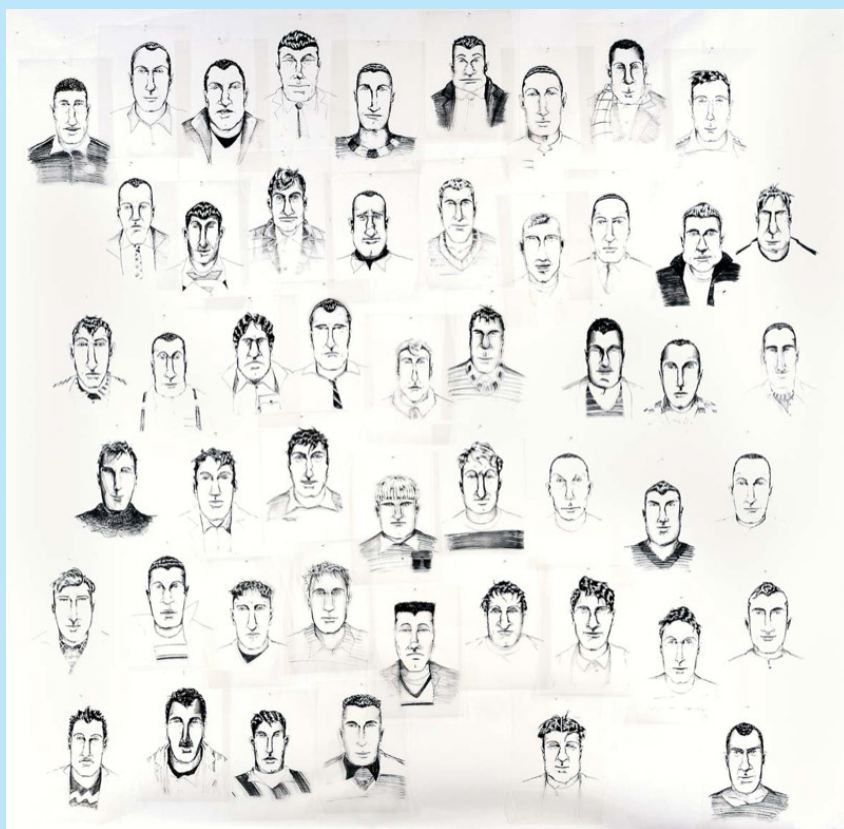


Giacomo Pezzano

**L'antropologia liberale
tra individuo e comunità.
Libertà individuale
come libertà esposta e relazionale**



editrice petite plaisance

*Ci rivolgiamo a lettori che vogliono imparare qualcosa di nuovo,
che dunque vogliono pure pensare da sé.*

KARL MARX

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

In copertina:
Maurizio Cattelan, *Il Super-noi*, 1998.



Copyright
© 2012



Associazione culturale senza fini di lucro

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it
Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*
ERACLITO

Indice

Introduzione: l'economia tra confini e relazioni	(pag. 5)
1. Lineamenti fondamentali per la critica dell'antropologia liberale	(pag. 9)
1.1. Friedman: libertà come relazione	(pag. 9)
1.2. Buchanan e il teleoclinismo dell'esistenza umana	(pag. 12)
1.3. L'uomo misesiano come essere agente	(pag. 15)
1.4. Esperienza come ricerca dell'errore appoggiandosi al fuori: uniti si vince	(pag. 29)
2. Il divenire pluridimensionale umano: naturalmente comunisti?	(pag. 35)
2.1. Naturalmente esposti, naturalmente estesi	(pag. 35)
2.2. Aporie del contrattualismo e dell'individualismo libertari	(pag. 43)
2.3. Comunismo come natura umana?	(pag. 49)
Conclusioni. Per un'individualità democratica	(pag. 56)
Note	(pag. 61)
Bibliografia	(pag. 67)

Giacomo Pezzano

L'antropologia liberale tra individuo e comunità. Libertà individuale come libertà esposta e relazionale

Introduzione: l'economia tra confini e relazioni

Pensare la natura umana per pensare l'essere umano, per scoprire che parlare di essere umano significa parlare di *diventare* umani, di *dipendenza* e di *comunità*, nella convinzione che il mondo di oggi offra al più le possibilità dell'*ominizzazione*, ma purtroppo non ancora quelle dell'*umanizzazione*. Quasi dando ragione ai «pentiti» dell'economia (cfr. Noiville 2010), l'economista Kenneth Boulding, ricorda Serge Latouche, affermava che «chi crede che una crescita esponenziale possa continuare all'infinito in un mondo finito o è un pazzo o è un economista» (Latouche 2011: 60). Oggi siamo tutti pazzi, siamo tutti economisti, la semplicità di Aristotele è finita nel dimenticatoio, quella semplice schiettezza con cui notava che l'economia, come *arte* dell'amministrazione, è *limitata* perché non esiste *tecnica illimitata*, non esistono strumenti che possono essere usati senza limite:

la quantità di siffatti beni [quelli necessari alla vita e utili alla comunità dello stato o della casa] sufficienti alla vita beata non è illimitata, come pretende Solone nei suoi versi: *limite alcun di ricchezza non c'è né si scorge per gli uomini*. Ce n'è, infatti, uno qui, come nelle altre arti: nessuno strumento di nessun'arte è illimitato né per numero né per grandezza e la ricchezza è un insieme di strumenti adatti all'amministrazione della casa e dello stato (Aristotele, *Politica*, I, 8, 1256b 31-37).

È proprio perché non c'è perfezione (cfr. anche Ricossa 2006) che l'economia *deve giungere a una fine*, ma questo nel senso che deve avere un ben preciso *con-fine*, dove il *con-* indica proprio il *rapporto* che lega l'*attività economica* alle *altre attività umane*, perché l'uomo - come vedremo - è *pluri* e non *monodimensionale*.

Le tesi che verranno proposte in queste pagine sono per certi versi radicali, estreme e provocatorie (ma non per questo prive di argomentazioni e di ragioni, come cercherò di mostrare), come sono per certi versi radicali, estreme e provocatorie (ma non per questo prive di argomentazioni e di ragioni) le tesi rispetto alle quali esse si oppongono, come quelle per cui laddove c'è *scelta* c'è *decisione singolare e volontaria di un individuo libero e razionalmente calcolatore che valuta e apprezza personalmente*, ossia c'è *economia, interazione e scambio tra soggettività*

all'insegna di una *ragione* concepita in termini di *Wirtschaftsrechnung*, e secondo cui «la cooperazione sociale può essere basata solo sul fondamento della proprietà privata dei mezzi di produzione. Il socialismo - la proprietà pubblica dei mezzi di produzione - renderebbe infatti impossibile ogni calcolo economico e quindi è impossibile» (Mises 2003: 40). Oltretutto, in una tale prospettiva, si giunge non solo ad affermare che nel marxismo, e soprattutto in Marx stesso, ci sono dei grossi fraintendimenti dal punto di vista della scienza economica (come la ripresa dell'idea aristotelica per la quale lo scambio esprime un'equazione tra due beni equivalenti, o che la forza-lavoro è la sostanza di ogni bene prodotto secondo il tempo socialmente necessario, indipendentemente dalla qualificazione di tale lavoro, e così via - obiezioni certo di rilievo, ma che non sono al centro delle seguenti riflessioni), ma addirittura che l'esperienza del vasto e vivo mondo umano, «così reale e complesso [...], appare irrimediabilmente ignorata nel discorso di Marx» (Leoni 2004: 140):

le sue analisi si applicano infatti, o vogliono applicarsi, soltanto a *oggetti*, non a soggetti di azione: così il *lavoro* gli diventa una "merce", il *valore* una "sostanza" "contenuta" nei beni, quasi che si potesse analizzarla in un laboratorio merceologico, lo *scambio* una semplice "equazione" fra grandezze fisiche equivalenti, il processo di produzione dei beni una "accumulazione", una "incorporazione", una "cristallizzazione" di "lavoro astratto" (sono tutti termini marxiani). Manca in questo discorso l'uomo. [...] Lo stesso moralismo latente, l'indignazione e la protesta, sempre almeno implicite nel discorso marxiano, contro il preteso "sfruttamento" del "lavoratore" non bastano a introdurre l'uomo come *soggetto vero e proprio* di questo discorso: che è quindi uno strano discorso non già di "beni", ma di "merci", di "sostanze", di "cristalli", di "atomi", di "tempi-lavoro", e così via (*ivi*: 140 s.).

Pertanto, proprio l'«umanista radicale» Marx, il Marx pensatore della materialità produttiva dell'esistenza, non sarebbe mai riuscito a parlare dell'uomo nel suo discorso, non avrebbe mai posto davvero al centro delle sue ricerche e delle sue riflessioni l'uomo reale, l'uomo produttore e consumatore, l'uomo vivente e agente. Senza dimenticare (cfr. *ivi*: 137-159) che Marx non seppe mai proporre un modello economico teorico realmente in grado di sostituire il sistema capitalistico, dimenticando che i difetti di tale sistema sono forse legati a «difetti» propri della natura umana in quanto tale, che renderebbero comunque imperfetto anche qualsiasi tipo di sistema alternativo.

Rispetto a un tale orizzonte, sposo la tesi secondo cui «la dimensione relazionale, semantica e temporale dell'umano fa sì che anche biologicamente l'individuo non sia il fine della specie» (Biuso 2009: 149), e nemmeno *la fine*, perché se «l'esperire coincide con il vivere» (*ivi*: 203), *es-perire* significa spostare continuamente il *peras*: proprio per questo «formare un essere umano rimane un compito asintotico, che mai potrà dirsi compiuto» (*ibidem*). Dunque non c'è mai un individuo fatto e compiuto, perché ogni individualità è un *processo aperto*, e apertura significa

«esigenza di interagire con l'altro da sé, con il fuori» (ivi: 202). L'individuo-atomo, come aveva ben colto Hegel è «*die ärmste Gestalt des sich verwirklichendend Geistes*», è «*das reine leere Eins*», ha solo un' «*abstrakte Wirklichkeit*»: le persone concepite come individui «*schließen die Kontinuität mit Andern aus der absoluten Sprödigkeit ihrer Punktualität aus*». La «*absolute Sprödigkeit der Einzelheit*» viene «*zerstäubt*» andando incontro alla persistente durezza del reale, scontrandosi con la «*Wirklichkeit*», ma questo non significa che non si possa parlare di *individualità reale*, di un processo di individuazione relazionale che consente la graduale e sempre aperta emersione di un individuo libero: la sua realizzazione passa proprio attraverso tale polverizzazione e il suo «*Untergang*», perché solo in quanto relazionale e dunque politico «*der Einzelne*» può essere «*wirklich und substantiell*» (cfr. Hegel 2000: 496-501, 605 e 647-651).

L'individuale «è un risultato, e non un presupposto» (Virno 2011: 56), ma proprio per questo «necessita di una individuazione» (*ibidem*), presentandosi come affermazione intensiva e «luogo in cui le maglie sono più fitte» (ivi: 61): «l'individuazione non diminuisce la comunicabilità, ma la accresce» (*ibidem*). In altre parole, la tesi che propongo e cercherò di argomentare in queste pagine è che l'*individualità reale* è un'*individualità comunitaria e transindividuale*, persino comunista: l'*individualità reale* e non semplicemente «metodologica» è un'*individualità relazionale* e solo per questo *razionale*, ossia è un'*individualità r(el)azionale*, è *simbolica* e non *dia-bolica*, perché *tiene assieme* e *con-tiene* impulsi, inclinazioni, passioni, appetiti, emozioni, sentimenti, ecc., tutti *prodotti/produttori* dell'apertura al mondo in comune, della relazione, come mostrano anche quelle ricerche scientifiche per le quali ragione ed emozioni sono in rapporto reciproco e non c'è intelligenza che non sia *emotiva* perché *situata* e *socialmente incarnata* (cfr. p. e. Damasio 1995; Damasio 2000; Damasio 2003; Goleman 1997; Goleman 2007 e LeDoux 1998). L'individuo è una *mente incarnata*, è *corpo esposto e situato nel mondo*, la ragione è sempre *impura* perché intaccata e contaminata da un fuori emozionale ed esteso: come aveva colto Giordano Bruno, gli esseri più ottusi sono quelli maggiormente rinchiusi dalla loro idiozia (sono *idioti* nel senso letterale che sono *in-dividui, a-tomi*: si isolano separandosi dalle relazioni che in realtà li istituiscono e costituiscono), mentre gli individui più dotati partecipano al concerto di legami che assicurano la coesione del mondo, elevandosi essi stessi a livello di operatori ed esecutori di effetti creativi multipli. L'intelligenza, per così dire, è questione di vincolo, di connessione, di appartenenze multiple e in costante movimento.

Essere stupidi significa essere ottusi, essere idioti, non r(el)azionali, chiusi in se stessi e incapaci di cogliere i rapporti, mentre l'intelligenza (l'ha notato rettamente anche Henri Bergson - cfr. Bergson 2002) è capacità di cogliere i rapporti, di vedere dentro le cose (chi è acuto è in grado di penetrare nelle cose), per vedere che esse sono fuori, sono connesse e inter-connesse. Già Platone (cfr. anche Chiurazzi 2011: 58 s.), nel definire l'anima come *dynamis* che coniuga eccesso e mancanza (pienezza e vuoto, come vedremo) situandosi nel regno della *metexy* rispetto all'essere e al nulla, descrisse tale *possibilità di(-non)* nei termini di *capacità analogica*, ossia come

facoltà di *mettere in relazione* elementi diversi individuandone i *reciproci rapporti* per con-netterli temporalmente - l'anima è questa capacità perché intrinsecamente temporale e relazionale, tale capacità coincide con la temporalità e la relazionalità (cfr. Platone, *Teeteto*, 186a-197d): la *psyche* umana è un'*attività dinamica e aperta sul futuro*, la *physis* dell'uomo è potenziale, è tensione temporale verso il fuori e l'esterno e verso ciò che ancora non è, è *storia* (storia comune, aggiungo, anzi storia in quanto comune).

Dopo aver presentato alcuni snodi a mio giudizio fondamentali dell'antropologia liberale, in cui emerge una visione dell'umano sostanzialmente affine a quella delineata dal paradigma dell'antropologia filosofica novecentesca (cap. 1), cercherò di mostrare come proprio questi tratti antropologici mettono in crisi una concezione di individuo chiuso in se stesso e centro autarchico di ogni azione e di ogni pensiero (cap. 2), prima di concludere cercando di recuperare però le certamente irrinunciabili istanze individualistiche in direzione di un individualismo relazionale in quanto «democratico». Nell'articolazione del secondo capitolo seguirò soprattutto un recente e importante testo di Felice Cimatti, dall'emblematico e certo problematico titolo «*Naturalmente comunisti*», in una prospettiva che è particolarmente debitrice soprattutto alle ricerche di Lev Semenovic Vygotskij (cfr. perlomeno Vygotskij 1972; Vygotskij 1992 e Vygotskij-Lurija 1997), e che più in generale può essere ritenuta rappresentativa di una parte non secondaria della riflessione italiana contemporanea, di quel «pensiero vivente» che tanto dibattito sta suscitando anche all'estero.¹

1. Lineamenti fondamentali per la critica dell'antropologia liberale

1.1. Friedman: libertà come relazione

Secondo Milton Friedman «il capitalismo, la concorrenza e la libertà sono inseparabili» (Friedman 2010: 22), tanto che pressoché sempre «l'aumento della libertà economica è andato di pari passo con un aumento delle libertà politiche e civili, e ha prodotto una maggiore prosperità» (*ibidem*). La «tirannia dell'esistente» (*ivi*: 26) può essere messa in discussione solo da una crisi, e in quel momento saranno le idee a guidare le azioni: occorre allora «sviluppare alternative alle politiche attuali, in modo che siano a portata di mano fino al momento in cui ciò che oggi è politicamente impossibile diventerà politicamente inevitabile» (*ibidem*).

Dal punto di vista dell'individuo libero, il paese è «l'insieme degli individui che lo compongono, e non un'entità che li trascende» (*ivi*: 33): lo scopo della nazione non è altro che «la convergenza degli obiettivi che ciascuno dei suoi concittadini cerca autonomamente di realizzare» (*ivi*: 33 s.), i quali devono riuscire a preservare quel «fiore raro e delicato» (*ivi*: 34) che è la libertà da ogni «concentrazione di potere» (*ibidem*). Certo, il governo è «necessario per preservare la nostra libertà, è uno strumento per mezzo del quale possiamo esercitare la nostra libertà» (*ibidem*), ma è appunto un semplice mezzo finalizzato a rendere possibile la sicurezza e l'azione individuale, anche perché «è altrettanto vero che, attraverso la concentrazione del potere nelle mani dei rappresentanti politici, esso può diventare al tempo stesso anche una minaccia per la libertà» (*ibidem*), non potendo lo Stato «mai replicare la varietà e le diversità dell'azione individuale» (*ivi*: 36), anzi rischiando di imporre «una mediocre uniformità a quella varietà essenziale per la sperimentazione» (*ivi*: 37). Il liberalismo, dunque, considera la libertà «come lo scopo supremo e l'individuo come l'entità primaria nella società» (*ivi*: 38), è «quella dottrina che mette al centro della sua speculazione l'uomo libero» (*ivi*: 40), una libertà che è qualcosa da conquistare, se è vero che «la condizione normale dell'umanità consiste nella tirannia, nella servitù e nella miseria» (*ivi*: 44).

Eppure, la libertà, ciò che appartiene e caratterizza l'individuo, viene colta come ciò che «interessa i rapporti tra persone» (*ivi*: 47), perché «non avrebbe alcun senso se venisse applicata a un ipotetico Robinson Crusoe nella sua isola deserta (priva perfino della compagnia di Venerdì)» (*ibidem*): infatti, «nella sua isola, Robinson Crusoe è soggetto a "vincoli", dispone di un "potere" relativamente esiguo e di un numero limitato di alternative, ma nel suo caso non esiste il problema della libertà» (*ibidem*). La libertà è dunque un fatto esclusivamente *relazionale*, riguarda un rapporto tra limiti e misure eterogenee, riguarda il rapporto con l'alterità, le «relazioni tra persone» (*ibidem*).

Il liberale concepisce l'uomo come un essere imperfetto e ritiene che il problema dell'organizzazione sociale si concreti nella questione negativa di come impedire che gli individui "cattivi" possano arrecar danno ai propri

simili, piuttosto che in quella positiva di come mettere le persone “buone” in condizione di fare del bene (*ivi*: 47 s.).

La manchevolezza che caratterizza l’essere umano viene colta come qualcosa che chiama a un lavoro di contenimento del male, e questo è il compito specifico della società, perché la posizione del bene è qualcosa che riguarda l’etica del singolo individuo, le sue proprie scelte. Più in generale, stante la *genericità* della natura umana, «il problema fondamentale dell’organizzazione sociale consiste in *come* coordinare le attività economiche di un gran numero di persone» (*ivi*: 48 - corsivo mio), è cioè un problema di *modalità*, di *specificazione* e di *determinazione*: «per chi crede nella libertà, il problema riguarda il *modo* in cui conciliare questo vasto grado di interdipendenza con la libertà individuale» (*ibidem* - corsivo mio); «quando si deve stabilire quale sia il giusto ambito di attività del governo, il maggiore problema consiste proprio nel *modo* di risolvere gli eventuali conflitti tra le libertà dei diversi individui» (*ivi*: 66 - corsivo mio).

La soluzione liberale, com’è noto, è la «cooperazione volontaria degli individui, vale a dire il metodo che sottende il libero mercato» (*ivi*: 48), il cui presupposto è legato al fatto che le parti in casa possano trarre beneficio dalla transazione, «*a patto che tale transazione sia per entrambi volontaria e basata su informazioni adeguate*» (*ibidem*; ricordando che «uno scambio è autenticamente volontario solo quando esistono alternative pressoché equivalenti»: *ivi*: 68). La libertà si crea attraverso uno *scambio* tra *individui razionali e capaci di scegliere consapevolmente sulla base di conoscenze adeguate*, tra *nuclei autonomi* considerati «un po’ come altrettanti Robinson Crusoe» (*ivi*: 49), che si accordano avendo di mira sempre e comunque «*le proprie esigenze*» (*ibidem* - corsivo mio). La società è un vero e proprio con-tratto tra individui razionali e dotati di volontà, che mira al «mantenimento del diritto e dell’ordine» (*ivi*: 50), a «prevenire il ricorso alla coercizione fisica di un individuo a parte di un altro» (*ibidem*) e a «far rispettare i termini dei contratti liberamente stipulati tra le parti, rendendo così sostanziale il concetto di “privato”» (*ibidem*). Nessuno può anzi deve «interferire nelle attività dei suoi simili» (*ibidem*), e il mercato «riesce ad assolvere a questa funzione in modo impersonale e senza che sia necessaria un’autorità centrale» (*ivi*: 51), senza riuscire però a cancellare del tutto «la necessità di una forma di governo» (*ibidem*) in grado di determinare le regole del gioco e di operare come arbitro che interpreta e fa valere tali regole (cfr. anche *ivi*: 62 s.).

Il «grande spauracchio» del liberale è la «coercizione sull’uomo da parte dei suoi simili» (*ivi*: 51), legata alla «concentrazione di potere nelle mani di uno o pochi soggetti» (*ivi*: 52), vale a dire che «qualsiasi forma di coercizione è inaccettabile» (*ivi*: 61) e «l’ideale è una condizione di unanimità raggiunta tra individui responsabili sulla base di un dibattito franco e aperto» (*ibidem*): serve un «sistema di controlli ed equilibri dei poteri» (*ivi*: 52) che sappia almeno disperdere e distribuire quel potere che non riesce a essere eliminato. Una società libera è caratterizzata dalla «libertà di ciascun individuo di sostenere e augurarsi apertamente il mutamento

radicale delle strutture della società stessa, a patto che la sua attività si limiti alla persuasione e non faccia ricorso alla forza o ad altre forme di coercizione» (*ivi*: 53). Questo d'altronde rivela che «la libertà assoluta è impossibile» (*ivi*: 65), essendo cioè la libertà non as-soluta ma - come notavo - *relazionale*, ed è proprio per questo che un sistema di governo arbitro che regoli rapporti ed eventuali conflitti è necessario:

per quanto attraente possa apparire, dal punto di vista filosofico, l'anarchia, si tratta di un sistema impossibile da realizzare in un mondo popolato da individui imperfetti. Le libertà degli uomini possono entrare in conflitto e, quando ciò avviene, la libertà dell'uno deve essere limitata al fine di garantire quella dell'altro [...] Un liberale coerente non è per forza un anarchico (*ivi*: 65 e 77).

Se l'uomo fosse perfetto non vi sarebbe governo alcuno, non vi sarebbe alcuna necessità di un'assicurazione, la libertà sarebbe assoluta e dunque non sarebbe nemmeno libertà in senso stretto: emerge una stretta connessione tra «imperfessione/manchevolezza», «libertà», «politica» e «relazione». A questo proposito, significativa è l'affermazione secondo cui se «la libertà è un obiettivo legittimo solo per individui responsabili» (*ivi*: 75), allora «ovviamente non crediamo nella libertà assoluta per i pazzi o i fanciulli» (*ibidem*): diventa necessario così un *discrimine*, cioè «non è possibile sottrarsi all'esigenza di tracciare una linea tra gli individui responsabili e gli altri» (*ibidem*), e una qualche forma (ossia una qualche *declinazione modale*) di paternalismo è pur sempre inevitabile (anche in senso più generale, perché «è inutile far finta che i problemi siano più semplici di quanto non siano in realtà: è impossibile negare la necessità di una qualche *misura* di paternalismo»: *ivi*: 76 - corsivo mio), e addirittura «non esiste una formula che possa dirci dove fermarci» (*ivi*: 77), in modo tale che «dobbiamo fidarci del nostro imperfetto giudizio» (*ibidem*) e del «consenso raggiunto da individui imperfetti e con pregiudizi per il tramite di una libera discussione e imparando dagli errori commessi» (*ibidem*). In particolare, importante è la sottolineatura della *dynamis* che contraddistingue l'apertura al mondo propria del bambino: «i bambini sono *potenziali* individui responsabili [...]. I fanciulli sono [...] *potenzialmente* membri responsabili della società» (*ivi*: 76 - corsivi miei).

Certo, gli interessi individuali «non sono semplicemente meschini interessi egoistici, anzi, essi comprendono l'intero ventaglio di valori cari agli esseri umani e per i quali essi sono disposti a spendere la propria fortuna e a sacrificare la vita» (*ivi*: 296), anzi addirittura «una delle virtù di una società libera è che essa concede a questi interessi la massima libertà d'azione e non li subordina ai gretti interessi materialisti che dominano la vita della gran parte dell'umanità» (*ibidem*). Tuttavia, resta il fatto centrale rispetto al discorso qui portato avanti: si parte dall'individuo, si passa attraverso l'individuo e si arriva all'individuo.

Si dimentica cioè quanto pur si intravede: la dimensione potenziale che caratterizza l'apertura umana la mondo facendone un essere esposto alla relazione e al contatto con l'alterità; la genericità di una tale apertura che fa sì che la vita umana sia storica, dunque modale nella forma del rapporto-con; l'instabilità, l'insicurezza e la provvisorietà della natura umana che fanno sì che l'uomo abbia letteralmente bisogno del «fuori» per sopravvivere e vivere; la dimensione costitutivamente sociale - conseguentemente a ciò - dell'individuo. Per ora basti quanto detto.

