” e, per così dire, autopoietici delle tecnologie.

Dove collocare allora la dimensione normativa intesa come misura della giusta relazione tra prima natura e seconda natura? Come sottrarsi alla insostenibile staticità della prima e all’arbitrio incontrollato della seconda? La domanda investe la giusta calibratura dell’*essenza*, se per *essenza* non si intende un dato statico, ma la capacità di coniugare ciò che è l’essere nelle sue manifestazioni inedite con ciò che l’essere era nelle sue manifestazioni già note.

Quando si introduce la dimensione della *norma*, si è spesso portati a ritenere che essa sia emanazione della immagine inveterata della natura intesa come irreformabile e, quindi, si ponga come ostacolo alla sua modificabilità. Si introduce pertanto una dialettica spuria fra tradizione e progresso, declinato per lo più come trasgressione rispetto alla “obsoleta” tradizione. Il conflitto diventa quindi quello tra conformisti chiusi alla novità e trasgressivi aperti al cambiamento. Questi ultimi si configurano spesso come i paladini delle tecnologie che i primi invece rifiuterebbero. In realtà la ricerca della norma dovrebbe stare a cuore anche dei *novatores*, ai quali anzi non dovrebbe sfuggire il fatto che le tecnologie, oltre ad avere *sempre* una implicita valenza ontologica ed essere capaci di condizionare il nostro rapporto con l’*essere*, hanno *sempre* anche una valenza etica, la quale si impone in modo pragmatico come selezione e prescrizione di comportamenti. La norma infatti è ciò che stabilisce i canali entro i quali l’esperienza viene convogliata.

Se si considera il gioco di specchi tra l’umano e la macchina, evidente nell’ambito delle applicazioni della Intelligenza artificiale, inizialmente può essere la macchina a riflettere l’immagine dell’umano cioè a conformarsi all’umano, ma strada facendo l’immagine dell’umano può diventare proprio quella che la macchina a lui riflette di rimando. L’umano si restringerebbe così nel profilo “calcolante” che gli viene restituito dalla macchina. A questo punto, non sarebbero ammissibili solo i programmi incorporati nella macchina e gli *input* decisionali da essa calcolabili? Si tratta di un timore eccessivo? I robot non sono in grado

di fare operazioni semplici come allacciare le scarpe, sostiene Luciano Floridi. Costatazione apparentemente elementare e rassicurante. La domanda “inquietante” sarebbe però la seguente: se i robot non sono in grado di allacciare le scarpe, non si ritireranno dalla circolazione, o si elimineranno, le scarpe con i lacci? Il problema è quello dell'*adaequatio*, surrettiziamente coatta, dell'umano alla macchina: operare e agire solo nella misura in cui la macchina lo permette in base ai codici indisponibili per gli umani in carne ossa. Su questa via, la macchina da esecutiva diventa *normativa*. E la normatività della macchina in che rapporto starebbe con l'autonomia dell'umano e il suo campo di scelta? Tutto ciò che non si adegua alla normatività della macchina o, più banalmente, non è “accettato” dalla macchina, diventa irrealizzabile e persino impossibile?

Dobbiamo quindi sollevarci oltre l'orizzonte disegnato dalle tecnologie. L'umano è vocazione all'intero dell'essere e, conseguentemente, alla pienezza dell'agire. Occorre tenere alto l'orizzonte dell'intero antropologico perché esso non venga ristretto nel perimetro tracciato dalle tecnologie. La tecnica è sempre – come si usa ripetere da Martin Heidegger in poi – rapporto all'essere, quindi include un'ontologia: una ontologia della utilizzabilità illimitata, che può diventare non solo pervasiva, bensì anche esclusiva. Siamo minacciati da una contraddizione vivente: una parte limitata dell'umano cresce in una ipertrofia illimitata. L'umano si espone a diventare troppo di una cosa sola: “troppo poco di tutto e troppo di una cosa sola”; sarebbe l'avvento del mondo degli “storpi alla rovescia”, il mondo degli umani *manchevoli* per *eccesso* di parzialità di cui diceva Nietzsche.

