



G. Arcimboldo, *Il Bibliotecario*.

Note critiche intorno a

Claudio Lucchini,

Il bene come processo possibile concreto.
Natura umana e ontologia sociale,

Mimesis, Milano-Udine, 2010

0. Devo partire da una notazione di carattere personale: questo libro è uno dei più importanti che abbia mai letto, prima di tutto perché è un libro filosoficamente coraggioso, ha cioè il coraggio – oggi raro – di proporre una visione *materialisticamente sistematica* della realtà e soprattutto dell'uomo, di tenere cioè letteralmente insieme elementi diversi e solo a prima vista irrelabili, ossia la *natura umana* e la *vita buona*, mediati dalla *sobria ontologia sociale* in opposizione-superamento rispetto al modo di produzione capitalistico universalmente esteso. Inoltre, e vengo alla nota più strettamente personale, raramente mi è capitato di trovare in un'opera – in un pensiero – una simile comunanza di temi, di interessi, di intenti, di metodologia, persino spesso di riferimenti, rispetto a questioni che «tormentano» le mie idee e animano le mie (ancora germinali) ricerche filosofiche ed esistenziali. Detto questo, resta evidente che le pagine che seguiranno saranno pagine appassionatamente filosofiche, dunque di ricostruzione/analisi equilibrata e razionale, imparziale e *parresiasiticamente* critica laddove necessario, con l'intento primario di comprendere a fondo e nel modo migliore possibile la prospettiva di Lucchini, nei temi, nei metodi, nei contenuti e negli approdi finali, cercando di sciogliere i nodi di una scrittura che se forse in alcuni momenti appare eccessivamente stratificata e articolata, lo deve però in larga alla natura delle questioni affrontate.

1. Il titolo mostra già al primo colpo d'occhio una certa complessità strutturale, che riflette però gli intenti che guidano l'autore e le modalità in cui vengono sviluppati i contenuti del testo: ogni parola ha un suo fondamentale peso specifico, dal quale occorre partire nell'analisi. Si parla del «bene» come oggetto/meta di un «processo» connotato come insieme «possibile» e «concreto» e, come spiega il sottotitolo, tutto ciò è investito dalla relazione tra «natura umana» e «ontologia sociale» (in riferimento soprattutto all'«ontologia dell'essere sociale» lukacsiana): si tratta dunque di indagare la questione della «vita buona» in un orizzonte in cui questa viene vista come qualcosa che si realizza processualmente

e non già realizzato e presente, processo che non è in alcun modo teleologico e dunque necessariamente orientato (ossia: è *possibile*), ma non per questo risulta irrealizzabile o astratto, un mero ideale, perché è anzi quanto di più concreto si possa pensare e vivere. Da ultimo, questa «possibilità concreta» (o, come si esprime l'Autore rispettivamente con Marcuse e Cingoli, «possibilità essenziale» e «possibilità reale») riposa nella stessa costituzione *naturale* dell'uomo, la quale si presenta così come il presupposto imprescindibile per la determinazione di una concreta ontologia sociale, di quell'«ontologia del quotidiano» che ricerca le strade concrete per superare gli orizzonti tardo-capitalistici e sviluppare così appieno tutte le facoltà specificamente e profondamente umane. Siamo così di fronte al tentativo di «chiarire e difendere le ragioni di una prospettiva etica universalistica, elaborata sulla base delle categorie concettuali di un'ontologia sociale materialistica» (p. 7): una prospettiva in cui universalismo e particolarismo vengono materialisticamente visti come le due facce di quella stessa medaglia che è la natura umana. Incontriamo, cioè, il problema della «costituzione processuale universalistica possibile del genere umano (mai assolutamente garantita e mai al riparo, una volta per tutte, da eventuali, rinnovate insorgenze estranianti)» (p. 8), in ragione della soggezione «ai limiti ontologico-materiali cui è necessariamente sottoposta ogni umana realizzazione» (*ibidem*).