1.2. Buchanan e il teleoclinismo dell'esistenza umana

Una prima esplicitazione del paradigma antropologico sin qui appena accennato la ritroviamo in alcune significative pagine di James Buchanan. A giudizio di Buchanan, gli uomini sono «*categorically different from even the higher animals*» (Buchanan 1979: 93), in quanto possiedono una componente di «artefattualità», legata al fatto che l'uomo possiede un «*sense of becoming different from what he is*» (ivi: 94). Gli uomini sanno che moriranno, ma allo stesso tempo (anzi, proprio per questa apertura alla dimensione temporale) si rendono conto che «*can, within limits, shape the form of being*» (ibidem) che - heideggerianamente - «si ha da essere» («*shall be*») «*between now and the time of death*» (ibidem). Un cane, per esempio, è semplicemente «*a "natural" animal*» (ibidem), mentre un uomo è «*a "natural and artifactual" animal*» (ibidem), o - meglio ancora - «*an artifactual animal bounded by natural constraints*» (ibidem): gli uomini sono e saranno, almeno in parte, ciò che si determinano a essere («*make ourselves to be*»), «*we construct our own being, again with limits*» (ibidem) e dunque «*we are artifactual*» (ibidem), vale a dire che possiamo in ogni momento dar vita all'«*act of choice*» (ivi: 95).

Buchanan afferma tutto ciò nell'intento di «smontare» alcuni dei maggiori «dogmi» dell'economia (della microeconomia in particolare), mettendo in discussione quella curva di preferenza che pretenderebbe di analizzare in maniera completamente predittiva il sempre «*becoming*» comportamento umano, inscrivendolo in una prospettiva teleologica che finisce con il negare la possibilità della libertà come possibilità di cambiamento imprevedibile e creativo. L'uomo, per restare nei suoi termini, è in grado di *diventare differente*, e di *incarnare* così una *diversa funzione d'utilità* (cfr. ivi: 97), mosso da quell'*immaginazione* che «*in itself sets him apart from other species*» (ivi: 99), rendendolo capace di moltiplicare le possibilità prendendo le distanze dalla realtà - per dovere però poi sempre tornare a «scontrarsi» con essa: «*a person sees himself or herself in many roles, capacities, and natures, in many settings, in many times, in many places. As one contemplates moving from imagination to potential behavior, however, constraints emerge to bound or limit the set of prospects severely*» (ibidem). A ogni modo, per l'uomo c'è sempre e comunque «*room for "improvement" for the construction of what might be*» (ibidem), e questo spazio viene a coincidere con l'esposizione alla temporalità, se è vero che «*we move through time, constructing ourselves as artifactual persons*» (ivi: 100).

«Choice» ed esposizione al tempo vanno di pari passo (cfr. *ivi*: 109), e parlare di divenire significa parlare di incertezza e instabilità, tanto che «*choice requires the presence of uncertainty for its very meaning*» (*ibidem*), ma solo così può essere espressione di «*freedom*» e «*responsability*» (*ibidem*): l'uomo non è semplicemente un «essere reattivo» nel senso comportamentista, perché è piuttosto l'«essere responsabile»,² che «*must bear the responsibilities for his own choice because of his artifactual nature, because he has available to him alternative "choosables", because man makes his own history*» (*ivi*: 110). L'uomo non può dunque essere ridotto a un ente semplicemente naturale, i cui comportamenti sarebbero prevedibili attraverso leggi generali, e proprio questo lo rende, con un'espressione nietzschiana, «*nicht festgestellt*» (cfr. Nietzsche 1993: 473) ma sempre alla ricerca di una qualche provvisoria «*Feststellung*» - ossia, e come meglio vedremo: il comportamento umano non è spiegabile solamente attraverso la genetica o solamente attraverso l'influenza ambientale, la natura umana non è né genetica né *degenere*, bensì generica, e proprio per questo consegnata alla *determinazione storica* e alla *possibilità del cambiamento* (laddove «possibilità» implica, non essendo «necessità», non la certezza della riuscita ma la sua semplice *eventualità*). Tale prospettiva «marxiana» sembra condivisa anche da Buchanan quando scrive:

if individual man is to be free, he is to be held accountable, he is to be deemed responsible for his actions. But at the same time he is allowed to take credit for his achievement. Who can claim credit for results that could have been predicted from nature? From a knowledge of his genetic endowment or his social environment, or both? But once man is conceived in the image of an artefact, who constructs himself through his own choices, he sheds the animalistically determined path of existence laid out for him by the orthodox economists' model. A determined and programmed existence is replaced by the uncertain and exciting quest that life must be. If man can envisage himself as a product of his own making, as embodying prospects for changing himself into one of the imagined possibilities that he might be, it becomes relatively easy for him to envisage changing the basic rules of social order in the direction of imagined good societies. In doing so, however, nothing teleological can be introduced since man must recognize that even within his own private sphere of action there is no maximand. Individually, man invests in becoming that which he is not. Collectively, men agree to modify the artifactual rules within which they interact one with another so as to allow individualized pursuit of whatever men may choose (Buchanan 1979: 110).

L'uomo si fa attraverso la scelta, attraverso l'azione, si fa «attraverso», dunque in maniera *mediata*, pertanto *aperta temporalmente* e *consegnata al possibile*:

a person chooses, from among many imagined futures, and he remains necessarily uncertain as to how that which he chooses will work out. He has a clear interest in seeing that the choice set, the set of alternative imagined futures, remains as open as is naturally possible, and, if constrained, that the constraints be also of his own choosing. The deliberate choosing off of future options by the introduction of

*apparently irrelevant constraints, externally imposed, must damage the individual who knows that he must choose among uncertain prospects continually through time. [...] Man wants liberty to become the man he wants to become. He does so precisely because he does not know what man he will want to become in time. [...] Man does not want liberty in order to maximize his utility, or that of the society of which he is a part. He wants liberty to become the man he wants to become (ivi: 111 s.).*³

L'elemento interessante ai fini del discorso qui portato avanti è che in questa visione possiamo rintracciare una visione dell'uomo che, oltre a essere il cardine dell'intera tradizione occidentale (basti pensare che fu già la tragedia greca antica a connettere in maniera esplicita la percezione della morte da parte dell'uomo con la sua consegna al divenire e con la sua capacità di scegliere e di agire), è stata portata a piena esplicitazione da parte dell'antropologia filosofica novecentesca. Tale «disciplina», legata in particolare ai nomi pionieristici di Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, ha tematizzato la differenza tra animale e uomo a partire dalle ricerche scientifiche (etologia, biologia, paleontologia, ma oggi anche neurologia, e così via), per giungere a conclusioni che qui devo necessariamente riassumere in maniera sintetica e in parte «pittorresca».⁴ Il paradigma dell'antropologia filosofica novecentesca ha dato vita a una concezione dell'umano incentrata sui concetti di *Weltoffenheit* (Scheler), *Exzentrizität* (Plessner) e *Mangel* (Gehlen): l'uomo è per ragioni biologico-organiche l'essere aperto alla *Welt* in ragione dell'assenza di un'*Umwelt* specifica, e mancando così di istinti guida, di programmi comportamentali predefiniti e di specifiche armi di difesa è chiamato ad agire e a prendere attivamente posizione rispetto a quanto lo circonda sfruttando la complessa specificità del suo cervello e del suo corpo. Se l'animale è chiuso nella perfezione ambientale, immediata e naturale, e se la divinità è chiusa nella perfezione assoluta di se stessa, immediatamente positiva, l'uomo è una realtà *intermedia* tra le due, in quanto conduce un'*esistenza mediata*, in quanto non è perfetto e proprio per questo però può perfezionarsi, agendo e determinandosi rapportandosi a quanto incontra.

L'uomo è dunque un *animale storico* e *aperto alla temporalità* in quanto «estatico», ossia *aperto all'alterità*, consegnato *alla relazione con il fuori*, tanto filogeneticamente quanto ontogeneticamente: il rallentamento del processo evolutivo (fetalizzazione) che caratterizza la sua conformazione organica rendendolo quasi una «scimmia abortita» è legato alla formazione di nicchie proto-culturali che ne hanno permesso la stabilizzazione,⁵ mentre l'accelerazione della partenogenesi lo rende un parto prematuro e dunque bisogno di cure e di rapporto per sopravvivere,⁶ di fare esperienza per specificare la propria apertura generica al mondo - l'uomo è l'*animale ultraneotenco*. L'uomo è, ancora e in quanto storico, un *animale potenziale*, perché chiamato appunto all'azione e all'attiva determinazione e configurazione del mondo in cui vivere, senza poter far riferimento ad alcuna necessità, ad alcun modello ideale naturale, ad alcuna essenza predefinita. Conseguentemente a tutto

ciò, è l'animale *naturalmente artificiale* e *artificialmente naturale*: è per natura meta-naturale ed è in maniera meta-naturale naturale.

Come il meta-teatro è il teatro nel teatro, così meta-fisica è *la natura nella natura*: la *techne* è una *physis* alla seconda potenza, è ciò che nella natura tenta di sostituirsi a essa, e lo fa cercando di presentarsi essa stessa come natura, imitandola proprio nel momento in cui se ne separa. La sfera culturale è stata considerata sin dall'antichità come *seconda natura* (si pensi alla caratterizzazione dell'*abitudine*), ma ciò va inteso nel senso di *natura seconda*, di *natura alla seconda*. *Techne* = (*physis*)_: questa la radice di ogni metafisica, il potenziamento oltrepasante della natura interno a essa che al contempo la eleva a un livello superiore. E allo stesso tempo *physis* = $\sqrt{\textit{techne}}$, perché alla radice della tecnica ritroviamo sempre proprio quella natura che essa intende superare e lasciarsi alle spalle, perché la tecnica è sempre e comunque *radicata nella natura*. L'uomo è pura *es-posizione* in quanto *ek-sistenza*, è *pelle nuda esposta al mondo e cervello plastico consegnato al contatto esperienziale con l'alterità* (dire mondo è dire alterità): l'uomo è letteralmente l'*esponente* della natura («natura alla seconda», appunto), il suo *Aufheber*, per così dire (espressione su cui ritornerò). L'uomo e-siste, conduce la sua vita s-porgendosi verso il fuori e l'alterità, s-lanciandosi verso il futuro, è l'animale letteralmente pro-meteico e pro-gettante: la direzione in cui procede la sua esistenza non è teleologicamente orientata, piuttosto lo è *teleoclinamente*, nel senso che la meta è sempre immanente al processo dell'esistenza stessa ed è dunque a sua volta sempre provvisoria e aperta, mai completamente e perfettamente compiuta. Apertura, temporalità, rapporto, relazione, eteroreferenzialità, storicità, modalità, genericità, potenzialità, artificionatura, ecc., sono sinonimi per nominare l'uomo, per nominare la libertà. Tutti questi aspetti credo siano presenti in maniera ancora più chiara nell'antropologia delineata da Ludwig von Mises, uno dei più importanti punti di riferimento per il mondo liberale a tutto tondo.

1.3. L'uomo misesiano come essere agente

Mi soffermo ora dunque in maniera più articolata sull'antropologia delineata da von Mises in *The Human Action* (Mises 2007).⁷ Secondo Mises «*choosing determines all human decisions*» (*HA*, introduction: 1): l'uomo è l'essere che sceglie e decide, è l'essere che agisce, in ragione dell'assenza di perfezione e della mancanza di onniscienza che caratterizza il suo «stare» al mondo, anzi il suo *divenire nel mondo*, il suo vivere. Infatti, «*to live implies both imperfection and change*» (*ivi*: 3), e c'è un carattere di «*insufficiency inherent in every human effort*» (*ibidem*): l'uomo si sforza di esistere, ma ogni sforzo è insufficiente e vano, eppure se può esservi un qualche sforzo è solo perché ci sono proprio insufficienza e mancanza.

Human action is purposeful behavior. Or we may say: Action is will put into operation and transformed into an agency, is aiming at ends and goals, is the ego's meaningful response to stimuli and to the conditions of its environment, is a person's conscious adjustment to the state of the universe that determines his life (HA, part 1, ch. 1: 1).

L'uomo agisce ponendosi obiettivi, cerca di raggiungere uno scopo dopo esserlo posto in maniera consapevole, l'uomo è cosciente, con-sapevole di se stesso, proprio per l'apertura di questo spazio di consapevolezza è possibile-necessario agire, l'apertura di un tale spazio coincide con la possibilità-necessità di agire, con la scelta che letteralmente taglia la realtà per selezionare (*decidere è recidere, entscheiden è scheiden, decidere è «darci un taglio»*), che dice sì dicendo no e viceversa, persino quando non dice nulla:

action always involves both taking and renunciation. [...] Action means the employment of means for the attainment of ends. [...] To do nothing and to be idle are also action, they too determine the course of events. [...] Action is not only doing but no less omitting to do what possibly could be done (ibidem).

L'uomo è dunque *l'essere agente*: «*action is the essence of his nature and existence, his means of preservino his life and raising himself above the level of animal and plants*» (ivi: 3). Si agisce per ottenere «*contentment or satisfaction*» (ivi: 2), ma tale stato per l'essere umano «*does not and cannot result in any action*» (ibidem): si agisce per passare da una minore a una maggiore soddisfazione, mossi leibnizianamente da «*some uneasiness*» (ibidem) e condotti dall'*imagination*, si agisce dunque perché si è imperfetti e si sente tale imperfezione, perché la sicurezza (*sine cura*) manca e si è dunque chiamati a prendersi cura di sé nel mondo, non c'è azione senza rapporto al e con il mondo. L'uomo può essere così caratterizzato come *homo agens*, come quell'essere *potenzialmente* agente perché aperto al regno del possibile e della scelta, perché inizia ad agire solamente facendo esperienza e facendo sviluppare la propria disposizione ad agire:

to make a man act, uneasiness and the image of a more satisfactory state alone are not sufficient. A third condition is required: the expectation that purposeful behaviour has the power to remove or at least to alleviate the felt uneasiness. In the absence of this condition no action is feasible. Man must yield to the inevitable. He must submit to destiny. These are the general conditions of human action. Man is the being that lives under these conditions. He is not only Homo sapiens, but no less Homo agens. Beings of human descent who either from birth or from acquired defects are unchangeably unfit for any action (in the strict sense of the term and not merely in the legal sense) are practically not human. Although the statutes and biology consider them to be men, they lack the essential feature of humanity. The newborn child too is not

an acting being. It has not yet gone the whole way from conception to the full development of its human qualities. But at the end of this evolution it becomes an acting being (ibidem).

there is no doubt that every human being repeats in his personal evolution not only the physiological metamorphosis from a simple cell into a highly complicated mammal organism but no less the spiritual metamorphosis from a purely vegetative and animal existence into a reasonable mind. This transformation is not completed in the prenatal life of the embryo, but only later when the newborn child step by step awakens to human consciousness. Thus every man in his early youth, starting from the depths of darkness, proceeds through various states of the mind's logical structure (ivi, ch. 2: 2).

Lo stato di perfetto compimento e di compiuta realizzazione cui l'uomo tende senza mai poterlo totalmente raggiungere - altrimenti verrebbe «*transformed into a plant and reduced to a merely vegetative existence*» (ivi, ch. 1: 6) - è la felicità, vale a dire che occorre concepire l'«*human action as the striving for happiness*» (ivi: 2), una «tensione lottante» che è possibile perché l'uomo non è semplicemente mosso e condotto da «*instincts and impulses*» (ibidem), ma è in grado (perlomeno di tentare) di controllarli e sottometterli, ma anche di reindirizzarli in vista di una compiuta espressione (aspetto però a dire il vero troppo poco sottolineato dall'autore), essendo così chiamato a scegliere, a scegliere prima di tutto se scegliere, a decidere a decidersi, a rimanere consapevolmente in vita o meno:

it is different with man. Man is not a being who cannot help yielding to the impulse that most urgently asks for satisfaction. Man is a being capable of subduing his instincts, emotions, and impulses; he can rationalize his behavior. He renounces the satisfaction of a burning impulse in order to satisfy other desires. He is not a puppet of his appetites. A man does not ravish every female that stirs his senses; he does not devour every piece of food that entices him; he does not knock down every fellow he would like to kill. He arranges his wishes and desires into a scale, he chooses; in short, he acts. What distinguishes man from beasts is precisely that he adjusts his behavior deliberately. Man is the being that has inhibitions, that can master his impulses and desires, that has the power to suppress instinctive desires and impulses. [...] The impulse to live, to preserve one's own life, and to take advantage of every opportunity of strengthening one's vital forces is a primal feature of life, present in every living being. However, to yield to this impulse is not-for man-an inevitable necessity. While all other animals are unconditionally driven by the impulse to preserve their own lives and by the impulse of proliferation, man has the power to master even these impulses. He can control both his sexual desires and his will to live. He can give up his life when the conditions under which alone he could preserve it seem intolerable. Man is capable of dying for a cause or of committing suicide. To live is for man the outcome of a choice, of a judgment of value (ivi: 2 e 4).

Lo spazio dell'inibizione pulsionale (come hanno mostrato tra i tanti Freud e Gehlen) è la creazione della possibilità di indirizzare l'energia libidica verso

direzioni non predeterminate, non semplicemente naturali ma culturali, ossia libere, scelte e agite (e per questo irriducibili ai desideri e ai bisogni delle altre specie viventi - cfr. *ivi*: 4). Un'azione che Mises connota in termini di razionalità necessaria, nel senso che «*human action is necessarily always rational*» (*ibidem*), in quanto ogni azione implica un calcolo rispetto a quanto si vuole raggiungere, differenziandosi così dal «*reactive response to stimuli*» (*ibidem*) in cui le condizioni e il libero volere non giocano ruolo alcuno.

Come avevano colto tanto Platone quanto Bergson (ricordati in sede introduttiva) se l'uomo può agire è perché «*he has the ability to discover casual relations which determine change and becoming in the universe*» (*ivi*: 5): l'uomo, essere relazionale, agisce perché vede i rapporti tra le cose, perché coglie le cose come temporalmente connesse, perché aperto (d)al movimento differenziante-relazionante della temporalità. Ossia perché, ritiene Mises, possiede la categoria della causalità, che fa del mondo un teatro di fenomeni interrelati in maniera ordinata:

acting requires and presupposes the category of causality. Only a man who sees the world in the light of causality is fitted to act. In this sense we may say that causality is a category of action. The category means and ends presupposes the category cause and effect. In a world without causality and regularity of phenomena there would be no field for human reasoning and human action. Such a world would be a chaos in which man would be at a loss to find any orientation and guidance. Man is not even capable of imagining the conditions of such a chaotic universe. Where man does not see any causal relation, he cannot act (ibidem).

Proprio per questo pensiero e azione non possono che essere colti come le due facce di quella stessa medaglia che è l'uomo: «*thinking and acting are the specific human features of man. They are peculiar to all human beings. They are, beyond membership in the zoological species Homo sapiens, the characteristic mark of man as man*» (*ivi*: 6). Il pensiero e la logica rappresentano il vero e proprio corredo a priori dell'uomo, sono antecedenti a ogni esperienza e anzi la rendono possibile, solamente se si pensa a dei «*superhuman beings*» si può credere che per essi pensiero e logica non siano kantianamente il *transcendentale* rispetto a ogni percezione, appercezione ed esperienza in generale (cfr. *ivi*, ch. 2: 2), in una prospettiva che Mises connota come «*apriorismo metodologico*», portando alle estreme conseguenze soggettivistiche il kantismo rifiutando persino la posizione della questione circa l'eventuale soggettivismo od oggettivismo:

the human mind is not a tabula rasa on which the external events write their own history. It is equipped with a set of tools for grasping reality. Man acquired these tools, i.e., the logical structure of his mind, in the course of his evolution from an amoeba to his present state. But these tools are logically prior to any experience. [...] The fact that man does not have the creative power to imagine categories at variance with the fundamental logical relations and with the principles of causality and teleology enjoins upon us what may be called methodological apriorism. [...] We are not in

*the position to comprehend any kind of prelogical or metalogical thinking. We cannot think of a world without causality and teleology. It does not matter for man whether or not beyond the sphere accessible to the human mind there are other spheres in which there is something categorially different from human thinking and acting. No knowledge from such spheres penetrates to the human mind. It is idle to ask whether things-in-themselves are different from what they appear to us, and whether there are worlds which we cannot divine and ideas which we cannot comprehend. These are problems beyond the scope of human cognition. Human knowledge is conditioned by the structure of the human mind (ibidem; cfr. anche *ivi*: 10).*

Dunque per Mises l'uomo è un essere agente, la sua natura è di essere agente, ma la sua natura è anche quella di pensare logicamente e razionalmente, di modo tale che la natura agente dell'uomo va ricondotta proprio alla dimensione logica e razionale che lo contraddistingue in maniera essenziale - ecco perché l'azione viene concepita in termini necessariamente razionali e logici, alla stregua di un calcolo (ossia - in ultima istanza - come *economica*):

*action and reason are congeneric and homogeneous; they may even be called two different aspects of the same thing. That reason has the power to make clear through pure ratiocination the essential features of action is a consequence of the fact that action is an offshoot of reason. [...] Reason is man's particular and characteristic feature. [...] All those objects which are the substratum of human sensation, perception, and observation also pass before the senses of animals. But man alone has the faculty of transforming sensuous stimuli into observation and experience. And man alone can arrange his various observations and experiences into a coherent system. Action is preceded by thinking. Thinking is to deliberate beforehand over future action and to reflect afterwards upon past action. Thinking and acting are inseparable. Every action is always based on a definite idea about causal relations. He who thinks a causal relation thinks a theorem. Action without thinking, practice without theory are unimaginable. The reasoning may be faulty and the theory incorrect; but thinking and theorizing are not lacking in any action. On the other hand thinking is always thinking of a potential action (*ivi*: 3 e part 2, ch. 9: 1).*

Parallelamente all'apriorismo metodologico si muove l'«individualismo metodologico», per il quale l'individuo, pur emergendo solamente - come lo stesso Mises riconosce - attraverso la relazione sociale e la contaminazione con l'alterità, è il «performatore» di ogni azione, il soggetto di ogni atto. Una tale posizione va intesa soprattutto come risposta polemica a chi sostiene che è il «*social collective*» a essere il protagonista dell'agire, perché - sostiene Mises - non c'è collettivo senza individui, il collettivo è anzi la sommatoria degli individui, la somma delle singole azioni da essi compiute (cfr. *ivi*, part 1, ch. 2: 4). Mises riconosce persino l'*antecedenza temporale* del «sociale», ma non quella logica, scrivendo per esempio:

as a thinking and acting being man emerges from his prehuman existence already as a social being. The evolution of reason, language, and cooperation is the outcome of the

same process; they were inseparably and necessarily linked together. But this process took place in individuals. It consisted in changes in the behavior of individuals. There is no other substance in which it occurred than the individuals. There is no substratum of society other than the actions of individuals. [...] The Ego is the unity of the acting being. It is unquestionably given and cannot be dissolved or conjured away by any reasoning or quibbling. The We is always the result of a summing up which puts together two or more Egos. If somebody says I, no further questioning is necessary in order to establish the meaning. The same is valid with regard to the Thou and, provided the person in view is precisely indicated, with regard to the He. But if a man says We, further information is needed to denote who the Egos are who are comprised in this We. It is always single individuals who say We; even if they say it in chorus, it yet remains an utterance of single individuals. [...] The praxeological Ego is beyond any doubts. No matter what a man was and what he may become later, in the very act of choosing and acting he is an Ego (ibidem).

Il punto è che Mises sembra non avvedersi che contrapporre in tal modo singolo e società significa contrapporre due forme di individualità chiuse allo stesso modo, perché il punto non è tanto stabilire se c'è società al di fuori degli individui che la compongono o se ci sono individui senza società che li plasma e li fa emergere e sviluppare, quanto piuttosto mettere in luce la dimensione relazionale in cui qualcosa come «individuo» e «collettivo» possono emergere e prendere forma. Come la società non può essere considerata un substrato, altrettanto vale per l'individuo: non c'è società senza individui così come non c'è individuo senza società, e concedere priorità all'individuo per opporsi a chi considera prioritaria la società significa cadere nello stesso errore sostituendo un soggetto sostanziale a un altro senza riuscire a uscire dalla logica sostanziale e proprietaria. Traslato sul piano di politica economica, non fa differenza che la proprietà sia intesa come qualcosa di pubblico o di privato, o meglio fa differenza solo a partire dal fatto che a restare indiscussa in entrambe le prospettive è che ci sia, ci possa e ci debba essere qualcosa come la «proprietà», ossia qualcosa che nega la relazione, che nega cioè il fatto primario e innegabile.

Che l'uomo possa pensare di aspirare alla proprietà è qualcosa di diverso dall'affermare una qualche priorità sostanziale di essa: tale aspirazione è certamente importante e forse inevitabile in conseguenza del fatto che «*human life is an unceasing sequence of single actions*» (ivi: 5) e che ogni azione è di conseguenza «*a link in a chain of actions which together form an action on a higher level aiming at a more distant end*» (ibidem), ma importante e inevitabile non significano sostanzialmente determinato, per quanto Mises dichiarò di non interessarsi alla questione.⁸ D'altronde, l'esposizione al mondo e all'alterità che connotano l'azione umana rendendo impossibile ogni proprietà sostanziale (pubblica o privata che sia) si manifestano già nel fatto che la libertà umana è sempre (secondo un tema caro anche a pensatori quali Karl Jaspers e Jean-Paul Sartre tra gli altri) *in situazione*, ossia *legata a condizioni e condizionamenti*:

when he is born, he does not enter the world in general as such, but a definite environment. The innate and inherited biological qualities and all that life has worked upon him make a man what he is at any instant of his pilgrimage. They are his fate and destiny. His will is not "free" in the metaphysical sense of this term. It is determined by his background and all the influences to which he himself and his ancestors were exposed. Inheritance and environment direct a man's actions. They suggest to him both the ends and the means. He lives not simply as man in abstracto; he lives as a son of his family, his race, his people, and his age; as a citizen of his country; as a member of a definite social group; as a practitioner of a certain vocation; as a follower of definite religious, metaphysical, philosophical, and political ideas; as a partisan in many feuds and controversies. He does not himself create his ideas and standards of value; he borrows them from other people. His ideology is what his environment enjoins upon him. Only very few men have the gift of thinking new and original ideas and of changing the traditional body of creeds and doctrines (ivi: 6).

Con ciò, come si vede, non viene negato lo spazio di libertà individuale, che si manifesta anche attraverso la capacità di modificare quegli abiti che si sono troppo irrigiditi in «*automatic reactions*» (*ibidem*), prima ancora di giungere a modificare gli abiti sociali stessi per crearne magari di nuovi. Ci tornerò in seguito.

