
PRESENTAZIONE

ALLE RADICI DEL BÍOS

L'uomo si è da sempre posto la domanda sulla propria natura, alla ricerca di quella immagine di sé, complessiva e unitaria, che solo attraverso conoscenze filosoficamente strutturate spera di poter raggiungere. «È molto improbabile che noi, che possiamo conoscere, determinare e definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: sarebbe come scavalcare la nostra ombra»¹. Così si esprime Hannah Arendt riferendosi agli esseri umani come a coloro che si trovano a loro agio nel conoscere le cose esterne e in grande difficoltà quando cercano di conoscere veramente se stessi, come se non fossero in grado di superare una sorta di inafferrabilità, di insondabilità, di impenetrabilità della natura umana più profonda. È quindi molto difficile per l'uomo individuare quegli aspetti che lo caratterizzano, lo identificano e lo differenziano da tutti gli altri viventi, dando così una risposta alla domanda di fondo: esistono elementi specifici ed essenziali che caratterizzano gli esseri umani e senza i quali la loro umanità verrebbe meno?

Già Kant arrivò a far convergere le sue tre domande, «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare?», nella domanda conclusiva che le comprende tutte: «Che cosa è l'uomo?». Tuttavia Foucault ha sostenuto che solo a partire dal secolo XVIII si è cominciato a porre in occidente questo genere di domande, in particolare con la nascita delle cosiddette scienze umane; ed è giunto ad affermare che «l'uomo è un'invenzione recente»². Bisogna poi tener conto, in particolare dopo la rivoluzione darwiniana, della prospettiva naturalistica e biologica del tutto nuova con cui si è affrontato il problema antropologico, fino allo straordinario sviluppo attuale delle neuroscienze. In sostanza non esiste più nessun aspetto o elemento umano, sia esterno che interno, visibile o invisibile, che non sia oggetto di minuziose analisi, indagini, osservazioni.

Il riferimento alla biologia diviene quindi un motivo fondamentale per cercare di dare una risposta alla questione del vivente, divenuta essenziale per gli studiosi del XX secolo. Tutto ciò si manifesta nella espressione di Plessner che attribuisce ad ogni epoca la “propria parola redentrice”.

1 H. Arendt, *The Human Condition*, University Press, Chicago 1958; tr. it. *Vita activa. La condizione umana* (1964), Bompiani, Milano 1991³, pp. 9-10.

2 M. Foucault, *Les mot set les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 13.

«La terminologia del XVIII secolo culmina nel concetto di Ragione, quella del XIX nel concetto di Evoluzione, l'attuale nel concetto di Vita. Ogni epoca indica in questo modo qualcosa di diverso. La Ragione mette in risalto ciò che è senza tempo e vincola ogni cosa; l'Evoluzione ciò che diviene e si sviluppa senza sosta; la Vita il gioco demoniaco e la creazione inconsapevole. Eppure tutte le epoche vogliono catturare la stessa cosa, e usano il significato delle parole come un mezzo, se non come uno schermo, per rendere visibile quell'ultima profondità delle cose senza la cui consapevolezza ogni impresa umana rimane priva di uno sfondo e di un senso»³.

Il *bios*, la vita diviene quindi il concetto rappresentativo del XX secolo, una formula vincente in cui molti intellettuali dell'epoca trovarono il punto di partenza per rendere conto dell'essere umano e della sua complessità. «In questa parola l'epoca sente la sua peculiare forza, il suo dinamismo, la sua giocosità, la sua gioia per il demoniaco nel futuro sconosciuto; e la sua particolare debolezza, la sua carenza di originarietà, di dedizione, di capacità di vivere»⁴.

