



 **MIMESIS / LA SCALA E L'ALBUM**

N. 36

Collana e sezione dirette da Luigi Perissinotto

COMITATO SCIENTIFICO

Franco Biasutti (Università di Padova)

Silvana Borutti (Università di Pavia)

Giuseppe Cantillo (Università Federico II di Napoli)

Franco Ferrari (Università di Salerno)

Massimo Ferrari (Università di Torino)

Elio Franzini (Università Statale di Milano)



Hans-Helmuth Gander (Albert-Ludwigs-Universitaet Freiburg)

Jeff Malpas (University of Tasmania, Australia)

Salvatore Natoli (Università di Milano-Bicocca)

Stefano Poggi (Università di Firenze)

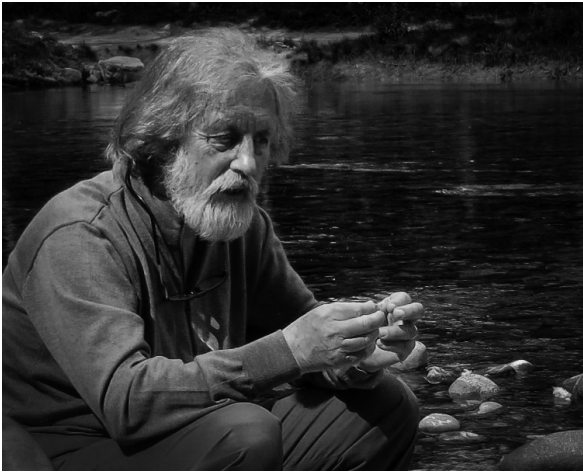
Ramon Garcia Rodriguez (Universidad Complutense de Madrid)



È TUTTO VERO
Saggi e testimonianze in onore
di Luigi Vero Tarca

A cura di
Francesco Berto e Laura Candiotto

 MIMESIS



Luigi Vero Tarca, Ritiro di Pratiche filosofiche, Bassano, giugno 2014.
Foto di @Bruna Marchetti

Il volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali e del Centro Studi sui Diritti Umani (CESTUDIR) dell'Università Ca' Foscari di Venezia.



Omaggio dell'Insieme Filosofico e di tutti gli amici dei seminari di pratiche filosofiche

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *La scala e l'album* n. 36
Isbn: 9788857551883

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

INTRODUZIONE <i>Francesco Berto e Laura Candiotto</i>	11
--	----

SAGGI

<i>Isabella Adinolfi</i> TRA LETTERATURA E FILOSOFIA. LA QUESTIONE FEMMINILE NEL CONFRONTO TRA OCCIDENTE CRISTIANO E ISLAM	17
--	----

<i>Massimo Adinolfi</i> LA SCIENZA DELLE COSE SINGOLARI	37
--	----

<i>Francesco Berto e Matteo Plebani</i> V CONTRO F, P	51
--	----

<i>Laura Candiotto</i> INTRECCIO CONTINUO	69
--	----

<i>Igor Cannonieri</i> PARLARE ALL'ALTRO, PARLARE D'ALTRO	85
--	----

<i>Franca D'Agostini</i> CHE COSA C'È DI MALE NEL TRIVIALISMO? RIFLESSIONI A MARGINE DELLA "PRATICA DELLA VERITÀ" DI LUIGI VERO TARCA	99
---	----

<i>Luca Illetterati</i> UNA QUESTIONE DI DOMANDE. SULLA SCIENTIFICITÀ DELLA FILOSOFIA	109
--	-----

<i>Romano Màdera</i> UN TENTATIVO VERTIGINOSO TRA LOGICA, MISTICA ED ETICA. OFFERTE ANAMORFICHE A PARTIRE DA ALCUNI SCRITTI DI LUIGI VERO TARCA	127
---	-----

<i>Thomas Masini</i> LE VIE DELLA NEGAZIONE. PENSIERI SULLA FILOSOFIA DEL PURO POSITIVO	143
<i>Leonardo Marcato</i> LO SGUARDO DEL LOGOS SUL MONDO	155
<i>Ivana Padoan</i> SI PUÒ PARLARE ANCORA DI UMANO?	169
<i>Paolo Pagani</i> APPUNTI SUI PRIMI PRINCIPI	185
<i>Giangiorgio Pasqualotto</i> RELAZIONE	201
<i>Attilio Pisarri</i> IL SUONO DELLE DIFFERENZE. TRASFIGURAZIONI DEL NEGATIVO DA SCHONBERG A COLTRANE	213
<i>Antonio Rigopoulos</i> IL CORPO UMANO È TERMITAIO NELLE CUI PROFONDITÀ SI ANNIDA UN COBRA. NOTE SUL <i>VAMMIKA SUTTA</i>	231
<i>Emanuele Severino</i> DISCUSSIONE CON LUIGI VERO TARCA	253
<i>Marco Siminionato</i> INNEGABILITÀ SENZA CONTRADDIZIONE. <i>MOOREAN TRUTH</i> E SENSO COMUNE PRESCRITTIVO-PREDITTIVO	259
<i>Mauro Visentin</i> SULLA VERITÀ E L'ESSENZA DI "POSITIVO" E "NEGATIVO". CONSIDERAZIONI INTORNO AL PENSIERO DI LUIGI VERO TARCA	285
<i>Vincenzo Vitiello</i> NEI MOLTI L'UNO SI PERDE. NELL'UNO SVANISCONO I MOLTI. IL MISTERO DEL SACRO	309