2. Proprio questa «mancanza di garanzia» affiancata dalla parallela convinta affermazione dell'esistenza di una struttura veritativa coincidente in ultima istanza con il sostrato ontologico-materiale della natura umana è il nucleo concettuale del libro: l'affermazione secondo cui c'è una (*vera*) natura umana (l'uomo come essere storico-sociale) è connessa inestricabilmente a quella secondo cui ci sono *molti, diversi e imprevedibili modi* in cui tale natura è chiamata a realizzarsi e a determinarsi (storicamente-socialmente), connubio che permette di evitare le secche (a prima vista semplicemente «pluraliste» o «sobriamente relativiste», ma a ben vedere spesso comunque «nichilistiche») del «pensiero debole» e di affermare così conseguentemente che ci sono dei modi che non realizzano compiutamente la natura umana (o che persino finiscono con il negarla nel suo complesso anche qualora cercassero di realizzarne alcuni aspetti e di farsi carico di alcune sue istanze) e altri che invece riescono a esprimere e determinare questa in maniera più profonda e feconda – e che dunque, rifiutando o ridimensionando i primi, sono i secondi a dover essere attivamente ricercati, aperti e concretati. In termini marxiani, diventa possibile distinguere una società e un individuo alienati / estraniati da quelli che invece non lo sono. In questo senso, l'Autore prende una duplice posizione critica: contro chi, da un lato, dissolve la natura umana in un insieme di influenze sociali e culturali che la plasmerebbero integralmente (la natura umana come *tabula rasa*), che fa da contraltare alla percezione dell'orizzonte socio-economico come dominante, e chi, dall'altro lato, solidifica la natura umana cristallizzandola sotto l'insegna della teleologica necessità biologica e genetica, che fa da contraltare alla percezione dell'orizzonte socio-economico come ineluttabile (la natura umana come *tabula scripta*). La verità (la natura umana) sta invece in mezzo, in un senso letterale: l'uomo è *Gattungswesen* («ente naturale generico»), possiede certo un complesso di facoltà specifiche, un sistema cerebro-motorio riccamente articolato, delle predisposizioni di base innate e delle capacità costitutive della specie, ma queste devono passare attraverso un'inevitabile *mediazione* sto-

rico-sociale, «la quale condiziona i modi e le forme della realizzazione personale dei singoli socialmente vincolati rispetto alle loro migliori possibilità d'essere» (p. 9) – mediazione che, prima di tutto, è quella dei *modi di produzione* marxianamente intesi. Potremmo anche dire, la natura umana come *tabula scribenda* perché *scrivibile*: la dimensione del possibile è dunque centrale nella comprensione della specificità della natura umana, e questo non solo nel senso che gli esiti del processo storico-culturale-sociale in cui l'uomo è immerso non sono mai pienamente determinabili una volta per tutte o tantomeno predeterminati (non vi è «alcuna predeterminazione teleologica della realtà naturale e storico-umana nel suo complesso, alcuna necessità circa un presunto indefettibile conseguimento di una condizione di edenica armonia finale»: p. 23), ma anche se non soprattutto nel senso che l'uomo legge (*può leggere*) la realtà sotto la lente della possibilità e non della necessità intrascendibile (sono due aspetti però reciprocamente connessi), tanto che è la «fondamentale apertura riflessiva determinata al possibile» (p. 11) a contraddistinguere l'uomo, dotandolo della «capacità di riferirsi al reale non solo come ad un insieme di dati ma come ad un orizzonte di possibilità, tematizzate, nelle diverse situazioni individuali e storico-sociali, più o meno correttamente, profondamente, opportunamente» (*ibidem*). È questa la radice di ogni etica e di ogni politica, di ogni vita in comune all'insegna dell'*eu zen*: la consapevolezza preliminare (ricorda l'Autore con Bauman) secondo cui *cose e persone possono essere diverse da quelle che sono*, ovvero il correlato «carattere costitutivamente alternativo degli atti del porre teleologico umano e delle ideazioni che li sottendono» (*ibidem*), la capacità di riferirsi a un ventaglio di possibilità alternative. Il punto decisivo nell'argomentazione di Lucchini è che questa capacità ha un radicamento materiale, ossia è resa possibile dalla specifica configurazione biologico-organica dell'uomo, è in ultima istanza l'espressione fondamentale della *natura dell'uomo*.

