

Articoli/4

L'animale umano è davvero un animale?

Su Virno e l'antropologia filosofica*

Antonino Firenze

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 08/11/2018. Accettato il 06/06/2019.

The aim of this paper is to criticize the concept of human nature such as biological invariant in which Virno bases his work *Scienze sociali e "natura umana". Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione* (2003). Namely, I want to discuss the Philosophical-Anthropological premise by which his most important thesis is inspired: there is an essential link between this biological invariant and the social and historical conditions of the Post-Fordist capitalism. My hypothesis is that this concept of human nature draws on the humanistic and anthropocentric understanding of modern subjectivity, according to which in order to reflect on the human ontological uniqueness it ends up establishing an ontological abyss between human and animal nature, while it fails to think both human and animal animality.

Introduzione

Il testo di Paolo Virno al quale vorrei rivolgere la mia attenzione, *Scienze sociali e "natura umana. Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione"*, riprende il contenuto delle lezioni tenute dall'autore nel 2002, nel quadro del dottorato di ricerca "Scienza, tecnologia e società", presso il Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica dell'Università della Calabria.¹ La tesi principale sostenuta da Virno in questo contesto è la seguente: nell'epoca della globalizzazione postfordista la natura umana è divenuta il contenuto immediato della vita sociale nella misura in cui questa richiede, oggi come mai prima nella storia della civiltà, la piena manifestazione dei presupposti biologici

* Il presente articolo riprende, rielaborandolo sostanzialmente, un mio precedente lavoro dal titolo Invariante biológico y naturaleza humana. Notas críticas sobre el uso de la antropología filosófica en Virno, in *Vidas dañadas. Precariedad y vulnerabilidad en la era de la austeridad*, a cura di S. Arribas, A. Gómez Villar, Barcelona 2014, pp. 157-181.

¹ Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana". Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Soveria Mannelli 2003.

della specie umana. Pertanto, a detta dell'autore, vi è un nesso costitutivo tra ciò che egli definisce «invariante biologico» e l'insieme delle condizioni storico-sociali proprie dell'attuale capitalismo postfordista.

Ora, con il fine di delimitare ontologicamente tale nozione di natura umana, che egli identifica qui con il termine di «invariante biologico» Virno riprende esplicitamente la concezione antropologico-filosofica di matrice gehleniana secondo la quale la natura biologica dell'essere umano sarebbe da intendere come strutturalmente carente e indeterminata. Dunque, è sulla base di tale premessa antropologico-filosofica che l'autore articola la tesi di fondo del suo testo: la costruzione del mondo risultante da tale carenza ontologica propria della natura umana intesa quale «invariante biologico» ha raggiunto il pieno sviluppo storico nel nostro presente caratterizzato chiaramente dal modo di produzione postfordista.² A giudizio di Virno, ciò si deve al fatto epocale secondo il quale la forma di produzione del capitalismo postfordista ha fatto di tale «invariante biologico» l'oggetto privilegiato delle pratiche socio-economiche dominanti al suo interno. Di conseguenza, categorie sociologiche come quelle di flessibilità del lavoro, formazione continua o mobilità permanente della forza di lavoro, non si potrebbero comprendere adeguatamente se non le si mettesse in relazione con il pieno sviluppo produttivo di tale «invariante biologico» realizzato dal capitalismo postfordista.

Tuttavia, al margine delle conseguenze teorico-politiche di tale impostazione, sulle quali comunque non mi soffermerò, ciò che in particolare vorrei qui discutere è la tenuta della premessa antropologico-filosofica che vi sta alla base. Come cercherò di mostrare, il punto debole di tale prospettiva risiede giustamente nel carattere antropocentrico che, sulla scorta della concezione gehleniana della differenza ontologica umano-animale, la visione che Virno propone di tale invariante biologico finisce per assumere quando tenta di pensare la natura umana. Infatti, mosso dall'esigenza teorica di affermare la specificità ontologica dell'animale umano in contrapposizione a quella dell'animale non umano, l'autore fa suo il dispositivo concettuale antropocentrico tipico della tradizione metafisica occidentale, secondo il quale per raggiungere una

²A questo riguardo, risulta di un certo rilievo che il nocciolo della tesi sostenuta in questo contesto mostri una profonda affinità, rappresentandone un coerente sviluppo, con quella esposta dall'autore solo un anno prima nel più noto *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Soveria Mannelli 2001, cfr. il capitolo conclusivo «Dieci tesi sulla moltitudine e il capitalismo postfordista», pp. 67-82, in part. p. 68: «Si potrebbe anche dire che la moltitudine postfordista mette in rilievo sul piano storico-empirico l'*antropogenesi* come tale, ossia la genesi stessa dell'animale umano, i suoi caratteri differenziali. La ripercorre in compendio, la ricapitola. Se ci pensate queste considerazioni piuttosto astratte sono solo un altro modo per dire che il capitalismo contemporaneo ha la sua principale risorsa produttiva nelle attitudini linguistico-relazionali dell'essere umano, nell'insieme di facoltà (*dynameis*, potenze) comunicative e cognitive che lo contraddistinguono». Ancora nel 2004, Virno torna a sostenere tesi affini a queste in un articolo intitolato *Diagrammi storico-naturali. Movimento new global e invariante biologico*, in «Forme di vita», I, 2004, pp. 104-113.

definizione adeguata della natura o essenza umana si deve in via preliminare escludere da questa ogni elemento di animalità.³

Le riflessioni che seguono si limiteranno pertanto a descrivere la prospettiva antropologico-filosofica sostenuta da Virno nella sua analisi della società postfordista, sviluppando a tal fine una critica specifica dell'approccio antropogenico che implicitamente la sorregge.⁴

1. *Ambiente animale versus mondo umano*

La tesi forte che sottostà al testo di Virno consiste nel sostenere che se si ammette, sulla scia della tradizione antropologico-filosofica che il nostro definisce esplicitamente come «tradizione della modestia»,⁵ che la natura umana è per definizione carente, non compiuta, indeterminata, perché biologicamente destinata a determinarsi da se stessa, ciò si deve al fatto ontologico fondamentale per cui l'umano non ha un ambiente ma un mondo, non vive semplicemente ma esiste storicamente.⁶ Da questo punto di vista, l'animale vive in un ambiente determinato secondo la specie d'appartenenza, ed è proprio grazie a tale stretto legame che intercorre tra il suo organismo ed il corrispondente ambiente specie-specifico che l'animale dovrebbe venire definito come un essere altamente specializzato da un punto di vista biologico. L'umano, invece, sarebbe un essere naturale biologicamente non specializzato, dato che la sua struttura istintiva

³ Com'è noto, la questione della differenza antropologica ha giocato un ruolo decisivo per la metafisica occidentale nella misura in cui è proprio attraverso la teorizzazione di una differenza ontologica umano-animale che la filosofia da Aristotele a Heidegger non ha potuto pensare l'uno senza allo stesso tempo dover ricorrere all'altro. Questo punto di vista era già stato espresso con acutezza, nella prima metà del secolo scorso, da Horkheimer e Adorno nel capitolo della *Dialettica dell'illuminismo* intitolato «Uomo e animale»: «L'idea dell'uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità (...), che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell'antropologia occidentale». M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York 1944; trad. it. di R. Solmi, Introduzione di C. Galli, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1997, p. 263. Su questa questione la letteratura è oggi copiosa, ma a mio giudizio il testo che meglio ne riprende criticamente i termini da un punto di vista storico-filosofico è senz'altro E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris 1998.

⁴ A questo riguardo resta esemplare l'impostazione critica dell'antrogenesi umanista avanzata da Giorgio Agamben nell'ormai classico *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 24: «Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzi tutto nel più intimo e vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri viventi e, insieme, organizzare la complessa – e non sempre edificante – economia delle relazioni fra gli uomini e gli animali. Ma, se questo è vero, se la cesura fra l'umano e l'animale passa innanzi tutto all'interno dell'uomo, allora è la questione stessa dell'uomo – e dell'«umanesimo» – che dev'essere posta in modo nuovo».