Su questa linea possiamo chiederci: con quale spessore concettuale l'idea di natura, nell'equilibrio tra l'intero e le parti, può essere affermata e sostenuta? Come non appiattirne le valenze semantiche e ontologiche nell'età della tecnica e dei progetti di costruzione che su di essa fioriscono al punto da considerare l'umano il momento di transizione a mete ulteriori *non super-umane* ma, piuttosto, *extra-umane*?

Che l'umano non diventi un relitto archeologico e si realizzi invece in un potenziamento che non lo annulli è la sfida che delinea lo scenario di uno sforzo di riflessione non prevenuta ma nemmeno arretrabile. Disponibili alle “ibridazioni” necessarie e opportune sia per curare le deficienze dell'umano sia per potenziarne le energie – e questo processo è già davanti ai nostri occhi – non dobbiamo rimanere arretrati nell'*intelligenza* complessiva dei fenomeni, per molti versi sconvolgenti, e nella *dotazione etica* con cui affrontarli e indirizzarli.

A questa condizione si può costruire un futuro che superi le pretese del dominio antropocentrico, ma non cada nella trappola di un decremento ontologico coperto dalla smisuratezza tecnologica. In questione sono le premesse possibili di una posizione più equilibrata dell'umano in armonia con le altre forme di vita e con l'ambiente che di tutte le forme di vita è la casa comune.

È evidente che sarebbe il caso di considerare con queste lenti ermeneutiche i temi e i problemi connessi alle discussioni sul post-umano e sul trans-umano. L'atteggiamento più efficace e meno scomposto non è quello di ostracizzare *tout court* le prospettive di *enhancement* che esse propongono, sostenendo l'ibridazione dell'umano con il regno animale non umano e la dotazione delle protesi cerebrali alimentate dall'intelligenza artificiale, bensì di comprenderne anzitutto la capacità di potenziamento dell'umano e di discernere, con competenze intrinseche oltre che con categorie etiche "raffinate", le virtualità di "neoumanesimo". Certo, in questa direzione, più che il messaggio di un'antropologia della "documentalità" (ribadita di recente da Maurizio Ferraris in *Documentarietà*, Laterza, Roma-Bari 2021) pronta a cavalcare la "rivoluzione digitale", appare fecondo l'invito di Miguel Benasayag (in *La singolarità del vivente*, Jaca Book, Milano 2021) a pensare una "ibridazione non colonizzante", irriducibile quindi ai modi di funzionamento tipici delle macchine digitali.

11. *Una strana zoodicea*

Vorrei completare questa introduzione, con una riflessione sulle teorizzazioni del rapporto tra l'umano e l'animalità non-umana suscitate dalla pandemia da Covid-19.

L'ecologia integrale, proposta vigorosamente nella enciclica *Laudato si'* a superamento dell'antropocentrismo autoreferenziale responsabile della considerazione strumentale della natura non umana, è stata piegata disinvoltamente a declinazioni a mio avviso alquanto bizzarre, seppure animate da un desiderio di purificazione, condivisibile fino a un certo punto ma che ha superato la misura.

Al dominio del virus si è reagito così non solo con giustificate attribuzioni di colpa agli umani, ma anche con tendenze abnormi a una sorta di autoflagellazione. Un tale esito è stato accompagnato dalla elaborazione di una strana e inquietante *zoodicea* che sembra avere preso il

posto della teodicea tradizionale, anzi delle sue figure meno positive. Ne è derivato un quadro pieno di figure che ricalcano il plesso concettuale di colpa, punizione ed espiazione. Con la differenza che protagonista del meccanismo punitivo non è più un dio vendicatore, bensì lo stesso virus, il quale si incarica di comminare una punizione terrificante.

In viro veritas quindi? Forse in un empito di anti-specismo, il filosofo dell'animalità Felice Cimatti, conduttore di una pregevole trasmissione radiofonica che riguarda "uomini e profeti", fece non molto tempo addietro, al suo interlocutore di turno, la proposta certamente iper-francescana di chiamare il Covid-19 "fratello virus", forse ignorando che persino il poverello di Assisi ebbe a maledire una "empia" scrofa per avere ghermito col suo morso rapace un agnellino innocente (l'episodio è narrato nella *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio, VIII, 6).