TESTIMONIANZE

<i>Melania Cassan</i> MAESTRO VERO	325
<i>Sara De Vido e Lauso Zagato</i> DIRITTI UMANI E FILOSOFIA. UN DIALOGO INTERDISCIPLINARE	327
<i>Roberto Esposito</i> NECAZIONE	335
<i>Elisabetta Favaretto</i> CONSIDERAZIONE ATTUALE. LUIGI TARCA COME VERO EDUCATORE	337
<i>Chiara Fornasiero</i> ASSAPORARE IL MANDARINO. INNOCENZA ED ATTENZIONE NEL PURO POSITIVO	341
<i>Monica Gazzola</i> LA PURA DIFFERENZA E LA QUESTIONE ANIMALE	345
<i>Fausto Taiten Guareschi</i> SODDISFATTI DA UN DOLCE DIPINTO!	351
<i>Giuseppe Goisis</i> È VERO? VAGANDO NELLA LUCE DELLA MEMORIA	355
<i>Salvatore Lavecchia</i> TEORESI COME GIOIOSA MERAVIGLIA	359
<i>Stefano Sangiorgio</i> RITRATTO DEL VERO, O DELL'INTELLIGENZA ATTRAVERSO TUTTE LE COSE	361
<i>Grace Spinazzi</i> LA LUCE CHE ILLUMINA IL VERO. VALORI E STRUMENTI DI R-ESISTENZA PER PRATICANTI FILOSOFI	365



SI PUÒ PARLARE ANCORA DI UMANO?

Ivana Padoan

Hommes, soyez humains, c'est votre premier devoir.

Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*¹

È possibile dire qualcosa che non sia stato ancora detto sulla condizione umana?

Si può non tener conto della massa di studi esegetici, di opere storiche, filosofiche, sociali, letterarie, scritte su questo? Ci si può chiedere – come se la domanda non fosse mai stata posta – chi è l'uomo? È proprio questo che ho provato a fare. Non c'è nulla che vieti la ripresa di temi che rappresenta la storia del genere umano, tanto più per una pedagoga che dovrebbe occuparsi di formazione: di che cosa? Dell'uomo o dell'umano? E qui arriva un primo problema. Ma il secondo intriga ancora di più. Come si può ragionare in un'ottica di complessità, trasformazione, *mainstreaming* di genere un argomento come quello dell'umano/uomo che ha dall'origine una qualche “parentela” con Dio?

La Magli² in un'intervista dice che c'è sempre la possibilità di rivedere e di ripensare problemi che sono già stati analizzati innumerevoli volte in precedenza, perché è questa la forza straordinaria del sapere (del conoscere): potersi porre problemi antichi con interrogativi nuovi, con strumenti di analisi diversi, che sono dati dall'accumularsi del sapere stesso e da quella esperienza storica che “è coestensiva alla vita”.

Nel latino “*humanitas*”, il termine si traduce con natura umana, cultura generale dello spirito. L'umanità definisce la caratteristica di ciò che è umano. L'umanità designa anche il genere umano, da intendersi come uomo naturalmente, considerato nella sua unità.

La condizione umana è stata il centro del pensiero filosofico. Cos'è l'uomo è stata la questione metafisica per eccellenza. L'obiettivo della filosofia antica è insegnare agli uomini come diventare umani, cioè come

1 J. J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Jean Néaulme Libraire, La Haye 1762, p. 429.

2 I. Magli, *Gesù di Nazareth*, Rizzoli, Milano 1982.

“attenersi” alla natura umana (e alle sue virtù); mentre i moderni, con Cartesio e Kant designano l’umano come essere dotato di ragione. Per Pascal l’uomo è il più fragile della natura ma è un essere pensante e cosciente della sua esistenza.

Da Nietzsche in poi la questione è stata spostata nel modo seguente: come può l’uomo, a parte la natura umana, diventare se stesso, inventarsi liberamente? Per Merleau-Ponty l’uomo è un’idea storica e non una specie naturale, per Sartre l’uomo non è altro che il suo progetto e la sua esistenza dovuta e nella misura in cui si realizza, la sua condizione è intersoggettiva con il mondo. Al contrario, per Heidegger, l’uomo è un essere da lontano, gettato al mondo.

Uomo, umano, umanità sono spesso confusi nella comunicazione e nei discorsi. Lo stesso vale per essere, identità, io, sé, persona, vivente. A prima vista i termini sembrano usati come sinonimi. Eppure questi concetti non sono semplici termini ma parole portatrici di senso, di vissuto, il cui significato è prodotto dalla storia del pensiero, dell’agire; dalle relazioni che pensiero, vita e mondo incrociano.

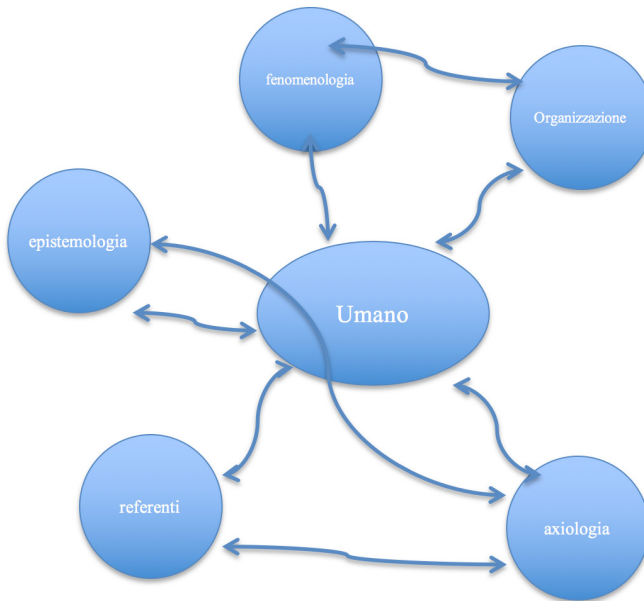
La questione umana si è sempre presentata complessa e le risposte della storia sono state costruite dagli orizzonti culturali che sono stati sviluppati dai domini della religione, della filosofia, del diritto nel corso del tempo. È stato il tempo, con le sue strutture di durata e di cambiamento a declinare, a modificare significati e azioni. Il cambiamento radicale avviene quando la rappresentazione dello spazio integra il valore del tempo, allora continuo, infinito. Lo spazio porta l’essere, il cambiamento e con lo sviluppo delle vie comunicative, lo spazio si dota di un concetto di umanità relazionale, di ricerca e di alterità.