«*Man is not infallibile. [...] Man can never become omniscient*» (ivi: 10), così come l'uomo non è riducibile all'animale,⁹ non è nemmeno riducibile a Dio, vale a dire che (secondo una tradizione che va dall'antico teatro tragico greco sino alla letteratura contemporanea passando per la filosofia e la scienza) l'uomo è in certa misura realtà intermedia tra la perfezione dell'animale che non ha bisogno di preoccuparsi di nulla perché guidato dalla natura e la perfezione del Dio che non ha alcun bisogno perché chiuso nella sua assolutezza e compiutezza. All'uomo è negato il paradiso, una condizione che addirittura per lui sarebbe forse più vicina alla morte che non alla vita, a quella paradossale imperfezione della morte priva di cambiamento ma priva di conseguenza anche della *possibilità* del perfezionamento, della *perfettibilità*:

action can only be imputed to a discontented being, and repeated action only to a being who lacks the power to remove his uneasiness once and for all at one stroke. An acting being is discontented and therefore not almighty. If he were contented, he would not act, and if he were almighty, he would have long since radically removed his discontent. For an all-powerful being there is no pressure to choose between various states of uneasiness; he is not under the necessity of acquiescing in the lesser evil. Omnipotence would mean the power to achieve everything and to enjoy full satisfaction without being restrained by any limitations. But this is incompatible with the very concept of action. For an almighty being the categories of ends and means do not exist. He is above all human comprehension, concepts, and understanding. For the almighty being every "means" renders unlimited services, he can apply every "means" for the attainment of any ends, he can achieve every end without the employment of any means. It is beyond the faculties of the human mind to think the concept of almightiness consistently to its ultimate logical consequences. [...] Action

is a display of potency and control that are limited. It is a manifestation of man who is restrained by the circumscribed powers of his mind, the physiological nature of his body, the vicissitudes of his environment, and the scarcity of the external factors on which his welfare depends. It is vain to refer to the imperfections and weaknesses of human life if one aims at depicting something absolutely perfect. The very idea of absolute perfection is in every way self-contradictory. The state of absolute perfection must be conceived as complete, final, and not exposed to any change. Change could only impair its perfection and transform it into a less perfect state; the mere possibility that a change can occur is incompatible with the concept of absolute perfection. But the absence of change - i.e., perfect immutability, rigidity and immobility - is tantamount to the absence of life. Life and perfection are incompatible, but so are death and perfection. The living is not perfect because it is liable to change; the dead is not perfect because it does not live. The language of living and acting men can form comparatives and superlatives in comparing degrees. But absoluteness is not a degree; it is a limiting notion. The absolute is indeterminable, unthinkable and ineffable. It is a chimerical conception. There are no such things as perfect happiness, perfect men, eternal bliss. Every attempt to describe the conditions of a land of Cockaigne, or the life of the Angels, results in paradoxes. Where there are conditions, there are limitations and not perfection; there are endeavors to conquer obstacles, there are frustration and discontent (ivi: 11).

L'uomo deve agire perché limitato dunque, perché imperfetto, e proprio per questo deve vedere nelle cose dei «mezzi», ossia fare di semplici «things» dei «means» per l'«attainment of any end, goal or aim» (ivi, ch. 4: 1), far diventare le cose diverse da quel che sono attraverso l'azione, agire per l'uomo non significa altro che aprire le cose al divenire, che scinderle (come voleva Marx) dal loro originario nesso naturale per aprire a nuove connessioni e nuove configurazioni (ancora una volta, l'azione è tutta una faccenda di relazione, è costruzione di relazioni, è rel-azione):

means are not in the given universe; in this universe there exist only things. A thing becomes a means when human reason plans to employ it for the attainment of some end and human action really employs it for this purpose. Thinking man sees the serviceableness of things, i.e., their ability to minister to his ends, and acting man makes them means. It is of primary importance to realize that parts of the external world become means only through the operation of the human mind and its offshoot, human action. External objects are as such only phenomena of the physical universe and the subject matter of the natural sciences. It is human meaning and action which transform them into means. Praxeology does not deal with the external world, but with man's conduct with regard to it. Praxeological reality is not the physical universe, but man's conscious reaction to the given state of this universe (ibidem).

L'uomo, «weak and subject to error» (ivi: 3) e dunque non alla stregua di «ideal beings, omniscient and perfect as only gods could be» (ibidem), è in relazione a ciò che lo circonda, è aperto al mondo, e proprio per questo deve prendere posizione per esistere, deve valutare, di modo che «value is not intrinsic, it is not in things. It is within us;

it is the way in which man reacts to the conditions of his environment» (ivi: 2). Essere imperfetti, deboli e in rapporto-a significa anche essere consegnati al divenire e dunque al tempo, come già accennato:

the notion of change implies the notion of temporal sequence. A rigid, eternally immutable universe would be out of time, but it would be dead. The concepts of change and of time are inseparably linked together. Action aims at change and is therefore in the temporal order. Human reason is even incapable of conceiving the ideas of timeless existence and of timeless action (ivi, ch. 5: 1).

L'azione è sempre una *tra tante*, è una all'interno di una catena che non può che dispiegarsi temporalmente, facendo dell'uomo un essere letteralmente pro-meteico, pro-teso verso il futuro in quanto capace di cogliere il movimento del passato che sfocia nel presente s-lanciandosi in avanti (la problematicità dell'esistenza umana è tutta qua):

it is acting that provides man with the notion of time and makes him aware of the flux of time. The idea of time is a praxeological category. Action is always directed toward the future; it is essentially and necessarily always a planning and acting for a better future. Its aim is always to render future conditions more satisfactory than they would be without the interference of action. The uneasiness that impels a man to act is caused by a dissatisfaction with expected future conditions as they would probably develop if nothing were done to alter them. In any case action can influence only the future, never the present that with every infinitesimal fraction of a second sinks down into the past. Man becomes conscious of time when he plans to convert a less satisfactory present state into a more satisfactory future state (ivi: 2).

L'uomo è, come voleva Hobbes, «*etiam famis futurae famelicus*» (Hobbes 1972: 588), il tempo è per lui una vera e propria ossessione, tanto che persino nell'ipotetico paradiso secondo Mises la «questione» del tempo rimarrà irrisolta:

man is subject to the passing of time. He comes into existence, grows, becomes old, and passes away. His time is scarce. He must economize it as he economizes other scarce factors. [...] Even in the land of Cockaigne man would be forced to economize time, provided he were not immortal and not endowed with eternal youth and indestructible health and vigor. Although all his appetites could be satisfied immediately without any expenditure of labor, he would have to arrange his time schedule, as there are states of satisfaction which are incompatible and cannot be consummated at the same time. For this man, too, time would be scarce and subject to the aspect of sooner and later (HA, part 1, ch. 5: 3).

La temporalità è in quanto tale relazione, le tre «estasi» temporali formano un *continuum* in cui i rimandi sono continuamente aperti e presenti in maniera trasversale,¹⁰ il tempo è sempre una faccenda di un «prima» e un «dopo» che si

relazionano attraverso un «ora» scambiandosi di continuo i posti, per questo non c'è azione che possa essere simultanea a un'altra, nemmeno forse simultanea a se stessa se con simultanea si intende bloccata in un *nunc*. L'apertura temporale è coestensiva all'incertezza che connota l'agire, che contraddistingue l'essere al mondo proprio dell'uomo:

the uncertainty of the future is already implied in the very notion of action. That man acts and that the future is uncertain are by no means two independent matters. They are only two different modes of establishing one thing. [...] To acting man the future is hidden. If man knew the future, he would not have to choose and would not act. He would be like an automaton, reacting to stimuli without any will of his own (ivi, ch. 6: 1).

Dunque la vita «*is exposed to many risks*» (ivi: 4), anzi non è altro che esposizione al rischio, tanto che «*there is an element of gambling in human life*» (ibidem) e che «*with regard to noncontrollable natural events man is always in the position of a gambler*» (ibidem): l'uomo è nietzschianamente l'essere «*nicht festgestellt*»,¹¹ «*there is in the course of human events no stability and consequently no safety*» (ibidem), e «*stability, the establishment of which the program of stabilization aims at, is an empty and contradictory notion*» (ivi, part 3, ch. 12: 4). L'uomo vive una radicale *Unfertigkeit*, «*unsteadiness*», «*ceaseless fluctuation*» e «*changeability*» (ibidem) senza «*fixed points, dimensions, or relations which could serve as a standard*» (ibidem), privo di ogni «*rigidity and stability*» (ibidem), ma proprio per questo è mosso all'azione, l'azione è la sua vera e propria natura:

the urge toward action, [...] improvement of the conditions of life, is inborn in man. [...] In the realm of action there is nothing perpetual but change. [...] Where there is action, there is change. [...] Human action originates change. As far as there is human action there is no stability, but ceaseless alteration. The historical process is a sequence of changes. It is beyond the power of man to stop it and to bring about an age of stability in which all history comes to a standstill. It is man's nature to strive after improvement, to beget new ideas, and to rearrange the conditions of his life according to these ideas. [...] There are in this world no such things as stability and security and no human endeavors are powerful enough to bring them about (ivi: 4 e 5).

Un ipotetico «*realm of calm*» (ivi: 5) è semplicemente «*unrealizable*» (ibidem), stanti le «*inescapable limitations of human action*» (ibidem): proprio per questo l'incapacità nel «*providing eternal security cannot be called a deficiency*» (ibidem), essendo connaturata all'esistenza umana in quanto tale.

Nuovamente in maniera analoga a Marx, anche per Mises il lavoro umano, stante la già affermata genericità della sua natura (*Gattungswesen*, nella terminologia marxiana),¹² mostra un «*nonspecific character*» (ivi, part 1, ch. 7: 3) che si manifesta anche nel fatto che «*men and their abilities to work are different*» (ibidem), ossia che «*work which various people are able to perform is different because men are born unequal*

and because the skill and experience they acquire in the course of their lives differentiate their capacities still more» (*ibidem*) - stante la capacità «specificamente» umana di imparare e di fare esercizio («*training*») per far sviluppare «*innate abilities*», ossia potenzialità generiche (cfr. *ibidem*).¹³ Pertanto il lavoro umano è generico, non tanto «generale», proprio per questo può creare nessi tra le cose che hanno specifiche virtù piegandole creativamente ai propri scopi, razionalmente prefissati e determinati:

all nature-given primary factors of production [...] have specific powers and virtues. There are ends for whose attainment they are more suitable, ends for which they are less suitable, and ends for which they are altogether unsuitable. But human labor is both suitable and indispensable for the performance of all thinkable processes and modes of production. [...] Production is alteration of the given according to the designs of reason. These Designs [...] are the primary thing; they transform the original factors [...] into means. Man produces by dint of his reason; he chooses ends and employs means for their attainment (ivi: 3 e 4).

Il lavoro umano non tanto crea *ex nihilo*, dunque, quanto piuttosto *trasforma* gli elementi dati «*through arrangement and combination*» (*ivi*: 4), la creazione assoluta (ossia, ancora una volta, s-legata da ogni possibile relazione) è qualcosa che è possibile «*only in thinking and in the realm of imagination*» (*ibidem*), solo per la «*human mind*», la quale «*alone has the power to remove uneasiness*» (*ibidem*).

Come notavo sopra, Mises riconosce il primato storico-cronologico e persino logico dell'antecedenza della società rispetto all'individuo, in quanto «*individual man is born into a socially organized environment*» (*ivi*, part 2, ch. 8: 1),¹⁴ ma ciò non gli impedisce di affermare che «*society is nothing but the combination of individuals for cooperative effort*» (*ibidem*), stante il fatto che «*action is always action of individual men*» (*ibidem*): la società è la risultante del complesso delle relazioni mutuali conseguenti alle azioni individuali, non è nemmeno semplicemente frutto di un «contratto sociale» che alienerebbe diritti, libertà e potere a un «terzo». Persino i sentimenti «*of sympathy and friendship and a sense of belonging together*» (*ibidem*) sono per Mises «*fruits of social cooperation*» (*ibidem*), ossia conseguenze e non cause della vita sociale, della società. Se gli uomini scelgono di co-operare e di col-laborare è perché la *divisione del lavoro* risulta più produttiva rispetto al lavoro dell'individuo isolato, e il pieno consapevole riconoscimento di tale fatto è qualcosa che appartiene esclusivamente all'essere umano:

we may call consciousness of kind, sense of community, or sense of belonging together the acknowledgment of the fact that all other human beings are potential collaborators in the struggle for survival because they are capable of recognizing the mutual benefits of cooperation, while the animals lack this faculty. [...] The characteristic feature of human society is purposeful cooperation; society is an outcome of human action, i.e., of a conscious aiming at the attainment of ends. No such element is present, as far as we can ascertain, in the processes which have resulted in the emergence of the structure-function systems of plant and animal bodies and in the operation of the

societies of ants, bees, and hornets. Human society is an intellectual and spiritual phenomenon (ibidem).

Come voleva anche il «totalitario» Platone,¹⁵ pertanto, «la città sorge perché ciascun individuo non è sufficiente a se stesso ma manca di molte cose» (Platone, *Repubblica*, II, 369b) e ha bisogno di molti altri, vale a dire che la *polis* (la socialità-politicità umana) è espressione di un bisogno e di una mancanza che rendono l'uomo necessitante di un completamento che avviene prima di tutto grazie alla comunità come luogo di reciprocità e di con-divisione, passando prima di tutto per la diversificazione dei bisogni e dei compiti, ossia tramite la divisione del lavoro. Che è appunto quanto si afferma scrivendo che «*experience teaches man that cooperative action is more efficient and productive than isolated action of self-sufficient individuals*» (HA, part 2, ch. 8: 3) e che «*man did not remain solitary, searching like the animals for food and shelter for himself only and at most also for his consort and his helpless infants* » (ivi: 4), perché anzi la sua azione «*is animated by the insight into the higher productivity of labor achieved under the division of labor*» (ibidem).

Un ulteriore aspetto significativo è che Mises nota come «*the principle of the division of labor is one of the great basic principles of cosmic becoming and evolutionary change*» (ivi: 1), principio che nell'uomo viene elevato in quanto tale legge di natura viene riconosciuta *in quanto tale* e messa così «*purposefully*» al servizio «*of man's efforts to improve his conditions*» (ibidem): l'uomo, in altri termini, scopre la natura per elevarla intenzionalmente, mette in opera - riprendendo un noto e fondamentale concetto hegeliano già sopra ricordato - una vera e propria *Aufhebung* della natura, un «toglimento» che ha in sé tanto la «rimozione» e il «superamento» quanto la «conservazione» e il «mantenimento» (proprio come sol-levare un peso significa tanto levarlo-via quanto e-levarlo). L'uomo misesiano, quindi, è l'uomo che - come ha colto l'intera nostra tradizione da Eraclito a Sloterdijk passando per Bacone, Comenio, Bergson e Heidegger - intrattiene un rapporto paradossale e dialettico con quella natura che si manifesta nascondendosi e si svela velandosi, chiamando l'uomo a ingannarla a sua volta per poterla insieme estendere e oltrepassare.

Tornando allo statuto della società, Mises prende posizione contro quelle forme di anarchismo estremo che negano ogni consistenza e ogni legittimità allo stato, in quanto bambini, anziani e folli non sono in grado a suo giudizio di agire in maniera volontaria e razionale, e rischierebbero così di essere sopraffatti dai violenti o di non vedere soddisfatte le loro esigenze e le loro istanze: lo stato è dunque necessario e detiene il monopolio della violenza. A ben vedere pertanto ciò che Mises rifiuta è l'idea secondo la quale il governo e la società debbano essere considerati un Leviatano ontologicamente superiore agli individui che lo compongono e alle cui esigenze esso deve in realtà asservirsi:

if and as far as labor under the division of labor is more productive than isolated labor, and if and as far as man is able to realize this fact, human action itself tends toward cooperation and association; man becomes a social being not in sacrificing his own

concerns for the sake of a mythical Moloch, society, but in aiming at an improvement in his own welfare. Experience teaches that this condition - higher productivity achieved under the division of labor - is present because its cause - the inborn inequality of men and the inequality in the geographical distribution of the natural factors of production - is real (HA, part 2, ch. 8: 4).

Nella prospettiva misesiana «l'unione fa la forza», estende le facoltà umane, quasi dando ragione ad Aristotele quando scriveva:

può darsi che i molti, pur se singolarmente non eccellenti, qualora si raccolgano insieme, siano superiori ai migliori [che pur son pochi], non presi singolarmente, ma nella loro totalità, come lo sono i pranzi comuni rispetto a quelli allestiti a spese di uno solo. In realtà, essendo molti, ciascuno ha una parte di virtù e di saggezza e come quando si raccolgono insieme, in massa, diventano un uomo con molti piedi, molte mani, con molti sensi, così diventano un uomo con molte eccellenti doti di carattere e di intelligenza (Aristotele, *Politica*, I, 11, 1281b 1-8).

La divisione del lavoro, in altre parole, permette di *specificare* la genericità della natura umana, ossia permette la realizzazione e l'espressione, permette la vita e la conservazione, vale a dire che senza la relazione e la collaborazione l'uomo non potrebbe nemmeno sopravvivere, prima ancora di potersi realizzare individualmente:

the division of labor is the outcome of man's conscious reaction to the multiplicity of natural conditions. [...] It intensifies the innate inequality of men. Exercise and practice of specific tasks adjust individuals better to the requirements of their performance; men develop some of their inborn faculties and stunt the development of others. Vocational types emerge, people become specialists (HA, part 2, ch. 8: 5).

La vita in comune *potenzia* ed *estende* le *capacità* umane, come emergerà meglio nei prossimi paragrafi: apre così lo spazio all'espressione e alla libertà dell'individuo, degli individui. L'uomo è in rapporto con quanto lo circonda, deve per questo valutare, come notato sopra, deve *reagire consapevolmente* all'ambiente, in tutta la sua molteplicità e rischiosità, stante il fatto che «*the natural condition of man is extreme poverty and insecurity*» (ivi: 6), e a tale «*multiplicity of natural conditions*» (ivi: 5) può corrispondere efficacemente solamente la «*social cooperation*» che ha appunto «*multiplied far beyond the margin of subsistence*» (ivi: 6), andando quasi a puntellare e a correggere in maniera *mediata* (culturale) quell'insieme di *deficienze immediate* (naturali) altrimenti persino mortali o comunque sfavorevoli:

one of the privileges which society affords to the individual is the privilege of living in spite of sickness or physical disability. Sick animals are doomed. Their weakness handicaps them in their attempts to find food and to repel aggression on the part of

other animals. Deaf, nearsighted, or crippled savages must perish. But such defects do not deprive a man of the opportunity to adjust himself to life in society. The majority of our contemporaries are afflicted with some bodily deficiencies which biology considers pathological. Our civilization is to a great extent the achievement of such men. The eliminative forces of natural selection are greatly reduced under social conditions (ibidem).

Proprio quest'apertura alla dimensione sociale come dimensione culturale fa sì che la natura venga oltrepassata e perduta come possibile misura e riferimento normativo, ed è per questo che «*there is no "natural" standard to establish what is desirable and what is undesirable in the biological evolution of man* » (ibidem) e che gli animali, pur vivendo assieme, «*have not developed social relations*» (ibidem), mancando dei necessari «*thinking, planning and acting*» (ibidem). Ma questa culturalità è la dimensione propriamente naturale dell'uomo, di un uomo debole e carente che se non avesse sviluppato l'arma della ragione unitamente alla capacità di differire la soddisfazione delle pulsioni non sarebbe stato in grado di sopravvivere e di aprirsi alla vita in comune:

[man] was physically a weak animal; he would not have been a match for the big beasts of prey if he had not been equipped with a peculiar weapon, reason. The fact that man is a reasonable being, that he therefore does not yield without inhibitions to every impulse, but arranges his conduct according to reasonable deliberation, must not be called unnatural from a zoological point of view. Rational conduct means that man, in face of the fact that he cannot satisfy all his impulses, desires, and appetites, foregoes the satisfaction of those which he considers less urgent. In order not to endanger the working of social cooperation man is forced to abstain from satisfying those desires whose satisfaction would hinder the establishment of societal institutions. There is no doubt that such a renunciation is painful. However, man has made his choice. He has renounced the satisfaction of some desires incompatible with social life and has given priority to the satisfaction of those desires which can be realized only or in a more plentiful way under a system of the division of labor. He has entered upon the way toward civilization, social cooperation, and wealth. [...] What distinguishes man from other animals is precisely that he does not yield without any will of his own to an instinctive urge. Man uses reason in order to choose between the incompatible satisfactions of conflicting desires. [...] Reason, man's most characteristic feature, is also a biological phenomenon. It is neither more nor less natural than any other feature of the species Homo sapiens, for instance, the upright gait or the hairless skin (ivi: 8).

Ragione, statura eretta e pelle glabra sono anzi aspetti strettamente collegati, nel senso che l'uomo ha potuto sviluppare la ragione attraverso l'azione esploratrice della mano a contatto con il mondo, una mano resa libera dalla nutrizione in ragione della statura eretta,¹⁶ così come l'esposizione e la nudità espresse dalla pelle priva di rivestimento pilifero richiedono la costruzione di una qualche forma di difesa che come visto Mises identifica prima di tutto con la ragione stessa e, in

sensu più ampio, con la logica: «*logic is for man the only means to master the problems of reality. [...] Man is liable to error. If to err were the characteristic of mental disability, then everybody should be called mentally disabled. [...] Man has only one tool to fight error: reason*» (ivi, ch. 9: 2). L'uomo erra, compie errori, ma è cosciente di ciò e cerca di ridurre il numero degli errori, ma allo stesso tempo deve andare alla ricerca dell'errore perché è proprio attraverso di esso che può apprendere, imparare e migliorare la propria condizione. In tal senso, ha colto davvero un punto centrale Edgar Morin laddove ha scritto che «la coscienza non è la luce che rischiara lo spirito e il mondo, ma è il lumicino o il lampo che rischiara il baratro, l'incertezza, l'orizzonte. Essa tende a eliminare l'errore, ma per illuminare l'erranza» (Morin 1974: 137).

1.4. Esperienza come ricerca dell'errore appoggiandosi al fuori: uniti si vince

«*Alles Leben ist Problemlösen*» (cfr. Popper 2004), dunque: certo, «i problemi e le soluzioni dei problemi paiono essere sorti insieme con la vita» (ivi: 84), nel senso che la vita in quanto tale «si deve confrontare sin dall'inizio con il problema della sopravvivenza» (ibidem), e gli animali «a volte possono addirittura essere consapevoli di un problema» (ibidem). Tuttavia, essendo essi privi dell'autocoscienza, della «coscienza del sé» (ivi: 87) e della connessa capacità di cogliere se stessi in maniera temporalmente estesa per poter (si) *narrare e raccontare* (cfr. ivi: 90-95), essi «non hanno nessuna consapevole teoria del tempo, del passato, del presente e del futuro» (ivi: 115): non possiedono quella «disposizione a sviluppare un'autocoscienza o un io» (ibidem), nell'uomo «innata» (ibidem) ma allo stesso tempo bisognosa di «un ambiente sociale con altre persone» (ibidem) in grado di permettere l'apprendimento e di aprire la possibilità del racconto, di fare resoconti. Di conseguenza, se appunto «con la vita nascono i problemi» (ivi: 123), solo con l'uomo la vita inizia ad andare consapevolmente alla ricerca di essi, nel senso che solo l'uomo «*va alla ricerca degli errori*» (ibidem), solo noi «apprendiamo unicamente attraverso tentativi ed errori» (ivi: 133) e «nelle nostre correzioni degli errori siamo di solito un po' più rapidi di quanto lo sia la verde natura» (ivi: 245). In poche parole, non solo «la correzione degli errori è il più importante metodo della tecnologia e dell'apprendimento in generale» (ibidem), ma addirittura si può affermare che la *ricerca* degli errori è il più importante metodo di apprendimento e di miglioramento per l'uomo:

la nostra situazione è sempre quella di un uomo nero, che in un sotterraneo buio cerca un cappello nero, che forse non è lì. [...] Noi siamo degli ignoranti e cerchiamo di continuo di esplorare la realtà [...]. Noi siamo attivi, noi esploriamo di continuo, lavoriamo costantemente con il metodo del tentativo e dell'errore. E

questo è l'unico metodo che abbiamo. [...] Questa è l'esperienza: tentativo ed errore. L'esperienza è ciò che dice "no". [...] Noi dobbiamo sincerarci costantemente della realtà attraverso tutte le possibili sonde. Tutto ciò che esiste è sapere congetturale (*ivi*: 142-144).

Questa è, in ultima istanza l'esperienza: tentativo *per* errare ed errore *per* tentare, perché in una stanza buia per cercare un cappello nero non c'è che un modo, cercare di sbagliare per poter magari apprendere e imparare. Perché appunto di questo si tratta: imparare per migliorare la propria condizione di vita, questo è il compito specificamente umano. «*Errare humanum est*», e questo nel senso radicale che «quella di compiere errori è una *facoltà* esclusiva degli umani» (Hirschman 1983: 27), ossia «il significato del detto non è "errare è soltanto umano", ma "solo gli uomini errano"» (*ibidem*): «nella *facoltà* di fare errori è il segno della libertà di scelta e della conseguente responsabilità» (Urbinati 2011: 11). Per l'uomo, in ultima istanza, «il futuro è decisamente aperto» (Popper 2004: 230): l'uomo è tale apertura, ma essa non può che avvenire all'insegna della relazione, del rapporto con l'alterità, il quale - come anche per Mises - permette di allargare il raggio d'azione umano, del singolo individuo umano.