Di fronte alla crisi dell'idealismo vi furono due diverse reazioni: o si cercò di ristabilire la ragione in stretto collegamento con le scienze della natura, come nel neokantismo e nell'empirismo logico; o ci si affidò a questa categoria piena di contrasti, la "vita", presentata come il nuovo e immanente strumento che, opponendosi al rigore del dogmatismo razionalistico e alla rigidità del positivismo meccanicistico, collocava nella pienezza e nelle potenzialità del vitale la dimensione più originaria della filosofia. Già Schelling aveva introdotto la volontà che, in quanto libertà e spontaneità dell'agire, si opponeva al determinismo della natura e alla necessità del diritto. Schopenhauer nei due concetti di volontà e rappresentazione evidenzia la distinzione tra la capacità rappresentativa dell'intelletto e l'immediatezza fenomenica dell'esperienza. Nietzsche poi sottolinea l'irriducibilità del vivente alle leggi fisico-chimiche per permettere alla vita di andare oltre se stessa e incrementare la propria potenza. Diversa è la posizione di Bergson, secondo il quale per comprendere i processi evolutivi occorre riferirsi ad una forza detta "slancio vitale" che è in grado di condurre la materia verso mete superiori continuamente rinnovate.

Questa situazione in cui si venne a trovare il pensiero filosofico rappresentò una sfida per quei pensatori che non accettarono la dicotomia tra filosofia della ragione e filosofia della vita, ma cercarono di tenere insieme entrambi i modi di intendere e descrivere l'uomo. Delusi dal crollo dell'idealismo, ma al tempo stesso affascinati dalle filosofie della vita, essi cercarono di riportare la categoria di spirito all'interno della categoria di vita, riannodando i fili di un discorso che implicava una nuova impostazione della filosofia.

Ponendosi in questa prospettiva, un gruppo di filosofi e di scienziati tedeschi nella prima metà del '900 hanno tentato di analizzare l'uomo in prospettiva biologica, sia per differenziarlo dall'animale, ricercandone così la specificità, sia per ricomporre in unità

3 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin 1928, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di G. Dux/O. Marquand/E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980-85, tr. it. a cura di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati-Boringhieri, Torino 2006, p. 27.

4 Ivi, p. 28.

la scissione tra elemento organico ed elemento spirituale, tra corpo e psiche, tra natura e cultura, in quanto la difficoltà di dare un senso a questa duplice essenza è stata avvertita da una parte del pensiero occidentale. Ci riferiamo non solo a quegli autori considerati a tutti gli effetti come filosofi, quali Scheler, Gehlen, Plessner, Jonas, Anders, Sloterdijk, ma anche a quei biologi che hanno strettamente dialogato con loro, come Bolk, Portmann, Versluys, Uexküll, von Weizsäcker.

La svolta “verso il mondo della vita”, la “svolta verso la natura” sono compiute da questo gruppo di “antropologi-filosofi” contemporanei, che cercano di abbandonare un’astratta e dualistica visione dell’uomo per una nuova immagine di un essere collocato nel suo concreto mondo naturale, sociale e culturale. «Fu proprio la *posizione particolare* di questo “animale” che ha fantasia, agisce e lavora, e che “sa dire di no”, di questo specialista della non-specializzazione, che vuole nello stessa misura svelarsi e nascondersi, a divenire il tema centrale di tutto il gruppo»⁵.

S’identifica in tal modo una corrente filosofica che si caratterizza per un’evidente attenzione rivolta alla questione antropologica e che imposta in modo nuovo il problema-uomo, cercando di dare ad esso una risposta attraverso innovativi indirizzi di ricerca che comportano un più stretto legame con le scienze e non attraverso una logica deduzione da sistemi filosofici già costituiti. Questa esigenza connota la specificità dell’antropologia filosofica contemporanea, la quale da un lato avverte la necessità di ricomporre un’immagine globale dell’uomo attraverso una sintesi filosofica, ma dall’altro non può ignorare i risultati delle indagini scientifiche e i continui progressi da esse compiuti. «Si potrebbe dire che l’antropologia filosofica è una riabilitazione dell’idea di microcosmo alla luce delle condizioni della modernità» (Fischer).

