

Quaderni di Scienza & Politica  
n. 12 ~ 2020

Nei margini della politica.  
Scritti per Alessandro Pandolfi

A cura di  
Luca Cobbe e Stefano Visentin



DIPARTIMENTO DELLE ARTI  
VISIVE PERFORMATIVE MEDIALI





Quaderni di Scienza & Politica  
n. 12 ~ 2020



## QUADERNI DI SCIENZA & POLITICA

Collana diretta da Pierangelo Schiera

Coordinamento redazionale: Roberta Ferrari

Editore: Dipartimento delle Arti visive performative e medialì

Università di Bologna

ISSN della collana: 2465-0277

ISBN: 9788854970410

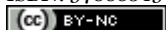
### Comitato Scientifico Nazionale

Stefano Visentin (Università di Urbino), Fabio Raimondi (Università di Udine), Paola Persano (Università di Macerata), Giovanni Ruocco (Università La Sapienza), Mario Piccinini (Università di Padova), Antonino Scalone (Università di Padova), Tiziano Bonazzi (Università di Bologna), Maurizio Merlo (Università di Padova), Ferdinando Fasce (Università di Genova), Sandro Chignola (Università di Padova).

### Comitato Scientifico Internazionale

Daniel Barbu (University of Bucharest), Gerhard Dilcher (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), Brett Neilson (University of Western Sidney), Maura Brighenti (Università di Bologna), Carlos Petit (Universidad de Huelva), Ranabir Samaddar (Mahanirban Calcutta Research Group), George L. Stoica (University of Bucharest), Michael Stolleis (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), José M. Portillo Valdés (Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea), Marco Antonio Moreno Perez (Universidad Central de Chile), Judith Revel (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Paolo Napoli (École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris), Eric Michaud (École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris), Jorge Olvera Garcia (Universidad Autonoma del Estado de Mexico).

ISBN: 9788854970410



**AlmaDL**  
University of Bologna Digital Library



## INDICE

Luca Cobbe, Stefano Visentin, <i>Nota introduttiva</i>	9
Ricordi	
Matteo Cottignoli, <i>Alessandro Pandolfi docente</i>	13
Anna Tonelli, <i>Quel corridoio di pensieri a Urbino</i>	19
Stefano Visentin, <i>Alessandro Pandolfi: un ricordo (1955-2017)</i>	23
Antonio Negri, <i>Alessandro Pandolfi: un ricordo</i>	31
Alessandro Massarotto, <i>Il contributo e l'impatto di Alessandro Pandolfi sul Naga di Milano. Libere considerazioni di un amico</i>	35
Saggi	
Luigi Alfieri, <i>Lo straniero come specchio</i>	41
Luca Basso, <i>L'Anthropologie di Sartre e lo strutturalismo</i>	61
Luca Cobbe, <i>La moneta ai margini. Hume e la civilization delle Highlands</i>	73
Simona Forti, <i>Ripensare la soggettività etico-politica. A partire da Arendt e Foucault</i>	93
Nicola Giannelli, <i>Il conflitto generativo tra capitalismo e democrazia</i>	121
Augusto Illuminati, <i>Corpo a corpo con la paranoia</i>	147
Fabio Raimondi, <i>Note su natura umana, scienze e realismo politico</i>	153
Maurizio Ricciardi, <i>I diritti umani come dilemma</i>	175

Domenico Scalzo, <i>Foucault, la ragion di stato, il potere pastorale Tra Machiavelli e Hobbes</i>	199
Luca Scuccimarra, <i>La barbarie della civiltà. L'Histoire des Deux Indes e le contraddizioni dell'ideologia commerciale</i>	239
Alessandro Simoncini, <i>Soggetti al lavoro. Marx, Foucault e la genealogia del soggetto produttivo</i>	255
Adelino Zanini, <i>The System of Commerce. Una nota in otto punti su Généalogie et dialectique de la raison mercantiliste di Alessandro Pandolfi</i>	277



## *Nota introduttiva*

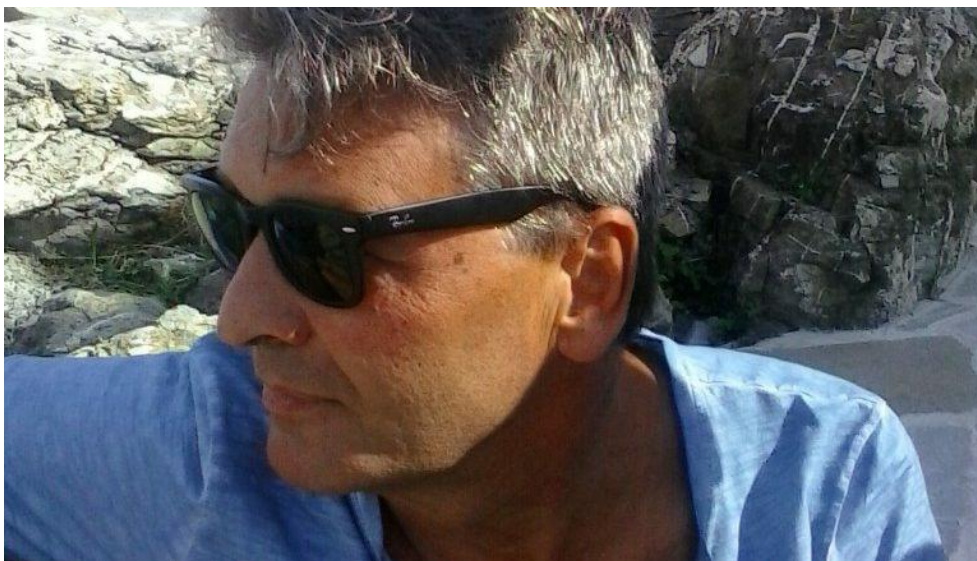
Luca Cobbe, Stefano Visentin

Questo volume raccoglie gran parte degli interventi che colleghe e colleghi, amiche ed amici, hanno presentato al convegno, tenutosi a Urbino dal 18 al 20 aprile 2018, in ricordo di Alessandro Pandolfi, mancato l'11 maggio 2017. Non c'è purtroppo il contributo di Monia Andreani, anche lei scomparsa prematuramente pochi giorni dopo il convegno. Sono però presenti i contributi di altri studiosi e studiose, che, pur non avendo potuto partecipare all'incontro urbinato, hanno voluto confermare il legame intellettuale e affettivo che li legava ad Alessandro.

Il volume è diviso in due parti che rispecchiano la complessa e ricca biografia di Alessandro. Nella prima sono presentati i ricordi di chi lo ha conosciuto e frequentato come docente o come collega dell'Università di Urbino, come studioso della storia del pensiero politico e come intellettuale comunista, o ancora come membro del Naga (negli ultimi anni della sua vita anche del comitato direttivo), associazione milanese che opera nel campo dei diritti dei migranti fornendo loro assistenza sanitaria, sociale e legale. La seconda parte del volume comprende dodici saggi che si confrontano – in maniera più o meno esplicita – con la riflessione sviluppata da Alessandro nel corso degli anni: dal lavoro sulla “ragione mercantilista” condotto durante il suo dottorato a Parigi, alla decennale ricerca attorno all'opera di Foucault (in particolare sulla sua genealogia del liberalismo, sul dialogo a distanza con Marx e il marxismo, e sugli ultimi studi riguardanti l'etica della cura di sé), dalle riflessioni sul concetto di natura umana raccolte nel testo edito da Il Mulino, all'interesse per il rapporto costitutivo tra colonialismo e modernità, di cui l'esito principale è stata la curatela e traduzione di una selezione della monumentale *Histoire des deux Indes* dell'abate Raynal.

Le pagine di questo volume provano a restituire l'immagine di Alessandro come docente e collega generoso e sensibile, nonché studioso originale e “impegnato”. Uno studioso a suo modo sobrio ed eccentrico, dagli interessi apparentemente frammentati ma comunque interni a un percorso di ricostruzione critica della modernità che ha assunto come punto di osservazione privilegiato quei «margini della politica» nei

quali si è sempre giocata e si gioca ancora la sorte dei soggetti subalterni. Un punto di vista orientato a far emergere al di sotto della superficie liscia del progresso tanto la brutale continuità del dominio sociale quanto le insorgenze di un'autonomia difficile da conquistare, ma costantemente ricercata: uno studio complesso e, per molti versi, controcorrente, in nome di quella «vita altra» che Foucault aveva indicato, e che Alessandro ha faticosamente ma instancabilmente perseguito nel corso della sua esistenza.