Einstein pare abbia affermato: «la mia matita è più intelligente di me» (Popper 2004: 123). Se «tutta la vita è risolvere problemi» (*ivi*: 246), «la tecnica umana risolve i problemi umani» (*ibidem*) prendendo spunto dalle opere della natura, che viene imitata ma anche superata, in quanto «forse noi siamo un poco superiori alla natura proprio nella critica consapevole, nell'autocritica e nella critica amichevole e ostile» (*ibidem*): il punto è che l'uomo si corregge e si migliora, e per farlo deve ricorrere al mezzo in senso ampio, e proprio per questo un mezzo esterno può risultare non solo «oggettivazione» della sua intelligenza, ma persino superiore a essa. La tecnica è mezzo di miglioramento per l'uomo, ciò significa che l'uomo da solo non può farcela, ha bisogno di supporto esterno, ha bisogno dell'aiuto del fuori: la matita è più intelligente dell'intelligenza umana perché è ciò che la rende possibile, perché l'uomo non può esistere senza supporti esterni:

*the flow of thoughts and the adaptive success of reason [...] depend on repeated and crucial interactions with external resources. [...] Human reasoners are truly distributed cognitive engines: we call on external resources to perform specific computational tasks [...]. Brain and world collaborate [...]. The true engine of reason [...] is bounded neither by skin nor skull. [...] The computational power and expertise is spread across a heterogeneous assembly of brains, bodies, artifacts, and other external structures. [...] Faced with the heavy time constraints on real-world action, and armed only with a somewhat restrictive, pattern-completing style of on-board computation, the biological brain takes all the help it can get. This help includes the use of external physical structures (both natural and artifactual), the use of language and cultural institutions, and the extensive use of other agents (*ivi*: 68 s., 77 e 80).*

In altre parole, l'insieme dei «processi computazionali» «*spread out in space and time*» (ivi: 81), andandosi letteralmente a estendere fuori dalla mente individuale, per includere trasformazioni raggiunte tramite appoggi e ausili esterni, i quali possono anche «*incorporate the heads and bodies of multiple individuals in collective problem-solving situations*» (ivi: 82).

La natura umana non è genetica, come meglio ancora vedremo, vale a dire che «*there is no "blueprint" for the behavior in the brain, or in the genes*» (Clark 1998: 40), laddove il «*blueprint*» è un «*highly detailed plan or specification*» (ivi: 39): la mente, «porosa» e «promiscua», si sviluppa attraverso l'interazione con l'esterno, facendo cioè uso di «*external scaffolding*» (ivi: 45), di strutture esterne di supporto. In tal senso, «*mind is a leaky organ, forever escaping its "natural" confines and mingling shamelessly with body and with world*» (ivi: 53), è un «*associative engine*» (ibidem), che fa sì che «*our behaviour is often sculpted and sequenced by a special class of complex external structures*» (ibidem). La frontiera tra mente e mondo è plastica, l'*external scaffolding* è a tutti gli effetti «*our old friend*» (ivi: 60), in quanto permette «*a reduction of the complexity*» (cfr. ivi: 61), e questa frontiera mobile e aperta è quanto specifica il rapporto umano con quanto lo circonda:

the human external environment is superbly structured in virtue of our use of linguistic, logical, and geometric formalisms and the multiple external memory systems of culture and learning. Not all animals are capable of originating such systems, and not all animals are capable of benefiting from them even once they are in place. The stress on external scaffolding thus cannot circumvent the clear fact that human brains are special. But the computational difference may be smaller and less radical than we sometimes believe. It may be that small series of neuro-cognitive differences make possible the origination and exploitation of simple linguistic and cultural tools (ivi: 61 s.).

La superiorità, presunta o reale che sia, degli esseri umani rispetto ai profili cognitivi degli altri animali, pertanto, non è tanto da riporre nella superiorità delle capacità cognitive umane in senso stretto (ossia, cerebrali, con base neurologica e genetica), perché piuttosto «*where we human beings really score is in our amazing capacities to create and maintain a variety of special external structures (symbolic and social-institutional)*» (ivi: 179), le quali funzionano così come «*complement*» alle capacità cognitive «naturali». Paradossalmente, allora (secondo l'*Entlastungsprinzip* che Gehlen ha formulato riprendendo considerazioni tra gli altri di Alsberg e Scheler), «*advanced cognition depends crucially on our abilities to dissipate reasoning: to diffuse achieved knowledge and practical wisdom through complex social structures, and to reduce the loads on individual brains by locating those brains in complex webs of linguistic, social, political, and institutional constraints*» (ivi: 180).

Se l'uomo è «superiore» agli altri animali è dunque non perché «più intelligente», ma anzi perché attraverso l'utilizzo di supporti esterni (della tecnica in senso ampio, dalla scrittura all'istituzione sociale, come ha illustrato proprio l'antropologia

filosofica: «*institutions, firms, and organization seem to share many of the key properties of pen, paper, and arithmetical practice*»: *ivi*: 185, in quanto «*external medium*» o «*external resource*»: *ibidem*, che ci rende «*enable to exploit our basic [...] capacities tu fulfill new ends*»: *ivi*: 193 s.) diventa in qualche modo «meno intelligente», ossia sposta l'onere cognitivo da sé all'esterno, liberandosi così per compiti e pensieri di vario tipo (come già aveva mirabilmente colto Platone laddove, seppur in toni «apocalittici», faceva della scrittura il «killer farmacologico» della memoria):

human brains, if there is anywhere near the mark, are not so different from the fragmented, special-purpose, action-oriented organs of other animals and autonomous robots. But we excel in one crucial respect: we are masters at structuring our physical and social worlds so as to press complex coherent behaviors from these unruly resources. We use intelligence to structure our environment so that we can succeed with less intelligence. Our brains make the world smart so that we can be dumb in peace! Or, to look at it another way, it is the human brain plus these chunks of external scaffolding that finally constitutes the smart, rational inference engine we call mind (*ivi*: 180).

Il «mondo esterno» viene così utilizzato come «deposito» che sopporta quei pesi che l'«interno» non può da solo tollerare, andando a condensare (in un'opera di vero e proprio «freezing»: cfr. *ivi*: 210) gli sforzi individuali e collettivi per poterli oltretutto tramandare:

if our achievements exceed those of our forebears, it isn't because our brains are any smarter than theirs. Rather, our brains are the cogs in larger social and cultural machines - machines that bear the mark of vast bodies of previous search and effort, both individual and collective. This machinery is, quite literally, the persisting embodiment of the wealth of achieved knowledge. It is this leviathan of diffused reason that presses maximal benefits from our own simple efforts and is thus the primary vehicle of our distinctive cognitive success (*ivi*: 192; cfr. anche *ivi*: 212).

L'uomo non può dunque vivere senza «scaffolding» (una vera e propria «impalcatura» esterna, un «ponte» che rende possibile il rapporto con il mondo e con se stessi), senza «supplemento» (direbbe Derrida),¹⁷ non sarebbe umano senza di esso, la sua specificità e particolarità rispetto agli altri animali è così qualcosa di «non suo», o, meglio, la sua «propria improprietà», la sua capacità di espropriarsi, la sua capacità di entrare in relazione con il «fuori» per farne un punto di appoggio e di ripiegamento in grado di aprire lo spazio del «dentro». È dunque un vero e proprio «meno» il «più» umano, il venir meno di una natura specifica predeterminata che chiama alla relazione attiva e suppletiva con l'esterno, sino a che addirittura «*the role of individual rationality can become somewhat marginal*» (*ivi*: 186), perché i problemi vengono risolti «*by creating larger external structures, both physical and social, which can then prompt and coordinate a long sequence of individually tractable episodes of problem solving, preserving and transmitting partial solutions along the way*»

(*ibidem*). Tutto ciò, però, non significa che gli animali umani siano paragonabili a quegli «insetti sociali» che di individuale hanno ben poco, perché gli uomini non sono mai del tutto «*immersed in the constraining environments of large social political or economical institutions*» (*ibidem*), e se anche lo fossero non compirebbero comunque le loro azioni semplicemente su suggerimento e incitamento («*prompt*») esterno.

L'uomo è così un «*progettista disegnatore di ambienti*» (*environment designer*), è «*weltbildend*», secondo un'espressione heideggeriana (ossia un «*world builder*» o «*world maker*»),¹⁸ struttura attivamente il proprio mondo esterno in modo tale da compiere «*successful actions with less individual computation*» (*ivi*: 191): noi uomini siamo così «*the most prodigious creatures and exploiters of external scaffolding on the planet*» (*ibidem*), «*external scaffoldings*» che sono dunque «*the products of individual and collective human thought and activity*» (*ibidem*). Quella dell'uomo è una realtà aumentata, una realtà alla seconda, la sua natura è una natura alla seconda, una natura supplementare, l'uomo vive quasi in un mondo di riserva, un aumento che corrisponde a una diminuzione del carico individuale, all'alleggerimento delle prestazioni richieste, come già notato:

we build "designer environments" in which human reason is able to far out strip the computational ambit of the unaugmented biological brain. Advanced reason is thus above all the realm of the scaffolded brain: the brain in its bodily context, interacting with a complex world of physical and social structures. These external structures both constrain and augment the problem-solving activities of the basic brain, whose role is largely to support a succession of iterated, local, pattern-completing responses (ibidem).

Non c'è realtà se non nel contesto, in un contesto in grado di rendere possibile l'iterazione grazie all'utilizzo del supplemento (nuovamente in termini derridiani), non c'è azione che non sia «*scaffolded*» in quanto «*relies on some kind of external support*» (*ivi*: 194) e così capace di dar vita a quelle «*augmentations*» che «*allow us to achieve some goal that would otherwise be beyond us*» (*ivi*: 194 s.).

Se dunque da un lato «*the larger social and institutional machinery both molds and empowers individual human thought*» (*ivi*: 190) e «*the artifact, when it is in use, confers on the agent some characteristic power or capacities which humans do not naturally possess*» (*ivi*: 193), tanto che «*both logic and science rely heavily on the use and manipulation of external media, especially the formalisms of language and logic and the capacities institutions and by the use of spoken and written text*» (*ivi*: 220), non per questo l'individuo si reduce all'opera di formazione-modellamento e potenziamento-ampliamento reso possibile dal tessuto contestuale esterno: il punto è però tenere ben presente che per esempio «*by allowing results to migrate between individuals, culturally scaffolded reason is able to incrementally explore spaces which path-dependent individual reason could never hope to penetrate*» (*ivi*: 206).

In poche parole, «l'unione fa la forza» (come visto, è vero anche per Mises), e il pensiero non semplicemente «*springs fully developed from inner cogitations*»

(ivi: 207), essendo piuttosto «*the product of a sustained and iterated sequence of interactions between my brain and a variety of external props*» (ibidem), in un contesto *i(n)terat(t)ivo* che «*runs outside the head and through the local environment*» (ibidem), ossia essendo «*the product of brains acting in concert with multiple external resources*» (ibidem). Clark giunge così ad affermare che senza l'«*explosion of types and varieties of external scaffolding structures in human cultural evolution*» (ivi: 210, e in particolare senza il linguaggio considerato «*the ultimate artifact*», «*so ubiquitous it is almost invisible*»: ivi: 218, condotto dalla scrittura che sola ha reso possibile «*to record the processes of thought and argument*»: ivi: 206) non ci sarebbe stata evoluzione umana alcuna, non ci sarebbe cioè nemmeno stato quell'insieme di «*second-order cognitions*» rappresentato dall'*autocoscienza*, dall'*autovalutazione*, dall'*autocritica*, dall'*autopercizione*, ossia il «*thinking about thinking*» (cfr. ivi: 208 s.), la *realtà alla seconda* tipica dell'essere umano che si coglie come «*Self*» (potremmo nuovamente scomodare Derrida e affermare che *non c'è cogito senza segno, senza traccia, senza supplemento*). Questo però non significa che tale «*Self*» si riduca all'esterno che lo ha reso possibile, evidentemente, ma semplicemente che la prospettiva individualistico-isolazionista va abbandonata perché irreali (cfr. ivi: 221).

Con quanto detto in chiusura di questo primo capitolo, si apre il discorso del secondo: cosa significa che l'essere umano è *naturalmente comunista*?

2. Il divenire pluridimensionale umano: naturalmente comunisti?

Secondo Cimatti c'è un modo *naturale* di vivere per gli esseri umani, e non è certo quello che stiamo attualmente vivendo, perché non realizza le nostre *potenzialità*, ma si occupa e preoccupa soltanto di servire il capitale, che non ha di mira che se stesso, l'accrescimento della propria potenza, l'accumulazione vertiginosa dell'accumulare stesso (*volontà di potenza*, ormai, non significa nulla di diverso): «il comunismo è il sistema economico-sociale in cui meglio si realizza la natura umana» (Cimatti 2011: 11). L'economia ha assorbito la società e l'umanità, facendo dell'esistenza umana qualcosa di davvero *monodimensionale*, ma «una vita diversa è possibile» (*ivi*: 4), ed è possibile proprio se si guarda alla natura umana, in quanto l'essere umano è *l'animale del possibile*, l'animale costitutivamente *aperto al possibile* in quanto *aperto al mondo*:

l'umano è un animale naturalmente ricco di potenzialità, è l'animale che biologicamente non ha una sola vita predeterminata davanti a sé; al contrario, è l'animale che può sperimentare e provare abilità ed esistenze diverse. La natura dell'animale umano è di non avere, paradossalmente, una sola vita naturale di fronte a sé. La nostra biologia è quella di poterci costruire la nostra vita. Di tutte queste potenzialità il capitalismo ne esalta e ne sviluppa soltanto una, *l'aver cose*. [...] Il problema biologico del capitalismo è propriamente quello di una specie vivente, *Homo sapiens*, che sempre più rinuncia alle proprie potenzialità umane per diventare - indirettamente, attraverso il temporaneo possesso delle merci, e direttamente mediante l'accumulo di ricchezza finanziaria - puro intermediario del denaro (*ivi*: 5 s.).

Ormai il capitalismo non ha nemmeno più al proprio centro qualcosa di *pericolosamente troppo concreto* come le «cose», avendo creato un sistema di astrazioni metafisiche se non mistiche (veri e propri feticci, come si espresse già Marx) fatto di *derivati, bolle, opzioni*, ecc.: un mondo in cui parlare di *azioni* significa parlare di «capitale virtuale» e non più di apertura di spazi politici. Cosa significa però che la natura umana non può essere monodimensionata?

2.1. Naturalmente esposti, naturalmente estesi

Il primo passo da fare è spiegare cosa sia la natura umana, raccogliendo considerazioni già espresse in precedenza: in prima approssimazione, la natura umana è *esogena*, condizione esemplificata da quel cervello che è il *luogo di esposizione al mondo e di iscrizione dell'esperienza*, che è *programmato* a tale scopo. Per capire cosa sia la natura umana occorre ancor prima capire cosa essa *non è*: i) la natura umana non è *genetica*, non possiede «caratteristiche biologiche ben definite» (*ivi*: 11); ii) la specie umana non è una *tabula rasa* semplicemente «priva di natura»

(*ibidem*). L'uomo non è né irrimediabilmente predeterminato e preprogrammato, ma non è nemmeno infinitamente duttile e malleabile. Potremmo dire che la sua plasticità non è disponibile, non è cioè qualcosa di plasmabile (oltre a non poter essere irrigidita, a non poter cioè essere consolidata in un'unica forma). La natura umana non è genetica e nemmeno *degenere*, bensì *generica*, il che significa che possiede un nucleo di invarianza fondante la varianza, per riprendere e al contempo superare il «programma stazionario di identificazione umana» proposto da Eugenio Mazzarella (cfr. Mazzarella 2004), per il quale l'uomo si sa come trascendente il mondo separandosi da esso proprio perché è esso ad accordare la possibilità del proprio trascendimento. Ma andiamo con ordine.

i) La storia genetica umana non è in grado di *prefissare uno scopo*, non dà imperativi: il passato evolutivo non fissa il futuro storico (come invece credeva Edward Wilson: cfr. Wilson 1980). La mente non è un insieme di *moduli innati*, di *istinti* meccanicamente progettati dalla selezione naturale per rispondere a uno scopo e a uno soltanto, per rivestire una funzione e una soltanto, per attivarsi in maniera automatica e inevitabile. La mente non è un «coltellino svizzero multiuso», fatta di utensili pronti a rispondere ognuno a una situazione diversa: *la mente umana è multidimensionale*. La natura umana non è qualcosa di originario, un passato ancestrale che l'evoluzione ha fissato e dal quale l'uomo si sta problematicamente allontanando. L'uomo *valuta* le situazioni, ossia è *in relazione a un con-testo*, *dipende da circostanze*: per questo può (deve) scegliere, il suo comportamento può *variare*, orientarsi verso il *cambiamento* e aprirsi al *futuro*:

una valutazione istintiva non è *logicamente* possibile, perché l'istinto è rigido e predeterminato, mentre ogni processo di valutazione non può che essere variabile e flessibile. [...] Un istinto non automatico [...] non è più un istinto. [...] Un'operazione non è "automatica" se, invece, è necessario *decidere* quando si deve attivare, cioè quando qualcuno deve decidere se scattare oppure no (Cimatti 2011: 22 s.).

Per questo non ha solo un modo di vivere: *l'uomo non è unidimensionale* (cfr. *ivi*: 12-23). *La natura umana non è piena*.

ii) L'uomo non è semplicemente *privo di specializzazioni* (qui Cimatti prende di mira in particolare l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen, in modo a mio giudizio non del tutto pertinente, ma non è questa la sede per approfondire tale aspetto): possiede, per esempio, un cervello *predisposto all'apprendimento* e un corpo *aperto alla plasticità motoria*. L'uomo è *complesso*, tremendamente più *complicato* di qualsiasi altra specie animale (per questo è *implicato* nel mondo), dunque non può essere dipinto come *Mängelwesen*, come creatura inadatta all'esistenza, come essere nudo e indifeso, ecc. Una tale concezione ripropone dal versante opposto la tensione verso il passato che anima la visione «genetista» della natura umana: il

lavoro diventa sì occasione di rivalsa rispetto alla sprovvedutezza originaria, ma viene biblicamente colto come una fatica, come qualcosa di malgradito, non come qualcosa di espressivo, come qualcosa cioè che realizza e oggettiva delle capacità e delle potenzialità umane. Il lavoro in tale ottica sarebbe dunque qualcosa da superare, l'animale condotto con infallibile sicurezza dall'istinto viene guardato con occhio languido, con nostalgia e con rimpianto: l'animale è il paradiso sperato da chi vede la natura umana inerme e completamente gettata, gli strumenti extra-organici e artificiali devono assolvere per l'uomo quel compito che per l'animale è assolto dagli strumenti organici e naturali. Inoltre, in questa prospettiva l'esposizione cui è consegnato l'uomo lo rende non solo incessantemente in pericolo, assalito da proflui di stimoli e da scariche di impulsi, ma anche e soprattutto *costitutivamente pericoloso*, per sé e ancor più per gli altri: la natura umana così concepita diventa qualcosa da *tenere a freno*, da *contenere*, da *imbrigliare* - come nota anche Roberto Esposito.¹⁹ Diventa cioè qualcosa da *disciplinare* tramite un *appoggio esterno*, un *surrogato esonerante che ricopre la prima natura negandola tramite una seconda natura stabilizzatrice che imita la sicurezza, la regolarità e la ripetitività della natura animale*: tramite quelle istituzioni che fondano la vita in comune a partire dallo *scioglimento* del legame sociale, data la pericolosità degli *individui* umani gli uni rispetto agli altri. La natura umana è colta come inerme e vuota, esposta a ogni possibilità in senso *degenere*, ossia è aperta sempre e soltanto alla *degenerazione*: per questo deve stabilizzarsi e prendere una forma determinata e chiusa. Tutto questo però non corrisponde alla (se così possiamo esprimerci) «determinazione all'apertura» al possibile che contraddistingue l'esistenza dell'uomo (cfr. *ivi*: 23-34). Per questo l'uomo non ha un solo modo di vivere: *l'uomo non è unidimensionale. La natura umana non è vuota.*

Parlare di natura umana, in altri termini, significa parlare di «*Gattungswesen*» come «*Möglichkeitswesen*». Tanto che si parta da una natura non infinitamente malleabile perché anzi rigidamente «cablata», quanto che si parta da una natura in cui tutto è pericolosamente possibile, si giunge alla conclusione secondo la quale non si può che vivere secondo strutture rigide, recintate e anti-comunitarie, istintive (naturali perché rispondono alla *geneticità* della natura umana) nel primo caso, istituzionali (artificiali perché rivestono la *degenericità* della natura umana) nel secondo caso, ma ugualmente automatizzanti:

se la natura umana è intesa come una specie di scatola, piena di istinti in una eventualità, completamente vuota nell'altra, le conseguenze politiche dei diversi modi di intendere questa premessa alla fine, paradossalmente, convergono: *c'è un solo modo di vivere (ivi: 34).*

Sintetizzo, riprendendo la terminologia di Guido Cusinato (cfr. Cusinato 2008): *la natura umana è vuoto promettente, vuoto invitante e provocante, è pienezza che si sottrae per far spazio e che viene meno per assecondare il movimento della libertà* (l'essere heideggeriano, non a caso concepito soprattutto in termini di *physis* dal

filosofo tedesco, non è altro che questo). Né genetica né *degenere* ma generica: ecco la natura umana. Genericità significa *possibilità*, significa *potenzialità* e *modalità*, significa *potius*, significa che le cose si *sarebbero potute* presentare in *modo diverso*, o *non* presentarsi affatto, che *potranno* presentarsi in *modo diverso* o *non* presentarsi affatto («*I would prefer not to*», dice lo scrivano Bartleby di Melville, come evidenziano Deleuze e Agamben: la potenza umana è *potenza-di-non* - cfr. Agamben-Deleuze 1993 e Cimatti 2011: 143): genericità significa *generatività*. Significa *libertà*: «non c'è libertà senza possibilità» (*ivi*: 35). Significa dunque che un mondo diverso sarebbe stato possibile e dunque è *possibile*, perché è nella *libertà* umana che possa essere tale. Com'è possibile tutto questo? Cimatti risponde grazie alla lingua, al *linguaggio*. Preferisco parlare in senso più ampio e più profondo di *logos*, per ragioni che preciserò, ma per ora lascio la parola a Cimatti.

Il linguaggio, argomenta Cimatti, è la *facoltà specificamente* umana, ma parlare di *facoltà* specifica significa appunto parlare di una *dynamis*, di una *capacità*, di una *disposizione* (*exis* da *echein*, secondo il verbo greco che risuona nell'*anthropos* come *zoon logon echon*), di una *predisposizione*, insomma di genericità e non di genetica:

se la facoltà del linguaggio è affine a un istinto, diversamente dagli istinti non ha la funzione di rinchioderci in un ambiente determinato; al contrario, si tratta di un istinto che dischiude possibilità impreviste. Per questa ragione - perché diversamente dagli altri istinti non ha una funzione adattativa definita - non ha uno scopo, se non quello, affatto paradossale, di essere privo di scopo (*ibidem*).

(La connessione tra comunismo e natura umana in termini di genericità attraverso la facoltà di linguaggio si rivela già da subito: *si impara* a parlare, lo si fa *insieme* ma ognuno in maniera peculiare e creativa, e si parla *assieme* per poter *vivere in comune*). L'istinto è innato, non è appreso, non permette variazioni e differenze (*modi*): la facoltà del linguaggio invece fa sì (anzi: richiede) che si possa (anzi: si debba) *imparare* la lingua, *imparare una* lingua, *imparare un modo specifico di parlare*. La genericità consente una *pluralità di modi di specificazione*, la *esige* (la facoltà di linguaggio, parafrasando Nancy, è *singolare-plurale* - cfr. Nancy 2001). Il linguaggio è una questione di *apprendimento*, di *sviluppo*, di *imprevedibilità*, che certo richiede una *necessaria base genetica* come condizione di possibilità, ma essa è appunto nient'altro che una *base*. Non solo: cosa significa *imparare*? *Rivolgersi all'esterno*, a un esterno fatto di *altri*, *relazionarsi a una comunità*.

Infatti, se l'istinto «nel senso pieno del termine è un meccanismo interno e individuale (è un meccanismo modulare)» (Cimatti 2011: 38), il linguaggio umano (ma, in fondo, anche il semplice battito del cuore di un «cucciolo umano») è decisamente diverso, è *esterno* e *collettivo* (ma dire esterno è dire collettivo e viceversa):

perché un piccolo umano abbia nel suo petto un cuore che batte, è necessario e sufficiente che nel genoma trasmessogli dai genitori sia specificato come

“costruirne” uno. *Quasi* tutto quello che serve per avere quel cuore è contenuto all'interno del suo corpo in formazione (in realtà sono necessari anche nutrimento e calore, per esempio, che sono *esterni* a quel corpo). Il caso della lingua è diverso; il possesso di un certo corpo (particolari circuiti cerebrali, una determinata conformazione della laringe e della lingua ecc.) è una condizione necessaria ma non sufficiente per parlare di una lingua. Un bambino parla una lingua se *qualcun altro* già parla della lingua; cioè almeno alcune delle condizioni necessarie per usare una lingua sono [...] all'esterno del suo corpo (*ibidem*).

L'«organo linguistico», il «corpo linguistico», ha bisogno di *relazioni sociali*: è così che l'uomo si apre al possibile, che può giungere a staccare segnale e oggetto, a separare il segno dal contesto per articolare internamente un nuovo oggetto e poi tornare a cercarlo nel mondo o a costruirlo. L'uomo può così giungere (in quanto *biologicamente predisposto all'apprendimento sociale e creativo*) a immaginare, pensare e parlare di entità non esistenti o non ancora esistenti, è la *natura umana a fissare biologicamente la capacità* di pensare e realizzare il non(ancora)reale, di *poter cambiare la contingenza*:

ciò di cui si può parlare non è fissato in partenza, non è stabilito dalla nostra dotazione genetica: ma questo significa che i “concetti linguistici non sono caratterizzati in termini di una rete di proprietà fisiche”, proprio perché attraverso le lingue umane possiamo parlare di / pensare a oggetti che (ancora) non esistono ma sono, appunto, soltanto *possibili*. [...] Non c'è caratteristica anatomica o cognitiva che *Homo sapiens* non possa cambiare, o almeno *desiderare* di poter cambiare. [...] La possibilità esiste, ed essa appare nelle nostre esistenze come diretta e principale conseguenza di una caratteristica biologica della nostra specie (*ivi*: 42 s.).