Da questo retroterra culturale prende le mosse la prima parte del nostro tema, “Il contributo della biologia all’antropologia filosofica del ’900”, con scritti che analizzano i rapporti molteplici e le diverse intersezioni tra alcuni filosofi interessati alle scienze e le ricerche dei biologi che analizzano la sfera umana. Se per Darwin l’uomo conserva nella sua struttura corporea il segno indelebile della sua origine da una forma inferiore e quindi non può rifiutare quell’eredità che i primati gli hanno trasmesso (Scarpelli), alquanto diversa è la posizione di altri scienziati e filosofi, che nei primi decenni del ’900 si sono concentrati sullo studio dell’articolazione della vita umana, del rapporto corpo/psiche in interazione con l’ambiente circostante.

Max Scheler fu il primo a cercare di fondare un’antropologia filosofica su basi biologiche e quindi ad aprire le porte al dialogo e alla collaborazione tra scienziati e filosofi. Egli è riuscito a delineare una fisionomia umana unitaria e coerente, cercando di realizzare un’aggregazione e una sintesi delle conoscenze settoriali e parziali che provengono dalle diverse scienze empiriche dell’uomo. Per Scheler l’inorganico, il materiale non può essere conosciuto indipendentemente dalla natura vivente; materia e vita operano in un’indissolubile sinergia, ma la comprensione dei fenomeni vitali esige modelli diversi da quelli meccanicistici dell’evoluzionismo, in quanto l’essere umano è radicato nelle stesse sorgenti istintuali ed emozionali della vita. La filosofia della conoscenza, perciò, affonda

5 K.S. Rehberg, *L’antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni quaranta e in prospettiva odierna*, in «Iride», 2003, n. 39, p. 270.

le sue radici in una metafisica della vita, dove il *Geist* e il *Drang* giocano il loro ruolo dialettico in un reciproco incontro/scontro alla ricerca di un'ultima armonia (Bosio).

Anche per Jonas la teoria evuzionistica, come descrizione di tutti i passaggi in cui si realizza la grande catena dell'essere, non è sufficiente da sola a rendere comprensibile la totalità del divenire, a spiegare il senso di quel processo che si conclude con il salto dalla materia alla vita. Ed è proprio attraverso la riflessione sulla categoria di vita che Jonas cerca di fondare una nuova ontologia come base dalla quale dedurre l'imperativo etico di una nuova responsabilità per l'uomo della civiltà tecnologica (Nepi).

In questa prospettiva acquista un valore paradigmatico la teoria di Lodewijk Bolck, il quale, partendo dagli studi di anatomia, giunge a formulare l'ipotesi della "neotenia" o prolungamento dello stato fetale, attraverso cui definisce la costituzione propria dell'uomo. L'importanza di questi studi, ma anche delle più o meno coeve indagini di Adolf Portmann sullo sviluppo umano e sulla conseguente "tipicizzazione della prematurità", di Otto Schindewolf sulla "proterogenesi" e di Jakob von Uexküll sulla correlazione tra organismo e ambiente, rappresenta la cifra su cui si basano le indagini di molti antropologi-filosofi del tempo, volte a studiare l'essere umano nella sua globale complessità, superando però sia le concezioni dell'evoluzionismo classico sia i riferimenti a principi spirituali o a differenze ontologiche e di essenza.

Arnold Gehlen si riferisce agli studi dei biologi del suo tempo per avvalorare la sua personalissima concezione di una linea evolutiva parallela a quella dei primati, che conduce direttamente all'uomo e segue un percorso che conserva il carattere primitivo, ancora fetale, arcaico, non specializzato degli organi e delle funzioni, ma che sviluppa enormemente le facoltà psichiche, consentendo un adattamento a molteplici ambienti (Pansera).