## *Note su natura umana, scienze e realismo politico*

Fabio Raimondi

A ogni passo ci vien ricordato che noi non dominiamo la natura [...] come chi è estraneo a essa, ma che noi le apparteniamo con carne, sangue e cervello, e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle in modo appropriato. [...] E quanto più ciò accade [...] tanto più insostenibile si farà il concetto, assurdo e innaturale, di una contrapposizione tra spirito e materia, tra uomo e natura, tra anima e corpo.

(F. Engels, 1876)

Queste note non hanno la pretesa di costituire un discorso organico, ma solo di esporre alcune considerazioni per eventuali lavori futuri<sup>1</sup>. Omaggio alla riflessione di Alessandro Pandolfi, che a questo tema fu sensibile in tutte le sue ricerche e al quale dedicò un testo importante e non meramente introduttivo<sup>2</sup>, sono le basi per un confronto con la matrice foucaultiana del suo discorso: una matrice che, per essere compresa (e non trasformata in una posizione meramente culturalista), va sempre letta assieme alle ricerche sulla storia e la filosofia della biologia di Georges Canguilhem.

Poiché si tratta di considerazioni rapsodiche, la bibliografia è limitata al minimo indispensabile.

1. Il realismo politico si regge su una serie di assunti, tra i quali quello, comune a tutte le sue varianti, dell'immutabilità o della sostanziale invarianza della natura umana che, dalle riflessioni dei filosofi dell'antichità cinesi, indiani e greci a oggi,

<sup>1</sup> Ringrazio Andrea Bardin, al quale ho rubato molti spunti emersi nel corso delle numerose chiacchierate che abbiamo da molti anni a questa parte, per aver letto e commentato il testo, dandomi, per l'ennesima volta, suggerimenti preziosi.

<sup>2</sup> Cfr. A. PANDOLFI, *Natura umana*, Bologna, Il Mulino, 2006.

«non è cambiata»<sup>3</sup>. Su questo mi soffermerò, non volendo né potendo produrre qui una riflessione complessiva sul realismo politico.

Nella sua pregevole introduzione al realismo politico, Pier Paolo Portinaro ha scritto che è «dalla considerazione della storia che esso trae le sue convinzioni e i suoi giudizi» e che

[n]ell'opera di Tucidide è già enucleabile il paradigma del realismo politico, la sua concezione della storia (con il nesso di necessità, caso e fattori umani), il riconoscimento di alcune costanti antropologiche (paura, utile e onore come moventi o cause finali dell'agire politico) e della logica antagonistica (amico-nemico) della politica, la ricostituzione di una specifica dinamica della potenza che s'inscrive nella legge biologica della crescita e della decadenza<sup>4</sup>.

Il connubio tra «storicismo e naturalismo»<sup>5</sup> è frutto di una concezione che privilegia il primo, mentre il secondo è visto, di fatto, come la conferma scientifica dell'esercizio della libertà umana, di cui la storia e l'«autonomia del mondo politico»<sup>6</sup> sono manifestazioni. Per il realista politico infatti «il fine è biologicamente o storicamente dato – l'autoconservazione e l'autoaffermazione» – e solo per il «filosofo» (Platone in questo caso) «il fine è più esigente», cosicché, mentre quest'ultimo «si impegna in un programma etico-pedagogico volto a cambiare la natura umana», il primo «muove dalla convinzione della inanità di questi sforzi» dovuta «all'immutabilità umana»<sup>7</sup>. Dopodiché, cenni a quanto dicano le scienze sulla natura umana non ce ne sono. An-

<sup>3</sup> H.J. MORGENTHAU, *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace* (1948, 1951), Bologna, Il Mulino, 1997, p. 6.

<sup>4</sup> P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 30-32. «La costanza della natura umana è [...] un *Leitmotiv* del realismo [politico]: una natura ancipite, fatta di passioni e ragione. [...] Tucidide parla di “cose che avvengono e avverranno sempre finché la natura degli uomini sarà la stessa”, anche se diverse ne possono essere le manifestazioni fenomeniche, “secondo ogni mutamento delle circostanze che si presenta”» (P.P. PORTINARO, *Sul realismo politico: una sinossi*, in A. CAMPI – S. DE LUCA (eds), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, p. 17). Questo, però, significa che Tucidide «non esclude che un mutamento della ‘natura’ umana, sia pure in tempi molto lunghi, sia possibile», e che appunto per questo motivo “quando spiega le ragioni del suo lavoro, afferma che ‘nei limiti in cui la natura umana è stabile’, *katà tò anthròpinon*, gli eventi potranno riprodursi uguali o simili, e che perciò quanto lui racconta potrà fornire indicazioni utili”. Insomma, l'idea che la stessa *physis* possa essere investita dal mutamento non è estranea al suo pensiero» (L. CANFORA, *Intervista sul potere*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 36).

<sup>5</sup> P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, p. 33.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 35-36.

che riguardo al rapporto tra realismo politico e modernità, Portinaro si limita a rilevare la «secolarizza[zione]» dell'«antropologia» che culmina nella «nuova antropologia della società mercantile» – dove «nuovo» sembra implicare una qualche contraddizione – fotografata dall'«impulso acquisitivo dell'uomo» e dalla sua «inclinazione allo scambio»<sup>8</sup>: la storia, quindi, prova la natura dell'umano; ma come si può essere sicuri che non la suggerisca e finanche la produca, almeno in parte? Che dimostrazione scientifica sarebbe quella che usa il «giudizio riflettente»<sup>9</sup> per ricavare (arbitrariamente) l'essenza della natura umana dalla storia e poi porta la storia come prova della veridicità delle proprie affermazioni? Come si concilia, epistemologicamente, l'assunto di volersi basare sugli uomini (i maschi) così come sono e l'utilizzo di materiali che vengono principalmente dalla storia (cioè dai libri) e dall'esperienza individuale e collettiva disponibile, riassunta nel feticcio dei fatti?

2. Damiano Palano, invece, in un testo interessante, che analizza alcuni percorsi interni al realismo politico, di cui offre anche una critica argomentata, fa riferimento al lavoro di Gianfranco Miglio e non ne nasconde «l'ambizione di poter utilizzare gli strumenti offerti dalla scienza per portare alla luce le oscure “regolarità” dei fenomeni politici», quelle «del comportamento dell'uomo studiato come animale politico, scoperte dall'etologia, dalla sociobiologia e dalla biopolitica»<sup>10</sup>. E Miglio non è certo un caso isolato, visto che molti pensatori politici si sono avvalsi, più o meno ampiamente, delle conoscenze scientifiche disponibili al loro tempo o ne hanno, addirittura, prodotte.

Anche per le sue radici ideologiche, per quanto talvolta negate, il realismo politico, che «emerge in contrapposizione al cosiddetto “utopismo” [socialismo e comunismo in particolare] tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta [del Novecento], e si afferma

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>10</sup> D. PALANO, *Il segreto del potere. Alla ricerca di un'ontologia del «politico»*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2018, pp. 11, 13. Come l'autore specifica, la “biopolitica” evocata non rinvia a Michel Foucault, ma ad Albert Somit (cfr. *ivi*, p. 255, n. 40).

nel dopoguerra [...] in polemica con il liberalismo internazionalista»<sup>11</sup>, ha in realtà un obiettivo preciso: la salvaguardia della libertà umana o ciò che si immagina essa sia. Come ha opportunamente precisato Portinaro, ciò non significa

che l'uomo sia ritenuto in condizione di guidare i processi storici secondo le sue intenzioni e i suoi piani. Il decorso storico è piuttosto il risultato dell'intreccio di necessità (*ananke*), caso (*tyche*) e fattori umani (*ta anthropina*). *Ananke* e *tyche* pongono limiti intrascendibili al soggetto agente. È la necessità, che non conosce legge, che tiene in scacco la volontà umana di dominare il mondo secondo disegni razionali: anche il potere di disposizione dei dominanti è sottoposto alle leggi della natura e della storia. L'esperienza della limitatezza delle sue capacità d'intervento sul mondo costituisce una costante dell'operare umano. Dalla necessità e dalla coercizione dei bisogni conseguono aggressività e conflittualità, dalla contingenza e dall'incertezza l'incostanza e la volubilità degli attori. I conflitti insorgono sempre in modo contingente: e nel dominio delle cose, che possono essere anche altrimenti, gli uomini faticano sempre a governare il caso<sup>12</sup>.