Pertanto la «capacità innata si realizza soltanto mediante forme storiche» (*ivi*: 44), in *modi diversi*, quindi sempre *aperti alla creatività*, compresa se non soprattutto quella individuale (rimanendo al linguaggio, non solo si impara *una specifica lingua*, ma si parla con *un certo tono di voce*, con *una determinata inflessione*, *in un certo modo, così e così, a certe condizioni*, ecc.): «la natura umana si realizza *attraverso gli altri*, non è dentro di me. *L'essenza umana è sociale*» (*ibidem*). La *facoltà del linguaggio* è una *possibilità biologicamente determinata* che si realizza *solamente attraverso una particolare conformazione e specificazione storica*, dunque *sociale*: che la lingua segua *regole* significa proprio che si attiene a *norme sociali* (non c'è *nomos* che non sia sociale, dato che *nemein* significa *dividere* e *con-dividere*, *ri-partire* e *s-partire*) - «una norma o è sociale, oppure *non è una norma*» (*ivi*: 45). Non ci sono regole o norme *private* o *interne*, ma solo *sociali* ed *esterne*: il linguaggio esibisce così la struttura della norma, l'apprendimento del linguaggio è l'approccio con il *nomos* in quanto tale, è apprendimento del *nemein* (la prima regola che si apprende è quella di seguire le regole, è la regola stessa), in quanto «regola implica uso *condiviso*,

ossia sociale» (ivi: 46), essa è «una realtà sociale» (ivi: 47), è la realtà della società (la realtà in quanto società). Non c'è prassi che segua una regola, anche quando scelga di non seguirla, di sospendere il valore di regola confermandone però la regolarità, l'essere regola della regola (per questo «l'eccezione conferma la regola») - come nel caso della condotta rivoluzionaria: solo dopo che è emersa la regola emerge la possibilità di cambiarla, solo dopo che si è reso necessario accettarla diventa possibile rifiutarla. Insomma, «fin dall'inizio l'altro è parte di noi, letteralmente della nostra stessa carne, perché senza di lui il mio corpo sarebbe diverso, per esempio non saprei parlare e così sarebbe diversa la conformazione del mio apparato fono-articolatorio, ma sarebbe diversa anche la struttura scheletrica, perché la stessa statura eretta è un'acquisizione storico-sociale» (ibidem).

Homo e(s)t historia, dunque, e questo nel senso che c'è un intreccio indissolubile tra natura e cultura, perché l'uomo segue regole, non è condotto dall'istinto, ma ci sono diversi modi di seguire una regola, e i modi sono storici e (perché) sociali (tanto la cultura quanto il sociale dunque - in quanto coincidenti - sono modali), «alla fine la natura umana si realizza attraverso i "fatti sociali". La mia natura sei tu» (ivi: 55). Che l'uomo sia l'animale delle regole significa che rinegozia continuamente il confine fra naturale e artificiale, fra «dotazione corporea e possibilità di estenderla, modificarla o semplicemente ignorarla» (ivi: 54): nell'uomo biologico e culturale sono in relazione, si impara per natura, dunque si è culturalmente naturali, ma si impara nella e con la natura, dunque si è naturalmente culturali.

La natura deve incontrare la storia, l'invariante la variazione. L'esperienza del possibile, cioè la caratteristica biologica che ci identifica come specie animale (come la forma del becco identifica una certa specie di fringuelli o quella del fiore una pianta), non è un'esperienza individuale, nel senso che si sviluppa tutta all'interno dell'animale umano. Soltanto se quella potenzialità entra in contatto con una comunità linguistica può svilupparsi. Questo appunto significa che la caratteristica emotivo/cognitiva e comportamentale più importante della nostra specie è intrinsecamente sociale. L'umano diventa umano solo nella relazione con una comunità di umani. [...] Letteralmente ciò significa che lo stesso corpo individuale degli animali dipende da quello degli altri animali della sua comunità. Il corpo e la mente umani non si formano in isolamento. In questo senso la definizione dell'umano come animale del possibile significa anche animale intrinsecamente artificiale e sociale: il corpo umano si forma fuori di sé mediante l'innesto nella sua stessa carne/mente di protesi sociali, a partire dai segni linguistici (ivi: 65 s.).

La cultura è l'allungamento naturale della natura, vale a dire che l'artificio nell'umano è la sua *physis*, perché esprime «la tendenza spontanea [...] a trasformare il proprio ambiente, cioè a intrecciare corpo e strumento, interno ed esterno, organico ed extraorganico» (ivi: 152):

collassa ogni semplice e banale distinzione fra organico ed extraorganico, fra interno ed esterno: il corpo "naturale" dell'uomo si estende fin dove arrivano gli "organi" - corporei o extracorporei - attraverso i quali si realizza la sua natura [...]. Questo *naturale* intreccio fra organi corporei e organi extracorporei, fra biologico e artificiale, non è una conquista della tecnologia contemporanea, ma, fin dall'inizio una caratteristica fisiologica, e cerebrale, dell'*Homo sapiens* (*ivi*: 149).

La *mens est extensa*, si potrebbe giungere ad affermare, ribaltando tutta la tradizione moderna aperta da Cartesio. La mente umana è diretta espressione di quel corpo umano che è un corpo che *si integra perché si relaziona*, che *può prendere forme diverse perché non intrappolato nel nesso percezione-azione*. L'esistenza umana si struttura *mediatamente*, con l'aiuto dell'esterno, attraverso stimoli e pratiche *ausiliarie* che si *frap-pongono* fra lui e ambiente:

l'umano non si forma seguendo un percorso guidato da un programma genetico interno, [...] è solo nell'incontro con l'ambiente della cultura e delle lingue che il corpo di un *sapiens* diventa umano. [...] In questo senso l'umano è un animale *naturalmente artificiale*, perché la sua stessa costituzione corporea e mentale ha bisogno della costruzione sociale, ma è anche *artificialmente naturale*, perché è solo attraverso l'artificio, la cultura, che realizza la propria natura. [...] L'animale umano è radicalmente storico-sociale, nel senso che le forme superiori e specificamente umane del suo comportamento, quelle che realizzano la sua natura, non nascono originariamente al suo interno [...]. Si diventa umani soltanto grazie alle relazioni storico-sociali che si intrattengono con gli altri membri della comunità umana (*ivi*: 75-77).

Avviene una sorta di *processo di trapianto*, di *intrusione* che ha però al contempo la forma dell'*estrusione* (secondo quanto anche Nancy ha colto),²⁰ vale a dire che non è tanto il «fuori» che «invade» il «dentro», quanto piuttosto il «dentro» stesso che ha bisogno dell'aiuto del «fuori» per determinarsi in quanto «dentro» (un *impianto* che ha la veste dell'*espianto*): la mente è letteralmente *estesa* (come sostiene il sopra ricordato Clark, che giunge ad affermare che siamo «*natural born cyborgs*»)²¹ perché inserita in un tessuto relazionale *al di fuori* di sé, la stessa corteccia cerebrale, riplasmandosi in relazione a stimoli ed esigenze sfruttando la sua peculiare *plasticità* (né *hardware* né *wetware*, bensì *software*, potremmo dire), è il luogo di iscrizione dell'esperienza, è la traccia della realtà esterna, è la realtà esterna che si fa traccia aprendo l'interno, la *res cogitans* è tale solo in quanto *extensa*, e proprio per questo non è una *res* chiusa in se stessa e *causa sui*, ma è aperta al mondo e dipendente dall'alterità (è corpo letteralmente *intriso di mondo*, *impregnato di alterità*). Persino Freud in una nota a Londra il 20 agosto del 1938 giunse a scrivere «*Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon*», «*la psiche è estesa, non ne sa niente*», è letteralmente *al-lungata verso il fuori*, *pro-tesa al di fuori di sé* (*aus-dehnen*

è proprio l'es-pandere, l'es-tendere, l'al-lungare che pro-lunga, dilata e amplia pro-tendendosi verso il fuori). *Estensione significa società, comunità: cultura è co-cultura*, per così dire.

Si tenga ben presente quello che è qui il punto centrale: *natura e cultura nell'uomo coincidono, rimandano l'una all'altra*, ma allo stesso tempo *cultura e socialità coincidono, rimandano l'una all'altra*, di modo che nell'uomo *natura e socialità coincidono, rimandano l'una all'altra*. Se, infatti, gli animali non umani cooperano solamente in casi eccezionali, cioè quando sono mossi da un fine specifico e da un obiettivo immediato, rimanendo per lo più *isolati e privi di contatto fisico* (fosse anche quello del conflitto), di modo che le relazioni sociali risultano essere semplice *sommatoria* dei rapporti occasionali fra i diversi individui (cfr. *ivi*: 55-59), gli animali umani possono essere individui *solamente in quanto precedentemente sociali*, e ciò è legato alla *capacità dell'infinità discreta*, cioè alla capacità (come anche von Humboldt aveva ben colto prima di Chomsky) di *fare uso infinito di mezzi finiti*, di generare da un insieme finito di elementi una matrice *potenzialmente infinita* di espressioni discrete e di combinazioni. Seguire una regola e non essere condotti da un istinto vuol dire proprio questo: a partire da dei mezzi finiti che vanno appresi si possono escogitare infiniti usi imprevisi. Essere naturalmente consegnati all'esterno e dunque all'alterità e non essere chiusi in un interno solipsisticamente inteso significa proprio questo: a partire da un orizzonte comunitario finito in cui occorre necessariamente entrare si apre la possibilità della libertà e della creatività individuale. Vale la pena leggere alcuni appassionati e significativi passaggi di Cimatti a tal proposito:

L'individuazione degli animali non umani avviene *prima e al di fuori* della comunità, mentre per gli esseri umani, al contrario, avviene *dopo* e all'interno di essa. Il punto centrale è che per diventare umano il piccolo di *Homo sapiens* deve poter partecipare a pieno titolo alla vita della sua comunità, e cioè deve imparare a prendere la parola, ad argomentare pubblicamente il suo pensiero, e a difenderlo da chi non la pensa come lui. L'individuazione è quindi un processo intrinsecamente sociale: si diventa umani *nella* comunità e *attraverso* la comunità. Si tratta dell'ennesima conseguenza della caratteristica distintiva della sua natura, l'"infinità discreta". La potenzialità biologica del linguaggio deve prendere forma in una lingua storicamente determinata; solo all'interno di una comunità l'umano realizza le sue potenzialità biologiche. Ma questo implica anche che ogni animale umano, attraverso la mediazione delle lingue, porta alla sua comunità un punto di vista affatto individuale, proprio perché attraverso l'"infinità discreta" è naturalmente capace di parlare di/pensare a entità che mai nessuno, prima di lui, aveva pensato/immaginato. Diversamente dai sistemi di comunicazione degli animali non umani, infatti, il comportamento linguistico umano non è obbligato a riferirsi a ciò che è fisicamente presente nell'ambiente esterno. [...] Se nel mondo degli animali non umani la situazione normale è quella di un'affollata solitudine, con

brevi ed eccezionali momenti di cooperazione o di lotta, nel mondo umano lo scenario si ribalta completamente: l'esistenza della relazione sociale, in particolare della lingua, è intanto una delle condizioni necessarie perché l'individuo umano possa esistere; la socialità è la preconditione, e non l'effetto delle interazioni fra gli individui (*ivi*: 59-61).

La mente è estesa, dicevo, e proprio per questo è intrinsecamente *sociale*: il linguaggio è emblema di tutto ciò, non è semplice «mezzo di comunicazione», ma determinazione storico-sociale delle potenzialità biologiche della natura umana, non c'è un contenuto mentale interiore e individuale da «comunicare» che richiede l'«invenzione convenzionale» del linguaggio (come riteneva per esempio anche Hobbes: cfr. *ivi*: 101-113), non c'è maturazione individuale guidata dall'interno, bensì *introiezione* di ciò che si trova all'esterno, in società. Il *corpo umano* è *sociale*, ogni singolo corpo umano è sociale, anzi *ultrasociale*, in quanto impara e apprende non solo *dall'altro* ma *con* e *attraverso* lui in maniera *creativa* e *produttiva*, dunque non semplicemente ri-produttiva (cfr. Anolli 2006: 45). *La relazione è l'ambiente umano, ma è quell'ambiente che apre al mondo* (cfr. Cimatti 2011: 90 s.).

2.2 Aporie del contrattualismo e dell'individualismo libertari

Se si accetta quanto sin qui detto si deve riconoscere che tutte le teorie contrattualistiche, pur tentando proprio di pensare la politica, la comunità e la società a partire dalla natura umana, non hanno saputo cogliere l'essenziale, in quanto hanno fatto della comunità un *artificio* che *ricopre* e *nega* il rapporto e il legame e hanno pensato il contratto come quella stipula convenzionale fatta da individui isolati e autonomi che cercano un accordo: *da Hobbes*, per il quale gli uomini dello stato di natura pre-contrattuale sono come funghi che spuntano senza alcuna relazione reciproca, per poi ritrovarsi oltretutto in guerra l'uno contro l'altro alla ricerca di una libertà intesa negativamente come *assenza di impedimenti esterni*, uguali solamente in quanto uccidibili e dunque letteralmente terrorizzati l'uno dall'altro, *a Rawls*, per il quale la società è «un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio» (Rawls 2004: 22), ossia altro non è che uno *schema di cooperazione tra individui*, intesi come *attori* di una *scelta originaria* in cui ogni *parte*, libera ed eguale nella sua *razionale solitudine*, cerca l'accordo per distribuire equamente oneri e benefici. Senza dimenticare (seguiamo Iannello 2011) quelle posizioni «anarco-libertarie» o «anarco-capitalistiche» che, radicalizzando la visione di Locke, mettono talmente al centro l'individuo da rendere un ostacolo l'esistenza di qualsiasi forma di Stato (senza comunque rinunciare all'idea di un accordo libero e volontario, anzi dando ancora per certi versi più importanza alla dimensione contrattualistica attraverso la privatizzazione del contratto), giungendo all'estremo *idiotico* (in senso letterale) per il quale *non ci sono diritti umani separabili dai diritti di proprietà* (cfr. Rothbard

1978: 43 e Rand 1970: 36, 106 e 110), perché prima di tutto «ci sono solo individui differenti, con vite individuali separate» (Nozick 2008: 54) e «gli individui hanno diritti» (*ivi*: 17):

non solo i diritti di proprietà sono anche diritti umani, ma nel senso più profondo non ci *sono* diritti se non diritti di proprietà. I soli diritti umani, in breve, sono diritti di proprietà [...]. I diritti "umani" della persona che sono difesi nella pura società di mercato sono, in effetti, il *diritto di proprietà* di ogni uomo sul suo proprio essere, e da *questo* diritto di proprietà deriva il suo diritto ai beni materiali che egli ha prodotto (Rothbard 1977: 238).

In fondo, laddove si parte da individui proprietari «belli e pronti», non c'è alcun processo di individuazione possibile, non c'è nemmeno alcuna individualizzazione possibile, insomma - paradossalmente - *non c'è individuo alcuno: l'individuo è il risultato di un processo sempre aperto* (dunque non può essere concepito in termini atomistici), sempre aperto perché sempre *esposto all'altro, consegnato agli altri, contaminato dalla comunità*. La visione contrattualistica, e ancor più quella radicalmente libertaria, sembrano cancellare l'alterità e la temporalità, il legame fondamentale tra «cooperazione ed esperienza del tempo» (Cimatti 2011: 107): la relazione, in quanto *apertura*, consegna alla *temporalità*, alla *relazione tra l'estendersi dei momenti del flusso temporale*, apre dunque al possibile e al futuro. *Senza alterità non c'è futuro, non c'è tempo*: «si può pensare al tempo futuro solo se prima impariamo a parlarne» (*ivi*: 110), ma si può parlare solamente grazie all'altro e con l'altro, relazione significa temporalità perché significa rapportare a un fuori, a un oltre, significa articolare e flettere, significa prendere le distanze per avvicinarsi, significa rompere ogni autarchia in favore di un processo di eteroriferimento.

Senza alterità non c'è libertà: la visione contrattualistica e quella libertaria, pur pensando l'ordine muovendo dalla creazione (o dalla spontanea e razionale interazione) di soggetti negativamente liberi, liberi cioè in quanto negano la relazione con gli altri che li ostacola nella libera realizzazione di sé (anzi, *proprio per questo*), finiscono con il cancellare persino la libertà stessa, dimenticando il monito di Platone (o forse proprio cercando di smentire): «è evidente che una libertà spinta all'eccesso si rivolti in una schiavitù spinta all'eccesso, così nella sfera privata come in quella pubblica. [...] Dall'estrema libertà viene la schiavitù più assoluta e più dura» (Platone, *Repubblica*, VIII, 564a). Per sintetizzare in una formula, può certo esistere un «individualismo metodologico», ma non per questo tale individualismo è *reale* - tutt'anzi (cfr. anche Pizzorno 1989 e Pizzorno 2007). Solo chi non ha adeguatamente compreso la natura umana può pensare che il libertarismo (cfr. Rothbard 1973) non sia «*a revolt against nature*» e che proprio esso sia l'unica alternativa rispetto a «*a world of horror fiction*» perché «*of faceless and identical creatures, devoid of all individuality, variety, or special creativity*» e dunque «*antihuman*»: secondo tale posizione il non-libertario ha «*the pathological belief that there is no structure of reality; that all the world is a tabula rasa that can be changed at any moment in any desired direction by the mere exercise of human will - in short, that reality*

can be instantly transformed by the mere wish or whim of human beings».

Sto cercando di mostrare come non sia affatto così e come proprio per questo non si possa legare la natura umana all'individualismo atomistico: la mente non è vuota, non è una «*tabula rasa* che viene poi riempita di percezioni, sensazioni, dati di varia natura, pensieri e idee» (Biuso 2009: 100), ma non è nemmeno semplicemente piena nel senso deterministico, piuttosto è «*pregna*» (*ibidem*), possiede «un corredo di caratteristiche e di potenzialità innate, una *natura*» (*ivi*: 127) che la *intenziona* e la *apre*, che cioè la *mette in relazione con l'alterità*, rendendola «intrisa di significati e capace di esprimerli e se stessa e agli altri» (*ivi*: 101). La mente è *pregna* per *abitare un mondo, un co-mondo, per abitare un mondo con altri, è corpo esposto* che interagisce e si relaziona con quanto incontra per *impregnarsi* di quanto incontrato, corpo che dunque non va colto come *luogo di impossessamento e centro proprio di ogni proprietà*, o - meglio - se può essere colto in questo modo è solo perché è *centro isotropo e temporale, centro ec-centrico* dal quale «come onde si dipartono gli altri corpi, gli oggetti, i processi, gli eventi» (Biuso 2009: 187), perché la sua proprietà è nell'*espropriarsi*, in quanto *centro mobile che si mantiene divenendo*, in quanto forma dell'«*esser-in-relazione-all'altro*» (Scheler 2004: 161). L'estensione dello spazio, in quanto «*Möglichkeit des Beisammenseins*» (secondo un'espressione dei «paralogismi della ragione pura» della «*Critica della ragion pura*» kantiana - cfr. Kant 1998: 858-867 [A374]), è l'estensione dei corpi: è la possibilità del *commercium* inteso come *comunanza dinamica* e «*Wechselwirkung*» aperta dal carattere espropriativo-esponente del corpo-(im)proprio.

Senza «scomodare» i soliti Platone e Aristotele, si può dire con Cicerone che fondare l'ordine sociale a partire dagli individui significa «sfondarlo», fondare il legame sullo «slegame»: «la causa prima che spinge gli uomini a unirsi non è tanto il bisogno di reciproco aiuto [*imbecillitas*], quanto piuttosto una naturale inclinazione a vivere insieme [*naturalis congregatio*], poiché il genere umano non è composto di singoli individui che vivano isolati» (Cicerone, *De Republica*, I, 25), dove la naturale inclinazione è da intendere come il fatto della socialità, come il fatto che prima ancora di unirsi in istituzioni politiche per aiutarsi l'un l'altro o di negare qualsiasi istituzione per affermare la propria individualità, si sta insieme, si è esposti e in rapporto agli altri, all'alterità in quanto tale.

Il capitalismo si fonda sull'assunto di un uomo-individuo originariamente isolato, indivisibile, autosufficiente e autonomo nel suo *calcolo economico* e considera (secondo gli insegnamenti della «scuola austriaca») ogni azione necessariamente *economica* in quanto appunto inerente semplicemente a un calcolo di mezzi rispetto ai fini in un regime di scarsità di risorse: «il problema di produrre in modo calcolato perderebbe ogni significato soltanto in un mondo in cui esistessero risorse inesauribili, materiali e umane, e dove inoltre gli individui potessero vivere un tempo illimitato» (Leoni 2004: 45).

Parlare di *homo agens*, in questa prospettiva, significa parlare di *homo oeconomicus*, di «uomo imprenditore» che si pone obiettivi e ricerca i mezzi più adeguati alla loro soddisfazione, vale a dire che «qualsiasi persona che agisce per

modificare il presente e per ottenere i propri obiettivi nel futuro svolge un'azione imprenditoriale» (Huerta de Soto 2003: 43). Proprio per questo non può che perdere di vista già in partenza la natura umana e - dunque - la comunità, colta al più come banale *sommatoria aritmetica* di individui-atomi, che vanno liberamente e razionalmente alla ricerca di un accordo contrattuale che li vincoli: perché si rende necessaria la costruzione di una relazione strutturale e vincolante? Quale sarebbe il fondamento del contratto? Perché la promessa e la parola data manifestano un vincolo strutturale? Come non vedere che qui non si tratta prima di tutto di scelta razionale, di dignità individuale, ecc., ma del fatto originario e primario della relazione che porta persino individui isolati a costruire istituzioni o meccanismi al cui fondamento c'è la *relazionalità* (e che dunque rende possibile scelta razionale e dignità individuali)? È un po' come voler credere che una molecola di acqua (di per sé già astratta rispetto alla totalità materiale della forma dell'acqua) sia la semplice somma algebrica di due atomi di idrogeno e di uno di ossigeno, dimenticando che ciò che davvero conta è la *relazione originaria* che col-lega e dispone aprendo l'uno all'altro (questo è *logos*, che non a caso per i Greci era tanto la ragione umana quanto la ragione oggettiva delle cose).

La comunità non è una *somma* (tantomeno di interessi *privati*, figli cioè di una *privazione* che ha la forma dell'*ap-propriazione*), al più è possibile dire (una direzione che per certi versi è anche quella di Esposito, cui ho fatto già in precedenza fugace riferimento) che è una *sottrazione* (legata all'*es-propriazione* che *es-pone* e *priva di ogni proprietà*), essendo espressione di quel *munus* della reciprocità - nella forma del dono e del veleno, del contatto e del contagio - che rende ciascuno debitorio di qualcosa rispetto all'altro, debitorio della sua presenza, della gratuità della sua presenza e non tanto di una qualche «cosa» (questo è il «*cum*» inteso come *fra*, come «*in-between*» secondo quanto scriveva Hannah Arendt: non una «cosa», ma il *venir meno* della «cosa», la sua *sottrazione*). Che al di là del pubblico e del privato possa esserci il *comune* e al di là del bene pubblico o del bene privato il bene comune inteso come bene *relazionale* (cfr. rispettivamente Hardt-Negri 2010 e Donati 2011)?

Il capitalismo, fondandosi sulla negazione del legame sociale, sulla negazione del *munus* che fonda il «*cum*» della co-munità, possiede un carattere profondamente im-munitario:

la comunità va intesa come una forma di coinvolgimento alla quale si contrappone, all'interno della famiglia del *munus*, il campo dell'immunità. Il processo di emancipazione dell'individuo moderno è in larga misura un processo di immunizzazione, di neutralizzazione degli effetti perversi del *munus* e della munificenza (Accarino 1995: 40).

Effetti perversi perché «*anche il dono è polemogeno*» (*ivi*: 23), vale a dire che mettere al centro della vita sociale e politica il *munus* non significa proporre una sorte di visione idilliaca e pacificata dalla coesistenza, perché esso comporta ob-ligo e dovere, chiama in causa ri-vendicazione e re-distribuzione, implica tanto con-tatto

quanto con-tagio appunto. Si può addirittura affermare che il *munus* «reca l'antica traccia della guerra, e il *damnun* e il *donum* hanno trovato forme di composizione nel perdono e nel condono, cioè in stili di transigenza e di transazione protesi alla cancellazione di una colpa o di un debito. Ma al fondo permane un residuo bellico» (*ivi*: 22 s.).

Pertanto, non si tratta certo di negare il conflitto o il disaccordo, come paradossalmente giungono a fare quelle visioni completamente liberiste per le quali «*il mercato non è un campo di battaglia*, in cui si cerca di uccidere il nemico; è un'istituzione pacifica, in cui ognuno cerca di assicurarsi gli altrui beni e servizi *al minor prezzo possibile, ma col consenso degli interessati*» (Leoni 2004: 129), si tratta invece di evidenziare come la dimensione (ancora una volta i Greci sono maestri) *agonale* della politica possa riposare solamente su un fondo *comunitario* di *condivisione* che chiama alla *presa di parola* e all'*individuazione* (la già ricordata connessione nell'*anthropos* tra *physis*, *polis* e *logos*):

ogni *sapiens*, attraverso l'"infinità discreta", potenzialmente propone un punto di vista *diverso* anche sul fatto più semplice: in questo senso è proprio l'uguaglianza biolinguistica che produce, inesorabilmente, la diversità e il conflitto. Se nel mondo degli animali non umani è la "sincronizzazione" la condizione fisiologica, nell'animale per definizione sociale, l'*Homo sapiens*, è allora il "disaccordo" [...] non un accidente sfortunato, [...] ma la fisiologia delle relazioni umane (Cimatti 2011: 61).