Oserei dire, invece, che la pandemia sembra leggibile come una imprevista riedizione della hegeliana dialettica servo-signore, dove il virus ha ricoperto il ruolo di un invisibile ma realissimo soggetto dominante e l'umano ha dovuto ingaggiare con esso una lotta per la vita e la morte che non è ancora giunta a una conclusione definitivamente positiva.

Elemento di punta della *dike* animale, il virus giustiziere è invece diventato il sacro veicolo o l'emissario di una "provvidenza divina" delegata al potere di nemesi del regno animale. Con un indubbio arricchimento concettuale, si è passati dallo spinoziano *Deus sive natura* al più aggiornato *Deus sive animal*; quest'ultimo ha i caratteri di un dio che si mette all'opera per riscattare il regno animale non-umano dalle sofferenze e dagli abusi che gli sono stati inflitti dalla malvagità umana. Una imputazione in certa misura condivisibile diviene perciò la porta d'ingresso di speculazioni che lo sono molto meno: il libro *L'assemblea degli animali* pubblicato da un autore ignoto con lo pseudonimo di Filelfo (Einaudi, Torino 2020), di per sé una storia brillante e istruttiva di una protesta immaginaria del regno animale contro i maltrattamenti subiti a opera degli umani, è diventato il punto di riferimento di una discutibilissima posizione ideologica. Le sacrosante affermazioni della *Laudato si'* a favore del superamento dell'antropocentrismo autoreferenziale e della conversione alla ecologia integrale, che non hanno aspettato la pandemia per essere pronunciate, sono state convogliate sui binari di una sorprendente *zoodicea* a colori foschi, non privi di aspetti tragicomici.

12. *Alterità e diritti della natura “oltre che umana”*

Solo se si esce dalla retorica insostenibile che congiunge teologia regressiva ed enfasi animalistica, si possono assumere seriamente le responsabilità di noi umani come agenti causali della pandemia. Un tale riconoscimento di responsabilità causale dovrebbe condurci alla revisione delle coordinate che orientano le pratiche umane, nelle quali il senso dell'essere o, più precisamente, il senso della dignità di essere di ogni ambito della realtà, dagli umani ai minerali ai viventi vegetali e animali non-umani, dovrebbe prevalere sugli imperativi della produzione e del consumo. La correzione della loro espansione ipertrofica esige una rinnovata riflessione antropologica, non appaltabile alla irruzione sulla scena della provvidenza animale.

Noi siamo chiamati a dar conto delle nostre offese alle espressioni non-umane della vita e all'ambiente, alla terra e al cosmo intero. Esse non solo comportano un danno per la natura, ma colpiscono in modo negativo anche gli umani. Quale potrebbe essere una buona strategia volta al rispetto e all'amore per tutto ciò che non è umano e non potrebbe essere considerato soltanto come “valore di scambio” e nemmeno, a voler essere radicali, come valore d'uso per gli umani?

Ritengo che dovremmo anzitutto riconoscere l'*alterità* della natura rispetto a noi. Ciò non significa affatto pensare che la natura ci sia *aliena*. Al contrario, la natura è certamente *madre* per noi e noi dobbiamo apprezzare la sua genitorialità: siamo figli della natura ma, proprio per questo, una relazione matura tra figli e genitori esige uno schietto riconoscimento della differenza e del distacco. In altri termini, non possiamo avere un rapporto di identità con la natura non-umana e, d'altro canto, non possiamo appiattire la natura sull'umano. La natura e l'ambiente che ci circonda non sono affatto una mera protesi degli umani. Guardare la natura non-umana come una realtà distinta dalla nostra identità è il primo passo verso la rinuncia alle nostre attitudini di tipo appropriativo, cioè di sfruttamento e di spoliazione del non-umano, per orientarci invece verso un atteggiamento di preservazione e di salvaguardia.