3. Ecco allora che parlare di un'«universalizzabilità oggettivamente possibile» e «né cumulativamente lineare né necessariamente e definitivamente garantita» (p. e. p. 17 e 39) significa proprio tentare di tenere assieme l'unitarietà della natura umana (dell'etica, della politica, della verità) nella sua oggettività con la pluralità di modalità differenziate che articolano dialetticamente e dunque *possibilizzano* tale unità di fondo. Significa né affermare semplicemente l'Uno né sostituire questo con il Molteplice, quanto cogliere che la molteplicità manifesta ed esprime l'unità, la espone e la esibisce, talvolta persino cercando di nasconderla o di chiuderne l'apertura costitutiva, cercando cioè di impedirne la determinazione e la realizzazione. Quest'attenzione alla pluralità dei modi (una pluralità, vale la pena ripeterlo, *gerarchicamente* strutturata, dunque in certa misura *verticale* e non solo *orizzontale* – ossia, non un «pluralismo dell'equivalenza»: cfr. pp. 29-35) mi sembra espressa anche dalla convinzione di fondo di Lucchini (qui come in tutto il libro fortemente influenzato da Lukács)¹ secondo cui a essere in questione nell'etica e nella politica non è soltanto la dimensione comune (il bene collettivo inteso organicisticamente), ma anche e in maniera significativa lo sviluppo della personalità del singolo, di tutti i singoli (le «libere individua-

¹ È importante segnalare che sono almeno altri due i pensatori cui Lucchini sembra essere più debitore nell'analisi della struttura e nella configurazione attuale del modo di produzione capitalistico, ossia Costanzo Preve e il compianto Massimo Bontempelli.

lità» marxianamente intese: cfr. p. e. anche p. 185). Di quei singoli che oggi leggono se stessi come individui, incapaci di andare al di là dei rapporti sociali vigenti, di pensare che ciò che c'è deve e può (può perché deve e viceversa) diventare diverso da come è, intrappolati in una prospettiva di (non)pensiero soffocata dal nichilismo tanto del mondo diventato fluida merce capitalisticamente intesa e prodotta quanto della tecnica promossa dalla logica «razionalmente irrazionale» (un metodo razionale posto al servizio di nessuno scopo e dunque irrazionalmente orientato) del plusvalore capitalistico (cfr. pp. 20-29). Di un capitale (argomenta l'Autore prendendo in esame, tra le altre, le posizioni di Rorty, Boghossian e Putnam) tanto più plurale quanto più capace di erodere qualsiasi pretesa di oggettiva verità presentandola come Verità, come monoteismo dispotico, presentando cioè il fatto che vi possano essere molte diverse descrizioni di un fatto come se tutti i fatti valessero allo stesso modo (cfr. pp. 39-50)². Una verità dunque c'è, certo – soprattutto in ambito etico-sociale – le sue descrizioni sono sempre e comunque costruite storico-socialmente, ma questo non può portare a cancellarne il carattere universalistico, ossia «il suo potersi realizzare non arbitrariamente ma sulla base di un processo, non necessariamente garantito nel suo svolgersi, di universalizzazione multilineare (cioè non etnocentrico) oggettivamente fondato» (p. 51). Né può cancellare ciò il fatto che l'uomo non sia mosso da coscienza e conoscenza perfettamente chiare ed esaustive «dei processi, delle interazioni, delle determinazioni in gioco nella realtà esterna e interna all'uomo (integralmente parte della totalità naturale-materiale)» (p. 52)³.

4. Nell'affermare l'intrinseca e naturale socialità dell'uomo su basi sobriamente materialistiche (un «sobrio realismo naturalistico»: p. 80)⁴, Lucchini analizza la funzione teoretica del concetto di natura umana, prendendo posizione tanto contro il pensiero «di destra» che (quando pessimista) individua nell'egoismo naturale dell'uomo la necessità di dar vita a uno Stato che argini l'insicurezza e inibisca gli impulsi distruttivi per stabi-

² Qui Lucchini coglie un punto che mi sembra molto importante: il vero problema del relativismo scettico che è sempre più dilagante, per le ragioni socio-economiche di fondo che Lucchini bene evidenzia, non è tanto che *everything goes*, quanto che *everything goes at the same way*, ossia che *everything goes because has the same value*. In questo senso, lo scetticismo contemporaneo non afferma tanto che non vi è alcuna verità, ma – più radicalmente e problematicamente – che ve ne sono innumerevoli, che ogni cosa (ogni merce) è (a suo modo) vera. Per una critica al post-modernismo in particolare connessione alla questione della natura umana cfr. anche S. Levi della Torre, *Laicità, grazie a Dio*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 90-97.