Molto semplicemente, *siamo insieme anche quando siamo in disaccordo*, forse soprattutto quando lo siamo, perché è proprio in quei momenti che percepiamo la distanza che separa le singolarità, una distanza intesa non tanto come incomunicabilità, ma come quello spazio-fra che rende possibile ogni comunicazione, ogni azione in comune (ogni comunic-azione, per così dire). Cimatti definisce il disaccordo ricorrendo ad alcune splendide considerazioni di Jacques Rancière, il quale definisce *la méésentente* (la *mis-in-tesa*, il non riuscire dell'*in-tender-si*, del *tendere insieme verso uno spazio neutro comune*) come segue:

una determinata circostanza di parola, nella quale uno degli interlocutori sente e nello stesso tempo non ascolta ciò che l'altro dice. Il disaccordo non è il conflitto tra colui che dice bianco e colui che dice nero: è il conflitto tra colui che dice bianco e colui che dice bianco, ma che non intende la medesima cosa, o non capisce che l'altro, sotto il nome "bianco", sta dicendo la medesima cosa (Rancière 2007: 19).

Rancière ha ben colto che la politica esiste perché non esiste un fondamento esterno autonomo e vincolante (una natura genetica, nel linguaggio sin qui adottato), nel senso che il fondamento della politica è paradossalmente «l'assenza di ogni fondamento, la pura contingenza di ogni ordine sociale. C'è politica soltanto perché nessun ordine sociale è fondato in natura, e nessuna legge divina è in grado

Nota
dopo

di mettere ordine nelle società umane» (*ivi*: 37).²² La politica esiste perché emerge un *demos* in «sovrannumero» che richiede messa in discussione dell'ordine naturale in vista della suddivisione (*nemein*) delle risorse e dei poteri: c'è uguaglianza, paradossalmente, solamente perché c'è «litigio», un dis-accordo che non può essere però ridotto né alla «discussione consensuale» né allo «scontro» tra «posizioni inconciliabili» che oppongono ragione e torto. Il fenomeno fisico «parola» diviene *umano* solo all'interno della comunità, solo se diviene *politico*, trasformandosi e dislocandosi, facendosi *suono* *significante e articolato* e non semplice *emissione sonora rumorosa*:

L'attività politica è quell'attività che sposta un corpo dal luogo che gli era stato assegnato, o che cambia la destinazione di un luogo; fa vedere ciò che non aveva modo di essere visto, fa sentire un discorso laddove ne risuonava soltanto l'eco, fa sentire come discorso ciò che era inteso soltanto come rumore (*ivi*: 48 s.).

In tal senso, occorre vedere «nel dissidio non il resto eliminabile, ma il presupposto stesso della convivenza umana» (Esposito 2011: 9), vale a dire che «il conflitto, in tutta la sua vasta gamma di espressioni, non è altro che la realtà della politica, il suo *factum*, la sua fatticità - o anche [...] la sua finitezza» (*ivi*: 31). Il conflitto come *meccanismo di socializzazione*, dunque come meccanismo di *umanizzazione*:

la politica non è un'attività eventuale, a cui solo qualche umano può dedicare del tempo, se non ha altro da fare: la politica è l'azione biologicamente fondamentale in cui l'umano, *ogni* umano, prende la parola, e la propone alla comunità perché gli venga riconosciuto il diritto di avere diritto alla parola (Cimatti 2011: 62; cfr. anche *ivi*: 140).

La parola presa è una parola data, consegnata all'ascolto e alla comprensione della comunità: è l'appropriazione del proprio tratto espropriante. Si parla, infatti e in maniera paradossale, solo laddove la *comunicazione non è immediata*, non vi è comunicazione se non laddove sorge esigenza di una mediazione, dunque di un'interpretazione, mediazione tanto concettuale quanto pratica e materiale: gli ideali di trasparenza intersoggettiva e individuale priva di conflitti à la Habermas-Apel rappresentano così paradossalmente la *sospensione del rapporto* perché costruiti a partire dall'*interruzione della mediazione*. La voce «non si trasmette da un soggetto a un altro, ma immette l'alterità nello stesso soggetto» (Esposito 2011: 196). Non è allora casuale che Marx tentasse di opporsi alla possibilità concettuale della proprietà scrivendo che il singolo può riferirsi «alla lingua come *sua propria* lingua solo in quanto membro naturale di una comunità umana. La lingua come prodotto di un singolo individuo è un assurdo. Ma altrettanto lo è la proprietà» (Marx 1976: 469) - diversamente da quanto continua a credere chi connette in modo indissolubile proprietà e libertà nell'individuo, come ciò che caratterizza l'individuo (cfr. p. e. Pipes 2008).

2.3. Comunismo come natura umana?

Ricapitolo il percorso sin qui svolto. La *pre-disposizione* al linguaggio è una disposizione alla *relazione*, il piccolo umano *si protende* all'ascolto per farsi attraversare e informare (nel senso del prender-forma) dalle voci, non c'è linguaggio che non sia un'appropriazione individuale creativa di qualcosa cui ci si rapporta espropriandosi e consegnandosi: «così come il corpo della rondine ha bisogno degli spazi aperti del cielo per sopravvivere e svilupparsi, così quello umano ha bisogno di segni linguistici e relazioni sociali per realizzare le sue potenzialità biologiche» (Cimatti 2011: 95).

L'essere umano, il *divenire umano*, si forma e *si individua* all'esterno di sé, attraverso le relazioni, attraverso la comunità, perché la sua *natura genetica* interna è *insufficiente* a formare *l'organismo completo*: «quello umano è un organismo che in isolamento, cioè al di fuori delle relazioni sociali, è *naturalmente* incapace di realizzarsi, e tantomeno di sopravvivere» (*ivi*: 99). L'individuo non è il punto di partenza, è il risultato sempre provvisorio di un processo che si svolge nella e tramite la comunità, ma allo stesso tempo senza il contributo e la formazione delle individualità, senza la loro creatività, una comunità si spegne gradualmente, diventando un blocco chiuso e asfittico: il linguaggio si impara ascoltando, ma anche parlando, e parlando si formano anche i propri pensieri, si rende possibile un pensiero originale, e quel pensiero originale potrà essere utile alla comunità, senza dimenticare che non c'è linguaggio se non nella forma delle varie lingue storiche parlate dagli individui.

Il punto è che il capitalismo sembra infrangere *entrambe* queste condizioni (cfr. *ivi*: 101-126), vale a dire che mette al centro l'individuo proprietario perché si appropria di risorse pubbliche e di beni comuni per farne un uso privato e soddisfare interessi personali, ma allo stesso tempo propone forme di vita sociali autonome e autosufficienti, in cui non c'è spazio alcuno per la creatività, fa di una determinata condizione storica qualcosa di simile a un fenomeno geologico, immodificabile ed eterno. L'«entità magica» denaro sciolta da ogni vincolo trasforma la società in un mondo dello spettacolo, in cui l'apparenza vale di per sé e ricopre ogni realtà, ogni relazione, ogni valore e lavoro umano, ogni potenzialità umana, ogni temporalità come potenzialità più propriamente umana, mondo in cui il consumo è il dovere del singolo e la felicità è messa irrimediabilmente da parte perché il sistema ha bisogno di mantenere la «penuria strutturale»: «la posta in gioco è la nostra natura biologica, di animali del possibile, dell'«infinità discreta», che chiede riconoscimento sociale e spazi di realizzazione individuale e creativi» (*ivi*: 127).

Il capitalismo crea miseria attraverso l'illimitata produzione di ricchezze, di *chremata*: misero è il povero, povero è chi è solo nel suo consumo onanistico, misero è chi ha *solo* se stesso e ha tutto il tempo a sua disposizione, ma così si ritrova a rinunciare «alla sua caratteristica distintiva, al pensiero, all'esperienza del possibile» (*ivi*: 129), al *tempo* stesso, a ciò «che ancora non è, ma che potrebbe essere» (*ibidem*). Il capitalismo attenta al pensiero tenendo sotto controllo il tempo, perché

«pensare significa poter fare esperienza del tempo» (*ibidem*), significa *andare oltre*, la potenzialità temporale cui consegna il pensiero è la «possibilità del possibile» (*ibidem*): il capitalismo sembra addirittura attentare all'«essenza temporale dell'animale umano» (*ivi*: 131), alla - in termini heideggeriani - *Zeitlichkeit* costitutiva del *Dasein* in quanto fondata sulla dimensione estatica della *Temporalität*, cercando di espropriarla.

Se l'uomo è costitutivamente *pluri-dimensionale* in quanto *animale del possibile*, il denaro, presentandosi non solo come «scala oggettiva delle valutazioni» (Leoni 2004: 56), *oggettivazione delle valutazioni personali sotto forma di prezzo per renderle visibili agli altri* - ossia *simbolo del rapporto tra costi e risultati delle scelte e dunque «denominatore comune»* di «*tutte le possibili scelte, a tutti i possibili istanti, di tutti i possibili operatori*» (*ivi*: 42), ma anche e soprattutto (come aveva colto molto bene Simmel - cfr. Simmel 1998) come *mediatore universale* («strumento degli strumenti» in quanto «strumento per ogni strumento»), come *opzione per qualsiasi opzione*, come *l'opzione di avere opzioni*, fa incontrare tanto l'uso privato del comune quanto l'autonomizzazione del fatto sociale, *monodimensionando* l'uomo e *riducendo il ventaglio delle sue possibilità*:

è il denaro, una *cosa*, che diventa il puro simbolo vivente della possibilità, quella possibilità che è invece la caratteristica biolinguistica dell'animale umano. Nel denaro il processo di sviluppo della natura umana, l'intreccio fra dotazione biologica ed eredità sociale, sembra arrestarsi del tutto (Cimatti 2011: 137).

Il denaro acquista una potenza sempre più grande nei confronti di tutte le qualità delle cose perdendo ogni qualità propria, diventa un puro mezzo che si può così ergere a unico vero fine, riducendo tutto a se stesso e alla sua assenza di qualità. Il denaro partorisce il musiliano *Mann ohne Eigenschaften*. Il denaro, in altre parole, *condensa e coagula* le potenzialità umane proprio nel momento in cui si presenta come quell'*Uno* al quale ogni potenzialità è subordinata in maniera strumentale: il denaro si insidia dentro la testa dell'uomo per colonizzarla (cfr. Andreoli 2011), *blocca e sclerotizza* l'apertura al possibile propria dell'uomo *mascherando* ogni «opzione» con il suo velo fluido ma proprio per questo viscido e vischioso, appiattendo il possibile sul reale, ciò che potrebbe essere su ciò che già è e non può che essere così com'è, che non può essere altrimenti. Forse è per questo che si parla sempre più spesso di «*DD*», di «*Dio Denaro*», per celebrarlo o per ricusarlo a seconda dei casi.

Il comunismo,²³ alla luce del percorso sin qui svolto, sembrerebbe presentarsi (se si segue quanto dice Cimatti) come il modo di vivere più consono alla natura umana, anzi realizzerebbe ed esprimerebbe tale natura, quella socialità inscritta nella biologia umana: «il corpo umano si costruisce socialmente, cioè l'anatomia umana è costitutivamente progettata per incorporare elementi esterni, dalla lingua materna alle tecniche corporee alle protesi fisiologiche e cognitive» (Cimatti 2011:

140). Non c'è lavoro per l'uomo (ma, ancor prima, non c'è che lavoro - in senso ampio - per l'uomo, chiamato a costruire il proprio mondo e se stesso) che non debba applicare regole e utilizzare strumenti che non abbiano una forma e un uso necessariamente sociale, ma è proprio attraverso la dimensione sociale che diventano possibili allo stesso tempo *usi e fini* diversi e individuali, *forme e abilità* diverse e peculiari. L'uomo *immagina*, dunque altera e rielabora il reale aprendolo al possibile, laddove vede qualcosa vede anche ciò che quel qualcosa non è, ciò che può essere, dilata i confini dell'esperienza, concepisce la realtà come trasformabile (ma concepisce anche che a essere trasformabile è pur sempre *quella determinata realtà* e che è *a partire da essa e tramite essa* che ogni trasformazione è resa possibile), forma combinazioni nuove di entità date: limitare tale capacità significa limitare la natura umana, significa impedire lo sviluppo pieno delle potenzialità, significa chiudere le possibilità riducendole - come fa il capitalismo - a una soltanto.

Il punto è che l'immaginazione umana è intrinsecamente *sociale*, perché si forma a partire dalla relazione e perché la sua produttività dà vita a risultati *nel mondo*, dunque sotto gli occhi e nelle mani di tutti: non c'è produzione dell'immaginazione che non modifichi il mondo per gli altri e con gli altri, non c'è attività immaginaria che non coinvolga gli altri e che non riguardi il mondo. Il lavoro, reso possibile dall'immaginazione, non è casuale per l'uomo, dicevamo, ma risponde a una precisa necessità biologica, e avviene - diversamente dalle attività istintive proprie di altre specie animali - secondo *volontà esplicita e attenzione guidata*, andando a modificare il mondo e l'uomo stesso che modifica il mondo: il lavoro è sociale perché *si impara dalla comunità, perché si impara insieme*, se si può *prestare attenzione alla propria stessa attenzione* è perché si è interiorizzata l'attenzione dello sguardo altrui. *Se l'uomo può ritrovare se stesso in ciò che sta facendo è perché vi ha prima di tutto trovato l'altro, ha trovato l'esser-ritrovato da parte dell'altro.*

Che l'uomo immagina e lavora significa proprio che *fin dall'inizio vive attraverso* ciò che non è *biologicamente incluso al suo interno*, che è aperto al fuori, a un fuori fatto soprattutto (*ma non solo*) di altri uomini: *immaginazione e lavoro sono sociali*, proprio per questo il capitalismo annienta il potere produttivo dell'immaginazione controllando lavoro e consumo e annienta le potenzialità del lavoro colonizzando l'immaginario individuale e collettivo (facendo credere a ognuno di essere un atomo solitario). Proprio per la sua capacità di non *ridurre la ricchezza e la varietà dell'esperienza*, ossia dell'incontro relazionale e dell'azione con e per l'altro, «il comunismo rappresenta il ritorno dell'umano all'uomo, della ricchezza a chi l'ha prodotta, della creatività al lavoro creativo [...]. Il movimento del comunismo si iscrive nella biologia umana, perché non ha di mira altri che ripristinare *l'unità dell'umano*» (*ivi*: 153 s.). Scrive ancora Cimatti:

si tratta allora di riportare il lavoro, l'attività umana, al corpo/mente dell'animale della specie *Homo sapiens*, all'animale del possibile. E così ridare spazio al desiderio, a una mancanza che sia effettivamente *immaginazione* di mondo e modi alternativi rispetto al presente, e pertanto re-immettere

l'esperienza del tempo nelle nostre vite. [...] Lavorare per realizzare le nostre esistenze, cioè la biologia umana, non per rendere il capitale sempre più ricco, sempre più cosa, sempre più remoto (*ivi*: 154).

Nel comunismo l'individuo viene risucchiato, annullato e soverchiato dal peso della comunità? L'obiezione è nota e spesso ripetuta, soprattutto quando si sente chiamare in causa il nome di Marx, in parte la risposta è già stata data, ma vale la pena di ribadire che se la società non è la sommatoria di individui, nondimeno la società non si costruisce a partire dalla loro negazione, e questo proprio perché *il punto di partenza non è l'individuo* (da affermare, in un caso, da negare, nell'altro caso). Ciò era ben chiaro anche a Marx stesso, che se certo non credeva nell'individuo-atomo come punto di partenza, non per questo non credeva nella possibilità dell'individuazione in vista della libertà del singolo, di un'individuazione che passasse però attraverso l'imprescindibile relazione e che si attuasse in società (a tal proposito cfr. Preve 1998; Preve 2004; Basso 2008 e Fusaro 2009):²⁴ «l'uomo è nel senso più letterale uno *zoon politikon*, non soltanto un animale socievole, ma un animale che solamente nella società può isolarsi [*der Mensch ist ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann*]» (Marx 1976: 5). Detto in termini più strettamente teoretici, che fanno del *Dasein* un *Mitdasein*, della *Welt* una *Mitwelt* e dunque del *Sein* un *Mitsein*:

il con-essere determina esistenzialmente l'Esserci anche qualora, di fatto, l'altro non sia né presente né percepito. Anche l'esser-solo dell'Esserci è un modo di con-essere nel mondo. L'altro può *mancare* soltanto *in e per* un con-essere. L'esser-solo è un modo difettivo del con-essere, e la sua stessa possibilità è la conferma di quest'ultimo (Heidegger 2005: 151 s.).

Prendendo come esempio la lingua, occorre sempre ricordare che è l'intreccio a dar vita all'insieme relazionale individuo-lingua e natura-cultura: senza facoltà di linguaggio (biologia) nessuna presa di parola individuale, senza lingua (cultura sociale) nessuna presa di parola individuale, ma allo stesso tempo senza presa di parola individuale non c'è né alcuna attivazione dell'astratta facoltà di linguaggio né alcuna lingua storica e comunitaria. La comunità è *autonoma e dipendente* rispetto al singolo, ma allo stesso tempo egli è *dipendente e autonomo* rispetto a essa: «l'individuo umano è un *individuo sociale*, perché è un corpo delimitato nello spazio e nel tempo, è *questo* corpo *qui e ora*, ma contemporaneamente questo stesso corpo non potrebbe essere un corpo umano se non realizzasse le sue potenzialità biologiche [...] in una [...] comunità determinata» (Cimatti 2011: 157). Come afferma Umberto Galimberti, «nessun neonato potrebbe diventare adulto e giungere alla propria individuazione senza un'educazione familiare, un apprendimento degli usi e costumi sociali, un'acquisizione del linguaggio in cui ogni società deposita le sue tradizioni e i suoi secoli di storia» (Galimberti 1999: 526).

Eppure, dall'altro lato, senza individui non si danno usi e costumi sociali, né storia e linguaggio, non si dà possibilità di tramandamento-tradizione, dunque non ci sono i presupposti per la continuità della comunità, ma nemmeno per la creatività all'interno di essa, non ci sono insomma i presupposti per la comunità in quanto tale. Si *diventa* dunque umani attraverso un *processo di individuazione* che muove da uno sfondo nuovamente *generico* che richiede e consente l'apprendimento e lo sviluppo delle potenzialità, a partire cioè (come ha evidenziato Gilbert Simondon: cfr. Simondon 2001) dal campo del *pre-individuale* che è il potenziale tanto dell'*individuale* quanto del *trans-individuale*, perché è quella carica di realtà latente che espone l'individuo al suo altro per determinarlo però in quanto individuo (sempre provvisoriamente, ma di una provvisorietà che è sempre in sé compiuta per quanto ancora aperta).

Si può dire «io» *solamente all'interno di una società*, per quanto ogni io sia diverso da un altro, anzi se ognuno può dire «io» (ossia, «qui e ora») e intendere qualcosa di diverso è solo perché ha appreso di essere tale, e ap-prendere vuol dire ancora una volta letteralmente prendere-il-fuori-per-portarlo-dentro. Verrebbe da dire, e in maniera dichiaratamente provocatoria, *solo i veri comunisti possono dire «io esisto in quanto individuo»*, intendendo l'individuo come *unità dinamica ed esposta*, come *atomo relazionale*, se l'espressione può aver un senso. Un individuo che dimentica la sua origine e la sua radice è, come ha colto anche Cusinato (cfr. Cusinato 2008: 293 e 316-325), un individuo *demoniaco, dia-bolico* perché se-para sé dal tutto, perché si rin-chiude nella sua as-solutezza: per questo *il capitalismo è satanico e il denaro è oggi la veste assunta dal Diavolo*. L'individuo relazionale, giungo ad affermare, è un individuo «femminile»: dall'*homo oeconomicus* all'*homo reciprocus* (cfr. Dumont 1984; Pulcini 2001 e Pulcini 2003).

Rifiutare, come sin qui visto, la separazione natura/cultura nella realtà umana significa proprio rifiutare in ultima istanza la separazione individuo/società in quanto entità autonome:

come non vi è un uomo naturale che poi inventa, scopre o produce la cultura, così non vi è neppure l'individuo che, formatosi per conto proprio, entra successivamente nella società. [...] L'interazione organismo/cultura è resa possibile dal tessuto sociale, così come il contesto sociale richiede l'uso di simboli per la comunicazione. [...] L'interazione organismo/cultura implica l'interazione sociale, lo scambio di azioni, informazioni, prodotti. Ed è nel contesto sociale che si formano tanto i simboli quanto gli individui che li usano (Remotti 2011: 23).

Certo, la cultura, al fine di specificarsi differenzialmente e di limitarsi selettivamente, vive di condensazioni e di istituzionalizzazioni, per mantenersi deve reificarsi, sostanzializzarsi e autonomizzarsi, si fa quasi «corpo» a sé stante, ma non può che farlo *declinandosi modalmente* e dunque *in maniera circostanziata e situata spazio-temporalmente* (senza potersi cioè sottrarre a un'endemica precarietà).

È proprio però nello spazio della modalità che si apre quello per l'individualità: se cultura significa consegna all'esteriorità, ciò non va letto come mancanza di interiorità e di individualità o persino come dominio dell'esterno e della società rispetto al singolo.

In primo luogo, perché la cultura, per realizzarsi, consolidarsi e tramandarsi, ha bisogno di singoli che la riproducano e la mantengano viva interagendo l'uno con l'altro; in secondo luogo, perché «ogni riproduzione della cultura è alterazione» (Sahlins 1986: 126), come fosse un immenso oceano attraversato da onde che si muovono avanti e indietro fluendo senza scopo (cfr. Sapir 1969: 155), creando differenza tramite una ripetizione che genera infiniti progressi insensibili. In terzo luogo, perché «ogni individuo, nascendo, mette a repentaglio, almeno potenzialmente e almeno dal suo punto di vista, la cultura in cui dovrebbe formarsi» (Remotti 2009: 160), vale a dire che se ha certo bisogno della cultura per modellarsi e prendere forma, è come se facesse di questa un punto di appoggio per diventare se stesso, rivelandosi «un potenziale eversore e traditore (oltre che 'traduttore') della sua cultura» (Remotti 2011: 227).

L'individuo è dunque letteralmente un potenziale *trasgressore*, *tramanda la tradizione tradendola*, *aprendola* e *innovandola*, *andando oltre i suoi confini* e *aprendo dei varchi al suo interno*: ogni minima «lacerazione» e «alterazione» individuale riproduce la cultura attraverso una apparentemente impercettibile *eversione*, non c'è *traduzione* e *tradizione* se non attraverso il *tradimento*, che è però lo spazio che si apre alla libertà individuale.

Chiudo questo capitolo con una precisazione precedentemente promessa: perché mi sembra più opportuno parlare di *logos* che non di linguaggio, come fa invece Cimatti? Prima di tutto si rischia di subordinare - come Cimatti fa - il pensiero al linguaggio, la capacità di calcolo al linguaggio, insomma ogni facoltà umana cosiddetta «superiore» al linguaggio (inteso oltretutto come parola detta e ascoltata). Il che può essere più o meno vero, di certo apre a dispute che soprattutto negli ultimi anni hanno appassionato e stanno appassionando ricercatori (soprattutto di ambito scientifico): è il linguaggio a rendere possibile il pensiero o viceversa? È il linguaggio a costituire il presupposto per la riflessione, il calcolo, la rappresentazione, l'immaginazione, ecc. o viceversa? La questione è certo importante, ma mi sembra ancora più importante tenere sempre presente l'aspetto *relazionale* che unisce queste e altre facoltà e che fa dell'uomo un *tutto*, un *essere unitariamente umano*: per questo preferisco ricorrere alla parola (letteralmente) «sim-bolica» *logos*, che nomina la *physis* umana connettendola alla *polis* in quanto *nomina il fatto della relazione* (mi riferisco ovviamente ad Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252b 29-1253a 31). Infatti, *razionalità* significa *relazionalità*: *r(el)azionalità*. Non è allora un caso se il *logos* è tanto la parola quanto il rapporto, tanto il linguaggio quanto la proporzione, tanto la ragione quanto il calcolo (legato all'equità e alla distribuzione, a quel rendere conto che è tanto il dia-logare e il contare quanto il far contare ogni cittadino in quanto tale, in quanto essere razionale - relazionale): sono tutte dimensioni intrinsecamente *relazionali* e dunque proprio per questo *razionali*.

Aveva colto molto acutamente tale tratto anche Heidegger, il quale - com'è noto - ha connesso *logos* (cfr. p. e. Heidegger 1991: 182-185) al *verbo* (dimensione processuale e aperta, esposta e storica, non semplicemente sostantivale e dunque sostanziale) *leghein*, inteso come *rac-cogliere ri-unire e porre l'uno con l'altro* (*zueinander-legen*), ossia come quel *ri-ferire* che *mette in relazione qualcosa a qualcos'altro* custodendo e con-servando per portare alla luce regolando l'uno sull'altro (questo è il *dire* che lo stesso *leghein* significa). In tal senso, anche per Heidegger, *ratio* coincide con *relatio*: «*logos* può avere lo stesso significato della parola latina *relatio*, relazione» (*ivi*: 182). *Ratio e(s)t relatio*: *ratio* + *relatio* = *r(el)atio*. Anzi, è solo nell'apertura dello spazio della *r(el)atio* (essa è proprio l'apertura in quanto tale) che è possibile parlare di *ratio* e *relatio*.