⁵ A detta di Virno, a questa tradizione apparterebbero oltre che biologi come Bolk, Portmann e Gould, anche filosofi come Herder, Nietzsche, Heidegger e per l'appunto uno dei padri dell'antropologia filosofica novecentesca quale Arnold Gehlen. Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e «natura umana»*, cit., pp. 25-26.

⁶ Cfr. *ivi*, specialmente il capitolo «L'animale povero d'istinti», pp. 25-47.

si caratterizzerebbe per un primitivismo biologico fondamentale. Come a suo tempo sostenuto da Gehlen, infatti, per conservare se stesso in quanto essere naturale, l'uomo non possiede un ambiente specie-specifico come quello in cui vive l'animale e per tale ragione è obbligato dalla natura a generare una propria dimensione vitale costruendo un mondo a sua misura, facendo per l'appunto emergere in questo modo una seconda natura storico-culturale:

L'essere umano, essendo carente di istinti specializzati, è un «essere indefinito» (l'espressione è di Nietzsche, ma anche Gehlen l'adopera spesso e volentieri). E l'«essere indefinito» non ha un *ambiente*. Il contesto vitale dell'animale umano è il *mondo*. Questo vocabolo così familiare assume un significato impegnativo e sottile allorché l'antropologia e la filosofia del Novecento lo impiegano per designare un tratto fondamentale della «natura umana».⁷

Quindi, a differenza dell'animale umano, proprio perché questi è carente di un ambiente rigidamente circoscritto quale sua sfera vitale nella quale ogni elemento corrisponderebbe ad un'operazione predeterminata per il suo organismo, l'animale non umano è inserito e circondato dal suo ambiente quale «liquido amniotico» senza il quale non potrebbe vivere, come se si trattasse di una «protesi» la cui funzione sarebbe quella di collegare immediatamente il suo corpo con l'esteriorità.⁸ Tuttavia, ad essere più precisi, si potrebbe dire che per Virno si tratta di concepire la relazione dell'animale con il suo ambiente specie-specifico come una non-relazione, giacché tra le polarità dell'organismo e della sua sfera vitale non vi è distanza ma un'adesione immediata. Insomma, se l'animale è questo circolo perfetto organismo-ambiente, nel caso dell'umano invece ciò che si dà è l'apertura di un organismo biologicamente carente al mondo, inteso quale spazio storico-culturale disposto allo sviluppo progressivo della sua indeterminata potenzialità ontologica.

Come lo stesso autore sostiene, l'animale è come fuso con il suo ambiente, ed è tale fusione che gli impedisce di accedere alla possibilità di rappresentarlo

⁷ Ivi, p. 33. Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Seine Stellung in der Welt*, Wiebelsheim 1983 (1940); trad. it. di C. Mainoldi, a cura di V. Rasini, Introduzione di K.-S. Rehberg, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano-Udine 2010, p. 75-76: «La cultura è pertanto la “seconda natura” – vale a dire: la natura umana, dall'uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere (...). Proprio nel luogo in cui per l'animale c'è l'“ambiente”, sorge quindi, nel caso dell'uomo, il *mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita. Già per questo è radicalmente erroneo discorrere di un ambiente dell'uomo in senso biologicamente definito. Nell'uomo, alla non specializzazione della sua costituzione corrisponde la sua apertura al mondo e, alla deficienza strumentale della sua *physis*, la “seconda natura” da lui stesso creata». Sul pensiero di Gehlen si vedano: M.T. Pansera, *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Milano 2005; Ead., *Antropologia filosofica*, Milano 2001, pp. 55-81; V. D'Anna, *L'uomo tra natura e cultura. Gehlen filosofo del moderno*, Bologna 2001. Più in generale sul ritorno dell'antropologia filosofica nell'attuale dibattito filosofico sulla natura umana si può consultare «Discipline filosofiche», I, 2002, numero monografico dedicato per l'appunto a *L'uomo un progetto incompiuto. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*.

⁸ P. Virno, *Scienze sociali e “natura umana”*, cit., p. 32.

in quanto totalità composta da un insieme di enti disposti gli uni a fianco agli altri. Per tale ragione, all'animale risulta impossibile percepire la relazione che nell'umano si dà tra primo piano e sfondo, e quindi tra i diversi ambienti specie-specifici a cui appartengo le differenti specie animali:

L'organismo animale, più che *avere* un ambiente, è l'ambiente in cui vive: per questo non se lo pone di fronte come oggetto di rappresentazione. Non potendo rappresentarselo, dell'ambiente non percepisce i limiti, la linea di confine. Né, quindi, distingue il proprio ambiente da quello che pertiene a un'altra specie.⁹

Pertanto, secondo Virno il fatto empiricamente inoppugnabile è che gli stessi animali sono strutturalmente incapaci di collegare gli ambienti di appartenenza delle varie specie dato che l'animale non può percepire in nessun modo la frontiera che delimita il suo stesso ambiente nel quale è ermeticamente rinchiuso. Detto altrimenti, i differenti ambienti specie-specifici non possono essere messi in comunicazione tra di essi nella misura in cui l'albero in cui vive lo scoiattolo non è percepibile dal ragno come l'albero in cui questi vive, e viceversa. Ognuno di tali *habitat* è come un circuito chiuso caratterizzato da una serie di funzioni percettivo-operative prestabilite, che impediscono biologicamente il darsi di quella distanza necessaria per il sorgere della rappresentazione. Come già a suo tempo sottolineato dallo Heidegger lettore di von Uexküll,¹⁰ qui implicitamente ripreso da Virno, l'animale scoiattolo o l'animale ragno non sono capaci di rappresentarsi l'albero in cui entrambi vivono «in quanto albero», giacché l'albero corrisponde per ognuno di essi al rispettivo ambiente vitale specie-specifico nel quale sono biologicamente rinchiusi:

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Mi riferisco alla nota posizione sostenuta da Heidegger, sulla scia di un'interpretazione a mio giudizio problematicamente riduttiva della concezione uexkülliana degli ambienti (*Umwelten*) animali, nel suo corso del 1929-1930, quando negando agli animali la possibilità di percepire l'ente «in quanto tale» lo attribuiva all'uomo in quanto sua prerogativa ontologica esclusiva, stabilendo in questo modo un abisso ontologico insuperabile tra animalità e umanità. Al riguardo, si veda M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di P. Coriando, ed. it. a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Genova 1999, in part., p. 337: «Ma questo è proprio il punto in cui il problema decisivo giace nascosto e dovrebbe venir tratto fuori. Non si tratta, infatti, semplicemente di una *alterità qualitativa* del mondo animale nei confronti del mondo dell'uomo, e tanto meno di differenze quantitative riguardo ad ampiezza, profondità e vastità – non si tratta di questo, se e come l'animale prenda quanto gli è dato in modo diverso, bensì se l'animale possa, in generale, apprendere qualcosa *in quanto* qualcosa, qualcosa *in quanto* ente, oppure no. Se non lo può, l'animale è separato dall'uomo da un abisso». Sulla questione decisiva dell'«in quanto tale» nell'ambito della concezione heideggeriana dell'animalità si vedano le belle pagine che gli dedica Derrida in *L'animal que donc je suis*, Paris 2006; trad. it. di M. Zannini, Introduzione di G. Dalmasso, *L'animale che dunque sono*, Milano 2006, in part. pp. 199 e ss. Sui problemi relativi all'interpretazione heideggeriana della nozione di *Umwelt* si vedano: M. Bassanese, *Heidegger e Von Uexküll*, Trento 2004; C. Brentari, *Jacob von Uexküll. Alle origini dell'antropologia filosofica*, Brescia 2011, pp. 256-265. Più in generale riguardo alla filosofia dell'animalità esposta da Heidegger in questo corso, mi sia consentito rimandare a A. Firenze, «*A dog does not exist but merely lives*»: *The Question of Animality in Heidegger's Philosophy*, in «*Philosophy Today*», I, 2017, pp. 135-154.