³ Cosa che «da un lato, non consente alla volontà di essere infallibilmente guidata nelle sue decisioni da un concetto completamente trasparente del meglio, anche qualora vengano storicamente in essere condizioni sociali che tendano a ridurre drasticamente gli spazi per l'operare di attività, bisogni e scopi estranianti; dall'altro, non implica però minimamente che la validità di una conoscenza quanto più approssimata dei fattori oggettivi e soggettivi della prassi umana, delle alternative di volta in volta aperte nel corso dello sviluppo storico e del loro senso etico-sociale sia azzerabile in nome della ideologia della incommensurabilità relativistica delle scelte di valore» (*ibidem*).

⁴ Prospettiva per la quale, come si è espresso altrove l'Autore, esiste una realtà indipendente dall'uomo, con una sua propria struttura che non è però conferita da alcuna entità trascendente, prospettiva che sola permette di indagare i fondamenti storico-naturali della capacità di progettazione alternativa degli esseri umani, ossia quell'insieme di predisposizioni, inclinazioni, facoltà a partire dalle quali è possibile l'autoproblematizzazione riflessiva dei diversi modi di vita socialmente definiti (cfr. C. Lucchini, *Marx, la decrescita e il capitalismo «speculativo»*, in "Quaderni materialisti", 2012 (in pubblicazione); M. Cingoli, *Marxismo, empirismo, materialismo*, Marcos y Marcos, Milano, 1990, p. 170).

lizzare il vivere in comune o che (quando ottimista) propugna una concezione prometeica della natura umana, illimitatamente creativa solo perché in realtà infinitamente malleabile e socialmente manipolabile dallo Stato, quanto contro quello «di sinistra» che (quando pessimista) nega l'esistenza di una qualche essenza umana per contrastare il rischio di autoritarismi economicisti o tecno-scientifici o che (quando ottimista) individua nell'impulso empatico-simpatetico e altruistico che da sé porta alla nascita e alla conservazione (quando non all'auto-dissolvimento finale) dello Stato la specifica natura umana⁵. Risultano a tal proposito significative alcune parole di Schmitt secondo cui «si potrebbero analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano, consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo "cattivo per natura" o "buono per natura"», vale a dire che «decisiva è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido»; per Schmitt «il radicalismo ostile allo Stato cresce in misura uguale alla fiducia nella bontà radicale della natura umana», mentre all'inverso «resta valida la constatazione stupefacente e per molti sicuramente inquietante che tutte le teorie politiche in senso proprio [che si interrogano cioè sulla genesi e sulle finalità dello Stato proponendone una specifica concezione] presuppongono l'uomo come "cattivo", che cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi "pericoloso" e dinamico», condividendo una così «visione problematica della natura umana»: in generale addirittura, «chi dice umanità cerca di ingannarti [*wer Menschheit sagt, will betriegen*]», nel senso che paradossalmente l'umanità finisce con l'essere spesso «uno strumento particolarmente idoneo alle espansioni imperialistiche ed è, nella sua forma etico-umanitaria, un veicolo specifico dell'imperialismo economico»⁶. Per evitare tali derive (oggi quest'«umanità» ha assunto la veste di «democrazia universale», vissuta però un prodotto da esportare come tanti altri) senza però perdere di vista l'universalizzabilità già ricordata, l'Autore chiama in causa tra le altre l'impostazione di Chomsky, le cui ricerche sono notoriamente volte alla definizione di una nozione non relativistica di natura umana secondo cui il comportamento creativo umano è radicato nelle competenze innate (linguistiche in particolare), una concezione incentrata così su strutture e potenzialità che vanno a formare una dotazione comune intesa come bagaglio di predisposizioni e capacità, non come qualcosa di già determinato e realizzato: proprio questo permette di opporsi tanto alle posizioni integralmente «esterniste» (tutto ciò che c'è di umano nell'uomo verrebbe da fuori, non c'è nulla dentro) quanto a quelle integralmente «interniste» (tutto ciò che c'è di umano

⁵ Una tale distinzione tra una destra e una sinistra antropologica è solo in parte così esplicitata dall'Autore, ma mi sembra non lontana dalle linee di fondo del suo discorso, che richiama anche il significativo dibattito N. Chomsky, M. Foucault, *Debate: On Human Nature* (1971), trad. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, con saggi di P. Virno e D. Marconi, DeriveApprodi, Roma, 2005.