Molte definizioni e rappresentazioni antitetiche si sono sviluppate contemporaneamente, ma la loro criticità non sempre è stata oggetto della formazione umana, spesso si è preferito la nuda trasmissione e l’educazione dominante, a un pensiero critico e trasformativo. Ancor oggi, malgrado la complessità e la pluralità della conoscenza, il sapere si presenta ancora parcellizzato o divorato dalle singole discipline, con il rischio di una pluralità eccessiva, contraddittoria e presentificata. Il sapere continua a subire la stessa fine che il corpo umano ha subito all’avvento del pensiero scientifico: corpo anatomico smembrato nelle sue parti, oggetto di studi diversi, ivi compresa la mente trasformata in parti separate, corrispondenti ai vari processi funzionali.

Ragionare attorno alla questione umana e dell’uomo, per poter disambiguare il senso, avrebbe bisogno di un altro modo di pensare e di scrivere. L’idea è di pensarlo non come una costruzione *top-down*, ma come un’ar-

chitettura ologrammatica, una ristrutturazione di campo aperta, circolare e dinamica in grado di comprendere le strutture e i legami che la condizione umana porta ed è portata. Una mappa concettuale potrebbe essere somigliante, l'importante è la possibilità di modificare il punto di partenza. L'utilità di una mappa evidenzia alcuni indicatori organizzativi in grado di far emergere le strutture, le relazioni e i processi in cui la condizione umana si configura.

Possiamo fare riferimento alla mappa di un progetto pedagogico PRIN, ideato a Cà Foscari, la cui prospettiva era la ricomposizione del discorso pedagogico nel suo sistema complesso, attraverso cinque indicatori dina-



mici: epistemologia, fenomenologia, axiologia, referenti, organizzazione. Da cui un parziale esempio.

Con questa configurazione *incompiuta* si possono ricostruire in maniera dinamica i concetti indicatori rappresentativi del costituirsi conoscitivo attorno all'umano. Detto così semplicemente significherebbe tutto il sapere in relazione. Tuttavia la mappa è solo uno schema *situato*, al quale si

possono via via aggiungere i paradigmi e le relazioni che emergono, sia cambiare il punto di vista.

In questo breve testo verranno presentati alcuni indizi descrittivi e interpretativi, suscettibili di sviluppo come di modifica, voci del repertorio storico-culturale dell'umano.

1. *Sviluppo di una concezione*

Cominciamo con la cosa più semplice, il decorso storico a grandi linee con il quale il concetto "umano" si è sviluppato. È necessario comunque fare una premessa.

Più che con l'uomo ci si confronta con la rappresentazione formale dell'umano, riconosciuto dalle forme culturali che lo hanno definito, descritto, determinato, connesso. Dobbiamo ricordare - come dice Sloterdijk³ - che nella relazione con lo sconosciuto la conoscenza arriva sempre dopo, sempre retrospettiva; questo è il principio e il dramma della storia delle ideologie. Se inizialmente si potrebbe rappresentare come un voler in alto mare costruire una zattera per navigare (immagine sicuramente cara anche a Michel Serres), ora potremmo sottolineare, grazie alla ricerca e all'evoluzione che il processo della conoscenza umana si presenta più consolidato e più plurale, certamente non finito, ma più possibilista, non evolutivo, né continuo né determinato, *schiuma*, direbbe Sloterdijk. Siccome siamo dentro un'istituzione formale, dentro a una logica di anamnesi, che Platone riconosceva come ricordo (nella modernità si tende verso altre direzioni di senso, ragione, razionalità, empiria, costruzione, connessione), si potrebbe affermare che alcuni elementi e retrospettive possono funzionare da apri pista per altre conoscenze. Nel senso che la mappa, sulla quale intendiamo ricostruire la concezione umana, nel momento in cui arriva "un'autenticità", si può riconvertire.

La storia dell'uomo non ha archetipi assoluti ma li conosce, non ha determinismi stadiali o di statuto, ma ha uno statuto narrativo, intrigante, complesso e plurale, indeterminato, ricco di elementi, eventi, accadimenti immaginari, coscienti e incoscienti.

Ora, fin che siamo ancora dentro agli elementi della storia, finché non arriva una rottura epistemica del nostro sapere, noi siamo condannati alla

3 P. Weibel, P. Sloterdijk, A. Finkielkraut, M. Houellebecq, *La nouvelle conception de l'homme*, Le philosophe 2004/2 (n.23).

descrizione, alla narrazione. Quello che serve è comunque un atteggiamento più o meno rispettoso ma recettivo.

Inizialmente dobbiamo fare riferimento all'idea di un ordine esistente, una "bibbia", una supposizione divina, un potere occulto. Nella creazione del mondo appare anche la creazione di un uomo, dunque una determinazione di elementi, di significati più o meno nascosti imprevedibili. Probabilmente questo può essere la forza che ha permesso all'intelligenza umana di espandersi. Lo sconosciuto, l'impossibile, il diverso, caratterizza la capacità di sviluppare altro. In fondo, sia la scienza sia la filosofia sono nate così, la cognizione di *elemento* è probabilmente il centro sul quale si è sviluppato il discorso della condizione umana oltre il concetto platonico.

Riappare nel suo stato ontologico quando, sotto una struttura elementare in vigore, diventa possibile la ricombinazione di particelle minuscole a particelle reali, non inventate. Forse è con Hegel che la storia si è data uno statuto veritativo in modo tale che ha potuto coniugare le diverse concezioni, raggruppando elementi plurali che hanno percorso la storia e conferendo a essi una verità possibile all'interno di un quadro ontologico.