Il punto non è salvaguardare una libertà *in toto ab-soluta*, ma uno spazio, per quanto esiguo, in cui il libero arbitrio regni incontrastato perché autonomo rispetto ai condizionamenti naturali e sociali. Palano evidenzia così il timore che muove il realismo politico:

intersecando il sentiero della scienza della politica con quello delle scienze "naturali", e in particolare con quello delle scienze che studiano il comportamento animale, si perde ciò che caratterizza la dimensione specificamente "umana" del potere e della politica. [...] Il rischio è che, pur guadagnando acquisizioni preziose sulle dinamiche di gruppo, si finisca con l'affogare l'universo simbolico degli esseri umani in uno schema determinista<sup>13</sup>.

Ma come possono conciliarsi una natura umana immutabile e una libertà almeno parzialmente *ab-soluta* dalla realtà?

La questione è complicata, ma l'uso del termine "determinismo" ci conduce, di fatto, all'interno di un dibattito secolare, in cui troneggiano coppie di opposti come determinismo/indeterminismo, necessità/libertà, meccanicismo/organicismo, riduzionismo/complessità – curioso notare che mentre i primi termini di ogni coppia sono stati (e spesso sono ancora) considerati sinonimi, non altrettanto è accaduto (e accade) per i loro (presunti) opposti. Di qui ai dibattiti senza fine su materialismo e

<sup>11</sup> M. CESA, *Realismo politico*, in R. ESPOSITO – C. GALLI (eds), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 587.

<sup>12</sup> P.P. PORTINARO, *Sul realismo politico: una sinossi*, p. 17.

<sup>13</sup> D. PALANO, *Il segreto del potere*, p. 207.

idealismo, positivismo e spiritualismo, scientismo e anarchia, natura e cultura, innato e appreso il passo è breve.

Per provare a evitare tutto ciò almeno per un momento e non potendo intraprendere qui ambiziose sintesi ricostruttive del rapporto tra natura umana, scienze e realismo politico in alcuni degli autori che il realismo politico ha arruolato nelle proprie fila (Machiavelli *in primis*), esporrò brevemente alcune ipotesi scientifiche recenti sulla natura umana che potrebbero contribuire a delineare una scienza della politica basata quantomeno su un realismo aggiornato o, auspicabilmente, del tutto nuovo (anche nella direzione politica) – una sorta di *realismo politico storico-naturale* – non più costruito su ipotesi ormai superate che lo rendono del tutto irrealistico.

3. Detto che, da secoli, esiste un determinismo compatibile con la libertà (l'atomismo da Epicuro in poi), reso possibile dalla conoscenza scientifica della natura, anche umana, perché è questa conoscenza che ci consente di agire in modo cosciente<sup>14</sup> – è perché conosciamo la legge della gravità, ad esempio, che possiamo costruire apparecchi adatti al volo – esaminiamo una riflessione che prova a scalzare l'intera dicotomia o opposizione tra determinismo e indeterminismo:

Le scoperte più recenti su chi siamo e su come siamo pervenuti al nostro stato attuale sono, a dir poco, terrificanti. Quello che siete, ci dicono, è un assemblaggio di più o meno un miliardo di miliardi di cellule, appartenenti a migliaia di generi differenti. Il grosso di questo ammasso di cellule è composto da “figlie” della cellula uovo e dello spermatozoo, la cui unione ha dato vita a voi; ma, in realtà, queste sono superate numericamente da trilioni di batteri, autostoppisti provenienti da migliaia di ceppi diversi stipati nel vostro corpo [...]. Ognuna delle vostre cellule ospiti è un meccanismo non pensante, un piccolo robot piuttosto autonomo. Non è più cosciente dei batteri che ospitate. Nessuna delle cellule che contribuiscono a comporvi sa chi siete, né le importa saperlo. Ogni squadra composta da trilioni di questi robot è organizzata in una struttura sociale la cui efficienza lascia esterrefatti, un regime senza un condottiero ma capace di mantenere una struttura così ben organizzata da respingere gli estranei, espellere i deboli, e rafforzare le regole ferree della disciplina – e fungere da quartier generale di un unico sé cosciente, di una sola mente. [...] Ma i *vostr*i interessi o i *vostr*i valori hanno poco o nulla da spartire con le mire limitate delle cellule che

<sup>14</sup> Non è un caso che l'ipotesi atomistica, ripresa dagli scienziati, abbia avuto grande fortuna e, sebbene gli atomi di oggi siano molto diversi da quelli dell'antichità, la loro parentela intellettuale è evidente: cfr. E. SCHRÖDINGER, *Scienza e umanesimo* (1951), in E. SCHRÖDINGER, *Che cos'è la vita. Scienza e umanesimo*, Firenze, Sansoni, 1988, p. 107.

vi compongono – per fortuna! Un individuo può essere gentile e generoso, un altro può essere spietato; c'è chi fa il pornografo e chi invece dedica la propria vita a servire Dio. Una delle tentazioni a cui l'uomo, nel tempo, ha ceduto è stata quella di immaginare che queste fondamentali differenze potessero essere ricondotte a caratteristiche speciali di un qualche elemento *extra* (un'anima), posizionato da qualche parte nel quartier generale del corpo. Ormai sappiamo che, per quanto sia ancora molto seducente, l'idea non è minimamente supportata da ciò che abbiamo imparato sulla nostra biologia in generale e sul nostro cervello in particolare. Più comprendiamo come ci siamo evoluti e come funziona il nostro cervello, più ci convinciamo che non può esistere alcun ingrediente *extra* di questo tipo. Ognuno di noi è *composto* di robot non pensanti e da nient'altro; non abbiamo alcun ingrediente non-fisico o non-robotico. Le differenze che distinguono una persona dalle altre sono tutte riconducibili al modo in cui, durante una vita di crescita ed esperienza, le squadre dei loro personali robot si sono assemblate. La differenza tra saper parlare francese o saper parlare cinese è una differenza nell'organizzazione di queste parti mobili; lo stesso vale per tutte le altre differenze di cultura e personalità<sup>15</sup>.

Chiedo venia per la lunga citazione, ma essa riassume in buona sostanza molte delle posizioni più recenti sulla questione, anche se poi se ne danno articolazioni differenti.

Nonostante questa descrizione “terrificante”, Daniel Dennett sostiene la piena compatibilità tra determinismo e libertà o libero arbitrio (assunti come sinonimi) e la sostanziale irrilevanza, per il loro esercizio, della differenza tra determinismo e indeterminismo.