Conclusioni. Per un'individualità democratica

Alla luce del percorso sin qui svolto, si può certo parlare di «individualismo» e in senso reale e non solo metodologico, a patto però di declinarlo in direzione di un «individuo democratico», «non pensato come un essere puramente razionale che sceglie fra opzioni diverse in una condizione ipotetica di perfetta informazione e libertà; e nemmeno come un individuo neutro, vuoto di specificità culturali, economiche o di genere» (Urbinati 2011: 16): l'individuo democratico è fallibile e per questo bisognoso della relazione, è «una persona che ha un senso morale della propria indipendenza e dignità e agisce mossa da passioni ed emozioni altrettanto forti delle ragioni e degli interessi» (*ibidem*), una persona dunque «che non è soltanto concentrata sulle proprie realizzazioni, ma anche emotivamente disposta verso gli altri per le ragioni più diverse, come l'empatia, la curiosità, la volontà imitativa, il piacere di sperimentare» (*ibidem*). È, in altre parole, un individuo «naturalmente disposto verso gli altri, capace di associarsi di sentire vicinanza simpatetica con chi è diverso, di identificarsi con chi è nel bisogno, di cooperare per utile calcolo ma anche per piacere, [...] di sentire vicinanza immaginativa [...] con tutti gli esseri umani» (*ibidem*). È, ancora, un individuo che non può essere identificato semplicemente con una disposizione *centripeta* o *accumulativa* (cfr. *ivi*: 64).

È ancora, si potrebbe anche dire, un individuo non più moderno ma non per questo nostalgico del classico, vale a dire che è un individuo che non va alla ricerca semplicemente dell'utile e dell'interesse privato e solitario, opponendosi alla legge vissuta semplicemente come limitazione della libertà individuale e vivendo la società come nel migliore dei casi un male necessario; allo stesso tempo, però, non è nemmeno un non-individuo (un «dividuo») totalmente sacrificato alla ragione del gruppo o disinteressato a ritagliarsi uno spazio di realizzazione e di espressione a margine della dimensione politica comune. L'individuo democratico è libero, ma la sua libertà non è né quella moderna né quella antica, vale a dire che (seguendo le note pagine di Constant 2001) egli non vive la politica come un semplice disturbo rispetto agli affari privati, relegandola a una semplice faccenda di rappresentanza distaccata, ma nemmeno la vive come se fosse ciò che esaurisce la totalità della sua esistenza, finendo con l'impedire ogni spazio di sana libertà personale.

Certo, ed è qui che la prospettiva liberista può essere utile, il liberismo non ha mai pensato l'uomo come un essere onnisciente o perfettamente razionale, ed è difficile dire che Mises (prendendolo come esempio eminente) ha compiuto un qualche errore concettuale nel sottolineare l'importanza dell'individuo, ma va anche riconosciuto che la sua visione è stata eccessivamente «reattiva» in quanto ha fatto di una circostanza storica (uno Stato «megamacchinico», lontano spesso dalle esigenze dei singoli e strutturato come fosse un colossale apparato impersonale), se non di un semplice sogno utopico distorto (l'idea di una società comunista in senso stalinistico), un «personaggio concettuale», un «nemico concettuale», al cui estremismo opporsi con un altrettanto alla lunga insoddisfacente estremismo. Torno a ripeterlo, quando si parla di individuo e società è importante tenere ben

presente il *rapporto* e la *relazione* che li collega e distingue al contempo: *l'individuo è sociale* (cfr. anche Barcellona 1996), la società, come aveva colto Giovanni Gentile pur facendo pendere la bilancia esclusivamente dal lato di questa, è «*in interiore homine*», ma allo stesso tempo non c'è società al di fuori degli individui che la *interiorizzano per modificarla* realizzandosi ed esprimendosi liberamente (cfr. anche Morin 2002).

Qui possono tornare utili alcune splendide pagine aristoteliche (segnatamente, cfr. Aristotele, *Politica*, libro II), in cui - quasi prefigurando la critica popperiana alla «società chiusa» platonica - lo stagirita osserva che il rischio dell'«utopia» platonica è quello di una *reductio ad unum*, di fare cioè della molteplicità dei bisogni, dei desideri e delle esigenze individuali qualcosa di subordinato a un'unità superiore (facendo della *polis* un semplice *oikos* se non un unico grande *anthropos*), contraendo il coro in un unisono di voci piattamente uguali e il ritmo a un monotono incedere:

una vita solo pubblica finiva per distruggere il pubblico rendendolo una mimica del privato: i guardiani tutti uguali della repubblica di Platone finivano per non distinguersi tra di loro proprio perché non avevano nulla che li diversificasse l'uno dall'altro, nemmeno le emozioni, visto che erano educati fin da piccoli in egual modo e al fine di avere eguali sentimenti; finivano infine per disinteressarsi l'uno dell'altro proprio perché privi di ogni relazione di interesse e affettiva per la quale poter rivendicare una loro specificità. L'essere identici li faceva indifferenti sia agli altri sia al bene della città. Paradossalmente l'utopia platonica trasformava l'intera città in una famiglia proprio mentre voleva strappare i cittadini dalla famiglia. La contraddizione messa a nudo da Aristotele implicava che una città incapace di sopportare la libertà individuale nella sfera morale e sociale è incapace di coltivare la libertà politica. In una città ridotta a un'unità di tipo familiare, gli individui cessano di avere un posto sia come individui privati sia come cittadini. La condizione della politica è contenuta nella possibilità dei cittadini di avere una vita privata distinta e distinguibile dalla vita pubblica, nella loro capacità di praticare l'arte della distinzione (Urbinati 2011: 98 s).

Aristotele non credeva che la *polis* fosse però composta da *atomi dissociati*, da *individui isolati e storicamente sradicati*: perché anzi è proprio del potere tirannico non solo impedire che vi sia una qualche forma di vero «privato» mettendo tutti allo stesso modo sulla scena pubblica (l'individuo diventa un funzionario che agisce meccanicamente e da schiavo in quanto non può trovare uno spazio per nascondersi e sottrarsi allo sguardo denudante dell'altro, scrive Aristotele), ma anche impedire che vi sia una qualche forma di vero «pubblico» rendendo gli individui sconosciuti gli uni agli altri e impedendo così il nascere di quella reciproca fiducia che è il motore della vita in comune. È evidente che le due cose vanno di pari passo: nessun individuo senza società e nessuna società senza individuo, cancellare la relazione significa cancellare con un colpo di spugna entrambi, il totalitarismo e la tirannide non sono altro che questo.

L'obliterazione della mutua relazione dunque fa sì, paradossalmente, che l'individuo smetta di esistere per appiattirsi e omologarsi proprio quando viene lasciato completamente solo a se stesso, senza alcun interesse per il rapporto con l'altro: non c'è libertà senza coesistenza di pubblico e privato, perché non viene nemmeno aperta la possibilità della *distinzione* tra le due dimensioni che è l'apertura dello spazio della libertà individuale. Spazio della distinzione che, come ho cercato di evidenziare, risponde alla configurazione della natura umana, in quanto l'uomo (come ha sottolineato molto bene Bergson prima di Popper - cfr. Bergson 2006) non vive in una «società chiusa», tipica degli animali che uniformano i loro atti seguendo le regole di condotta proprie della specie, ma può (deve, per essere pienamente umano) vivere in una «società aperta», in cui c'è spazio per la solitudine (che in fondo altro non è che comunque un *dialogo* con se stessi), in cui persino c'è necessità dello sviluppo di una piena e florida individualità anche per i fini della società stessa. Solo nelle società umane, in altri termini, è possibile l'apertura di uno spazio tra individuo e collettivo, quella *distanza* tra privato e pubblico che è il *proprium* dell'uomo (cfr. Mead 1996: 117) in quanto corrisponde all'apertura dello spazio del differimento pulsionale (come anche Mises ha colto), allo *iato* della libertà: la mente individuale esiste solamente tramite un sistema di riferimenti significativi condivisi con altre menti cui ci si relaziona (restando alla terminologia di Mead), ma questo nulla toglie alla sua individualità.

Detto in termini molto semplici: per conoscere me stesso ho bisogno della funzione maieutica (letteralmente e-ducativa) dell'altro, ma questo non significa che io venga come invasato o colonizzato da tale alterità (che abbia la forma di un altro individuo, di uno stato, di un oggetto fisico, ecc.). La presa di distanza ha quasi una «funzione igienica» (Urbinati 2011: 123) e salutare, «non per proteggere una supposta identità originaria o un'autenticità primordiale dell'individuo, ma per difendere la nostra stessa libertà di mutare identità e opinione, di “contraddire noi stessi”, per consentire infine la comunicazione fra noi e gli altri» (*ibidem*). L'individuo deve essere libero di *essere ricettivo*, per farlo però deve come *ispessire i confini della sua pelle* per potersi più consistentemente rapportare in maniera curiosa e disponibile al mondo e agli altri e lasciarsi così contaminare, impedendo però l'ispezione, il controllo e la censura (cfr. *ivi*: 102): l'individuo deve essere libero di cambiare continuamente, di essere sempre in fase di individuazione, in un processo che è tanto *sovversivo* quanto *rigeneratore* rispetto alla solidarietà e alla società, in una prospettiva di sperimentazione e di ricerca sempre aperte priva di *teleologia* alcuna in quanto aperte sulle e dalle *mutabilità endogena, fallibilità, perfettibilità e incompiutezza strutturale* (cfr. *ivi*: 124 e 126-129).

Qui tanto Aristotele quanto Marx (riprendendo proprio Aristotele) avevano colto un aspetto fondamentale con l'affermazione già ricordata secondo cui che l'uomo sia un *essere sociale* (*zoon politikon*, animale politico-sociale-comunitario) significa che *solamente in società può isolarsi*: dunque non si tratta tanto di affermare che la società è prioritaria rispetto al singolo perché deve dominarlo e soggiogarlo, quanto piuttosto fare di essa quello spazio necessario ad aprire la possibilità

dell'individuazione. Come scriveva Camus, «*j'ai compris qu'un homme qui n'aurait vécu qu'un seul jour pourrait sans peine vivre cent ans dans une prison. Il aurait assez de souvenirs pour ne pas s'ennuyer. Dans un sens, c'était un avantage*» (Camus 2008: 121): anche l'essere umano più chiuso al mondo è stato precedentemente aperto, e basta un minimo di apertura - nel caso più estremo - per sentirsi già sollecitati, quanto basta per condurre un'esistenza intera. Ma questo appunto nulla toglie al fatto che quell'ipotetico individuo chiuso in una prigione (chiuso in se stesso, imprigionato in se stesso da se stesso per stare solo con se stesso) sia stato attraversato e aperto dal mondo, dalla relazione con il fuori, per non dimenticare che es-primersi significa proprio spingere se stessi verso il fuori, significa agire davanti agli altri per poter essere riconosciuti in quanto tali, significa rendere manifesti i propri stili di vita, le proprie opinioni, le proprie inclinazioni, ecc., per vederle adeguatamente considerate (cfr. Honneth 2002 e Ricoeur 2005).

L'individuo democratico, in ultima istanza, è proprio l'individuo che *si relaziona alla società per prenderne le distanze e contribuire così ad ampliarne le prospettive, a farla progredire e allargare:*

essere simpatetici e ricettivi non preclude né il disaccordo né la possibilità che ciascuno crei uno spazio di distacco critico rispetto agli altri, come a voler stare in guardia dal confondere la condivisione ai fondamenti democratici con il conformismo e l'adesione acritica all'opinione più diffusa o generale su quale debba essere il modo migliore di interpretare quei fondamenti. Avere una grammatica comune, condividere alcuni beni comuni, non implica non avere ragioni per dissentire su come e dove applicare le regole, ovvero su che cosa dire o credere, su come interpretare l'uso di quei beni. Si potrebbe affermare che la sospensione dell'azione, il disimpegno, il non essere troppo immersi nella vita politica attiva, perfino il non prendere troppo sul serio la nostra stessa capacità creativa e deliberativa, anziché essere intesi esclusivamente come espressioni di disinteresse verso la politica debbano essere viste come forme di igiene mentale che ciascuno può praticare con se stesso non meno che con gli altri. Un distacco salutare che Socrate aveva insegnato a praticare ai suoi concittadini democratici, istigandoli a non accettare nulla senza il vaglio della loro ragione critica: l'individualismo implicito in questo messaggio è politico proprio perché attivamente impegnato a proteggere la sovranità del giudizio di ciascuno. [...] Il carattere peculiare della democrazia consiste nel fatto che in essa l'ordine pubblico amplia gli spazi non politici dell'esperienza individuale. [...] Non è solo l'esercizio diretto del potere politico che denota la cittadinanza democratica, ma anche il *sapere di* potere esercitare la politica, il *sentirsi* uguali nella sovranità, che si partecipi direttamente o no. [...] La superiorità della democrazia sugli altri regimi politici è contenuta in questa sua capacità di consentire l'*evasione dalla politica attiva senza che la politica evada dalla libertà e dal diritto*. [...] La capacità di dissentire nonostante si obbedisca alla legge è la virtù più peculiare della cittadinanza democratica, quella che è più prossima alla vocazione socratica. Non l'obbedienza alla legge è la virtù del cittadino, ma invece l'obbedienza alla legge *insieme* a un'attitudine di

dissenso possibile o aperto. Non la fiducia radicata e diffusa è un segno di stabilità - potendo anzi essere un segno di accettazione acritica e, alla lunga, di disinteresse per le sorti delle istituzioni sui cui rappresentanti si ripone cieca fiducia - ma invece la sfiducia, la quale tiene attivo il senso di controllo e di critica, un vero e proprio tonico per le istituzioni (Urbinati 2011: 158 s., 161-163 e 166 s.).

L'individuo democratico è quell'individuo che si impegna con tutte le sue forze a essere se stesso per migliorare, anche indirettamente, la politica e la società, per affermare dunque non tanto soltanto il diritto alla libertà individuale e agli interessi privati, ma anche, forse soprattutto, il diritto alla cittadinanza.

In ultima battuta, pertanto, non è che l'individuo non esista, ma va colto come «concentrazione, accumulazione, coincidenza di un certo numero di singolarità pre-individuali convergenti» (Deleuze 2004: 105), ossia come *processo di individuazione* che mette delle singolarità in relazione con il mondo e con l'alterità per condensarle e prolungarle andando a costituire - ma sempre provvisoriamente - l'individuo (cfr. *ivi*: 106 s.). Detto ancora in altri termini e per concludere, quello che intendo affermare non è tanto che l'individuo non esista, chiaramente, ma semplicemente che la sua «individualità» *proviene da un altrove, proviene dal «fuori», proviene dalla relazione* (cfr. *ivi*: 108). È qui che il liberalismo di matrice anglosassone può certo insegnare al mondo italiano qualcosa di importante e non solo in senso concettuale: se certo non si può ridurre tutto a una questione di individualità che pensano soltanto ai propri interessi in maniera totalmente a-relazionale, resta pur sempre vero che il «familismo» che nega ogni spazio di libera intrapresa in favore di una visione assistenzialistica della vita comune (soprattutto in ambito economico) corre il serio rischio di soffocare ogni spazio di libera intrapresa, costringendo così il singolo a cercare di determinarsi e di esprimersi in maniera sostanzialmente reattiva, predatoria e negatrice rispetto alla dimensione comune. Quella che continua e deve continuare a permanere come esigenza imprescindibile è la fiducia nella possibilità di costruire un mondo diverso, migliore, in cui il comune è ciò che rende possibile il privato: «*sans l'espérance, sans l'hypothèse qu'un autre monde est possible, il n'y a pas de politique, il n'y a que la gestion administrative des hommes et des choses*» (Decrop 2006: 81). Un'esigenza forse minimale, ma proprio come è in fondo minimale fare benzina per far procedere un mezzo di locomozione, o nutrirsi per avere le energie necessarie ad affrontare qualsiasi sfida.

Note

¹ Ho in mente in particolare pensatori come Agamben, Negri, Esposito e Virno; per la definizione dei tratti fondamentali del «pensiero vivente» si veda Esposito 2010.

² È respons-abile, è l'essere reattivo perché chiamato a rispondere attivamente alle sollecitazioni del mondo e dell'alterità, al mondo e all'alterità che si pongono in quanto tali come sollecitazioni: cfr. anche Waldenfels 2008.

³ Ricordo anche che in Buchanan 1998 l'uomo viene presentato come un *creatore di norme*, l'individuo stesso viene descritto come colui che *prende accordi con se stesso*, che stringe contratti con se stesso: l'uomo privo di una misura naturale deve darsi una norma, reperire artificialmente la norma, crearla e istituirla (come colsero per esempio già Democrito e Protagora).

⁴ In queste generalissime considerazioni tengo presenti perlomeno le seguenti opere fondamentali (i) e a vario titolo introduttive o di approfondimento (ii): (i) Bolk 2006; Gehlen 1983; Gehlen 1990; Gehlen 1994; Gehlen 2001; Gehlen 2003; Gehlen 2005; Plessner 1967a; Plessner 1967b; Plessner 2000; Plessner 2001; Plessner 2006a; Plessner 2006b; Plessner 2007; Plessner 2008; Scheler 1979; Scheler 2004; (ii) Cusinato 2004; Cusinato 2008; D'Anna 2001; Di Paola 1984; Fadini 1988; Fadini 1995; Fimiani 2005; Lo Russo 1996; Pansera 1990; Pansera 2001; Pansera 2006; Rasini 2008 e Rasini 2009.

⁵ Si veda da ultimo Falk 2011, in cui l'antropologa americana cerca di mostrare come la nascita e lo sviluppo del linguaggio siano legati alla cura vocalica materna: grazie alla statura eretta alle madri fu possibile raccogliere il nutrimento necessario per la prole, prendendosi cura di essa permettendole di sopravvivere nonostante la debolezza e l'imaturità (permettendo proprio di dar vita a tale processo di «immaturizzazione»), mentre allo stesso tempo diventava necessario poggiare a terra i piccoli, e di conseguenza si cercava di acquietarli attraverso l'emissione di suoni, creando cioè un vero e proprio contatto vocale, una forma di cura vocalica che ha reso possibile l'emersione di quell'archi-tecnica e meta-istituzione che è il linguaggio.

⁶ Si veda da ultimo Medina 2011, dove si afferma la necessità per l'uomo di protratte cure parentali, in quanto «abbiamo l'infanzia più lunga del pianeta» (*ivi*: 25), tanto che «dobbiamo insegnare ai bambini *tutto*, anche come regolare i fluidi corporei. E loro sono strutturati per imparare, il che significa dover fare attenzione anche al più banale dei nostri comportamenti» (*ibidem*). Medina ricorda come per avere l'equilibrio necessario per l'andatura bipede si rese necessario un compromesso evolutivo, che portò a un restringimento del canale pelvico, il quale rese a sua volta il parto molto doloroso, rendendo necessario un ulteriore compromesso: se la testa del neonato fosse stata troppo piccola sarebbe immediatamente morto, mentre se fosse stata troppo grande sarebbe morta la madre. La soluzione evolutiva fu quella di «fare nascere i bambini prima che il loro cranio crescesse al punto di uccidere la madre» (*ivi*: 27), con la conseguenza di «far venire alla luce neonati con un cervello non ancora pienamente sviluppato» (*ibidem*), fatto che ebbe a sua volta come risultato «la necessità di cure parentali» (*ibidem*). Siamo come ciambelle, sostiene il biologo molecolare americano, che sono state servite prima di essere state ben cotte, nel senso che «occorre che dei cervelli esperti istruiscano i nuovi nati per anni» (*ibidem*): «il cervello di un neonato, semplicemente, non è pronto per sopravvivere nel mondo. Non ci sono dubbi, l'infanzia è un periodo di estrema vulnerabilità» (*ibidem*), stato che si protrae per almeno più di un decennio, in ragione della «notevole immaturità dello sviluppo cerebrale» (*ibidem*), che comporta appunto prima di tutto «il bisogno di cure parentali attente e continue» (*ibidem*).

⁷ Le citazioni saranno tratte in particolare dal primo volume, e verranno indicate con la sigla *HA* seguita dal numero della parte, del capitolo e del paragrafo.

⁸ In generale, nella sua prospettiva è pur accettabile che la vita e la realtà siano considerate al di là della distinzione tra «logico» e «illogico», perché il punto resta che *«logic is the only tool available to man for the comprehension of both»* (ivi: 10).

⁹ Concezione che Mises ribadisce laddove fa delle categorie del pensiero e dell'azione umane un vero e proprio fatto biologico, facendo coincidere la loro adeguatezza alla loro funzionalità nella lotta per la sopravvivenza: *«the categories of human thought and action are neither arbitrary products of the human mind nor conventions. They are not outside of the universe and of the course of cosmic events. They are biological facts and have a definite function in life and reality. They are instruments in man's struggle for existence and in his endeavors to adjust himself as much as possible to the real state of the universe and to remove uneasiness as much as it is in his power to do so. They are therefore appropriate to the structure of the external world and reflect properties of the world and of reality. They work, and are in this sense true and valid. It is consequently incorrect to assert that aprioristic insight and pure reasoning do not convey any information about reality and the structure of the universe. The fundamental logical relations and the categories of thought and action are the ultimate source of all human knowledge. They are adequate to the structure of reality, they reveal this structure to the human mind and, in this sense, they are for man basic ontological facts. We do not know what a superhuman intellect may think and comprehend. For man every cognition is conditioned by the logical structure of his mind and implied in this structure. [...] If there had been races which had developed a different logical structure of the mind, they would have failed in the use of reason as an aid in the struggle for existence. The only means for survival that could have protected them against extermination would have been their instinctive reactions. Natural selection would have eliminated those specimens of such races that tried to employ reasoning for the direction of their behavior. Those individuals alone would have survived that relied upon instincts only. This means that only those would have had a chance to survive that did not rise above the mental level of animals»* (ivi, ch. 3: 4). In tal senso, *«reason is an ultimate given and cannot be analyzed or questioned by itself. The very existence of human reason is a nonrational fact. The only statement that can be predicated with regard to reason is that it is the mark that distinguishes man from animals and has brought about everything that is specifically human»* (ivi: 6).

¹⁰ Il tempo è la *diagonalizzazione dell'anima*, nel senso che nel sistema della memoria la formazione del ricordo implica una diagonale che fa passare un presente A in rappresentazione A' in rapporto al nuovo presente B, in rappresentazione A'' in rapporto a un nuovo presente C, mentre il presente B è passato in rappresentazione B' in rapporto al presente C, e così via: cfr. Deleuze-Guattari 2010: 375 e Husserl 1981.

¹¹ Al riferimento sopra ricordato aggiungo il fr. 25 [428]: «principio: l'elemento che nella lotta con gli animali procurò all'uomo la sua vittoria ha al tempo stesso comportato la difficile e pericolosa, morbosa evoluzione dell'uomo. L'uomo è l'animale non ancora stabilizzato» (Nietzsche 1976: 111).

¹² Cfr. soprattutto Marx 2004. La genericità è da intendere, vale la pena precisarlo già ora, come la *dynamis* che «specifica genericamente» l'apertura umana al mondo, come quell'*attitudine* che «al di qua e al di là delle specializzazioni, delle chiusure, delle compartimentazioni, è la fonte generatrice e rigeneratrice dell'umano» (Morin 2002: 279). Genericità significa potenzialità, significa dunque in ultima istanza *generatività*.

¹³ Centrale il fatto che Mises parli del lavoro in termini di potenzialità laddove utilizza espressioni come *«man's capacity to work»* e *«potentiality of labor»* (cfr. ivi: 4).

¹⁴ Ma si legga anche quanto segue: *«we do not assert that such isolated autarkic human beings have ever lived and that the social stage of man's history was preceded by an age of independent individuals roaming like animals in search of food. The biological humanization of man's nonhuman ancestors and the emergence of the primitive social bonds were effected in the same process. Man appeared on the scene of earthly events as a social being. The isolated asocial man is a fictitious construction. Seen from the point of view of the individual, society is the great means for the attainment of all his ends. The preservation of society is an essential condition of any plans an individual may want to realize by any action whatever. [...] The idea that anybody would have fared*

better under an asocial state of mankind and is wronged by the very existence of society is absurd. Thanks to the higher productivity of social cooperation the human species has multiplied far beyond the margin of subsistence offered by the conditions prevailing in ages with a rudimentary degree of the division of labor. Each man enjoys a standard of living much higher than that of his savage ancestors. The natural condition of man is extreme poverty and insecurity. It is romantic nonsense to lament the passing of the happy days of primitive barbarism. In a state of savagery the complainants would either not have reached the age of manhood, or if they had, they would have lacked the opportunities and amenities provided by civilization» (ivi: 6).

¹⁵ Il riferimento è ovviamente a Popper 1973. Per un'introduzione generale al pensiero politico popperiano si veda utilmente Petroni 1981.

¹⁶ A tal proposito si veda in particolare Leroi-Gourhan 1977.

¹⁷ Cfr. in particolare Derrida 1997; Derrida 2002; Derrida 2006 e Derrida 2007.

¹⁸ Cfr. Heidegger 1992 e Goodman 2008, il cui titolo originale recita emblematicamente «*Ways of Worldmaking*».

¹⁹ Cfr. in particolare Esposito 2002; Esposito 2004; Esposito 2006 ed Esposito 2007.

²⁰ Si veda soprattutto Nancy 2000.