L'animale specializzato non conosce oggetti sganciati da un compito vitale; non conosce dunque un oggetto per quello che esso è, ma solo come parte di una sequenza operativa. L'animale specializzato non si pone il problema di come abitare la propria nicchia ecologica: la sua relativa perfezione organica e istintuale esclude l'incertezza e il disorientamento.¹¹

Questa coincidenza piena e perfetta tra stimolo e funzione operativa indica pertanto un circolo virtuoso tra organismo e ambiente che impedisce la presenza di un'eccedenza vitale che potrebbe dar luogo ad un'ulteriorità gravida di senso, come invece avviene nel caso dell'animale umano. Insomma, si tratta di comprendere che l'ambiente animale e il mondo umano sono irriducibili l'uno all'altro e che per definizione si escludono reciprocamente. Lo stesso Virno lo afferma senza mezze misure:

La differenza tra "mondo" e "ambiente" non concerne la maggiore o minore generalità; non è, insomma, una differenza di grado. Tra i due concetti vige, invece, un rapporto di *reciproca esclusione*: se ambiente, allora niente mondo; se mondo, allora niente ambiente. Il mondo nega l'esistenza di un ambiente; e viceversa.¹²

Ora, è qui che a mio parere si rende evidente l'assunzione da parte di Virno del dispositivo teorico antropogenico proprio della metafisica, soprattutto quando di seguito sostiene: «Sicché, molte prerogative del concetto di mondo possono essere ricavate per opposizione da quelle di ambiente appena elencate». ¹³ In effetti, nel discorso virniano l'animale è colto quale oggetto analitico ideale per poter ritagliare sul suo tipo concettuale, per contrasto e mediante l'esclusione reciproca delle corrispondenti proprietà ontologiche, la definizione dell'essenza o natura umana che qui l'autore pretende affermare. In questo senso, se l'animale non umano vive in un contesto ambientale strutturalmente predeterminato, l'animale umano esiste storicamente nella misura in cui emerge da un contesto biologico indeterminato. Se l'animale non umano è dotato di una struttura istintuale definita e compiuta, l'animale umano è povero d'istinti e per questo è un essere incompiuto e imperfetto contrassegnato dal compito di definire le sue potenzialità vitali per se stesso. Se l'animale non umano è biologicamente specializzato, l'animale umano si caratterizza per un primitivismo biologico non specializzato. In breve, potremmo facilmente dire che l'animale umano è potenzialità ontologica allo stato puro, mentre l'animale non umano non ha possibilità alcuna di essere diversamente da quello che è stabilito dalla sua struttura biologica innata. Una forma più sottile e sofisticata, se si vuole, di riaffermare la classica opposizione metafisica antropocentrica di libertà umana e necessità naturale. Ma su questo aspetto ritornerò più avanti.

Limitiamoci per il momento a circoscrivere in modo più approfondito l'elemento che a detta di Virno sembrerebbe definire biologicamente la natura

¹¹ P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*, cit., p. 33.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

umana: si tratta della congenita indeterminazione che fa sì che l'animale umano si mantenga aperto al mondo come un essere indeciso, disorientato, carente per essenza di un programma operativo prefissato che possa permettergli semplicemente di vivere come invece fa l'animale non umano. Da un punto di vista biologico, infatti, questo essere carente per essenza anziché fare esperienza di una pienezza fa esperienza di un vuoto, piuttosto che essere una sola realtà con la presenza immediata del suo ambiente si identifica con l'assenza e con il non-essere. L'incertezza che lo contraddistingue non lo abbandona mai giacché lo determina in modo costitutivo, obbligandolo a dover stabilire il suo compito vitale sempre di nuovo. In questo senso, Virno sostiene che l'animale umano non avendo istinti o, più precisamente, non essendo puro istinto come l'animale non umano, possiede delle facoltà nel senso di potenzialità (*dynameis*), irriducibili per questo al ristretto numero di funzioni predefinite quali quelle messe in opera nel suo comportamento dall'animale non umano. In definitiva, l'animale umano è pura potenzialità biologica.

Sebbene nel caso dell'animale, quindi, l'istinto si caratterizzi spesso per la presenza di una varietà operativa che permette differenti possibilità di esecuzione, così come la capacità di apprendimento di molte specie viene a testimoniare, tuttavia questa varietà, dato che procede da una struttura biologica innata, non può eccedere in nessun modo il contenuto del suo piano vitale prefissato. L'umano, invece, essendo pura potenzialità è un essere plastico per definizione, così come indicato da quella che per Virno è la sua caratteristica biologica fondamentale, ovvero la facoltà di linguaggio. Questa infatti è da intendere nei termini di una generica possibilità formale di enunciare e non come coincidenza grammaticale con un insieme universale di enunciati prefissati in quanto al loro contenuto significativo.¹⁴

Detto questo, ciò che adesso mi sembra opportuno rilevare è come Virno giustifichi da un punto di vista strettamente biologico tale potenzialità pura quale caratteristica ontologica fondamentale dell'essere umano.

Uno dei principali concetti a cui ricorre a tal fine è quello di "neotenia", intesa sulla scia degli studi di Portmann, nonché della sua ripresa da parte di Gehlen, come quella persistenza cronica di una struttura infantile nel comportamento dell'uomo adulto lungo l'intero arco della sua vita.¹⁵ Da questo punto di vista, la specie umana sarebbe il risultato di un parto prematuro la cui principale conseguenza di carattere biologico sarebbe la necessità intrinseca di un non

¹⁴ Cfr. Ivi, pp. 61-66. Si chiarisce in questo modo la polemica che Virno intraprende con la concezione di una grammatica biologica universale quale quella sostenuta da Chomsky in occasione del noto dibattito televisivo intrattenuto con Foucault nel 1971, alla quale l'autore si rifà all'inizio del suo seminario. Cfr. Ivi, pp. 13-24. Si veda M. Foucault, N. Chomsky, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, in M. Foucault, *Dits et écrits III*, Paris pp. 471-512. Su questo dibattito si veda S. Catucci, *Natura della natura umana. Note su Michel Foucault*, in «Forme di vita», I, 2004, pp. 74-85.

¹⁵ Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*, cit., pp. 35-36. Sulla ripresa da parte di Gehlen delle osservazioni di Portmann sulla neotenia cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., pp. 82-84.

adattamento cronico alla realtà, da compensare precisamente con l'intervento di dispositivi socio-culturali atti a svolgere il ruolo di protesi adattative. Sebbene Virno riconosca che nell'animale non umano possano riscontrarsi processi adattativi all'ambiente di carattere diacronico, è certo che allo stesso tempo, dal suo punto di vista, tali processi nella vita animale abbiano comunque una durata limitata, mentre invece nel caso dell'umano questi non cessino mai di essere riformulati in funzione della sua struttura biologico-ontologica indeterminata e incompiuta. L'animale umano, secondo Virno, è dunque un animale che non smette mai di adattarsi alla realtà e, per questa ragione, è strutturalmente indeciso e insicuro riguardo al compito in cui consiste il suo specifico modo di essere.

La questione decisiva che Virno riprende da tale «tradizione della modestia» di cui Gehlen sarebbe senza dubbio l'epigono più serio, risiede allora nel comprendere l'origine biologico-naturale della cultura. Questa infatti deve essere intesa non come un *plus* spirituale che si aggiungerebbe ad un sostrato naturale fisso, ma per l'appunto come «una componente fisica, organica, dell'animale istintualmente carente»:

La cultura – nel senso più largo del termine: lavoro, tecniche ecc. – è ciò che fa le veci di un ambiente per l'essere vivente che non ne ha uno proprio. La cultura è, dunque, una compensazione (innata, biologica) delle lacune dell'*Homo sapiens*. Per Gehlen la cultura è addirittura «la prima natura dell'uomo».¹⁶

Per Virno, pertanto, si tratta di pensare la differenza tra l'animale e l'umano come inscritta su una solida base biologica, dato che la cultura compie precisamente la funzione di compensare l'indeterminazione neotenuca, di contenere e limitare l'incertezza e l'indecisione costitutive dell'animale umano.