Generalmente, nel rapporto con l'umano vengono considerate tre epoche distinte: antichità medioevo e modernità, le quali hanno messo l'accento rispettivamente sul mondo, su Dio e sull'uomo. È la modernità quindi che può essere l'epoca "reale" dell'umano. L'epoca dell'umano o, meglio, l'epoca dell'antropologia in cui emergono i concetti di umanesimo e di diritti dell'uomo. I diversi umanesimi che si sono seguiti a partire dal Rinascimento hanno tentato di promuovere l'uomo, riconoscendo dignità e rispetto, riconoscendo la dignità anche attraverso la sua opera; e in questo possiamo ritrovare quell'ideale di perfezione umana che l'antichità aveva già conosciuto.

Nel percorrere la storia culturale dell'umano la domanda porta di volta in volta sulla sua natura profonda, intima, animale o più vicina a Dio. Natura libera o vincolata dall'ambiente e in questo emergono rappresentazioni dell'umano miste ad altre figure, metafore e configurazioni, figure capaci del peggio come del meglio, ma comunque affascinanti per la letteratura, la storia, la filosofia. Figure in cui realtà e immaginario si intrecciano, forza ed emozione, violenza e perdizione, ricerca dell'assoluto e del trascendente.

Nella metafisica l'umano viene presentato come un essere dotato di facoltà diverse da quelle degli altri esseri viventi, facoltà che gli assicurano una certa visione delle cose: le facoltà di ragione. Ora, una visione di uomo, di *genere*, non rende giustizia all'essere umano. La sua facoltà di essere (ragionevole) non viene vista come uno statuto in sé, al pari di quello animale che rappresenta ciò che è; l'essere umano, come soggetto

in divenire, porta in sé la capacità di essere altro da sé, di pensarsi come un'alterità radicale portatrice in sé anche dell'inumano. I tratti specifici che gli sono stati attribuiti fin dall'antichità rappresentano una configurazione di dinamiche plurali a partire dell'essere dotato di parola, di vicinanza a Dio, di animale razionale, e nel corso dell'evoluzione culturale, gli sono stati attribuiti capacità come il lavoro, l'arte, la libertà, la coscienza di sé, la coscienza della morte, il narcisismo, la colpa, il vissuto corporeo, la volontà, l'essere con, la responsabilità, la potenza.

Ecco che interrogarsi sull'essenza dell'umano richiede di evidenziare l'essenziale della sua umanità, altrimenti perderebbe la possibilità del suo valore umano in parte e o nella totalità. Ma questa essenzialità non è data una volta per tutte, essa appare a seconda delle rappresentazioni culturali dominanti.

2. Alcune note di "umanità"

Partiamo da un punto di vista storico: il concetto di umano porta una doppia significazione:

- in quanto natura umana ovvero le caratteristiche attribuibili all'essere umano come atti e pensieri;
- in quanto condizioni di esistenza ed esperienza dell'essere umano.

Cerchiamo di capire come si esplica nel corso della condizione ontologica e antropologia dell'umano. L'idea di una natura umana uguale per tutti era già apparsa nel pensiero greco, da cui un'idea di uguaglianza e di democrazia; questo riconosce alla cultura greca una certa lungimiranza nel corso della storia del pensiero. Platone aveva dotato l'uomo di tre parti/potenze: desiderio, cuore e ragione. Queste delineavano forme diverse di condizione/esistenza umana, tra cui la sua condizione enigmatica, espressa poi nella tragedia greca, che delinea il passaggio dalla questione *che cos'è l'uomo a chi è l'uomo, l'ethos anthropos daimon* per Eraclito.

Secondo Agamben⁴ non c'era un solo concetto di umano nella cultura greca ma, rifacendosi al concetto di vita, esistevano tre condizioni: l'uomo di qualità - diremmo oggi -, l'uomo politico e l'uomo riproduttivo. L'uomo politico era comunque la figura più umana dell'umano. Condizione politica dell'uomo che continua fino all'età moderna. Alle soglie dell'età moderna, Foucault⁵ ribalta l'intera prospettiva. L'uomo da animale vivente capace

4 G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Milano 2005.

5 M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2013.

di esistenza politica, in realtà è alla politica che deve la sua condizione di soggetto e di esistenza umana (Agamben).

La questione dello statuto del soggetto, così importante per la modernità, per i greci aveva un altro senso. Il collegamento era alla famiglia, alla *polis* e all'universo. L'essere umano greco è una forma sempre relativa a... Se dobbiamo cercare l'essenziale di cui si parlava, esso sarebbe la forma dell'animale politico. Dal punto di vista dell'uomo bisognava andare direttamente a parlare di pratica, perché il loro interesse era scoprire la natura "divina", meglio dire ideale, dell'umano. È con Aristotele che la parte più nobile dell'uomo si evidenzia nella struttura di *animale ragionevole*. Aristotele ripone l'umano nell'alveo della sua umanità, ma lo differenzia dall'animale dotandolo di ragione. La ragione diventa così l'essenziale che continua nella storia, diventando la condizione umana per eccellenza con Cartesio.

Dobbiamo però aprire una nota sulla questione religiosa dell'essere umano. Ida Magli evidenzia l'importanza della differenziazione tra Dio e la figura di Gesù che modifica la visione antica del Dio lontano, distante, giudicante.⁶ Con la figura di Gesù la natura umana si vede più vicina a Dio e parte integrante della sua divinità. Dio non è l'ideale assoluto punitivo, ma è amore per l'umano, amore dell'umano. Questa nuova visione del rapporto uomo-Dio propone una democratizzazione universalistica della natura umana verso un'uguaglianza possibile nella comprensione e nel perdono. Con Gesù, appare per la prima volta anche una forma di uguaglianza economica con la famosa frase: "è più probabile che un cammello passi attraverso la cruna di un ago che un ricco vada in paradiso" (Il Giovane Ricco, Luca 18:18-27, versetto 25). Nessuna religione infatti aveva sottolineato la via di uguaglianza e di democratizzazione della condizione umana come ha fatto il Cristianesimo.