Il «libero arbitrio», infatti, «non è eterno, [ma] si è evoluto e si sta ancora evolvendo [...] come prodotto recente di interazioni umane»: esso «non è una sorta di potere divino che ci dispensa dal tessuto casuale»<sup>16</sup>, ma deriva dal fatto che determinismo e «ineluttabilità» non coincidono e che in un universo deterministico esistono eventualità «eluttabili» come conseguenza della conoscenza e dell'applicazione razionale delle regole del gioco; e così come «l'eluttabilità è compatibile con il determinismo, così l'ineluttabilità è compatibile con l'indeterminismo», tanto che «alcuni fenomeni sono *determinati* a essere mutevoli, caotici e imprevedibili», mentre «in alcuni mondi deterministici [...] ci sono cose la cui *natura* cambia nel tempo, così che il determinismo non implica una natura fissata»:

<sup>15</sup> D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà* (2003), Milano, R. Cortina, 2004, pp. 2-3.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 13-14, 18.



sostenere che, se il determinismo fosse vero, allora la vostra *natura* sarebbe fissata, è dire qualcosa di falso. La nostra natura non è fissata, perché noi ci siamo evoluti fino a essere entità *progettate* per cambiare la nostra natura in risposta alle nostre interazioni con il resto del mondo. È la confusione tra *natura* fissata e *futuro* fissato che alimenta il sentimento di angoscia nei confronti del determinismo. La confusione nasce quando si cerca di mantenere contemporaneamente due diversi punti di vista sull'universo: la prospettiva dell'«occhio di Dio» che vede il passato e il futuro tutto spiegato davanti a sé, e la prospettiva di un agente coinvolto *all'interno* dell'universo. Dal punto di vista atemporale dell'occhio di Dio nulla cambia mai – tutta la storia dell'universo si svolge «in un attimo» – e persino un universo indeterministico verrebbe rappresentato solamente dalla ramificazione di uno statico albero di traiettorie. Dal punto di vista dell'agente coinvolto le cose cambiano nel tempo e gli agenti stessi cambiano per affrontare quei cambiamenti<sup>17</sup>.

Il punto dirimente è il «progetto», perché «il concetto di ineluttabilità appartiene al livello progettuale, non a quello fisico»<sup>18</sup>. L'intento di Dennett non è scegliere tra determinismo e libertà, ma (di)mostrare che sono compatibili e che l'uno non esclude affatto l'altro – né ineluttabilisti né «libertari»<sup>19</sup> insomma – la qual cosa è possibile, a suo avviso, solo all'interno di una prospettiva evolucionistica che si richiami apertamente a Charles Darwin. È solo l'«evoluzione biologica», infatti, «che Darwin molto a proposito chiamava “generazione con mutazione”» ad aver generato il «progetto» in un tempo di qualche miliardo di anni attraverso la «trasmissione *orizzontale*» delle competenze acquisite: una trasmissione che non avvenne (e non avviene) per via «*verticale*», cioè tramite i propri «antenati», ma grazie ad «altri individui che non appartengono [al medesimo] albero genealogico», come dimostra la «rivoluzione euca-riota», in cui «X e Y si scontrano», ma anziché distruggersi a vicenda o sopraffarsi l'un l'altro, si «uniscono [...] creando Z, un essere nuovo»<sup>20</sup>. E se le probabilità della «cooperazione», rispetto a uno schema 'amico-nemico', sono minori, sono «queste vie d'uscita dalla spietata situazione di partenza [che] costituiscono i gradini della scala che conduce fino a noi» e che costituisce «una delle prime innovazioni “tecnologiche”»

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, capitolo 2, pp. 33-84, p. 80 e poi anche capitolo 3, pp. 85-129, in particolare pp. 111-127, pp. 121-122, 126.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>19</sup> Secondo Dennett, il «termine [...] non ha nulla da spartire col senso politico della parola» (*ivi*, p. 132), ma non è poi così scontato.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 191-193. In merito, a un livello macro, si veda anche J. DIAMOND, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni* (1997), Torino, Einaudi, 2000.

che superarono «le limitazioni del mondo semplice e noioso dell'egoismo universale»<sup>21</sup>. Questo tipo di «innovazione ha raggiunto l'acme nella nostra specie» grazie alla «trasmissione culturale»<sup>22</sup>, la quale, a sua volta, grazie alla memoria, si nutre di «immaginazione»<sup>23</sup> (aspetto importante del pensare): ed è questa, come di fatto già sosteneva Hobbes<sup>24</sup>, sia il campo di continuità-nella-differenza tra biologico e culturale sia il campo in cui necessità e libertà lottano e cooperano<sup>25</sup> e, soprattutto, co-evolvono.

Molto altro ci sarebbe da dire sul testo di Dennett, ma quanto detto può bastare per incrinare la granitica certezza (o almeno insinuare un ragionevole dubbio) sull'immutabilità della natura umana e sull'incompatibilità tra determinismo e libertà.

4. Bisogna allora avere il coraggio, la serietà e la correttezza, di non misconoscere che la natura umana oltre a essere caratterizzata da paura, aggressività, egoismo e via dicendo, è capace anche, tra le altre cose, di cooperazione, empatia e altruismo<sup>26</sup>. Se esiste un'antropologia negativa naturale, oltre a quella agostiniana, base dichiarata del realismo politico<sup>27</sup>, esiste anche un'antropologia positiva altrettanto naturale: e non si tratta di scegliere l'una o l'altra, di contrapporle o di eliminare una delle due –

<sup>21</sup> D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, pp. 198-199. Per le successive tappe della cooperazione tra cellule «ospitanti» e «simbionti», si veda l'intero capitolo 5, pp. 187-220.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 227-228. In merito, si veda anche L.L. CAVALLI SFORZA, *L'evoluzione della cultura*, Torino, Codice, 2010.

<sup>23</sup> Cfr. D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, pp. 237-238, p. 354.

<sup>24</sup> Cfr. A. BARDIN, *Hobbes, materialismo e libertà*, «Scienza & Politica», 30, 58/2018, pp. 51-70, in particolare pp. 66-69.

<sup>25</sup> Cfr. D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, pp. 261-262, dove si parla di una dinamica che a un crescente «realismo» accompagna un sempre maggior «ottimismo» ossia che «gli organismi possano arrivare a essere *progettati* dall'evoluzione per cooperare o, più precisamente, [...] per comportarsi in un modo tale da preferire il benessere a lungo termine del gruppo al loro benessere individuale immediato».

<sup>26</sup> Se, ad esempio, l'aggressività è naturale: cfr. K. LORENZ, *L'aggressività. Il cosiddetto male* (1963), Milano, il Saggiatore, 2015 – citatissimo dai realisti politici – lo è anche l'altruismo: cfr. F. DE WAAL, *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali* (1996), Milano, Garzanti, 1997. Frans De Waal «ha studiato “la riconciliazione di pensieri e atti [*sic*]” negli scimpanzé in condizioni di semilibertà, che permette loro di disinnescare la violenza e di mantenere la pace tra i maschi e le femmine nel gruppo, alla stregua degli umani»: J.-D. VINCENT, *Biologia del potere* (2018), Torino, Codice, 2019, p. 118; l'autore si riferisce a F. DE WAAL, *La politica degli scimpanzé. Potere e sesso tra le scimmie* (1982), Roma-Bari, Laterza, 1984.

<sup>27</sup> Cfr. P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, pp. 36-41.

né buonismo né cinismo insomma – perché derivano dalla stessa base biologica e rendono l'essere umano problematico, ambiguo, oscillante, potenziale<sup>28</sup>. Il problema, semmai, è governarle. E allora l'educazione e la pedagogia diventano necessarie, tanto quanto la politica.

A scanso di equivoci: sarebbe irrealistico, anzi farsesco, credere che un modello di società giusta sia deducibile da certe costanti bio-antropologiche. Ogni programma politico mette radici in un contesto storico-sociale senza precedenti [...], misurandosi con un'inedita costellazione di passioni e interessi. Tuttavia, l'azione collettiva è realmente contingente *proprio perché*, mentre stringe la presa sulla più labile attualità, si fa carico in modi mutevoli e imprevedibili di ciò che contingente non è, ossia appunto le costanti bio-antropologiche<sup>29</sup>.

Non si tratta di scegliere tra determinismo e libertà, né tra *nature* e *nurture* (natura e cultura, innato e appreso) – di questo parlerò più avanti – né tra umano e non-umano o tra bontà e aggressività<sup>30</sup>, ma di capirne le relazioni, gli intrecci, le interferenze, le reciproche influenze e per farlo dobbiamo, come dei migranti, esplorare l'esistenza di passaggi attraverso i quali mettere in comunicazione due aree divise da muri ideologici e insensati che ancora esistono nel mondo e che qualche stolto crede di dover difendere a ogni costo.