Un altro elemento teorico derivato dall'impostazione di Gehlen di cui Virno si serve in questo contesto è quello rappresentato dal concetto di «esonero» (*Entlastung*). Questo infatti indica la specifica asimmetria umana tra percezione e azione quale conseguenza diretta del carattere biologico prematuro del suo essere, dovuto fondamentale alla neotenuca.¹⁷ Se il comportamento dell'animale non umano, come abbiamo visto, è contrassegnato dalla perfetta circolarità delle sue percezioni con le operazioni eseguite dal suo corpo in un ambiente biologicamente circoscritto, l'azione dell'animale umano si caratterizza invece per la sua non coincidenza con la percezione. L'animale umano si vede infatti esposto ad una sovrabbondanza di percezioni e stimoli sensoriali che non trova corrispondenza in una struttura innata di istinti, giacché di questa, giustamente, egli è ontologicamente carente. Quindi, non è capace di dare una risposta immediata a tali stimoli tale da tradursi *ipso facto* in azione. Per questa ragione, l'animale umano deve «esonerare» la proliferazione di stimoli e impressioni sensibili che riceve dall'esterno generando una distanza tra sé e la

¹⁶ P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*, cit., p. 37.

¹⁷ Cfr. Ivi, pp. 37-39.

realtà e neutralizzando in questo modo le pressioni percettive che provengono ininterrottamente dal mondo.¹⁸

Dunque, per Virno, è precisamente questa distanza, per l'animale non umano impossibile da interporre tra il proprio corpo e l'ambiente, che permette nell'animale umano di produrre la distinzione tra primo piano e sfondo, e che rende possibile una selezione di alcune impressioni e alcuni stimoli a discapito di altri per evitare quella che altrimenti sarebbe una paralisi dell'azione. Attraverso l'esonero, infatti, l'assenza di circolarità perfetta tra percezione e azione, tra stimolo percettivo e compito operativo, sospende sì l'azione a causa della sovrabbondanza di percezioni, ma allo stesso tempo consente che l'azione che ne deriva possa essere slegata dalla pressione percettiva; o, per dirlo altrimenti, rende possibile un'azione propriamente umana irriducibile alla reazione animale. Nello spazio che così si apre tra percezione e azione grazie all'esonero, inteso quindi come principio biologico specifico dell'animale umano, si inseriscono allora tutte le caratteristiche essenziali dell'essere umano quali il linguaggio, la coscienza, il lavoro, la tecnica, in una parola: la cultura.

3. Invariante biologico e società postfordista: dalla nicchia pseudoambientale alla iperistoria

Ai fini della presente riflessione, potrebbe adesso risultare particolarmente utile descrivere il modo in cui Virno giustifica, sulla base del principio biologico dell'esonero, la costruzione da parte dell'essere umano di «nicchie pseudoambientali» di tipo sociale e culturale, mediante le quali questi avrebbe cercato, a detta dell'autore, ridurre in senso immunitario la paralisi generata da tale distanza tra percezione e azione che, come si è appena visto, lo definirebbe biologicamente.¹⁹ Per far fronte a emozioni paralizzanti come l'insicurezza e l'incertezza legate alla neotenia e alla non-specializzazione biologica, secondo Virno, nelle società tradizionali, compresa quella del capitalismo industriale classico, queste caratteristiche biologiche della specie umana, che costituiscono

¹⁸ A questo riguardo si veda A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 74, dove si afferma che l'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) che contrassegna l'essere biologico dell'umano, a differenza della chiusura nel suo ambiente specie-specifico che caratterizza l'animale, è da considerarsi fondamentalmente come un onere da cui questi ha la necessità di esonerarsi per poter avviare in tal modo un'azione dotata di un proprio significato vitale: «Infatti, già l'apertura al mondo, se vista in questa prospettiva, è in linea di principio un *onere* (*Belastung*). L'uomo è soggetto a una *profusione di stimoli* assolutamente estranea alla natura animale, è soggetto alla piena "senza scopo" di impressioni che lo raggiungono e che egli deve in qualche modo padroneggiare. Non gli sta di fronte un ambiente in cui i significati siano articolati e istintualmente ovvi, ma un mondo – ossia, in termini negativi, un *campo di sorprese*, dalla struttura imprevedibile, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti. Già qui si prospetta un compito di grande rilievo fisico e vitale: l'uomo deve *trovare a se stesso degli esoneri* (*Entlastungen*) con strumenti e atti suoi propri, cioè *trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita*».

¹⁹ Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*, cit., pp. 39-40.

giustamente il nocciolo dell'invariante biologico che qui gli interessa mettere a fuoco, sarebbero state generalmente occultate dall'organizzazione sociale dominante.²⁰

Nonostante Virno sottolinei che in contesti puntuali di crisi economica, sociale e politica, tale invariante biologico si sia manifestato empiricamente, divenendo in modo esplicito l'oggetto diretto delle pratiche sociali dominanti, dal suo punto di vista bisognerebbe comunque riconoscere che la tendenza prevalente nelle formazioni sociali tradizionali anteriori al sistema di produzione postfordista sia stata questa. E cioè far fronte al carattere indeterminato della natura biologica dell'essere umano, tentando di occultare sotto varie forme la carenza ontologica attraverso la costruzione tecnico-culturale di nicchie pseudoambientali, così da poter garantire la sua conservazione e sopravvivenza. Detto altrimenti, dinanzi all'insicurezza che l'indeterminazione biologica gli imponeva, la specie umana non avrebbe fatto altro che cercare di immunizzarsi, costruendo nicchie pseudoambientali all'interno delle quali poter orientare la sua esistenza con sufficiente sicurezza.

Tuttavia, come preme sottolineare all'autore, queste nicchie devono essere comunque intese come prodotti dell'artificio tecnico-culturale e per questo si differenziano in modo strutturale dagli ambienti in cui vivono gli animali non umani. In un caso, infatti, l'animale umano deve costruire artificialmente la sua nicchia pseudoambientale mentre, nell'altro, l'animale non umano lo riceve sin dall'inizio con la sua dotazione vitale, dato che è proprio della sua natura vivere all'interno del corrispondente circolo organismo-ambiente. Insomma, per Virno, solo un essere che «ha mondo» può affrontare il difficile compito di costruire nicchie pseudoambientali per circoscrivere la vertigine della potenzialità e indeterminazione pure che contrassegnano il suo specifico modo d'essere.

Giunti a questo punto, sarebbe legittimo, sulla scorta della visione virniana, chiedersi se, quanto meno sino alla configurazione postfordista del capitalismo contemporaneo, tale invariante biologico non abbia conosciuto il pieno dispiegamento del suo potenziale ontologico per il fatto di non essere esplicitamente divenuto oggetto delle pratiche politico-sociali. Di conseguenza, potremmo pensare che, secondo Virno, è come se l'animale umano non sia fino a oggi riuscito a esprimere pienamente la sua natura mondana, restando ancorato

²⁰ Questo sarebbe il caso, per esempio, delle società contadine, ma in generale di ogni forma di organizzazione sociale non ancora altamente industrializzata. Cfr. *Ibid.*: «È facile visualizzare uno pseudoambiente. Basti pensare, tanto per andare sul facile, alle società contadine, caratterizzate da usi e costumi ripetitivi, da una temporalità circolare, da abitudini tanto consolidate da rassomigliare a un istinto. Una sfera vitale angusta e, per ciò stesso, prevedibile; una specializzazione dettagliata dei compiti operativi; un filtro rispetto all'indeterminato e al potenziale (...). Ma il punto è cogliere subito il paradosso secondo il quale un modo diffuso di "stare al mondo" consiste nella... negazione del mondo, nella sua riduzione a nicchia pseudoambientale».

in certa misura a una dimensione quasi-animale, perché condizionata dall'abitare il mondo sotto la forma di una molteplicità di nicchie pseudoambientali.²¹