⁶ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 137-155. Tutto questo, più in generale, deve far aprire gli occhi sul «vizio dell'utopismo» (M. Ridley, *The Agile Gene: How Nature Turns on Nurture* (2004), trad. it. di I. C. Blum, *Il gene agile. La nuova alleanza fra eredità e ambiente*, Adelphi, Milano 2005, p. 110), sull'idea cioè che esista «un unico modello ideale di società, ricavabile da una teoria della natura umana» (*ivi*, pp. 110s.), perché troppo spesso «il tentativo di progettare la società facendo riferimento a una concezione unica e limitata della natura umana, non importa se in teoria o in pratica, finisce per produrre qualcosa di molto peggio» (*ivi*, p. 111).

nell'uomo verrebbe da dentro, non serve alcun fuori), perché a essere propriamente umana è la dialettica aperta tra un «dentro» (l'insieme di predisposizioni comuni biologicamente determinate) che ha bisogno di un «fuori» per determinarsi e articolarsi (la relazione sociale e culturale), è cioè quel paradossale «dentro» che è tale perché in rapporto con il «fuori» e quel paradossale «fuori» che è tale perché lo è rispetto al «dentro» (cfr. pp. 65-96). Va così pensata un'essenza al quale sia intrinseco il cambiamento, nel senso che «proprio per la dotazione di facoltà che è loro propria, gli esseri umani sono in grado di aprirsi alla produzione storico-sociale di molteplici modi di interazione e di cooperazione» (p. 95): v'è dunque un'essenza e dei bisogni e delle esigenze essenziali, che si realizzano *attraverso* diversi ordinamenti economico-sociali, e proprio per questo può essere contestato quello che negasse tale essenzialità (ma anche chi, come Foucault, negando l'essenzialità e affermando l'onnipervasività del potere finisce con il rendere impossibile individuare quegli specifici rapporti sociali che attentano appunto alla natura umana: cfr. pp. 96-104)⁷ e ricercato (aprendosi così agli imprevisti e alle sorprese del cammino storico) quello che invece la affermi compiutamente e completamente.

5. Lucchini insiste così particolarmente sul carattere alternativo delle ideazioni e degli atti del porre teleologico, vale a dire sulla specifica capacità umana di dire «no» rispetto a quanto incontra⁸: con Bauman, l'Autore ricorda che non avrebbe alcun senso poter dire «no» se non si presupponesse e si sentisse di poter agire diversamente e di poter gestire le questioni in più modi, se non si percepisse che le cose non devono essere *necessariamente* come sono attualmente ma che possono anzi essere modificate e migliorate. Ogni diversa cultura struttura i propri modi, articola le proprie risposte selezionando opzioni e valori, promuovendo o soffocando possibilità alternative, una società è un tentativo di mettere ordine dando vita a uno schema comportamentale, tentativo che riposa su quella preliminare e costitutiva apertura al possibile che permette appunto di confrontare una serie di circostanze con le loro possibilità alternative, comparando e riflettendo (cfr. pp. 111-113). Detto altrimenti, l'essenziale apertura riflessiva al possibile propria dell'uomo, che gli per-

⁷ O chi, come Vattimo, intendendo dissolvere l'essere nella sua «durezza oggettiva», finisce con l'annullare le possibilità di una verità etico-sociale oggettiva e razionalmente universalizzabile e sposare inconsapevolmente le istanze del «pluralismo interiorizzato» tipico della tolleranza mercantile del capitalismo: cfr. pp. 104-110.