In gioco c'è quanto Paolo Virno ha così ben esposto, ma anche il fatto che l'«apprendimento» tutto, assieme all'agire collettivo più innovativo, imprevedibile e creativo è sempre «soggett[o] alla potatura selettiva (al contrario della gravità, per esempio)» e solo dopo che «il percorso informativo della trasmissione viene stabilito, e i *geni* lo reputano “affidabile” per svolgere parte del trasporto dell'informazione, esso viene sottoposto a migliorie progettuali» come accaduto, ad esempio, per il «DNA»<sup>31</sup>. Se la cultura può influenzare la natura, a patto che le sue proposte o soluzioni vengano “accettate” da quest'ultima, allora è ipotizzabile non solo una relazione stretta tra *nature* e *nurture*, ma addirittura una sorta di loro “consanguineità”.

<sup>28</sup> Interessanti riflessioni in merito si trovano in P. VIRNO, *Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato*, «Forme di vita», 4, 2005, pp. 9-35; con lo stesso titolo ora anche in P. VIRNO, *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, pp. 149-94.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 9 o *ivi*, p. 151.

<sup>30</sup> Cfr. H. ATLAN – F. DE WAAL, *Les frontières de l'humain* (2007), Paris, Le Pommier/EPPDCSI, 2014.

<sup>31</sup> Cfr. D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, pp. 226-227.

Ciò che ci rende liberi, dati il determinismo genetico e ambientale o l'indeterminismo, è la conoscenza scientificamente attendibile della natura, compresa la nostra, e non le religioni e neanche il capitalismo. La prima, infatti, «è la strada maestra – anzi, la sola strada – verso l'eluttabilità»<sup>32</sup>.

5. Esito simile, pur tra molte differenze – ma qui, lo scopo non è affrontare il tasso di compatibilità tra gli autori richiamati né esporre compiutamente le loro posizioni, ma solo usarne dei 'pezzi' – lo ritroviamo nella riflessione di Henri Atlan, che propone l'ipotesi di una «libera necessità»<sup>33</sup>. Richiamando Spinoza – un autore non molto considerato dai realisti politici – Atlan parla di una «libertà differente dal libero arbitrio, una libertà in un mondo totalmente determinato, di un soggetto in via di costituzione tramite la conoscenza delle necessità della natura», perché «l'uomo non nasce libero, ma può diventarlo»<sup>34</sup>. Spinoza suggerirebbe una posizione che, al contempo, non è quella dei «materialisti», i quali, attraverso la «nozione attualmente riscoperta di emergenza» sostengono che «lo spirito è una proprietà emergente del cervello» ossia che «il cervello secerne il pensiero come il fegato secerne la bile»<sup>35</sup>, né quella «dualista o idealista – implicante un effetto di interazione dello spirito sul cervello pur essendone separato»; al contrario, Spinoza

ci permette di concepire l'individuo come un'unione indissociabile di corpo e spirito, «una sola e identica cosa concepita sotto due aspetti differenti». Ne risulta che «né il corpo può determinare lo spirito», nemmeno tramite un processo di emergenza, «né lo spirito può determinare il corpo» con una decisione della volontà; non perché corpo e spirito siano due realtà differenti senza possibilità d'interazione, ma, al contrario, proprio perché essi sono una sola e identica cosa non possono intrattenere tra loro alcuna relazione di causa-effetto<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 365.

<sup>33</sup> H. ATLAN, *Libertà condizionata. Neuroscienze e vita morale* (2002, 2014), Bologna, EDB, 2017.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 7-8. L'affermazione è attribuita a Pierre Cabanis, che nel suo *Rapports du physique et du moral de l'homme et lettre sur les causes premières*, Paris, Caille et Ravier, 1815, vol. I, pp. 127-128 aveva scritto: «pour se faire une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à la produire de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile, les parotides et les glandes maxillaires et sublinguales à préparer les sucs salivaires».

<sup>36</sup> H. ATLAN, *Libertà condizionata*, pp. 8-9.

La libertà, di cui parla Atlan, si acquisisce «grazie alla conoscenza dei determinismi che ci costituiscono»<sup>37</sup>, poiché «la natura [...] rappresenta un orizzonte intrascendibile che l'ordine sociale e politico possono enormemente potenziare non essendovi nulla che possa dirsi altro dalla natura»<sup>38</sup>. Non si tratta quindi di evitare la contrapposizione tra scienze della natura e scienze dello spirito lasciandole alla loro autonomia (reale o presunta), per farle interagire in un secondo momento, ma di «riuni[r]e le due culture, in quanto la conoscenza tramite le scienze, lungi dallo scavare un fosso con le discipline umanistiche, permette loro invece di rinvenirvi un aiuto, tra gli altri, per progredire nella via di liberazione dalle alienazioni del desiderio quando è alla mercé dell'ignoranza»<sup>39</sup>.

E ogni programma didattico è politico, prima che morale. Se la divulgazione e l'insegnamento di cos'è la natura umana, secondo le ricerche più recenti, è compito dell'agire politico – e non solo ciò che lo supporta – allora esso è ineludibile per qualunque politica non oscurantista.

Riassumere le più recenti acquisizioni scientifiche sull'umano è qui impossibile<sup>40</sup>. Queste scoperte, dovute a tecniche sempre più precise e raffinate, sono state così elencate da Atlan: a) «gli organismi, lungi dall'obbedire a qualche finalità interna, sono governati da meccanismi fisico-chimici»; b) c'è «una continuità fra il non-vivente e il vivente, fra il mondo senza coscienza e il mondo della coscienza umana»: quindi, c'è «continuità fra il mondo fisico e il mondo vivente. Si applicano le stesse leggi, variano solo le proprietà»; c) «l'anima» che «scindeva il mondo in due, distinguendo gli esseri animati dagli esseri inanimati e l'uomo da ogni altro essere vivente [...] non esiste

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>38</sup> A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 107.

<sup>39</sup> H. ATLAN, *Libertà condizionata*, p. 13. Sulla storia della «grande divisione» che ha portato, a fine Ottocento, alla separazione tra scienze della natura e scienze dello spirito rimando a PH. DESCOLA, *Oltre natura e cultura* (2005), Firenze, SEID, 2014 e, in particolare, al capitolo 3, pp. 83-109.

<sup>40</sup> Per una prima serie di informazioni, si possono vedere: J.Z. YOUNG, *La scienza dell'uomo. Biologia, evoluzione e cultura* (1971), Torino, Bollati Boringhieri, 2016; E.R. KANDEL ET AL., *Principi di neuroscienze* (2013), Rozzano (MI), CEA, 2014; G. BIONDI – O. RICKARDS, *Umani da sei milioni di anni. L'evoluzione della nostra specie*, Roma, Carocci, 2017; A. RUTHERFORD, *Umani. La nostra storia* (2018), Torino, Bollati Boringhieri, 2019.

più»; d) «oggi, la sola specificità del vivente risiede nella complessità della sua organizzazione e delle attività che l'accompagnano»; e) «il meccanicismo [...] caratterizza la [...] totalità dei viventi»; f) «la vita, che Bichat definiva “l'insieme dei fenomeni che si oppongono alla morte”, si rivela piuttosto come “l'insieme dei fenomeni capaci di utilizzare la morte”»<sup>41</sup>.

Se «l'esercizio della ragione non è disincarnato», come molti realisti politici, credo, sono disposti a sottoscrivere, allora «il soggetto libero» non può essere «un'origine assoluta, un agente primo in grado di creare delle cause prime, che darebbero origine, a partire dal nulla, a nuove catene causali indipendenti dal resto del mondo»<sup>42</sup>, ma, soprattutto, non è possibile – e non è prudente – considerare la politica un ambito che può trascurare la natura dei suoi attori.

Un'alternativa, seguendo le indicazioni di Atlan, è quella «di rinunciare a definizioni essenzialiste e ricerc[are] piuttosto definizioni evolutive»<sup>43</sup>. L'autore di cui parleremo ora può darci una mano a farlo.

Se, come scrisse Richard Dawkins, «il codice genetico non è un progetto per montare un corpo da un insieme di pezzettini, [ma.] è più come una ricetta per cuocerne uno, dato un certo insieme di ingredienti»<sup>44</sup>, allora, sebbene «i nostri geni [...] forg[i]no la nostra vita mentale, [...] non controllano [però] il nostro destino»: essi, in altri termini, non «pes[a]no più della cultura e dell'esperienza», perché «i geni sono inutili senza l'ambiente, e d'altra parte nessun organismo potrebbe fare alcun uso dell'ambiente se non fosse per i suoi geni»<sup>45</sup>.