In realtà, questo problema si fa più spinoso se consideriamo con Virno tutte le forme di cultura precedenti il postfordismo come nicchie pseudoambientali e come forme di immunizzazione della potenzialità e indeterminazione pure, identificabili tanto con le religioni come con le ideologie politiche identitarie di tipo nazionalista che lui stesso menziona come esempi in queste pagine. Paradossalmente, i fenomeni che Virno evoca come esempi di dimensione propriamente mondana sono situazioni assimilabili allo stato di eccezione (quali le crisi economiche e sociali, esperienze traumatiche quali l'esilio e stati d'animo come la noia e l'angoscia), proprio perché sarebbero fenomeni caratterizzati precisamente dal sentimento della non appartenenza e dell'esclusione rispetto alle nicchie pseudoambientali di riferimento. Situazioni in cui le abitudini ripetitive si sfaldano e l'incertezza e l'indecisione diventano le tonalità affettive predominanti.²² In breve, secondo Virno, il punto decisivo risiede nel riconoscere che

²¹ Dati i limiti tematici di questo articolo, non posso trattare in modo adeguato un problema che il testo a mio giudizio lascia irrisolto, ma mi preme comunque accennarvi in nota. Se si ammette con Virno che l'invariante biologico che definisce la specie umana sia rimasto occulto sotto la costruzione artificiale di tali nicchie pseudoambientali che ha contrassegnato lo svolgersi del processo storico fino all'emergere dell'attuale modo di produzione postfordista, sarebbe allora giustificato parlare, come pretende fare il nostro autore correggendo Kojève, di una «fine della storia» solo a condizione di intendere questa nei termini di una pseudostoria, cioè di una storia non del tutto storicizzata perché non pienamente umanizzata e mondanizzata. Tuttavia, perché non considerare l'emergere di tale dimensione «iperstorica» propria del postfordismo nei termini di una accelerazione transindividuale di tale «fine della storia» se, come sostiene lo stesso Virno, l'invariante biologico metastorico è divenuto oramai il campo privilegiato della prassi sociopolitica contemporanea, incarnando in questo modo il *thelos* della lotta politica che egli sembra abbracciare in queste pagine? Insomma, ci troviamo dinanzi alla fine di una pseudostoria solo perché adesso con il postfordismo si comincia a scorgere il processo oggettivo di una piena mondanizzazione e storicizzazione dell'invariante biologico? Oppure, tale realizzazione iperstorica della metastorica natura umana deve essere intesa come il compito-fine a cui mirare dal punto di vista di una nuova prassi sociopolitica, eventualmente rivoluzionaria? Si vedano al rispetto i capitoli «Il capitalismo come invero pragmatico della metastoria» e «Excursus. Fine della storia o iperistoria?», Ivi, pp. 74-79, in part. p. 75: «Il capitalismo (in modo particolare la sua fase recente che per comodità chiamiamo "postfordismo") mobilita a proprio favore niente meno che l'"origine": ossia i tratti distintivi dell'*Homo sapiens* (non-specializzazione, plasticità ecc.); ossia gli stessi presupposti che rendono possibile il tempo storico (disambientamento, potenzialità ecc.). La metastoria diventa, insomma, una *forza produttiva*. Per questo, essa non è più confinata in un ambito separato; per questo, anziché balenarvi solo episodicamente, si colloca al centro della prassi sociale; per questo, non assolve più alcuna funzione protettiva o terapeutica, ma costituisce semmai la materia prima della lotta politica». Sulle contraddizioni dell'approccio teorico-politico di Virno dovute al ruolo antagonista da questi accordato, nel più noto *Grammatica della moltitudine*, a una altamente aporetica nozione di moltitudine quale nuovo soggetto rivoluzionario, si veda la dura critica che gli rivolge, tacciandone gli effetti teorici «di autentico *divertissement* (...), caratterizzati peraltro da un'effervescente creatività», D. Tarizzo, «*Italian Theory*»: soggetto, moltitudine, popolo, in «Filosofia politica», XXV, 2011, pp. 431-446, su Virno in part. pp. 438-444.

²² Cfr. P. Virno, *Scienze sociali e "natura umana"*, cit., pp. 40-44.

solo negli ultimi decenni, dunque nell'ambito del capitalismo globalizzato o postfordista, la "cultura" abbia smesso di velare o attutire la "natura" (umana), ossia abbia smesso di produrre pseudoambienti. Solo negli ultimi decenni, insomma, vi è stata una piena esibizione del disorientamento neotenicico dell'animale umano.²³

Ora, una volta giunti a questo punto dell'argomentazione virniana, possiamo rivolgere un'attenzione specifica all'analisi delle concrezioni empiriche di tale invariante biologico all'interno della società postfordista contemporanea.²⁴

Da quanto si è potuto comprendere con le considerazioni svolte fin qui, all'interno delle dinamiche proprie del capitalismo postfordista la dimensione propriamente mondana della natura umana, così intesa sulla scorta della cosiddetta «tradizione della modestia», appare come un fenomeno in certa misura inedito nella misura in cui solo adesso la prassi umana «si applica nel modo più diretto... all'insieme dei requisiti che rendono umana la prassi».²⁵ In questo senso, la manifestazione sociale dell'invariante biologico si può identificare con uno dei fenomeni tra i più diffusi nella contemporaneità come quello della «flessibilità delle prestazioni lavorative». In questo caso, infatti, secondo Virno, si mostra in modo quanto mai evidente che una delle qualità tipiche derivate nell'animale umano dalla sua costitutiva non-specializzazione biologica diviene elemento chiave del processo lavorativo attuale.²⁶

Certamente, lo stesso Virno, si preoccupa da subito di chiarire che non è sua intenzione riprodurre acriticamente sotto la forma di categorie sociologiche una delle caratteristiche più tristemente conosciute dell'attuale mercato lavorativo, quanto piuttosto comprendere in che modo certe forme di vita predominanti ed una mentalità diffusa si possano vedere riflesse in un insieme di pratiche sociali e nelle corrispondenti relazioni di produzione. Come egli stesso sottolinea: «flessibile è, insomma, un modo di stare nel mondo», e questo allora comporta che il legame tra biologia e cultura riassunto dalla flessibilità si deve comprendere come il risultato di un gioco di specchi in cui si riflettono, intrecciati l'un l'altro, sia il processo produttivo postfordista che una determinata disposizione psicologico-sociale derivata dalla natura biologicamente carente dell'animale umano.²⁷ Secondo Virno, si tratta quindi di tener presente che la familiarità con l'instabilità e l'imprevisto, la capacità di far fronte a un ventaglio sempre aperto di possibilità alternative e di adattarsi a circostanze sempre mutevoli come alla precarietà che le caratterizza, in realtà non sono altro che fenomeni psicologico-sociali determinati storicamente ma che rimandano piuttosto a uno strato più profondo qual è quello dell'invariante biologico metastorico. Tuttavia, bisogna porre nel giusto rilievo il carattere di radicale novità rappresentato da queste manifestazioni contemporanee rispetto alle formazioni sociali tradizionali, dato che se in queste l'invariante biologico si ritrovava sistematicamente velato dalle

²³ Ivi, p. 40.

²⁴ Cfr. il capitolo «Il capitalismo contemporaneo: differenza e ripetizione», Ivi, pp. 49-66.

²⁵ Ivi, p. 47.

²⁶ Cfr. Ivi, p. 50.

²⁷ Cfr. *Ibid.*

nicchie pseudoambientali artificiali, in quelle invece lo si valorizza come una virtù sociale.²⁸

Per Virno, dunque, seppure al margine degli aspetti riprovevoli legati alle dinamiche di sfruttamento lavorativo che la accompagnano nella misura in cui sono dettate dalle leggi del mercato (e dinanzi alle quali egli comunque sorvola in modo a dir poco sorprendente), ciò che si mostra nella flessibilità delle prestazioni lavorative, in quanto paradigma delle pratiche sociali contemporanee, non è altro che la concrezione empirica della non-specializzazione biologica quale invariante biologico metastorico della specie umana: «La flessibilità scatenata, che contraddistingue il processo lavorativo contemporaneo, è la trascrizione fedele, anzi il calco pedissequo, della non-specializzazione biologica. Davvero flessibile, duttile, plastico è “l’animale indefinito”».²⁹

Ancora, una funzione simile a quella giocata dalla non-specializzazione biologica rispetto alla flessibilità, è quella rappresentata da un altro elemento costitutivo dell’invariante biologico, ovvero quello della neotenia, questa volta nei confronti del fenomeno sociale della «formazione ininterrotta».³⁰ In questo caso, ci troveremmo dinanzi ad una differenza essenziale tra due maniere di concepire la formazione dell’individuo all’interno della sua società. Se nel sistema formativo delle società tradizionali vi era la tendenza a occultare il carattere incompleto dell’animale umano, assegnando un tempo delimitato della sua vita all’apprendimento in funzione della sua successiva applicazione all’interno di un contesto lavorativo essenzialmente rigido e predefinito, in quello predominante nel postfordismo la formazione non ha limiti temporali, giacché essa si articola in una stretta congiunzione tra le principali tappe della vita biologica e di quella produttiva.