Con il Cristianesimo tuttavia si rompe l'idea di un umanesimo/umano della cultura stoica antica, introducendo l'unità con la natura attraverso il peccato originale. La concezione del male che per i Greci era prodotto dalla volontà diventa ora consustanziale alla condizione umana e modifica il senso dell'*umanità*. L'umano non ha identità propria ma dipende dalla grazia divina.

È con la filosofia scolastica che si ricompono una dialettica di rapporti: la ripresa della cultura umanistica dell'antichità che la scolastica riprende, limita l'umano vincolato dal senso di colpa del Cristianesimo verso un approccio culturale intellettuale dell'umanesimo.

6 I. Magli, *Gesù di Nazareth*, cit.

Questa condizione segna una rottura con l'al di là e pone la questione umana nella scelta tra la vita spirituale vicina a Dio e quella intellettuale vicina agli uomini. Ci si avvicina così a quella evoluzione da umano a uomo, ovvero alla soggettività umana che sarà poi la condizione della modernità. L'ontologia dell'essere umano riappare come condizione di senso, di rispetto, di dignità e di valore contro ogni discriminazione. Mettendo al centro il ruolo dell'uomo, il pensiero umanistico insiste sul valore educativo come processo di emancipazione, di autodeterminazione. Siamo in una concezione umanistica dell'umanità. Sarà poi il Rinascimento che porterà il processo umanistico alla costruzione dell'umano come uomo e come costruzione di sé. E sarà il valore educativo e formativo, la metodologia del percorso di cura e di formazione, che darà il senso di questa configurazione. Questo umanesimo non è il risultato della formazione dell'ideale, nemmeno della *civis* o della *polis*, nemmeno della grazia. Sarà l'educazione che porta l'uomo alla sua umanità. Con il linguaggio tecnologico odierno si può dire che inizia il percorso dalla condizione *top down* alla condizione *bottom up* dell'umano.

Bisognerà arrivare a Cartesio e a Kant per un'altra figura dell'essere umano, l'autonomia del soggetto che riconfigura l'essere ontologico verso l'essere antropologico. Cartesio si distacca nettamente dalla condizione umana dell'antichità, opponendo il pensiero alle leggi aristoteliche della causalità. Cartesio libera l'uomo dai condizionamenti dell'esistenza proponendo all'uomo l'invito a realizzarsi nella pienezza del suo arbitrio. Anche con Kant la libertà spontanea permette all'uomo l'espandersi del suo pensiero e della sua volontà di sviluppo e di autodeterminazione. Libertà tuttavia "finita". Anche se per Kant la conoscenza presenta due condizioni esistenziali, l'una intellettuale e l'altra prodotta da un'intuizione recettiva in rapporto a un oggetto esistente, la conoscenza non è mai creatrice ma finita.

È impossibile non fare riferimento a Pascal per il concetto di umano. La condizione umana per Pascal è la condizione di un disfacimento di cui ciascuno porta la responsabilità. Ed è ciò che ha affascinato del resto Nietzsche e la sua perenne contraddizione tra l'avventura del pensiero, un ideale di distruzione dell'uomo che lo strappa dal suo mondo e da sé stesso, creando una contraddizione continua con l'interiorità la più intima e profonda.

Per Pascal lo sguardo sull'uomo si posa sulla realtà naturale e sociale e il confronto lo atterra. Le due realtà condizionano l'uomo in un turbine di forze smisurate. Prendere piede significa cercare degli ancoraggi fissi che per Pascal sono la conoscenza e la moralità.

Nel turbine l'uomo, l'umano, è muto e si perde. L'unico orientamento può essere il pensiero.

Il lavoro sarà imparare a pensare bene, unica possibilità di sopravvivenza. Attraverso il pensiero si può comprendere, si può contenere il mondo e comprenderlo. Nel vissuto dell'agire lo spazio ci avviluppa e ci perde, e sarà il mondo a comprenderci. Se invece sono io a pensarlo sarò io a comprenderlo. Questo forse è il grande *pari* di Pascal... Forse è su questo punto che Nietzsche con il paradosso dell'antiumanesimo filosofico, riconosce l'ammirazione per Pascal. Lasciamo all'uomo alla sua condizione primaria, ma investiamolo nella morale.

Se si pensa che dopo Pascal, Kant e Cartesio è esploso l'Illuminismo e la sua radicalità naturalistico-scientifica e disciplinare, per Nietzsche potrebbe essere stato un dilemma emotivamente ancora più influente.

3. *Con l'illuminismo la condizione umana cambia di senso*

Anche se il paradigma illuminista è vasto, plurale, diversificato, riproduttore di tutte le differenze portate dalla storia della conoscenza, non va dimenticato il profilo essenziale che l'illuminismo porta all'umano e alla sua condizione. L'uomo esce dalla sua passività riproduttrice e si inventa una nuova verità, la verità della scienza che persegue con incertezze, dubbi, isolamenti, verso una visione positiva e produttiva del conoscere. La sua essenza si riduce a due indicatori essenziali ricerca e razionalità.

Con l'illuminismo si è forse diventati più umani/uomini? In parte sì. Il primato della razionalità è un prodotto dell'intelligenza umana senza la mediazione divina e senza la costrizione della natura, ma è la prospettiva della ricerca e della scoperta che valida il concetto. Solo l'uomo fa ricerca e la fa sottoponendo la natura, la cultura e la divinità alla sua osservazione.