Helmuth Plessner, da parte sua, considera von Uexküll come uno dei fondatori della biologia intesa come "scienza del comportamento dell'essere vivente". Nell'ottica della reciprocità tra organismo e ambiente, si realizza un "mondo funzionale" specifico di ogni vivente: il senso del mondo esterno si determina sulla base delle necessità del soggetto e quindi dell'interrelazione che si stabilisce con l'ambiente. Ma ciò che più interessa Plessner, all'interno di questa interazione reciproca, è il configurarsi di due modalità di azione, una passiva e l'altra attiva, su cui basa la distinzione tra la "forma aperta" e la "forma chiusa": la prima è rappresentata dal regno vegetale, la seconda da quello animale. All'interno di quest'ultima il "grado umano" costituisce il livello più elevato della "legge posizionale", la riflessività totale che viene raggiunta esclusivamente dall'uomo, il quale può prendere le distanze da sé e mettere fine al dominio incontrastato della "centralità" (Rasini).

Gilbert Simondon, inoltre, stabilisce una stretta relazione tra memoria genetica, individuo e comunità, che interagiscono in ogni possibile configurazione dell'uomo. Egli rivede la teoria bolckiana in direzione di una maggiore plasticità e diversificazione dell'individuazione umana, rifacendosi all'energia potenziale dell'uomo, basata sulla duttilità e sulla plasticità cerebrale, sostenute da Portmann (Bonito Oliva).

Günther Anders e Peter Sloterdijk, infine, si oppongono entrambi alle premesse dell'antropologia filosofica, in quanto, essendo la contingenza la cifra che l'esistenza dell'essere umano, niente giustifica quello statuto privilegiato che l'antropologia filosofica fino ad ora voleva attribuirgli (Latini).

Sloterdijk vuole scrivere una nuova antropologia che renda testimonianza di ciò che

l'uomo è realmente, senza incorrere negli errori di quei filosofi che presuppongono una certa immagine dell'uomo e poi cercano di verificarla con l'aiuto delle scienze. L'idea di fondo è l'irrisolta natura dell'uomo, che non si è mai liberato della sua componente bestiale, ma ha sempre cercato di "addomesticarla" attraverso ritorni all'umanismo, alla *Lichtung* heideggeriana ed anche all'umanesimo classico. Sloterdijk, invece, cerca di stabilire quali siano le condizioni fisiche, neurologiche e tecniche che possono portare a pianificare l'evoluzione umana alla luce di un suo particolare concetto di *humanitas*, secondo cui l'uomo non sarebbe che il prodotto di tecniche di "addomesticamento", di addestramento e di educazione altamente selettive. Oggi si può addirittura ipotizzare che una nuova tecnologia possa arrivare a pianificare e a progettare le caratteristiche dell'umanità, fino al punto di cancellare il fatalismo e la causalità e di sostituirli con la nascita opzionale e la selezione prenatale (Calligaris).

Negli ultimi anni, infatti, la filosofia si è confrontata con una soglia antropologica che investe direttamente non solo la categoria di "individuo", elaborata dalla modernità, ma anche la nozione stessa di "umano", che accompagna sin dalle origini la vicenda dell'umanismo occidentale. L'uomo risulta essere "antiquato" sotto molteplici aspetti: rispetto alla potenza della tecnica, in rapporto alla quale sembra aver accumulato notevoli ritardi; rispetto alle forze incontrollate che lo muovono (il potere, l'economia, le pulsioni "acquisitive o identitarie", i fondamentalismi, i vincoli della tecnopolitica); rispetto alla tecnologia che lo "abita" (organi artificiali o *chips* impiantati direttamente nel corpo umano); rispetto alla scoperta del genoma umano, che ha trasformato radicalmente l'immagine del nostro organismo in una sorta di "testo codificato". Fino a che punto, quindi, deve spingersi la revoca dei principi portanti dell'antropocentrismo umanistico? Sono ancora pensabili un'etica e una politica dopo il venir meno delle classiche distinzioni tra naturale/artificiale, corpo/mente, libero arbitrio/determinismo, autonomia/eteronomia?

Per rispondere a questi interrogativi, nella seconda parte "Il *bíos* e la peculiarità dell'umano", il discorso si amplia verso altre prospettive che lo arricchiscono e lo articolano anche rispetto ad alcune tematiche di grande attualità, come lo sviluppo delle neuroscienze e i loro rapporti con la tipicità propriamente umana (per esempio nella musica e in talune manifestazioni dell'affettività e del riconoscimento) ed anche la questione del *bíos* nella sua relazione con gli eventi socio-politici che più hanno scosso le nostre coscienze.