⁸ Cfr. p. e. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), trad. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, revisione generale di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, postfazione di U. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, pp. 294-317; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. it. a cura di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 119, 124, 140s. Sulla negazione come rifiuto dell'adattamento acquiescente, accondiscendente e corrispondente alla realtà che richiede però un *surplus* di energie e di capacità cfr. K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Stroemfeld/Roter Stern, Basel-Frankfurt am Main 1985. Senza trascurare le penetranti pagine sulla capacità di de-realizzazione umana di G. Anders, *Une interprétation de l'aposteriori. Pathologie de la liberté* (1935-1936), trad. it. di F. Fistetti e A. Stricchiola, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di K. P. Liessmann e R. Russo, Palomar, Bari, 1993, o l'idea di «grande rifiuto» centrale in H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964), trad. it. di L. Gallino e T. Gianì Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, introduzione di L. Gallino, Einaudi, Torino, 1967. Il tema del rifiuto, in connessione a una concezione della natura umana come generica e dunque aperta (d)alla *potenza-di-non* è centrale nelle riflessioni di Giorgio Agamben: si vedano per come G. Agamben, G. Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata, 1993; G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza, 2005.

mette di prendere le distanze da quanto incontra, di «sospendere» la validità della realtà immaginandone futuri e diversi scenari possibili, di cogliere il *datum* come un *dandum*, e così via, riposa sul fatto che se gli altri organismi naturali, in svariati modi e con differenti sfumature di grado, si comportano «come viene loro naturale», restando così sostanzialmente ancorate al presente⁹, l'uomo, slegato da comportamenti im-mediatamente istintivi e così chiamato a conoscere coscientemente proprietà e nessi oggettivi reali per agire *mediante* posizioni teleologiche coscienti, invece giudica e discerne, opera teleologicamente e per questo coscientemente, laddove la coscienza va intesa come l'apertura di quello spazio interiore che coglie la possibilità, interiorità a sua volta intesa radicalmente come apertura al possibile e spazio distanziale rispetto al mondo e all'oggetto (cfr. pp. 138-140)¹⁰. L'uomo agendo estrinseca delle possibilità che erano solo latenti nelle cose, latenti non nel senso di una necessità ancora cieca che deve solo trovare espressione, ma nel senso di qualcosa che solo l'attività può portare a emersione *in quanto* latente, perché solo essendo state colte proprio *in quanto tali* (in quanto latenti) le possibilità rivelano il loro carattere «reale» ed «essenziale». L'uomo è aperto al mondo, la sua prassi non è «un'attività rigidamente predeterminata nel suo svolgersi» (p. 151) e la flessibilità e la discrezionalità rese possibili dalla biologica plasticità e dalla configurazione anatomica del suo cervello diminuiscono la rigidità dell'assegnazione dell'aspetto pertinente di un determinato oggetto a un'unica specifica linea d'azione e permettono così anche di vedere uno stesso oggetto da punti di vista nuovi e diversi (cfr. p. 152): prende le distanze da sé e dal mondo e agisce *tentando*, dunque *potendo sbagliare*, possibilità che agli altri organismi naturali è sostanzialmente preclusa, essendo preclusa la scelta, l'alternativa, la dimensione intrinsecamente processuale

⁹ Vale la pena di ricordare a tal proposito i sublimi versi del *Canto notturno del pastore errante nell'Asia* di Leopardi, rivolti al gregge di pecore: «quanta invidia ti porto! / Non sol perché d'affanno / Quasi libera vai; / Ch'ogni stento, ogni danno / Ogni estremo timor subito scordi; / Ma più perché giammai tedio non provi nonché alcuni momenti» (vv. 107-112). Versi la cui eco, esplicita o concettuale è facile trovare nelle filosofie di Nietzsche e Schopenhauer, in cui viene sviluppato il tema del difficile rapporto umano – solo umano, *troppo umano* – con il passato e il futuro, ma che sembra giungere sino al pensiero di Ortega y Gasset, che ricorda: «l'uomo si percepisce che proprio quello che più desidera nel suo intimo è a tal punto impossibile che si sente infelice. Gli animali non conoscono l'infelicità, l'uomo invece si trova sempre in lotta con il suo desiderio principale che è quello di arrivare a essere felice. L'uomo è, essenzialmente, un insoddisfatto, e questo fatto – l'insoddisfazione – è ciò che di più alto l'uomo possiede: proprio perché cerca di ottenere cose che non ha mai avuto. [...] L'uomo ci appare come un animale disgraziato, nella misura in cui è uomo. [...] L'essere di base dell'uomo è una sussistente infelicità. È l'unico essere costitutivamente infelice ed è così perché *sta* in un ambito di esistenza – il mondo – che gli è estraneo [...]». Ci sono certi molluschi che si trovano spezzando con un martello le dure rocce della costa. Dentro di esse, nella loro densa e scura materia, quelli animali riescono a nascere, amare e perdurare. Lì sono «felici», come lo è ogni animale» (J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía* (1922-1952), trad. it. di R. Manzocco e D. Perez rivista da T. Menegazzi, P. Piro, R. Ruggeri, L. Taddio, *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, a cura di P. Piro e L. Taddio, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 107s. e 126). Sul rapporto umano con il tempo si vedano da ultimo gli interessanti P. Virno, *Il ricordo del presente: saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999; X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (1989), trad. it. a cura di A. Savignano, *Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione*, presentazione di D. Gracia, Marietti 1820, Genova, 2008, pp. 289-295.