Con l'Illuminismo l'uomo pone ormai domande che non hanno sicurezza di risposta: la ricerca diventa la condizione stessa dell'essere uomo. È la forma moderna della logica scientifica: il tempo della scienza quindi, coincide con quella che possiamo chiamare la "struttura interrogativa" del tempo, si allontana ancora dal concetto di durata, di inizio e fine, e cerca "continuità" sviluppo, innovazione. Concetti molto attuali ma che hanno storia con lo sviluppo delle vie di comunicazione, della conquiste consapevoli, dell'industrializzazione. Michel Serres⁷ sottolinea come il grande cambiamento dopo la posizione eretta sia stato il passaggio dalla

7 M. Serres, *Hominescence*, Le Pommier, Paris 2001.

condizione naturalistica della cultura agricola alla cultura industriale. Un cambiamento radicale e brutale. In questo passaggio l'umano si fa prepotentemente uomo, nascono i diritti, le strutture familiari di scelta, la mobilità, l'educazione, una cultura plurale e diversificata determinata dalle diverse scienze. L'umano inizia a soggettivizzarsi appieno dall'isolamento dell'io cartesiano, dalla duplice condizione Kantiana. Emerge il soggetto proprietario di diritto di Locke, il soggetto istituzionale e sociale con Weber che poi Habermas rilegge, il *citoyen* dei futuri sociologi e politici, il concetto di persona del personalismo e della pedagogia cristiana, il soggetto di diritto e questa pluralità resiste fino alla dissoluzione portata dalla fenomenologia contemporanea.

Nella storia dell'illuminismo l'uomo dapprima predeterminato, diventando soggetto, prende sicuramente il posto dell'uomo sacro, dell'ideale e diventa costruttore di mondi di significati. L'uomo razionale diventa un altro processo di valore, di dominio e di movimento in grado di determinare una nuova definizione di uomo in grado di produrre e di riconfigurare la realtà. "Produttività formatrice" la chiamano Affergan Fabietti et alii⁸. Una produttività dove alla base c'è l'immaginazione che, come dicono gli stessi Kant e Heidegger, apre alla costruzione del pensiero e al senso delle cose. L'uomo in quanto finitezza non è un creatore di cose, le incontra e grazie all'immaginazione e con il linguaggio da loro senso e valore. Tuttavia, se non erro, la razionalità suggerisce che il "significato" non esiste. Il "significato" dato a cose e idee è l'unica soluzione che la mente umana è in grado di agire, con un'acuta consapevolezza della sua condizione, in modo da non sprofondare nell'assurdo della reificazione o dell'idealismo. Il significato è una nozione strutturante della costruzione dell'uomo e della sua vita, della politica, dell'appartenenza al mondo, dei nostri destini, ma è lo stesso una nozione artificiale. Una nozione creata da e per l'uomo.

Con l'illuminismo il significato dell'umano viene letto secondo un doppio profilo bio-psico-sociale e antropologico-culturale.

Da un lato emerge il confronto con il sistema dei viventi. Studi della microbiologia, studi genetici, del DNA studi fisici, chimici e antropologici ricostruiscono nuove ontologie dell'umano. Sono ontologie che se inizialmente sono portatrici di segni deterministici, presto allargano la sfera dinamica dell'esistenza e dell'agire umano nella relazione con il suo ambiente.

Sono in particolare gli studi antropologici che segnano un cambiamento. Se la questione come dicono questi autori è che la filosofia pone in oggetto

8 F. Affergan et al., *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Meltemi, Roma 2005.

l'ontologia dell'essere sta all'antropologia porre il discorso di un'epistemologia dell'umano. Ovvero la questione sottolinea una nuova prospettiva, quella della neotenia dell'essere umano e dunque la questione che "l'uomo non finisce mai di diventare ciò che è attraverso un processo di costruzione culturale dell'esistenza"⁹. Non si tratta, infatti, di una nuova definizione di umano, ma di collocarsi in un'ontologia dell'incompletezza dove cultura, società, realtà, contribuiscono al farsi dell'identità umana.

Secondo Ida Magli, inizialmente l'idea di cultura era connaturata all'idea di civiltà, ovvero la dimensione qualitativa rispetto alla non cultura. Ciò che era umano poteva essere solo culturale nel senso di *civis, polis*, intelletto. Con Tylor la cultura assume una concezione più democratica essa è "complesso insieme di norme, di valori, di costumi, di tecniche..."¹⁰; la questione è dunque rappresentativa, di "modello globale, l'essere, un tutto interrelato di funzioni, di norme, di tratti nel quale il profilo significativo è il risultato non della somma ma dell'integrazione dei singoli fattori in una struttura"¹¹.

Per la Magli¹² è una condizione di "proiezione", di "esteriorizzazione" al di fuori dell'organismo biologico che fa della cultura quasi una specie di duplicato, di specchio, senza il quale l'uomo non potrebbe vivere, un ambiente totale, nel quale è immerso in un continuo e costante interscambio. A ciò si collegano le definizioni che sono state date all'umano come essere, ideale, senziante cittadino della *polis*, capace, produttivo, rappresentante dell'umanità. Definizioni con le quali religione, filosofia, diritto, scienza e formazione pedagogiche hanno edificato le caratteristiche che lo differenziavano dalla divinità, dalla natura ambientale, dalla scienza, da altri esseri viventi, dalle cose.

Nel corso dell'evoluzione culturale e scientifica la questione dell'umano è diventata patrimonio di altri linguaggi. In particolare delle scienze economiche, psicologiche, sociali che hanno contribuito a far uscire l'umano da un indefinito astratto verso determinismi sociali, riproducibilità comportamentali, oppure dando costruzione culturale all'esperienza e all'esistenza dell'uomo.

9 S. Borutti, "Ontologia dell'incompletezza, la filosofia incontra l'antropologia", in F. Mora (a cura di), *Metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 106.