Non si tratta di abbandonare solo la dicotomia tra «*innato* e *appreso* (*nature* e *nurture*)», perché, oltre ai «geni» sono importanti «l'ambiente o magari il caso» e la cultura, ma anche l'idea che il «cervello» di un «neonato» sia «programmato biologicamente, *hardwired*» e sostituirla con quella che esso è «pre-disposto biologicamente,

<sup>41</sup> Cfr. H. ATLAN, *Libertà condizionata*, pp. 23-31.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>44</sup> Citato in G. MARCUS, *La nascita della mente. Come un piccolo numero di geni crea la complessità del pensiero umano* (2004), Torino, Codice, 2008, p. 3.

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 5, 7, 10.

*prewired*)»<sup>46</sup>. Questo significa che «i bambini nascono con meccanismi mentali sofisticati (innato)» – che non sono le Idee di Platone ma frutto dell’evoluzione – «che consentono loro di trarre il meglio dalle informazioni che sono lì fuori nel mondo (appreso)»; bisogna dire, dunque, che «una parte del sistema è pre-disposta biologicamente, mentre una parte richiede l’apprendimento»; da cui segue che «l’apprendimento non è l’antitesi dell’innato, ma uno dei suoi prodotti più importanti»<sup>47</sup>. La «capacità [...] di acquisire la cultura, [quindi], è uno dei meccanismi di apprendimento più potente e congenito nella nostra mente» e questo richiede, secondo Gary Marcus, un «sistema» – «lingua» – «per comunicare non solo il “qui e ora”, ma il futuro, il possibile e l’immaginario»<sup>48</sup>. Solo così, «la natura, l’innato, [...] fornisce un modo per fare un uso sensato dell’appreso», sebbene non vada dimenticato che «alcuni tipi di esperienza possono mutare radicalmente l’organizzazione del cervello»<sup>49</sup> e che «non c’è alcuna ragione per vedere la plasticità in contrasto con l’idea di una struttura congenita», dato che la “ricetta” procede in base a istruzioni del tipo «se-allora» ossia a combinazioni dinamiche di attivazione e disattivazione dei geni<sup>50</sup>. Infine, i geni che formano la mente non hanno nulla di speciale: sono gli stessi che generano il resto del corpo. L’unico loro aspetto caratteristico è il «cablaggio» – la mente, dunque, non è «separata» dal mondo materiale – che può essere modificato in vari modi tramite l’apprendimento<sup>51</sup>. Che questo abbia a che fare col *lavoro* non ha bisogno, per ora, di alcuna sottolineatura ulteriore<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 10, 12, 16; e poi anche pp. 194-199.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 25, 29-30.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 43, 46. Questo concerne anche il DNA e non si creda che solo le più recenti tecniche di manipolazione genetica possano ottenere tale risultato: cfr. C.A. REDI – M. MONTI, *Genomica sociale. Come la vita quotidiana può modificare il nostro DNA*, Roma, Carocci, 2018. Le politiche sanitarie, come quelle ecologiche, sono dunque altrettanto importanti di quelle educative, per non parlare di quelle alimentari (cfr. G. BIONDI – F. MARTINI – O. RICKARDS – G. ROTILIO, *In carne e ossa. DNA, cibo e culture dell’uomo preistorico*, Roma-Bari, Laterza, 2006).

<sup>50</sup> Cfr. G. MARCUS, *La nascita della mente*, pp. 50, 72-74.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, pp. 95, 102, 115-117.

<sup>52</sup> La «*political economy*» della «grande tradizione empirista scozzese», invece, considera principalmente la «riflessione filosofica [e] storico-giuridica sulla natura umana» (cfr. A. PANDOLFI, *Ordine e mutazione. Figure, concetti e problemi del pensiero politico moderno*, Verona, ombre corte, 2014, pp. 176-177).

6. Il pensiero politico moderno, si dice, ritiene che il proprio distacco dalla natura sia dovuto all'autonomia conquistata grazie alle scienze, che hanno evidenziato lo iato incolmabile tra il meccanicismo della natura e l'irriducibilità a esso della natura umana e di ciò che la contraddistingue: la politica. Argomento poi usato per criticare la pretesa di alcune scienze come l'etologia o la sociobiologia di conoscere l'ambito politico e, dunque, per sostenere, implicitamente, la non necessità che il pensiero politico consideri queste e altre scienze nelle proprie ricerche, dato che esso si muove necessariamente al di fuori di «un modello di causazione naturale»<sup>53</sup>.

La resistenza, seppure articolata secondo le modalità proprie di ogni tradizione politica, consiste sempre nel ribadire con forza il medesimo punto: la natura umana è fissa, eterna, immutabile ossia l'umano possiede un'essenza e questa non è ri(con)ducibile in alcun modo alla natura, alle sue caratteristiche e alle sue leggi; la dimostrazione è che «è veramente barocco sostenere che le trasformazioni epocali – i grandi fatti della storia dell'uomo – avvengano sotto comando genico o evolutivo: la Riforma, la rivoluzione industriale, la rivoluzione francese non possono evidentemente essere spiegate evolutivamente, se non altro perché in tempi tanto ravvicinati non si possono ipotizzare variazioni genetiche»<sup>54</sup>. Questo significa avere ancora in mente l'alternativa secca tra un determinismo biologico assoluto e una libertà assoluta – entrambi inesistenti. Secondo questo tipo di ragionamento, inoltre, la natura umana avrebbe un'essenza non deterministica e non meccanicistica (libertà), mentre la natura, dalla quale deriva, avrebbe un'essenza deterministica e meccanicistica (necessità). Da dove provenga e come nasca tale "libertà" è un problema per lo più ignorato; in alternativa, ci si limita alla sua constatazione doxastica o storico-libresca o, peggio, si rinvia a qualche divinità creatrice o a una fantomatica capacità umana di trascendenza. Ma la risposta alla questione di come qualcosa di non deterministico e di non meccanicistico possa essere sorto dal determinismo e dal meccanicismo resta un mistero ancorato al presupposto di un'essenza, tanto quanto la spiegazione di come la

<sup>53</sup> Cfr. C. GALLI, *Etologia, sociobiologia e le categorie della politica*, in A. PANEBIANCO (ed), *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 423.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 445.



socialità umana possa derivare dai primi organismi unicellulari. E anche dire che quanto esiste prima del linguaggio (come se fosse nato dal nulla)<sup>55</sup> non deve essere preso in considerazione non è una soluzione, perché significa decidere, senza sapere, che non conta nulla, avendo però la pretesa che tale non sapere non modifichi il sapere che si produce a partire dai presupposti scelti.

L'idea di una natura umana fissa, dunque, è difficilmente sostenibile. Tutt'al più, ma è altra cosa, si potrebbe parlare di costanti ossia di processi che si ripetono identici al posto di un'essenza immutabile. Scriveva Pandolfi che «ci sono spesso forti collegamenti tra i modelli antropologici e le strutture politiche. Benché non vi sia alcuna legge generale che regoli queste omologie, è fuor di dubbio che le filosofie politiche funzionano concatenandosi con specifiche immagini dell'uomo e viceversa»<sup>56</sup>.

Se è così, allora la posta in gioco è rilevante, almeno per noi umani, poiché, «come afferma Arnold Gehlen, il fatto che l'uomo "si concepisca come creatura di Dio oppure come scimmia 'arrivata' implica una netta differenza nel suo atteggiamento verso i fatti della realtà; nei due casi si obbedirà a imperativi in sé diversissimi"»<sup>57</sup>.

Pandolfi fa emergere più volte con chiarezza la consapevolezza, pur non sempre sviluppata, che le riflessioni filosofico-politiche più significative non hanno mai precisato dal tenere presenti le più importanti acquisizioni scientifiche del loro tempo, avallando l'idea che la filosofia, anche quella politica, non esiste senza le scienze, e senza per questo temere di perdere la propria specificità o la propria libertà. Una considerazione che renderebbe possibile scrivere una storia della filosofia politica non più basata sulla rimozione dell'apporto delle scienze.