¹⁰ Sul rapporto tra presa di distanza da quanto circonda e libera creatività umana (ossia, tra il «poter-dire-no» e il relato «dire-di-sì») mi permetto di rinviare a G. Pezzano, *Antropologia della creatività: tra genericità e modalità*, in «CriticaMente. Filosofia e Teoria delle Scienze Umane», febbraio-marzo 2012 [disponibile agli indirizzi web <http://costruttiva-mente.blogspot.it/2012/02/antropologia-della-creativita-tra.html> (parte 1); http://costruttiva-mente.blogspot.it/2012/02/antropologia-della-creativita-tra_22.html (parte 2); <http://costruttiva-mente.blogspot.it/2012/03/di-giacomo-pezzano-giacomo.html> (parte 3)].

della scelta, presa in una ininterrotta catena temporale di alternative sempre nuove (cfr. pp. 143s. e 149s.). Scelte che, Lucchini lo evidenzia significativamente a più riprese, non sono né mai possono essere as-solute, slegate cioè dalle concrete condizioni materiali e storiche e dalle leggi di natura (dalla «dura» causalità), nonché dagli influssi imprevedibili del caso – si può d'altronde «vincere» la natura solo obbedendole e ascoltandone i segreti inconfessati¹¹: per questo siamo anche di fronte all'«impossibilità ontologica di pervenire in qualunque formazione storico-sociale ad una totale padronanza degli esiti attivati dalle decisioni alternative effettuate», la quale impedisce «di pensare anche la più democratica delle società come l'esito di un'autocoscienza generica perfettamente trasparente e definitivamente immune da eventuali sviluppi umanamente estranianti» (p. 154). Più semplicemente e riprendendo Timpanaro, «i risultati sono grandemente diversi dai programmi» (p. 156), c'è sempre una dimensione *post festum* implicita in ogni atto umano, individuale e collettivo¹².

6. Centrale nella comprensione della specificità della natura umana risulta così essere la «capacità di elaborare – modulandole o, nei limiti del possibile, disattendendole – le spinte istintuali immediate» (p. 164)¹³, il potere-di-non¹⁴, ma è importante tenere ben presente che «la flessibilità della mente umana, capace di sottrarsi a risposte rigidamente predefinite agli stimoli provenienti dall'ambiente, non testimonia però affatto di una sua presunta indeterminatezza iniziale, di una mancanza di quel sistema di vincoli costitutivi interni che sono la condizione stessa del suo appropriato operare» (p. 165): è proprio la natura umana a rendere l'uomo storico e agente, è proprio una ricca dotazione biologica a consentire il trascendimento del dato biologico nella sua rigida immediatezza, è proprio a partire dalla costituzione materiale della natura umana che è possibile cogliere la capacità di ragionamento riflessivo e di ideazione alternativa che contraddistinguono il vivere umano. Capacità che permettono altresì all'uomo di distinguere i modi di produzione e di vita socialmente e individualmente alienanti da quelli che non lo sono, come detto, ma ciò non deve significare «pensare l'alienazione nei termini di una grande-narrazione incentrata sull'abbandono progressivo e peccaminoso dell'Origine cui si tratterebbe di ritornare e di

¹¹ Cfr. F. Bacone, *Novum Organum* (1620), trad. it. a cura di M. Marchetto, *Nuovo Organo*, Bompiani, Milano 2002, pp. 79 e 237; J. A. Comenio, *Der Weg des Lichtes. Via lucis* (1642-1668), hrsg. v. U. Voigt, Meiner, Hamburg, 1997, p. 110.