In questa direzione noi possiamo farci *interpreti* dei “diritti” della natura, considerando i beni della natura, sia individuali sia collettivi – dagli animali alle piante, ai boschi e alle foreste, ai fiumi, ai laghi e alle montagne – *quasi-persone* le quali parlano a noi, per mezzo del *nostro* ascolto e del *nostro* linguaggio, dei *loro* bisogni, che sono irriducibili ai

bisogni strettamente umani. Tuttavia, tali bisogni possono essere protetti solo grazie alla intelligenza e alla responsabilità che gli umani sono capaci di assumere nei loro confronti. Marisol De la Cadena, nel suo *Earth Beings: Ecology of Practice across Andean Worlds* (Duke University Press, Durham 2015) è arrivata a parlare di una relazione tra l'umano e "l'altro-dagli-umani" (*other-than-humans*) all'interno della sfera pubblica. Estendere i diritti ai beni naturali, come si propone in un libro a cura di Flavia G. Cuturi (*La natura come soggetto di diritti*, Editpress, Firenze 2021) implica, come potremmo dire utilizzando Kant, che essi siano considerati sempre anche come "soggetti" dotati di dignità intrinseca – quasi persone – e mai soltanto come "oggetti" riducibili a semplici strumenti utili per soddisfare i nostri bisogni. Tutto ciò richiede certamente il superamento dell'antropocentrismo autoreferenziale ma, inoltre, passa attraverso la capacità di distanziamento dalla logica dell'*assimilazione* all'umano della natura non-umana. La responsabilità verso la natura, nelle molteplici forme della sua manifestazione, e la solidarietà con le sue espressioni oltre-umane vanno di pari passo con la rinuncia a fare della natura un semplice sgabello dell'umano. Non è tanto in gioco l'estensione delle caratteristiche dell'*anthropos* all'ambiente, quanto piuttosto il riconoscimento dei caratteri peculiari dell'ambiente, superando la tendenza a fagocitarlo.

12. *Un approccio integrato*

I contributi raccolti in questo primo numero degli "Annali..." consentono di approfondire i temi e i problemi che sono stati presi in considerazione in questa introduzione e di fruire di un'ampia gamma di riflessioni che li accompagnano in una ricca articolazione di contenuti e di angoli visuali. Il metodo seguito è quello dell'intreccio della riflessione filosofica con altri ambiti del sapere (digitale, biotecnologie, neuroscienze, teologia) nei quali è sempre presente, in modo esplicito o in modo implicito, un nucleo filosofico da comprendere e da valutare.

Una tale precisazione ci permette di inserire al termine di questa introduzione una traccia di riflessione, sul tema Umano e riduzionismo neurofisiologico: determinismo e libertà, lasciatici da Pietro Pietrini, dove viene trattato con equilibrio il rapporto tra ricerca neuroscientifica e indicazioni filosofiche:

«Quanto il comportamento umano è condizionato da fattori genetici e quanto è invece influenzato dall'ambiente? Che rapporto esiste tra cervello e libero arbitrio, ossia la capacità di comprendere il significato delle proprie azioni e di agire in un senso o in un altro? Quanto sono innati il senso morale, la capacità di distinguere il bene dal male? Le nuove acquisizioni delle neuroscienze rivelano che diverse costellazioni genetiche modulano la permeabilità dell'individuo agli effetti di fattori ambientali, rendendolo così più o meno vulnerabile alla presenza di fattori negativi, quali l'abuso e la violenza in età infantile. Gli studi della meravigliosa architettura morfologica e funzionale del cervello con le metodologie di visualizzazione cerebrale ci mostrano come lesioni della corteccia frontale si accompagnano a radicali alterazioni del comportamento sociale e del rispetto di norme morali. Alla luce dei recenti avanzamenti delle neuroscienze, l'eterna diatriba *nature vs nurture*, vale a dire se sia prevalente il ruolo di fattori biologici o di quelli culturali, appare priva di fondamento. Solo da un approccio integrato si potrà arrivare a una più profonda comprensione di ciò che condiziona la libertà del nostro agire, in linea con quanto scriveva Platone ben due millenni e mezzo fa: "Perché malvagio nessuno è di sua volontà, ma il malvagio diviene malvagio per qualche sua prava disposizione del corpo e per un allevamento senza educazione, e queste cose sono odiose a ciascuno e gli capitano contro sua voglia" (Platone, *Timeo*, 86e)».

L'approccio che Pietrini chiama "integrato" ci sembra quello che meglio tutela da vizi di unilateralità e promuove uno stile di ricerca nel quale natura e cultura, prima e seconda natura, si intrecciano in modo fecondo.

Francesco Totaro