²¹ Mi riferisco in particolare a Clark 2003, dove l'autore mostra come siamo «*cyborgs not in the merely superficial sense of combining flesh and wires but in the more profound sense of being human-technology symbionts: thinking and reasoning systems whose minds and selves are spread across biological brain and nonbiological circuitry. [...] Human beings [...] are natural-born cyborgs*» (ivi: 3). In altre parole, la «*cognitive hybridization*» è «*an aspect of our humanity, which is as basic and ancient as the use of speech and which has been extending its territory ever since*» (ivi: 4), in una graduale «*cascade of "mindware upgrades"*» o «*cognitive upheavals*» tramite cui «*the effective architecture of the human mind is altered and transformed*» (ibidem). Ciò significa che siamo tutti cyborgs, in quanto «*the human mind, if it is to be the physical organ of human reason, simply cannot be seen as bound and restricted by the biological skinbag*» (ibidem), essa «*has never been thus restricted and bound*» (ibidem) e anzi «*is just less and less in the head*» (ibidem). Con ciò deve essere smentito il pregiudizio secondo cui «*whatever matters about my mind must depend solely on what goes on inside my own biological skin-bag, inside the ancient fortress of skin and skull*» (ivi: 5), d'altronde tale fortezza «*has been built to be breached; it is a structure whose virtue lies in part in its capacity to delicately gear its activities in order to collaborate with external, nonbiological sources of order to better solve the problems of survival and reproduction*» (ibidem): si è venuto così a creare «*a world so smart that it allows brains like ours to go where no animal have gone before*» (ibidem). Cervelli non di per sé così tanto speciali come siamo soliti credere, nel senso che la sua specialità consiste proprio nella capacità di entrare in relazione con il fuori, dando ragione all'affermazione gehleniana secondo cui «*angustiato dall'enigma della sua esistenza e della sua stessa essenza, l'uomo non ha altra risorsa che cercare di interpretarsi passando attraverso un non io, attraverso qualcosa di diverso dall'umano*» (Gehlen 2003: 40): «*what is special about human intelligence, is precisely their ability to enter into deep and complex relationship with nonbiological constructs, props, and aids. [...] It is because our brains, more than those of any other animal on the planet, are primed to seek and consummate such intimate relations with nonbiological resources that we end up as bright and as capable of abstract thought as we are. It is because we are natural-born cyborgs, forever ready to merge our mental activities with the operations of pen, paper, and electronics, that we are able to understand the world as we do. [...] It is our special character, as human beings, to be forever driven to create, co-opt, annex, and exploit nonbiological props and scaffoldings. We have been designed, by Mother Nature, to exploit deep neural plasticity in order to become one with our best and most reliable tools. Minds like ours were made for mergers. Tools-R-Us, and always have been. [...] We humans have always been adept at dovetailing our minds and skills to the shape of our current tools and aids. [...] Mind-expanding technologies come in a surprising variety of forms. They include the best of our old technologies: pen, paper, the pocket watch, the artist's sketch pad, and the old-time mathematician's slide rule. They include all the potent, portable machinery linking the user to an increasingly responsive world wide web. Very soon, they will include the gradual smart-*

ening-up and interconnection of the many everyday objects that populate our homes and offices. [...] We already are: creatures whose minds are special precisely because they are tailor-made for multiple mergers and coalitions. [...] A plastic evolutionary overlay yields a constantly moving target, an estende cognitive system whose constancy lies mainly in its continual openness to change. [...] The line between biological self and technological world was never very firm. Plasticity and multiplicity are our true constants [...]. Human intellectual history is, in large part, the tale of this fragile and always unstable frontier. [...] The everyday notions of "minds" and "persons" pick out deeply plastic, open-ended systems – system fully capable of including nonbiological props and aids as quite lite rally parts of themselves. [...] It is our natural proclività for tool-based extension, and profound and repente self-transformation, that explains how we humans can be so very special while at the same time being not so very different, biologically speaking, from the other animals with whom we share both the planet and most of our genes. What makes us distinctively human is our capacity to continually restructure and rebuild our own mental circuitry, courtesy of an empowering web of culture, education, technology, and artifacts. Mind like ours are complex, messy, contested, permeable, and constantly up for grabs. The neural difference that makes all this possible is probably not very large, but its effects are beyond measure. [...] We create supportive environments, but they create us too. We exist, as the thinking things we are, only tank to a baffling dance of brains, bodies, and cultural and technological scaffolding» (Clark 2003: 5-8 e 10 s.).

Detto più sinteticamente: «one large jump or discontinuity in human cognitive evolution seems to involve the distinctive way human brains repeatedly create and exploit various species of cognitive technology so as to expand and reshape the space of human reason. We – more than any other creature on the planet – deploy non-biological elements (instruments, media, notations) to complement our basic biological modes of processing, creating extended cognitive systems whose computational and problem-solving profiles are quite different from those of the naked brain» (ivi: 78). Il «segreto» del cervello umano è quello della plasticità neuronale che lo rende in grado di imparare a fare uso di diverse forme di stimolazioni (cfr. ivi: 20), ad apprendere e a relazionarsi in generale (ad apprendere relazionandosi e a relazionarsi apprendendo): «what the human brain is best at is learning to be a team player in a problem-solving field populated by an incredible variety of nonbiological props, scaffoldings, instruments, and resources. In this way ours are essentially the brains of natural-born cyborgs, ever-eager to dovetail their activity to the increasingly complex technological envelopes in which they develop, mature, and operate. [...] There is nothing quite that special inside. The brain is, to be sure, an especially dense, complex, and important piece of cognitive machinery. It is many ways special, but it is not special in the sense of providing a privileged arena such that certain operations must occur inside that arena, or in directly wired contact with it, on pain of not counting as part of our mental machinery at all. We are, in short, in the grip of a seductive but quite untenable illusion: the illusion that the mechanisms of mind and self can ultimately unfold only on some privileged stage marked out by the good old-fashioned skin-bag» (ivi: 26 s.). A renderci «natural-born cyborgs» è così la plasticità cerebrale, unita però all'immaturità con cui l'infante umano viene al mondo (e al contempo entrambe sono reciproche espressioni l'una dell'altra): «the biological desing innovations that make all this possible include the provision (in us) of an unusual degree of cortical plasticity and the (related) presence of an unusually extended period of development and learning (childhood). These dual innovations enable the human brain, more than that of any other creature on the planet, to factor and open-ended set of biologically external operations and resources deep into its own basic modes of operation and functioning. It is the presence of this unusual plasticity that makes humans (but not dogs, cats, or elephants) natural-born cyborgs: beings primed by Mother Nature to annex wave upon wave of external elements and structures as part and particle of their own external minds» (ivi: 31). Il cervello plastico è dunque esposto alla relazione con il fuori, rendendo «merely metabolic» le «frontiers of skin and skull» (ivi: 43), ed è per questo che «our sense of self, of what we know and of who and what we are, is surprising plastic and reflects not some rigid preset biological boundary so much as our ongoing experience of thinking, reasoning, and acting within whatever potent web of technology and cognitive scaffolding we happen currently to inhabit» (ivi: 45). C'è dunque «a deep complementarity between what the biological brain is naturally good at, and what the tool provides» (ivi: 74), in quanto è il cervello umano stesso a essere in grado come nessun altro organo naturale di beneficiare del cosiddetto «constructive learning» (ivi: 83), tipico di quei sistemi le cui «basic computational and representational resources alter and expand (or contract) as the system learns» (ibidem): ciò avviene grazie soprattutto alla corteccia cerebrale che nell'uomo

opera come un «“organ of plasticity”, which is shake and sculte by the problems, resources, and opportunities encountered during postata and lifetime learning» (ivi: 84), e questo significa che «the environments in which our brains grow and develop may actually help structure the brain in quite deep and profound ways» (ibidem). Pertanto, secondo quanto notato poco sopra, la plasticità corticale è segno di un'immaturità (tanto che si parla di «protocorteccia») che va di pari passo con l'immaturità che contraddistingue la protratta infanzia umana: «the human neocortex and prefrontal cortex, along the estende developmental period of human childhood, allows the contemporary environment an opportunity to partially re design aspects of our basic neural hardware itself. [...] The whole sensory, linguistic, and technological environment in which the human brain grows and develops in thus poised to function as one of the anchir points around which such flexible neural resources adapt and fit. Such neural plasticity is, of course, not restricted to the human species; in fact, some of the early work on cortical transplants was performed on rats. But our brains do appear to be far and away the most plastic of them all. Combined with this plasticity, however, we benefit from a unique kind of developmental space: the unusually protracted human childhood. [...] The long human childhood provides a unique window of opportunità in which cultural scaffolding can change the dynamics of the cognitive system in a way that opens up new cognitive possibilities. [...] Humans as, by nature, products of a complex and heterogeneous developmental matrix in which culture, technology, and biology are pretty well inextricably intermingled. It is a mistake to posit a biologically fixed “human nature” with a simple wrap-around of tools and culture; the tools and culture are indeed as much determiners of our nature as products of it. Ours are (by nature) unusually plastic and opportunistic brains whose biological proper functioning has always involved the recruitment and exploitation of nonbiological props and scaffolds. From this neurologically and ecologically unique whirlpool, we humans emerge. We are beings factory-tweaked and primed in order to be ready to participate in hybrid cognitive and computational regimes, able to think and learn in ways that take us, bit-by-bit, far beyond the scope and limits of our basical biological endowments» (ivi: 84-86). In ultima istanza, dunque, per Clark «the drive toward biotechnological merger is deep within us – it is the direct expression of much of what is most characteristic of the human species» (ivi: 194), ossia «we must recognize that, in a very deep sense, we are always hybrid beings, joint products of our biological nature and multilayered linguistic, cultural, and technological webs» (ivi: 195): «the human brain is nature's great mental chameleon. Pumped and primed by native plasticity, it is poised for profound mergers with the surrounding web of symbols, culture, and technology. Human thought and reason emerges from a nest in which biological brains and bodies, acting in concert with nonbiological props and tools, build, benefit from, and then rebuild an endless succession of designer environments. In each such setting our brains and bodies couple to new tools, yielding new extended thinking systems. These new thinking systems create new waves of designer environments, in which yet further kinds of extended thinking systems emerge. [...] Human thought is biologically and technologically poised to explore cognitive spaces that would remain forever beyond the reach of non-cyborg animals» (ivi: 197). La natura umana è ibrida, «the human person emerges as a shifting matrix of biological and nonbiological parts» (ivi: 198): «it is our basic human nature to annex, exploit, and incorporate nonbiological stuff deep into our mental profiles» (ibidem), la questione diventa dunque quella di «in what ways we actively sculpt and shape it» (ibidem).

²² Analogamente, Nancy ha affermato: «è assolutamente tempo di riaffermare e far lavorare quest'affermazione, il cui tenore e la cui portata sono tuttavia, tecnicamente, ben definiti: non solo non esiste alcuna “natura umana”, ma l'“uomo” (di un ordine autonomo e auto finalizzato) offre solamente i caratteri di un soggetto che manca di “natura” o è in eccesso su ogni specie di “naturale”; il soggetto, in un certo senso, di una *denaturazione*, il peggiore o il migliore, a seconda di come si voglia considerare questa parola. La democrazia in quanto politica, non potendo essere fondata su un principio trascendentale, è necessariamente fondata, o infondata, sull'assenza di una natura umana» (in Agamben-Badiou-Bensaïd-Brown-Nancy-Rancière-Ross-Zižek 2010: 105 s.).

²³ Concetto che qui viene volontariamente lasciato, per ragioni di spazio, ancora indefinito: per un nuovo tentativo di ripensamento si vedano gli interventi raccolti in Douzinas-Zižek 2011. Utile è anche la lettura di Liberti 2011, che ripropone la questione del legame tra espansione del modo di produzione capitalistico, ramificazione del potere e appropriazione di terre comuni.

²⁴ La tesi di fondo di Costanzo Preve in particolare è che Marx non è stato affatto un pensatore organicista o collettivista, ma a tutti gli effetti *individualista*: la sua concezione della libera individualità sarebbe però stata indebolita da una concezione anti-politica mutuata dal capitalismo utopico di Adam Smith e per questo consegnata al rovesciamento in un impossibile comunismo utopico.

Bibliografia

- ACCARINO B., *La ragione insufficiente. Al confine tra autorità e razionalità*, manifestolibri, Roma 1995.
- AGAMBEN G., DELEUZE G., *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993.
- AGAMBEN G., BADIOU A., BENSÂÏD D., BROWN W., NANCY J.-L., RANCIÈRE J., ROSS K., ŽIŽEK S., *In che stato è la democrazia?* (2009), tr. it. di A. Aureli e C. Milani, nottetempo, Roma 2010.
- ANDREOLI V., *Il Denaro in testa*, Rizzoli, Milano 2011.
- ANOLLI L., *La mente multiculturale*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- ARISTOTELE, *Opere*, 11 voll., tr. it. di M. Gigante, G. Colli, A. Russo, O. Longo, R. Laurenti, M. Vegetti, D. Lanza, A. Plebe, M. Valgimigli, P. Donini e G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1994-2007.
- BABOLIN A. (a cura di), *Filosofi tedeschi d'oggi*, il Mulino, Bologna 1967.
- BARCELLONA P., *L'individuo sociale*, Costa & Nolan, Genova 1996.
- BASSO L., *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Carocci, Roma 2008.
- BERGSON H., *L'evoluzione creatrice* (1907), a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002.
BERGSON H., *Le due fonti della morale e della religione* (1932), tr. it. di M. Vinciguerra, con uno scritto di G. Deleuze, SE, Milano 2006.
- BIUSO A. G., *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, prefazione di E. Mazzarella, Carocci, Roma 2009.
- BOLK L., *Il problema dell'omizzazione* (1926), tr. it. di S. Esposito rivista da R. Bonito Oliva, introduzione di R. Bonito Oliva, DeriveApprodi, Roma 2006.
- BUCHANAN J. M., *What Should Economists Do?*, preface by G. Brennan and R. D. Tollison, Liberty Fund Press, Indianapolis 1979.
BUCHANAN J. M., *I limiti della libertà. Tra anarchia e Leviatano* (1975), tr. it. di R. De Mucci, I. Schraffl e D. Plini, a cura di D. Antiseri, Rusconi, Milano 1998.
- CAMUS A., *L'étranger* (1942), Gallimard, Paris 2008.
- CHIURAZZI G., *L'esperienza della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

- CIMATTI F., *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Mondadori, Milano 2011.
- CLARK A., *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge 1998.
CLARK A., *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press 2003.
- CONSTANT B., *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), a cura di G. Poletti, seguito da «Profilo del liberalismo» di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2001.
- CUSINATO G., *Guida alla lettura di "La posizione dell'uomo nel cosmo"*, in Scheler 2004: 7-85.
CUSINATO G., *La Totalità Incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008.
- D'ANNA V., *L'uomo fra natura e cultura. Arnold Gehlen e il moderno*, Clueb, Bologna 2001.
- DAMASIO A., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994), tr. it. di F. Macaluso, Adelphi, Milano 1995.
DAMASIO A., *Emozione e coscienza* (1999), tr. it. di S. Frediani, Adelphi, Milano 2000.
DAMASIO A., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello* (2003), tr. it. di I. Blum, Adelphi, Milano 2003.
- DECROP G., *Redonner ses chances à l'utopie*, in «Entropia», n. 1: «*Décroissance & politique*», automne 2006, Parangon/Vs, Lyon, pp. 81-87.
- DELEUZE G., *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.
- DELEUZE G., GUATTARI F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia II* (1980), trad. it. di G. Passerone, prefazione di M. Carboni, introduzione di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2010.
- DERRIDA J., *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* (1967), a cura di G. Dalmasso, prefazione di C. Sini, postfazione di V. Costa, Jaca Book, Milano 1997.
DERRIDA J., *La scrittura e la differenza* (1967), tr. it. di G. Pozzi, introduzione di G. Vattimo, Einaudi, Torino 2002.
DERRIDA J., *Della grammatologia* (1967), tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, a cura G. Dalmasso, aggiornamento bibliografico di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2006.
DERRIDA J., *La farmacia di Platone* (1972), tr. it. di R. Balzarotti, Introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007.
- DI PAOLA F. G., *La teoria sociale di Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1984.

- DONATI P., *I beni relazionali*, in Portinaro 2011: 175-189.
- DOUZINAS C., ŽIŽEK S., *L'idea di comunismo* (2009), DeriveApprodi, Roma 2011.
- DUMONT L., *Homo aequalis. Vol I: Genesi e trionfo dell'Ideologia economica* (1977), tr. it. di G. Viale, Adelphi, Milano 1984.
- ESPOSITO R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- ESPOSITO R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- ESPOSITO R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, nuova ed. ampliata, Einaudi, Torino 2006.
- ESPOSITO R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- ESPOSITO R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- ESPOSITO R., *Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 2011.
- FADINI U., *Il corpo imprevisto. Filosofia, Antropologia e Tecnica in A. Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1988.
- FADINI U., *Antropologia filosofica*, in Rossi 1995: 495-521.
- FALK D., *Lingua madre. Cure materne e origini del linguaggio* (2009), tr. it. di P. A. Dossena, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- FIMIANI M., *Antropologia filosofica*, Editori Riuniti, Roma 2005.
- FRIEDMAN M., *Capitalismo e libertà* (2002³), tr. it. di D. Perazzoni, prefazione di A. Martino, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2010.
- FUSARO D., *Marx pensatore della libera individualità*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», I, n. 1, gennaio-giugno 2009.
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.
- GEHLEN A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), tr. it. di C. Mainoldi, introduzione di K.-S. Rehberg, Feltrinelli, Milano 1983.
- GEHLEN A., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (1983), tr. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazzearella, Prefazione di K.-S. Rehberg, Guida, Napoli 1990.
- GEHLEN A., *L'origine dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici* (1956), tr. it. di E. Tetamo, prefazione di R. Madera, il Saggiatore, Milano 1994.
- GEHLEN A., *Morale e ipermorale. Per un'etica pluralista* (1969), tr. it. di U. Fadini e A. Bernini, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2001.
- GEHLEN A., *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma 2003.
- GEHLEN A., *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé* (1961), tr. it. di S. Cremaschi, a cura di V. Rasini, il Mulino, Bologna 2005.

- GOLEMAN D., *Intelligenza emotiva. Perché può contare più del QI* (1996), tr. it. di I. Blum e B. Lotti, Rizzoli, Milano 1997.

GOLEMAN D., *Intelligenza sociale. La nuova scienza delle relazioni sociali* (2006), tr. it. di V. Pazzi, Rizzoli, Milano 2007.

- GOODMAN N., *Vedere e costruire il mondo* (1978), tr. it. di C. Marletti, introduzione di A. C Varzi, Laterza, Roma-Bari 2008.

- HARDT M., NEGRI A., *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (2009), tr. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010.

- HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello spirito* (1807), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.

- HEIDEGGER M., *Il principio di ragione* (1957), tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.

HEIDEGGER M., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1929-1930), tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1992.

HEIDEGGER M., *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.

- HEUSS A., MANN G. (a cura di), *I Propilei. Grande storia universale del mondo*, vol. I, Mondadori, Milano 1967.

- HIRSCHMAN A. O., *Felicità privata e felicità pubblica* (1982), tr. it. di J. Sassoon, il Mulino, Bologna 1983.

- HOBBS T., *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo* (1655-1658), a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972.

- HONNETH A., *La lotta per il riconoscimento. Grammatica di un conflitto sociale* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

- HUERTA DE SOTO J., *La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, a cura di P. Zanotto, prefazione di R. Cubeddu, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

- HUSSERL E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1893-1917), a cura di R. Boehm, tr. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1981.

- IANNELLO N., *L'utopia dello stato minimo. Robert Nozick e la sfida anarco-capitalistica*, testo della lezione per la Scuola 2011 di Liberalismo di Torino.

- KANT I., *Critica della ragione pura* (1787), a cura di A. M. Marietti, BUR, Milano 1998.

- LATOUCHE S., *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita* (2010), tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

- LE DOUX J., *Il cervello emotivo* (1996), tr. it. di S. Coyaud, Baldini Castoldi Dalai, Milano 1998.
- LEONI B., *La libertà del lavoro. Scritti su concorrenza, sciopero e serrata*, a cura di C. Lottieri, prefazione di S. Ricossa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.
- LEROI-GOURHAN A., *Il gesto e la parola. I: Tecnica e linguaggio. II: La memoria e i ritmi* (1964-1965), tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977.
- LIBERTI S., *Land Grabbing. Come il mercato delle terre crea il nuovo colonialismo*, Minimum Fax, Roma 2011.
- LO RUSSO M., *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Palomar, Bari 1996.
- MARX K., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (1857-1858), a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1976.
- MARX K., *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004.
- MAZZARELLA E., *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004.
- MEAD G. H., *La voce della coscienza*, a cura di C. Bombarda, Jaca Book, Milano 1996.
- MEDINA J., *Naturalmente intelligenti. Istruzioni per lo sviluppo armonioso del cervello dei bambini della prima età* (2010), tr. it. di G. Olivero, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- MISES VON L., *Epistemological Problems of Economics* (1933), The Ludwig von Mises Institute, Auburn 2003.
- MISES VON L., *Human Action: A Treatise on Economics* (1966³), ed. by B. Bien Greaves, Liberty Fund, Indianapolis 2007.
- MORIN E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. di E. Bongioanni, Bompiani, Milano 1974.
- MORIN E., *Il metodo. 5. L'umanità dell'umanità. I: L'identità umana* (2001), tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- NANCY J.-L., *L'intruso* (2000), a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.
- NANCY J.-L., *Essere singolare plurale* (1996), tr. it. di D. Tarizzo, introduzione di R. Esposito in dialogo con J.-L. Nancy, Einaudi, Torino 2001.
- NIETZSCHE F., *Opere*, vol. VII, tomo II, tr. it. di M. Montinari e F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.
- NIETZSCHE F., *Opere. II: 1882-1895*, a cura di F. Desideri, Newton&Compton, Roma 1993.

- NOUVILLE F., *Ho studiato economia e me ne pento* (2009), tr. it. di M. Togliani, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- NOZICK R., *Anarchia, Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello "Stato minimo"* (1974), tr. it. di G. Ferranti, presentazione di S. Maffettone, il Saggiatore, Milano 2008.
- PANSERA M. T., *L'Uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di A. Gehlen*, prefazione di V. Cappelletti, Studium, Roma 1990.
- PANSERA M. T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano 2001.
- PANSERA M. T. (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2006.
- PETRONI A. M. (a cura di), *Karl R. Popper: il pensiero politico. Critiche e proposte del grande teorico liberale in una ricostruzione antologica*, Le Monnier, Firenze 1981.
- PIPES R., *Proprietà e libertà* (1999), tr. it. di L. Congiu, Lindau, Torino 2008.
- PIZZORNO A., *Individualismo metodologico: prediche e ragionamenti*, in Ricolfi-Sciolla 1989: 139-148.
- PIZZORNO A., *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- PLESSNER H., *L'uomo come essere biologico* (1965), in Babolin 1967: 355-376.
- PLESSNER H., *Conditio Humana* (1961), in Hauss-Mann 1967: 27-93.
- PLESSNER H., *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, a cura di V. Rasini, Bompiani, Milano 2000.
- PLESSNER H., *Limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale* (1924), a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 2001.
- PLESSNER H., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), tr. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, revisione generale di V. Rasini, introduzione di V. Rasini, postfazione di U. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- PLESSNER H., *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo* (1931), a cura di B. Accarino, manifestolibri, Roma 2006.
- PLESSNER H., *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono* (1925-1972), a cura di A. Ruco, CLUEB, Bologna 2007.
- PLESSNER H., *Antropologia dei sensi* (1970), a cura di M. Russo, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- POPPER K. R., *La società aperta e i suoi nemici* (1961), 2 voll., tr. it. di R. Pavetto, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1973.
- POPPER K. R., *Tutta la vita è risolvere problemi. Scritti sulla conoscenza, la storia e la politica* (1994), a cura di D. Antiseri, Rizzoli, Milano 2004.

- PORTINARO P. P. (a cura di), *L'interesse dei pochi, le ragioni dei molti. Le letture di Biennale Democrazia*, introduzione di G. Zagrebelsky, Einaudi, Torino 2011.
- PREVE C., *Individui liberati, comunità solidali. Sulla questione della società degli individui*, C. R. T., Pistoia 1998.
PREVE C., *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- PULCINI E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- RANCIÈRE J., *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), tr. it. di B. Magni, Meltemi, Roma 2007.
- RAND A., *The Virtue of Selfishness* (1964), New American Library, New York 1970.
- RASINI V., *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008.
RASINI V., *Un'etica dell'aggressività: considerazioni sul pensiero di Arnold Gehlen*, in "Etica & Politica", XI, n. 2, 2009, pp. 399-411 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: http://www2.units.it/etica/2009_2/RASINI.pdf).
- RAWLS J., *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di U. Santini, revisione di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2004.
- REMOTTI F., *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
REMOTTI F., *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- RICOEUR P., *Percorsi del riconoscimento* (2004), a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- RICOLFI L., SCIOLLA L. (a cura di), *Il soggetto dell'azione. Paradigmi sociologici e immagini dell'attore sociale*, Franco Angeli, Torino 1989.
- RICOSSA S., *La fine dell'economia. Saggio sulla perfezione* (1986), prefazione di E. Colombatto, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- ROSSI P. (a cura di), *La Filosofia*, Utet, Torino 1995.
- ROTHBARD M. N., *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Sheed and Ward, Kansas City 1973.
ROTHBARD M. N., *Power and Market. Government and the Economy* (1970), Institute for Humane Studies, Menlo Park 1977.
ROTHBARD M. N., *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto* (1973), Collier, New York 1978.
- SAHLINS M., *Isole di storia* (1985), Einaudi, Torino 1986.

Bibliografia

- SAPIR E., *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica* (1921), a cura di P. Valesio, Einaudi, Torino 1969.
- SCHELER M., *Pudore e sentimento del pudore* (1933), a cura di A. Lambertino, Guida, Napoli 1979.
SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2004.
- SIMONDON G., *L'individuazione psichica e collettiva* (1989), a cura di P. Virno, prefazione di M. Combes, DeriveApprodi, Roma 2001.
- SIMMEL G., *Sociologia*, tr. it. di G. Giordano, introduzione di A. Cavalli, Edizioni di Comunità, Torino 1998.
- URBINATI N., *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- VIRNO P., *Convenzione e materialismo. L'unicità senz'aura* (1986), nota introduttiva di G. Agamben, DeriveApprodi, Roma 2011.
- VYGOTSKIJ L. S., *Immaginazione e creatività nell'età infantile* (1930), tr. it. di A. Villa, prefazione di A. Alberti, Editori Riuniti, Roma 1972.
VYGOTSKIJ L. S., *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche* (1934), a cura di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1992.
- VYGOTSKIJ L. S., LURIJA A., *Strumento e segno nello sviluppo del bambino* (1984), a cura di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1997.
- WALDENFELS B., *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), a cura di F. G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- WILSON E., *Sulla natura umana* (1978), tr. it. di G. M. Waiss, a cura di A. Suvero, Zanichelli, Bologna 1980.