La riflessione filosofico-politica attuale, invece, è mossa spesso, anche se non sempre, dalla paura di perdere il libero arbitrio, che crede di riuscire a salvaguardare presupponendo un «soggetto libero» quale «origine assoluta» (come dice Atlan). Ma essa, in realtà, inverte solo l'ordine dei fattori e produce illusioni. Non si tratta di ri-

<sup>55</sup> Cfr. almeno F. FERRETTI, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evolutivista*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

<sup>56</sup> A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 12.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 8.

cavare l'idea dell'esistenza di un soggetto umano totalmente autonomo, libero, partendo dal fenomenismo superficiale, basato sull'apparenza che ognuno di noi prende continuamente decisioni e opera scelte che non sono (ossia che non si ritiene siano) influenzate da nulla e da nessuno. Al contrario, la nostra libertà deriva dal conoscere le leggi che determinano la nostra esistenza e dall'agire in conformità a esse. Noi non riusciamo a volare perché ci va o perché abbiamo un'anima o perché ci buttiamo da una scogliera alta decine di metri, ma perché conosciamo le leggi dell'aerodinamica e le sfruttiamo per ottenere un risultato che riteniamo utile per risolvere una serie di problemi quotidiani. È innegabile che l'invenzione dell'aeroplano, ad esempio, dipenda, al contempo, dall'obbedienza a rigorose leggi fisiche e dall'esercizio umano della libertà che deriva dalla loro conoscenza.

Chiudo questo paragrafo sottolineando che «la capacità di imparare comincia insieme alla capacità di ricordare [e che] un organismo può imparare dall'esperienza solo se può ri-cablare il proprio sistema nervoso in modo durevole»<sup>58</sup>: ecco l'importanza della storia, che però funziona esattamente solo se la natura umana non è fissa, ma *pre-wired*, appunto, ossia solo se è un campo di potenzialità, più o meno ampio secondo i casi – «non tutte le connessioni cerebrali possono essere modificate dall'esperienza» e «i geni non ci permettono di imparare *qualsiasi cosa*»<sup>59</sup> – che invita, in modo originale, a sviluppare un nuovo concetto di *potenza* che metta a punto le riflessioni, tra gli altri, degli averroisti e Machiavelli, di Bruno e Spinoza, ma anche di Marx ed Engels<sup>60</sup>.

7. Azzardo quindi un'ipotesi di lavoro: l'essere umano non ha un'essenza, ma ha

<sup>58</sup> G. MARCUS, *La nascita della mente*, p. 117.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Se, per Marx ed Engels, «l'uomo» non esiste, perché è solo «l'insieme dei rapporti sociali» (VI *tesi su Feuerbach*), non bisogna dimenticare che è anche l'insieme dei rapporti naturali e l'esito della loro relazione. Come è stato scritto: «Large-scale political behavior is an extremely recent phenomenon in the span of human evolution, but the initial evidence suggests that it relies on genetic and neural mechanisms that evolved to solve basic social problems. These problems are inherently political because they involve decisions about the organization of humans to achieve group goals and the distribution of resources within a group. But they are also inherently biological» (J.H. FOWLER – D. SCHREIBER, *Biology, Politics, and the Emerging Science of Human Nature*, «Science», 322, 5903/2008, pp. 913-914).

una natura, che non è fissa o invariante nel tempo, bensì storica (evolutiva): essa è data dal modo con cui costruisce il suo adattamento alle circostanze (interne ed esterne) attorno ad alcune costanti (fisico-chimiche, biologiche e culturali) che l'evoluzione della sua specie ha prodotto o selezionato come condizioni della sua sopravvivenza e perpetuazione, anche se non per questo sono destinate a durare per sempre, dato che attraverso l'adattamento alcune possono essere cambiate (dipende solo dal prezzo che si è disposti a pagare) e questo ha a che fare con la politica e con i gradi di libertà di cui disponiamo. La libertà umana è la capacità di muoversi, creativamente, tra le molteplici alternative che si formano a seguito dell'interferenza tra i numerosi fattori che definiscono il campo di possibilità in cui viviamo (e di cui le scienze ci offrono la conoscenza più adeguata possibile), in modo da conseguire i risultati che riteniamo idonei alla nostra sopravvivenza e al nostro benessere.

L'ipotesi dell'*assenza di un'essenza* non è analoga a quella della «mancanza» formulata da Louis Bolk<sup>61</sup> e ripresa da molta antropologia filosofica e sociologia politica (da Plessner a Gehlen, fino a Berger e Luckmann), poiché l'assenza di un'essenza non è una mancanza, dato che è proprio ciò che consente all'umano di essere e di concepirsi come potenza, potenzialità o campo potenziale<sup>62</sup>.

Ne segue che l'umano ha avuto, ha e avrà più nature<sup>63</sup> – nel senso etimologico di qualcosa che è sempre-in-procinto-di – perché ne è la “potenza”, che non significa infinita malleabilità; le questioni di genere lo mostrano chiaramente.

Inoltre, ogniqualvolta si crede di aver determinato una volta per tutte l'essenza dell'umano, essa non gli corrisponde mai in pieno – la conoscenza prodotta, infatti, lo ha già cambiato rispetto a chi era nel momento in cui l'ha prodotta – perché, fondata sul continuo accumulo di conoscenze ed esperienze degli individui e della specie, prende atto e al contempo trasforma l'umano in qualcosa che prima non era, dimostrando che non ha un'essenza (un *ti est*) che lo rende quello che è, sempre, e che la

<sup>61</sup> Cfr. L. BOLK, *Il problema dell'ominazione* (1926), Roma, DeriveApprodi, 2006.

<sup>62</sup> In merito è utile T.W. DEACON, *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia* (2011), Roma, La Biblioteca delle Scienze, 2012.

<sup>63</sup> Oltre al volume citato di Descola, cfr. E. BELLONE, *Molte nature. Saggio sull'evoluzione culturale*, Milano, R. Cortina, 2008.

sua natura non è fissa. Una definizione dell'umano non è altro che un'esperienza, che modifica l'umano stesso per il fatto che egli prima non l'aveva, perché «nella definizione della natura umana sono comprese le rappresentazioni che gli esseri umani hanno di se stessi»<sup>64</sup>. L'umano è un animale particolare, perché la sua natura complessiva muta, più o meno profondamente, e in tempi brevi o lunghi, anche con la conoscenza che acquisisce: «l'apprendimento, tanto in un topo quanto in un essere umano, è un processo per il quale l'esperienza modifica il cervello modificando l'espressione genica»<sup>65</sup>. Se mai esistesse un *ti esti* dell'umano non potrebbe essere qualcosa di statico, ma qualcosa di dinamico, perché dovrebbe spiegare la sua capacità di mutare (continuamente, anche se, in alcuni casi, in modo inavvertibile) rispetto alla natura acquisita.

Il corollario di quest'ipotesi è che la divisione tra natura e cultura è fittizia, poiché la cultura è uno dei modi (strumenti, tecniche) con cui l'umano esprime e trasforma autonomamente la propria complessiva natura e la natura in quanto tale: la cultura non rinvia a un principio altro da quello fisico-chimico, biologico ed etologico ma, al contrario, questo sedicente altro principio (lo spirito, l'anima o Altro – immaginario, presupposto, al meglio ipotetico) è solo uno dei mezzi con i quali la natura umana ha provato, nel corso dei millenni, ad affrontare le difficoltà che la riguardano, a reagire di fronte a esse e a modificarsi e modificarle per cercare di risolverle.

8. Un breve e schematico elenco di questioni ineludibili chiude provvisoriamente queste note.

C'è una soglia epocale, rispetto alla quale ogni indietro è inaccettabile sia scientificamente sia politicamente (nell'insegnamento scolastico, ad esempio), ed è l'opera di Darwin<sup>66</sup>, dalla quale apprendiamo che «il cervello e l'essere morale

<sup>64</sup> A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 8.

<sup>65</sup> G. MARCUS, *La nascita della mente*, p. 117.