La natura biologicamente incompleta dell’animale umano venuto al mondo in modo costitutivamente prematuro, e che per questa ragione ha un’esistenza contrassegnata dall’impossibilità di un adattamento completo alla realtà esteriore, si esplicita allora nella formazione ininterrotta alla quale il lavoratore si vede sottomesso durante tutto il suo percorso lavorativo. E ciò certamente si deve ad alcune delle principali e intrinseche funzioni produttive del modello postfordista, come l’importante ruolo svolto dal sapere e dall’informazione nel sistema produttivo. Di conseguenza, se l’incapacità di un adattamento completo ai saperi legati a una determinata funzione lavorativa nella società tradizionale si traduceva in una forma di vergogna sociale, in quella attuale tale incapacità diventa la virtù di una «generica *potenza* di apprendere», oggetto di elogio in

²⁸ Da notare che in questo contesto argomentativo Virno fa riferimento a R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York-London 1998; trad. it. di M. Tavoranis, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano 1999.

²⁹ P. Virno, *Scienze sociali e “natura umana”*, cit., p. 50.

³⁰ Cfr. Ivi, p. 51.

qualsiasi colloquio di lavoro perché mostra di una elevata potenzialità cognitiva del lavoratore.³¹

È per tutte queste ragioni che Virno finisce per affermare senza mezzi termini, ma non per questo in modo non meno problematico, che «la società postfordista è “mondo”, non “ambiente”», volendo per l'appunto sottolineare esplicitamente la coincidenza compiuta dell'invariante biologico metastorico con l'elemento empirico iperstorico rappresentato appunto da queste pratiche socio-produttive contemporanee tipiche del postfordismo.³²

4. L'antropologia filosofica e la tradizione della «falsa modestia»

Una volta visto come Virno stabilisce questo vincolo tra natura umana e società postfordista, vorrei adesso concentrarmi sulla definizione della differenza ontologica tra umano e animale che l'autore ha delineato seguendo i presupposti teorici della cosiddetta «tradizione della modestia». A tal fine, vorrei riprendere i termini centrali dell'approccio antropologico-filosofico su cui egli ha fondato il suo discorso, ovvero le nozioni gehleniane di *Umwelt* (ambiente) e *Welt* (mondo). Com'è noto, nella sua opera fondamentale, Gehlen sostiene che, a differenza dell'animale, l'uomo proprio perché carente di *Umwelt* deve essere pensato come costruttore di *Welt*. Se infatti l'ambiente (*Umwelt*) corrisponde a uno spazio vitale chiuso nel quale l'animale semplicemente vive mosso dai suoi istinti, il mondo (*Welt*) è uno spazio esistenziale aperto in cui l'uomo «dirige la propria vita» storica e culturale, facendosi sé stesso.³³

Ora, a mio giudizio, pensando in questi termini Gehlen, e con lui Virno, finiscono per riprodurre il classico schema concettuale antropocentrico proprio della metafisica umanista, rivelandosi in tal modo incapaci di comprendere adeguatamente il vincolo ontologico che lega l'umano e l'animale, l'esistenza al vivere, la *Welt* alla *Umwelt*. Vediamolo meglio.

Come abbiamo avuto modo di osservare in precedenza, per Gehlen l'uomo è caratterizzato da una carenza biologica di *Umwelt* che trova nell'artificio tecnico-culturale la compensazione della sua carente costituzione istintivo-animale. La

³¹ Ivi, p. 52.

³² Ivi, p. 53.

³³ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 53, dove egli scrive che a differenza dell'animale, l'uomo «non tanto vive, quanto, com'è mia abitudine dire, dirige la propria vita». A questo proposito mi sembra interessante accostare tale precisazione gehleniana, che per l'appunto mette tra parentesi il semplice vivere dell'animale contrastandolo con il dirigere la propria vita dell'uomo, con un'osservazione alquanto affine come quella sostenuta da Heidegger nel già menzionato corso del 1929-1930 quando, per negare che il «vivere animale» sia accostabile all'«esistere umano», scrive: «Gli animali domestici vengono da noi tenuti in casa, “vivono” con noi. Ma noi non viviamo con loro, se vivere significa: *essere* nella maniera dell'animale. E tuttavia noi *siamo* con loro. Ma questo con-essere non è un *esistere con*, dal momento che *un cane non esiste, bensì semplicemente vive* (quest'ultimo corsivo è mio)». Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, cit., p. 271.

principale finalità della sua opera pertanto è quella di pensare l'uomo a partire dalla sua differenza rispetto all'animale da un punto di vista biologico e non spiritualista, come a suo giudizio aveva fatto Scheler.¹

Questi, infatti, dopo aver sostenuto la presenza nell'uomo di una serie di gradi o livelli di vita biologico-animale fino a quello dell'intelligenza strumentale condivisa con gli antropoidi, finisce per rompere tale continuità biologica affermando un salto ontologico tra l'umano e l'animale grazie all'apparizione della capacità di astrazione e idealizzazione. Queste infatti si baserebbero sulla prerogativa «ascetica» esclusivamente umana di dire «no» all'immediatezza delle pulsioni vitali, per elevarsi così alla spiritualità «quasi divina» delle sue creazioni culturali.² In questo modo, però, secondo Gehlen, Scheler non riesce a superare il problema di una dualità biologico-spirituale dell'umano riproducendola piuttosto ad un livello metafisico per lui teoricamente inaccettabile.³

D'altra parte, Gehlen rifiuta anche il punto di vista evoluzionista a causa della sua pretesa di una spiegazione naturalista della discendenza diretta dell'uomo dall'animale, dato che in questo modo ci si farebbe sfuggire precisamente la possibilità di comprendere l'essenza specifica dell'umano. Posizionandolo nel livello più evoluto della vita animale, di fatto, si perderebbe di vista la sua unicità in quanto essere naturale.⁴ Per tale ragione, allora, Gehlen sostiene una prospettiva contraria tanto a quella spiritualista come a quella naturalista, secondo la quale per l'appunto l'umano deve essere pensato come un essere biologicamente carente, perché carente tanto di *Umwelt* come di una struttura preformata di istinti che si incasterebbe perfettamente in tale *Umwelt*. Di conseguenza, secondo l'antropobiologia gehleniana si può rispondere alla domanda antropogenica solo pensando l'uomo come un essere biologicamente carente perché naturalmente indeterminato, dovendo per questo determinare la propria essenza precisamente attraverso la prassi culturale. Detto altrimenti, è perché è biologicamente carente di *Umwelt* che l'umano è da considerare naturalmente votato a costruirsi una sua *Welt*.⁵

¹ Gehlen si riferisce a M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, Bern, Francke, Band IX, 1975 (1928); edizione italiana a cura di M.T. Pansera, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Roma 2006 (1997).

² Sulla teoria scheleriana dei gradi del «mondo bio-psichico» cfr. Ivi, pp. 119-159.

³ Per la critica gehleniana allo schema gradualista scheleriano cfr. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., pp. 57-61.

⁴ Per criticare la teoria dell'evoluzione Gehlen si riferisce qui, tra gli altri, ai lavori di Konrad Lorenz. In particolare, concentra la sua critica sulla teoria lorenziana relativa al concetto di istinto, che Gehlen mette radicalmente in questione per la sua pretesa di equiparare in una progressione evolutiva le capacità di apprendimento animali e umane sulla base di un rapporto di gradualità tra comportamento istintivo e comportamento intelligente. Cfr. Ivi, pp. 61- 68.