10 E. B. Tylor, *Primitive culture*, Cambridge, vol. 1, 1971.

11 I. Magli, *Figli dell'uomo. Duemila anni di mito dell'infanzia*, Bur, Milano 2015.

12 I. Magli, *La sessualità maschile*, Mondadori, Milano 1989.

La questione umana si è ulteriormente arricchita all'interno della concezione di essere vivente in confronto, comparazione e correlazione con le scienze linguistiche-psico-biologiche, in particolare della psicoanalisi e del suo apparato.

L'uomo non rappresenta più il processo singolare per eccellenza dell'umano ma è diventato una struttura di rapporti tra processi singolari, sociali e culturali che presentano diverse sfaccettature di una condizione attuale e inedita. Con l'evoluzione della conoscenza nel suo rapporto alla complessità, l'uomo viene ad assumere una identità meno netta, meno determinata e gerarchica ma più critica su diversi piani.

È con Foucault che si chiarisce un cambiamento radicale nella concezione dell'uomo nella misura in cui,

“la vita naturale comincia ad essere inclusa nei meccanismi di potere statuale e politico. Se anche nell'antichità all'uomo - secondo Aristotele - era attribuito un potere politico, non nel senso di oggi. Il politico non era una rappresentazione del vivente ma una specifica del vivere bene, di qualità e di comunità.¹³

Con Foucault l'uomo entra nella modernità in quanto posta in gioco del politico, la politicizzazione della nuda vita - dice Agamben - costituisce “l'evento decisivo della modernità”, agente di un sistema sociale e del suo linguaggio. Arbitro di ciò sono le istituzioni che di volta in volta gestiscono l'apparato esistenziale di questa umanità-uomo, attraverso l'economia, le tecnologie comprese quelle del sé, la salute, il pensiero, le emozioni, la sessualità, il tempo libero.

La presenza del primato giuridico-istituzionale penetra in ogni anfratto del corpo umano senza tuttavia rompere il processo di soggettivizzazione dell'individuo, vincolato sì alla sua identità, ma rimanendo come alterità esterna. Non era infatti questa la sfera dell'umano nell'antichità o nella classicità in cui il soggetto era incorporato all'ideale o al politico. Ora il soggetto dipende dal linguaggio giuridico-istituzionale, il nuovo governo dell'umano dice Foucault. Ma la struttura giuridica è vuota senza la dimensione linguistica, lo stesso è il *logos*: toglie il *logos* e l'uomo resta soggetto vivente al pari degli altri viventi. La modernità mette in campo un soggetto-uomo in cui la politica prende il posto della metafisica. Non cambia il sistema organizzativo – direbbero Maturana e Varela – cambiano solo le strutture in cui il potere si esercita¹⁴. È in questo senso che cogliamo una

13 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 5.

14 U. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1984.

nuova finitezza dell'uomo, secondo Wittgenstein. Con il linguaggio l'uomo può partecipare ma dentro a regole specifiche.

A precisare meglio questo parziale e breve *excursus* c'è una nota che va tematizzata, una nota che destruttura i concetti di uomo, umano, umanesimo della storia.

Faccio riferimento a Ida Magli (1989) e alla radicalità della sua antropologia dell'uomo e del principio del dominio.

Analizzando la definizione di cultura di Tylor e quella successiva di Leroi-Gourhan¹⁵, poi contestata dall'autrice, pur essendo vero che il concetto di cultura è connesso alla proiezione dell'uomo al di fuori di sé attraverso organi come la mano, queste definizioni – dice l'autrice - omettono di citare un organo essenziale: l'organo sessuale maschile. Il pene è il vero "strumento" di costruzione della cultura, a partire dal quale l'uomo ha modellato tutti i sistemi simbolici che sono stati creati nella storia.

La mascolinità potente ha guidato nel corso della storia tutte le categorie culturali da quelle religiose a quelle filosofiche e antropologiche a quelle politiche, sociali e morali. L'intero sistema culturale si fonda sul funzionamento esemplare dell'organo.

Il pene separa e costruisce, catalizza la figura del soggetto e dell'oggetto allo stesso tempo, pietra di paragone di ogni atto di potere e di misura delle cose.

La storia, la cultura la filosofia tutte le scienze sono dunque dominio del maschile. La legge, il diritto - conferma Bourdieu¹⁶ - ordina la società e la valorizzazione dello scambio tra maschi. Anche l'omosessualità rientra in questa categoria, la donna è usata ma la condizione originaria è rappresentata dall'omosessualità ideale ovvero dallo scambio tra i maschi.

"Se il fondamento della costruzione culturale è il rapporto dell'uomo-maschio con la morte, con la vita dopo la morte, con l'aldilà, l'unico soggetto creatore e agente nella società è il maschio e gli scopi ultimi della sua azione sono appunto quelli di assicurarsi la vita dopo la morte, l'eternità. La donna è assunta a strumento, segno e simbolo del rapporto dell'uomo con la morte e con la vita dopo la morte."¹⁷

La posizione radicale della Magli, pur oggetto di critiche, di distinguo colpisce anche la condizione femminista in quanto incapace di intervenire in questo sistema attraverso la costruzione di un pensiero capace di condizionare il potere maschile e la struttura trascendentale che sta alla base della sua condizione desiderante. Secondo la Magli la più grande rivoluzione che il nuovo secolo si trova ad affrontare è quella della fine del "padre". E qui si apre un nuovo valore alla costruzione culturale quella dell'umano come padre, costruzione civica, politica, familiare culturale, biologica.

15 A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, Mimesis, Milano 1977.

16 P. Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Paris 1998.

17 I. Magli, *Gesù di Nazareth, cit.*, pp. 90-91.

4. E ora, cosa cambia nel sistema della complessità postmoderna?

La postmodernità evidenzia quello che per Serres¹⁸ è la terza trasformazione radicale e per Appadurai¹⁹ è un cambiamento unico perché inedito.