<sup>66</sup> Il realismo politico, infatti, potrebbe essere soggetto alla stessa critica che Dennett rivolge agli «scettici antidarwiniani», che non credono nell'altruismo perché «intenti [...] a lottare per una visione "gonfiata" dell'altruismo che è inaccessibile per via *bottom-up* [proprio] perché è gonfiata – una "struttura sospesa al cielo", ovvero uno *skyhook*, alla lettera» (D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, p. 262). Che l'altruismo

dell'*Homo sapiens* non vengono creati dal nulla [e] sono, a un tempo, il punto terminale e un livello transitorio di una catena ininterrotta di esseri»<sup>67</sup>; è dimostrabile infatti che «l'uomo [è] il discendente modificato di qualche forma preesistente», perché «muta, sia pure leggermente, nella struttura fisica e nelle facoltà mentali»<sup>68</sup>. Da qui bisogna partire per ripensare la politica diversamente dal darwinismo sociale e dall'evoluzionismo (di destra e di sinistra). Come ricordava Stephen Jay Gould, Darwin continuò a dire «che il cambiamento organico conduce solo a un crescente adattamento degli organismi all'ambiente e non a un astratto ideale di progresso caratterizzato dalla complessità strutturale o da una crescente eterogeneità: mai dire superiore o inferiore»; infatti, «se l'ameba è adattata bene quanto noi al suo ambiente, chi può dire che noi siamo creature superiori?»<sup>69</sup>.

Bisogna ragionare su una varietà di scale diverse, perché ciò che può essere irrilevante a una certa scala potrebbe non esserlo in un'altra:

a un'estremità del processo evolutivo incontriamo strutture relativamente invariati nell'arco del miliardo di anni, come certe proteine che regolano i cicli cellulari della sterminata progenie degli eucarioti [...]. All'altra abbiamo l'evoluzione su scale spaziotemporali minime che investono le microstrutture dei recettori chimici nei singoli canali di una membrana neuronale. Fra questi limiti è inserito lo spettro evolutivo dei processi che maggiormente colpiscono la nostra immaginazione: i linguaggi, le tecniche, i manufatti e, in generale, gli oggetti il cui uso forma [...] ciò che indichiamo con la parola "cultura"<sup>70</sup>.

Nulla viene dichiarato assolutamente irrilevante dalle scienze, tutt'al più ci può essere una *impasse* per cui, in un dato momento, non si sa come utilizzare certe informazioni o certe conoscenze. D'altra parte, anche la natura, procede spesso riutilizzando elementi di scarto o riconfigurando funzioni momentaneamente o apparentemente inutili o inutilizzate<sup>71</sup>.

sia invece uno degli esisti dell'evoluzione è tesi sostenuta da Patrick Tort; cfr. almeno P. TORT, *Effetto Darwin. Selezione naturale e nascita della civiltà* (2008), Costabissara (VI), A. Colla Ed., 2009.

<sup>67</sup> A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 156.

<sup>68</sup> CH. DARWIN, *L'origine dell'uomo* (1871), in CH. DARWIN, *L'evoluzione*, Roma, Newton Compton, 1994, p. 538.

<sup>69</sup> Cfr. S.J. GOULD, *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin* (1977), Roma, Ed. Riuniti, 1990, pp. 28-30.

<sup>70</sup> E. BELLONE, *Saggio naturalistico sulla conoscenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 134.

<sup>71</sup> Cfr. G. MARCUS, *La nascita della mente*, pp. 151-158, e S.J. GOULD - E.S. VRBA, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

E le scale temporali non sono meno importanti: il realismo politico prende in considerazione solo qualche migliaio di anni – un nulla in confronto ai 4,5 miliardi di anni della Terra e i 13,8 miliardi di anni dell’universo<sup>72</sup> – come se conoscere la natura umana e non un segmento storico, in cui sembra di notare una sua certa costanza, non esigesse di guardare molto più indietro.

Se la natura umana non è fissa e immutabile, non lo è nemmeno – come non accorgersene? – la natura che la circonda, pur essendo riconducibile ad alcuni elementi e processi di fondo costanti. Il problema del realismo politico, dunque, è duplice. Primo, esso ragiona su un arco temporale breve in cui la natura umana sembra restare sempre la stessa o quasi. Questo può andare bene, *forse*, per scegliere quali politiche attuare in un dato momento (ma dipende qual è l’ambito del loro impatto); se però si volesse produrre una conoscenza scientifica della politica che serva da guida, ripetere la tiritera dell’invariabilità della natura umana ha solo l’effetto di consolidare una credenza; prendendo in esame un arco temporale più ampio, infatti, tale fantomatica natura svanisce. Secondo, questo approccio fa perdere di vista i cambiamenti esterni alla natura umana che sono una delle cause principali delle sue variazioni, spesso casuali; e non curandosi dell’esterno non si comprende neanche l’interno.

Tutto questo è positivismo, si dirà. Se «in qualunque forma del sapere venga tenuto, il discorso sulla natura umana è intrinsecamente politico» o perché la politica lo innerva, lo istituisce e lo condiziona, o perché le sue conseguenze, scientifiche o irrazionali che siano, finiscono sempre per condizionare la politica, allora «la natura umana non è né un’idea trascendentale né una positività empirica, ma uno spazio discorsivo estremamente complesso, sovradeterminato da strategie, solcato da contraddizioni e incrinato da punti di rottura»<sup>73</sup>. Il punto nevralgico della questione è «se una determinata concezione filosofica o una teoria scientifica della natura umana implicano conseguenze d’ordine normativo sull’agire politico oppure se, come notava Georges Canguilhem, una teoria biologica della vita umana possa essere gestita da

<sup>72</sup> Per maggiori informazioni e spiegazioni: cfr. G. TONONI, *Genesis. Il grande racconto delle origini*, Milano, Feltrinelli, 2019.

<sup>73</sup> Cfr. A. PANDOLFI, *Natura umana*, p. 10.

una filosofia politica»<sup>74</sup>.

In prima battuta, una constatazione: le scienze (intese sia come processi sia come risultati) non sono sempre e solo la conferma delle intuizioni filosofiche né dei desideri dell'economia, anzi lo sono di rado. Se fosse così, il loro impatto sarebbe trascurabile. Al contrario, esse spesso dimostrano cose che la filosofia neanche immaginava e che l'economia non voleva e, soprattutto, distruggono certezze come quelle su cui il realismo politico ancora si appoggia.

Il quesito posto da Canguilhem, allora, può trovare una prima, parziale e provvisoria risposta, nel fatto che, dovendosi escludere sia il determinismo che uccide la libertà sia la libertà che si illude di non dipendere dal determinismo, la necessità che la politica e il pensiero politico guardino alle scienze come a verità che possono aiutare l'umano a conoscere sempre meglio la propria natura e la natura entro la quale egli inesorabilmente vive, è supportata dalla constatazione che «più impariamo cosa siamo, più alternative scorgeremo di cosa provare a diventare»<sup>75</sup>. Contro il potere, che è la chiusura trascendente dell'incompletezza delle scienze (i risultati delle quali però sono del tutto effettuali) attraverso la decisione sovrana (che, parafrasando Louis Althusser, è *l'ideologia spontanea dei politici*), ma anche contro il positivismo, perché non c'è speranza di Salvezza, neanche scientifica, le scienze sono le uniche a darci una conoscenza in grado di risolvere almeno alcuni dei problemi che abbiamo. E la filosofia non è certo meno libera, perché esiste solo in riferimento a esse.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>75</sup> D.C. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, p. 8. Bardin suggerisce che il determinismo sia uno strumento teorico con funzione euristica poi convertito ideologicamente in presupposto ontologico (cfr. A. BARDIN, *From Life to Matter: Simondon's Political Epistemology*, «Philosophy Today», 63, 3/2019). Da un punto di vista storico-evolutivo, la teoria nasce (come il linguaggio e il pensiero) a seguito di un processo per tentativi ed errori. Dopodiché, in molti casi, la conoscenza accumulata è una tecnica decisiva per certe invenzioni. Ma diacronia e sincronia non si escludono, anzi sono complementari.