La storia degli studi sul sistema nervoso e delle riflessioni sul rapporto mente-cervello (Cimino) serve di base per affrontare le problematiche in cui filosofia e scienza interagiscono proficuamente per cercare di dar conto di alcuni aspetti propriamente umani del comportamento, fino a fondare una "neurocultura" in cui la comprensione dei processi cerebrali lancia un ponte tra le scienze naturali, che guardano al mondo fisico, e le scienze umane rivolte alla sfaccettata natura della nostra esistenza. Possiamo, quindi, ricercare i fondamenti neurobiologici dell'etica (Dorato) e dell'aggressività (Fornaro), oltre a individuare nell'attività musicale (Matassi) una finestra privilegiata sull'organizzazione cerebrale di comportamenti peculiari della natura umana.

Le moderne tecniche di neuroimmagine, come la risonanza magnetica funzionale o la tomografia ad immissione di positroni, che durante lo svolgimento di funzioni mentali consentono di identificare, momento per momento, le millimetriche strutture cerebrali coinvolte, cominciano a delineare nel nostro cervello i circuiti dedicati al riconoscimento

affettivo, come nel caso dei neuroni specchio (Giardini), o all'esperienza musicale. Nei neonati, durante l'ascolto musicale, si attivano precise strutture del cervello, ed anche nelle madri, di fronte all'immagine del figlio, si evidenziano determinate aree cerebrali preposte all'empatia relazionale ed emotiva, mentre le stesse aree non si attivano nelle madri anaffettive.

Queste tematiche sono di particolare interesse e stimolo per i filosofi, in quanto il problema del *bios* rimane al centro di tutte le traiettorie etiche e politiche del nostro tempo. Il concetto stesso di bio-politica (Di Marco), nel suo duplice riferimento alla vita e al vivente da una parte e al loro governo dall'altra, si estende dalle discipline medico-biologiche fino ai più recenti sviluppi della politica, volti ad ottenere la gestione del patrimonio genetico di uomini, animali e piante. L'uomo, stretto tra dimensione biologica e spazio politico, si trova a dover fare i conti con le nuove possibilità tecnico-scientifiche di manipolazione genetica e biotecnologica, le quali permettono di gestire, amministrare e controllare il corpo, la vita e la morte.

Le moderne tecnologie, dunque, non sono più rivolte soltanto verso il dominio della natura esterna, ma anche verso la manipolazione della natura umana, della stessa sfera del *bios*. La vita umana è un ibrido tra *physis* e artificio, tra natura e cultura. Scienza e tecnica mettono oggi a grave rischio il nostro legame con la natura, minacciato dall'incontrollata espansione di sempre nuove e più invasive tecnologie. L'uomo «sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli era stata data, un dono gratuito proveniente da non so dove, che desidera scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto»⁶. Nascita e morte, che apparivano come due limiti non valicabili dell'esistenza umana, possono essere modificati da interventi della scienza, che cerca di sostituirsi alla natura nel prolungare o abbreviare la vita e nell'impedire o permettere la nascita. L'uomo, descritto da Sofocle come l'essere più inquietante, nel senso di colui che esercita la violenza per uscir fuori dai limiti che la natura gli impone e piegarla così alle sue necessità e ai suoi progetti, sembra ormai in grado di liberare il *bios* umano dai limiti della *physis*. Di qui la necessità per i filosofi, che si occupano di antropologia, ma anche di etica e di politica, di ricercare la possibilità di una "riconfigurazione" dell'umano, in cui si mantenga l'equilibrio tra l'aspetto artificiale (cultura e tecnica) e quello naturale (*physis*), entrambi costitutivi del *bios* umano ed indispensabili per vivere bene, per condurre un'esistenza fornita di qualità etica.

6 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 2.