⁵ Nonostante lo spazio di cui dispongo non mi permetta di farlo in modo esaustivo, vorrei comunque accennare in questa nota a un confronto tra questa prospettiva gehleniana che mette l'accento sulla carenza di *Umwelt* con quella, a mio giudizio solo apparentemente opposta, sostenuta da Heidegger nel già menzionato corso del 1929-1930. Qui, infatti, si afferma che il soggetto di una carenza ontologica sarebbe l'animale, il quale, com'è noto, è definito precisamente come povero di mondo (*Weltarm*). Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, cit., in part., pp. 250-259. Quindi, come si afferma

Da quanto si è visto fin qui, dunque, si può costatare agilmente la profonda affinità, per non dire la filiazione diretta, della concezione virniana della natura umana rispetto alla prospettiva di Gehlen. Risulta evidente, infatti, che è da quest'ultimo che Virno riprende la concezione della relazione uomo-mondo *versus* animale-ambiente, come contrapposizione tra un essere carente biologicamente ma gravido culturalmente *versus* un essere completo biologicamente ma chiuso ad ogni forma di significazione mondana.

A mio giudizio, rispetto al debito teorico contratto da Virno nei confronti di Gehlen, vi è però un altro assunto che meriterebbe di essere messo in risalto. Mi riferisco all'accettazione indiretta, perché non messa da Virno esplicitamente in questione, della prospettiva teleologica sottostante allo schema antropogenico gehleniano. Mi spiego: si tratta di svelare che la finalità dell'essere vivente, condivisa sia dall'animale umano che dall'animale non umano, non cessa di essere per Gehlen quella dell'autoconservazione della vita, intesa però nel caso dell'umano in quanto sostrato o residuo naturale sulla quale poter edificare la autodeterminazione culturale del suo essere più proprio. Gehlen lo afferma chiaramente quando sostiene, come si è più sopra avuto modo di notare, che la struttura biologicamente carente dell'uomo si completa attraverso la costruzione «prassica» della «seconda natura» culturale e storica proprio per rispondere alla necessità fondamentale di mantenersi in vita nella lotta per l'esistenza. Tutto il discorso antropologico-filosofico ci ricondurrebbe insomma alla finalità ultima che l'animale umano condivide con le restanti forme di vita: l'autoconservazione. Pertanto, questo significherebbe che persino le forme più alte della cultura umana sarebbero da ricollegare a tale tendenza naturale all'autoconservazione quale orizzonte teleologico generale della vita.

in queste pagine, l'animale è povero di mondo nel senso dell'esserne carente, cioè di un farne a meno (*entbehren*) proprio perché per essenza solo ha accesso alla *Umwelt*, quale ambiente che funge da anello disinibitore che lo avvolge mantenendolo permanentemente in preda a un essenziale stordimento (*Benommenheit*). L'uomo, invece, è formatore di mondo (*Weltbildend*) proprio perché non ha *Umwelt* ma *Welt*, e cioè un mondo come apertura linguistico-spirituale alla manifestatività del senso d'essere degli enti che lo compongono. Secondo Heidegger, quindi, la scissione tra animale e umano si darebbe in uno spazio esterno alla dimensione biologico-naturale, ovvero, come si è visto in precedenza, nell'abisso ontologico che a proposito dell'«in quanto tale» separa il biologico-naturale dal linguistico-spirituale, la vita animale dall'esistenza umana. Per essenza carente di mondo, l'animale non percepisce l'ente perché è stordito all'interno del suo anello disinibitore, perché la sua natura biologica lo chiude in questo anello e gli impedisce strutturalmente di uscirne per aprirsi al mondo. Insomma, per Heidegger solo perché è carente di *Welt*, nel senso di una rete di significati che rimandano all'unità di senso «mondo», l'animale può avere una *Umwelt*. Se adesso, invece, invertiamo con Gehlen i termini della formula heideggeriana vediamo che il risultato essenzialmente non cambia: solo perché l'umano ha carenza di *Umwelt* può definirsi come apertura alla *Welt*. Pertanto, almeno così mi sembra, indipendentemente dal lato di questa duplice polarità *Umwelt-Welt* in cui si ponga l'accento della carenza, entrambi gli atteggiamenti si rivelano infine come strategie teoriche atte a esorcizzare la presenza dell'animalità in una pretesa definizione ontologica della natura umana. Detto altrimenti, ad entrambi gli autori sfugge la comprensione del vincolo ontologico esistente tra umano e animale proprio perché si impediscono di pensare il legame impensato tra *Umwelt* e *Welt*.

Tuttavia, nel caso dell'approccio gehleniano, questo assunto acquista un significato peculiare, giacché, a mio giudizio, si mostra profondamente legato a una concezione, che potremmo definire prometeico-umanista, tipicamente moderno-rinascimentale dell'uomo come *faber fortunae suae*.⁶ Infatti, se Gehlen descrive l'essere naturale dell'uomo come carente e incompiuto lo fa a condizione di erigere su questa base una visione chiaramente antropomorfa della natura biologica riservata alla specie umana, e questo nella misura in cui parla per l'appunto dell'uomo come «un progetto della natura».⁷

In questo senso, si potrebbe dire che Gehlen produce la scissione ontologica tra umano e animale proprio all'interno della vita stessa, dato che, da una parte, la natura avrebbe prodotto una vita animale e, dall'altra, un progetto specifico e unico destinato alla vita umana. In questo senso, se egli concepisce la dimensione biologica dell'uomo come specifica ed unica rispetto a quella di tutte le altre forme viventi, ciò si deve ad una destinazione precisa a cui la vita umana sarebbe stata disposta dalla stessa *physis*. È questa stessa natura che, infatti, avrebbe progettato la propria autonegazione mediante l'artificio tecnico-culturale ed il lavoro messi in opera dall'umano, definito esplicitamente da Gehlen come essere carente e per questo essenzialmente «innaturale».⁸

Ora, a me sembra che questa forma di pensare la natura biologica dell'umano manifesti, innanzitutto, un'incapacità di pensare la natura della vita a partire da se stessa. Questa visione della natura della vita, in effetti, si fonderebbe piuttosto su una proiezione antropomorfa nei confronti della vita, in precedenza scissa *ad hoc* tra una vita umana e una vita animale, di qualità e proprietà che, volendo parafrasare Nietzsche, apparirebbero in realtà fin «troppo umane».⁹

⁶ A sottolineare in modo critico il legame storico di lunga durata che vincola questa teoria dell'incompletezza biologica con il prometeismo antico di radice platonica e con l'umanismo rinascimentale, in particolare nella versione del *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola, è stato R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Casale Monferrato 2014, in part. pp. 86-98. Sulla filiazione con la tematica umanista-rinascimentista dell'*homo faber* da parte dell'antropologia filosofica novecentesca si veda il già menzionato studio introduttivo di M.T. Pansera, *Antropologia filosofica*, cit., p. 6.

⁷ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 54: «Quest'essere è un progetto della natura».

⁸ Cfr. Ivi, p. 75: «la cultura "innaturale" è il *prodotto* di un essere unico al mondo, lui stesso "innaturale", costruito cioè in contrapposizione all'animale». Un intento originale di ripensare, da un punto di vista storico-filosofico, la vita al di là della scissione gehleniana tra vita umana come mancanza o carenza essenziale (*Mängelwesen*) e il vivente non umano come pienezza biologica assoluta, è stato portato a termine, in una prospettiva più generale, volta a riabilitare ontologicamente la stessa nozione di teleologia del vivente, da F. Michelini, *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*, Milano-Udine 2011. L'autrice, infatti, sostiene che «la mancanza sia qualcosa che caratterizza l'essere vivente come tale. Ma non come un semplice vuoto da riempire. La mancanza non è qualcosa da colmare attraverso una sorta di "legge della compensazione", ma esiste, già da sempre, come una "dinamica". Essa è la struttura dinamica e processuale dell'essere vivente». Cfr. Ivi, pp. 10-11.