La modernità con la dominanza della concezione temporale aveva sottratto, se non escluso, la dimensione dello spazio. La fisica *in primis*, ma progressivamente la comunicazione, la sistemica, la cibernetica, la biologia, riconducono il sistema tempo alla sua relazione con lo spazio con i contesti in cui si realizzano le esperienze e i significati. Il recupero dello spazio è il recupero del corpo e della sua dimensione profonda bio-psicologica, sociale e organizzativa.

Non si tratta solo di spazio fisico, ma di pensiero, di spostamento, di mobilità, di deterritorializzazione, spazio stocastico, di differenza, di disgiunzione e di coniugazione, spazio narrativo in cui i significati e gli accadimenti, corpo e mente e spirito, trovano spazio. Spazio inedito, di transizione.

L'attenzione assoluta dell'umano, dell'umanità e dell'uomo si sposta sulla relazione. La relazione è il sistema dell'alterità nella quale l'uomo in quanto vivente e non solo umano trova esistenza.

Il cambiamento è potente e trasversale. *In primis* comporta la dissoluzione dei domini tradizionali con la loro metafisica, i linguaggi e le norme. La dissoluzione degli apparati istituzionali e antropoculturali, con i loro linguaggi extrasensoriali, segue il potere dei flussi come *locus* emergente.

Morin²⁰ dice chiaramente che non c'è mai stato l'uomo trascendentale e nemmeno l'uomo semplicemente singolare, ma l'uomo è un'organizzazione complessa di uno e molteplice, impossibile a districarsi se non attraverso costrutti culturali attribuiti. Quando l'uomo agisce, agisce con la sua complessità, quando l'uomo pensa, lo fa come come singolo e complesso, ma per fare questo deve entrare a patti con la parte di sé corporea ed emotiva, i suoi oggetti, il suo ambiente. Non c'è pensiero se non avviene questo ma solo memorie, attributi, giochi linguistici. Per Bateson altrimenti c'è il sacro dove gli angeli esitano a camminare²¹. Il pensiero dell'uomo è una struttura che connette, e nel dispiegamento delle connessioni la struttura è rappresentata dalla vita, dai viventi. Bateson ha un dubbio: se anche il non vivente entra in questa struttura profonda... non siamo nella filosofia della

18 M. Serres, *Hominescence*, cit.

19 A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2002.

20 E. Morin, *Rélier les connaissances*, Seuil, Paris 1998.

21 G. Bateson, M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1989.

“mente estesa”, ma siamo in una concezione di una conoscenza umana che si connette per conoscersi e per conoscere ha la necessità di cedere sul piano delle identità partecipanti. Per Bateson l’io non conosce e nemmeno l’alterità. Lo fa la mente. La conoscenza sta nella relazione e dunque è un farsi della mente.

Torniamo all’idea dinamica del divenire? Non so.

La concezione di flusso che regola l’esistenza nella complessità mette in crisi la stabilità di ogni paradigma compreso quello stesso di flusso e si esercita nel processo di incontro stocastico degli elementi che governano sia il biopolitico che la metafisica. Paradosso dei paradossi oggi la metafisica si incrocia con il politico e lo stesso per il politico. Assume sempre più la forma biopolitica che richiede oggi la ricostruzione della frattura onto-antropologica tra voce e linguaggio ovvero tra i corpi e la parola²².

Ciò che dobbiamo evitare nella complessità è quell’atteggiamento angelico riferito all’umano e all’uomo, base comune di tutti gli uomini, struttura universale dello spirito che si sovrappone all’esistenza della vita. Lo stesso vale per l’atteggiamento sull’uguaglianza di principio di ogni cultura che non autorizza nessun giudizio di valore, e per finire, quel relativismo radicale di cui può essere investita la differenza quando diventa valore in sé (vale anche per il pensiero della differenza). Senza affermare il principio di una condizione umana, si tratta di procedere per processi che mettano insieme continuamente le possibilità degli uomini e delle donne e delle loro relazioni; che autorizzino la speranza di comunicazioni possibili tra culture, esistenze, conoscenze, differenze cariche di incertezza e di disagio. La postmodernità della complessità, non rappresenta l’ottimismo del pensiero né la certezza di un fine e nemmeno la sicurezza del progetto. L’uomo fa fatica ad accedere alla complessità, perché deve prendere la distanza dal Dio, dai maestri, dal proprio pensiero, correndo il rischio di perdersi. L’uomo ha paura del sentimento di perdita e si aggrappa alla sua condizione storica. La grazia della complessità sta nella sua ricca storia di *performances* mentali, di ricchezze analitiche e processuali, di storie di vita e di mondi che dimostrano l’evoluzione, il cambiamento, la trasformazione, la forza dell’intelligenza umana, che trova essenza in quel concetto complesso, oscuro e incompleto: *l’ethos anthropos daimon*.

L’apertura della conoscenza alla complessità comporta la sfida del post umano.

Ma questo sarà oggetto di un ulteriore discorso.

22 G. Agamben, *Homo sacer*, cit.

Vorrei finire con una nota sui generis.

Nel libro di André Malraux, "La condizione umana"²³, Malraux voleva riprodurre una visione poetica della condizione umana. Dice l'autore « J'ai cherché des images de la grandeur humaine, je les ai trouvés», dira-t-il un peu plus tard, «dans les rangs des communistes chinois, écrasés, assassinés, jetés vivants dans les chaudières». Malraux era affascinato dall'anima umana più che dai fatti e dall'inquadramento storico degli atti. Il suo realismo soggettivo marca la tensione tra il destino individuale quello collettivo, elementi tutti pascaliani, facendo riferimento alla condizione eroica dell'uomo capace di «prendre le chaos du monde et de le transformer en conscience, de permettre aux hommes de posséder leur destino».

Non so se oggi, nella complessità, l'uomo può permettersi di possedere il proprio destino...

23 A. Malraux, *La Condition Humaine*, Gallimard, Paris 1993.

*Finito di stampare
nel mese di xxx 2018
da Digital Team – Fano (PU)*