⁹ Che il concetto tipicamente moderno di «vita», a cui qui tanto Virno come Gehlen sembrano a mio giudizio piegarsi, risulti inscindibilmente legato alle vicissitudini della soggettività umana colta alle prese con il processo storico di una sua progressiva autonomizzazione rispetto alle strutture sovraindividuali che caratterizzavano la sua tradizionale posizione ontologica, sia da un punto di vista scientifico, metafisico che politico, è stato pregevolmente messo in risalto da

Insomma, volendo essere precisi, non si dovrebbe poter più parlare, come fa Virno sulla scorta dell'antropologia filosofica gehleniana, di «animale umano»; e questo proprio perché, seppur venga declinata nel senso di un animale prassico, culturale o storico, in realtà la definizione specifica della natura biologica dell'umano su cui si fonda tale idea di «animale umano» esclude radicalmente dal suo contenuto concettuale ogni elemento riconducibile all'animalità.¹⁰

Dimodoché, se si parla di invariante biologico della specie umana nei termini gehleniani, con i quali come si è visto Virno identifica la sua visione di un essere biologicamente carente e incompiuto, non si fa altro che riprodurre il punto di vista antropocentrico e prometeico-umanista che per definizione è estraneo a qualsiasi esigenza teorica di pensare l'umano a partire dalla sua animalità.¹¹

Se adesso ritorniamo al problema del significato biologico della vita umana colto in consonanza con quello della vita animale sotto il registro del *thelos* della autoconservazione, non sembra che, nonostante questa pretesa configurazione unitaria, a partire da tali premesse antropologico-filosofiche le due nature possano infine venir riconciliate. Piuttosto, stabilendo *après-coup* un punto di incontro tra umano e animale in tale condivisa tendenza all'autoconservazione, a mio giudizio, l'approccio antropologico-filosofico gehleniano-virnianiano non solo

D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Roma-Bari 2010. Secondo Tarizzo, infatti, tale nozione di vita affonderebbe le sue radici nel concetto filosofico di «autonomia», intesa precisamente come l'effetto di una potenza pura della volontà soggettiva. Tra i principali inventori di questa nozione di vita sarebbero da annoverare certamente Cartesio (con l'identità da questi stabilita tra *cogito* e *volo*), Kant (con il primato della libertà pratica, mossa dalla forza della volontà autonoma, rispetto alla necessità della natura su cui agisce, invece, la limitata forza del pensiero teoretico), Schelling (con l'identificazione di vita e volontà autonoma, libera e incondizionata dell'io come essere vivente) e soprattutto Schopenhauer (con la sua visione del mondo come identità di vita e volontà intesa, per l'appunto, come volontà di vita che vuole solo se stessa, ovvero vivere). Insomma, secondo Tarizzo, è grazie a questi precedenti che si spiana il percorso della vita moderna fino alla soglia della contemporaneità rappresentata chiaramente dal pensiero biologico-filosofico di Darwin: «Che cos'è la vita? Ripercorrendo a grandi linee le risposte date a questo interrogativo prima di Darwin, che è senza dubbio il filosofo, e non solo lo scienziato, più influente degli ultimi due secoli, colpisce subito un fatto: la vita è stata quasi sempre concepita sul modello della volontà. O meglio, se e quando i fenomeni vitali sono stati isolati come fenomeni a sé stanti, distinguendo l'organico dall'inorganico, su di essi si è stampata puntualmente l'impronta antropomorfa della volontà. Ciò è accaduto ogni qual volta la vitalità è stata associata al concetto di finalità, all'idea di uno scopo, *che per definizione è l'oggetto di una volontà*». Cfr. Ivi, p. 75.

¹⁰ Non condivido pertanto l'interpretazione positiva dell'impostazione gehleniana sostenuta, tra gli altri, da G.A. Biuso, *Oltre il dualismo natura/cultura. L'integrazione possibile di etologia e antropologia*, in «Discipline Filosofiche», XII, 2002, pp. 229-254. Ma si vedano più in generale M.T. Pansera, *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, cit.; U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'era della tecnica*, Milano 1999. Questi interpreti, infatti, sono d'accordo nell'affermare la rilevanza ed attualità teorica del suo pensiero, dovuta al fatto che secondo Gehlen la cultura è identificata esplicitamente, ed in modo originale, con la specificità biologico-animale della natura umana. Al contrario, il mio intento è giustamente quello di mostrare come in Gehlen la cultura umana sia pensata sulla base di una negazione prometeico-umanista dell'animalità umana.

¹¹ Su questo punto si veda R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002, pp. 15-23.

non risolve il problema dell'antropomorfizzazione della natura vivente ma lo complica ulteriormente. In effetti, nel momento in cui si pretende riunificare ciò che sin dall'inizio si era separato, bisognerebbe innanzitutto interrogarsi sulle condizioni di pensabilità di tale *thelos* autoconservativo grazie al quale la vita dovrebbe infine, quasi per miracolo, riuscire a ricongiungersi con se stessa.¹²

Evidentemente queste brevi allusioni ad una problematica di così ampio respiro non possono che apparire qui insufficienti. La questione è molto più complessa ed un'analisi seria ed approfondita richiederebbe uno spazio del quale qui, oramai giunto alla conclusione di questo contributo, non dispongo. Ciononostante, queste riflessioni si proponevano, più modestamente, di rivedere criticamente i limiti delle pretese esplicative di una prospettiva antropologico-filosofica come quella di Virno che appare comunque inadeguata per la comprensione di un problema certamente ingombrante, e per questo tuttora aperto, come quello relativo alle basi biologico-naturali dell'esistenza politico-sociale.

Antonino Firenze, Universitat Pompeu Fabra

✉ antonino.firenze@upf.edu

¹² Il problema dunque si potrebbe riformulare riconducendolo, seppur qui in modo necessariamente sommario, ad una prospettiva storica, e cioè alla configurazione tipicamente moderna della centralità assiologica assegnata al soggetto di una autodeterminazione che è, allo stesso tempo, gnoseologica e politica. Tale primato assiologico del principio di autoconservazione contrassegnerebbe infatti uno dei momenti costitutivi della modernità proprio perché, come è stato opportunamente osservato, rappresenterebbe il risultato di un profondo capovolgimento ontologico rispetto alla teleologia classica. Se, infatti, per questa la finalità era da concepire come un principio trascendente l'individualità, e verso il quale questa doveva necessariamente progettare la propria realizzazione, la teleologia moderna ne capovolge l'orizzonte di senso nella misura in cui sostituisce la finalità trascendente con una finalità immanente alla stessa individualità, la quale ora finisce per identificarsi con la sua stessa autoconservazione. A questo riguardo si veda R. Spaemann, *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, citato da J. Dewitte, *La donation première de l'apparence. De l'antiutilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann*, in «La revue du MAUSS», I, 1993, pp. 20-21. Sul dibattito relativo alla rinascita della questione teleologica nella filosofia contemporanea si può consultare il numero monografico *Phénoménologie et philosophie de la nature* della rivista «Études Phénoménologiques», n. 23-24, 1996. È interessante notare che Spaemann parli a questo proposito di un'«ontologia borghese». In questo senso, si potrebbe pensare il ruolo fondante attribuito all'autoconservazione nell'ambito di alcune delle più influenti teorie filosofico-politiche moderne (si pensi soprattutto a quelle di ascendenza liberale-borghese, com'è il caso di Hobbes e Locke, ma non solo, dato che quest'idea determina in buona misura l'orizzonte generale della filosofia politica moderna almeno fino a Hegel), nel cui quadro, in effetti, il diritto alla vita si concepisce come il diritto naturale inalienabile per eccellenza e come il principio assiologico a partire dal quale rifondare la comunità politica. A questo riguardo si veda R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, in part. pp. 41-77. Più in generale, per una critica del paradigma politico moderno relativo alla vita, colto nel suo sviluppo storico fino ai più recenti intenti di fondazione socio-biologica della comunità politica, si veda C. Galli, *Etologia, socio-biologia e le categorie della politica*, in *L'analisi della politica: tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, Bologna 1989, pp. 423-446.