¹² Sull'impossibilità di una conoscenza *a priori* degli esiti e dei percorsi del cammino storico-pratico dell'uomo e la conseguente sua dimensione *ex post* si veda anche la mia recensione/analisi a G. Pasquale, *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, in questo stesso volume; pagine che vanno lette in stretta connessione con quelle qui dedicate all'opera di Lucchini.

¹³ A tal punto che «consideriamo gli esseri umani educabili proprio in quei campi nei quali adattamenti filogenetici prescrivono determinate *disposizioni* (*disposizioni ad agire*)», e proprio in tal senso «l'uomo può agire contro la propria natura, può imporre a essa le briglie» (I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen* (1988), trad. it. Di G. Panini, *L'uomo a rischio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 178 – corsivi miei).

¹⁴ Che configura l'«avere una potenza» umano come ciò che ci mantiene in relazione costitutiva con la sua privazione, vale a dire che per l'uomo «avere la *hexis* di una potenza significa poter non esercitarla [...] qualcosa come un soggetto della *hexis* si costituisce soltanto attraverso la possibilità di non usarla [...] ha veramente una potenza colui che può tanto metterla quanto non metterla in atto» (G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 110; cfr. particolarmente Aristotele, *Metafisica*, I, 12, 1019b 6-10 e IX, 3-4, 1046a 30-1047a 25).

restaurare in tutta la sua incorrotta purezza» (p. 125): non c'è un ritorno a una supposta origine incorrotta, l'alienazione va piuttosto concepita (qui Lucchini fa riferimento ad alcune opportune sottolineature di Preve) come *impedimento sociale allo sviluppo di possibilità ontologiche presenti nella costituzione naturale generica dell'uomo*. Questo significa dunque concepire la natura umana in termini di *Gattungswesen*, pensare l'uomo come «ente naturale generico»: «ente» e non «Essere» perché non può che definirsi in relazione ad altro, «naturale» perché è la sua dotazione biologico-organica a definirlo come tale, ossia come «generico», come non rigidamente predeterminato rispetto ai comportamenti e dunque aperto alla vita storica in comune e allo sviluppo di una personalità singolare. Tale concetto, «se da un lato consente di ribadire la centralità di quell'apertura riflessiva a molteplici possibilità alternative [...] costitutiva della moralità umana, dall'altro permette di sottrarre la costantemente riaffermata dimensione comunitaria concreta dell'etica ad ogni deriva relativistica, inquadrandola invece in una coerente prospettiva di universalismo multilineare (non caratterizzato cioè dall'acritica accettazione dell'espansione mondializzata del capitalismo assoluto "occidentale" e della "democrazia" che gli corrisponde)» (pp. 126s.). L'uomo non è dunque geneticamente prefissato a dar luogo a una e una sola forma di oggettivazione sociale, deve specificarsi storicamente sulla base della sua genericità costitutiva, e perciò la storia va intesa non come restaurazione dell'incorrotta Origine, ma come *eventuale* inveramento di possibilità ontologiche umane, ossia come *luogo del trovarsi o perdersi dell'uomo*: la storia va cioè interpretata in maniera multilineare, non postulando alcun approdo finale a uno stato terreno edenicamente redento da ogni male, imperfezione o disarmonia, né tantomeno facendo riferimento a una qualche essenziale verità originaria che il corso storico ha il compito di dispiegare compiutamente o di ripristinare. Questa connessione tra naturalità determinata e capacità di produzione storico-sociale alternativa permette però di pensare ciò che meglio si adatta alla natura umana, ciò che meglio la realizza (cfr. pp. 127-131), permette cioè di cogliere i molteplici contenuti socio-culturali come momenti (positivi o negativi, riusciti o falliti) dell'«attivazione storicamente mediata di specifiche predisposizioni della natura umana» (p. 137), come cioè «modulazioni storico-sociali di inclinazioni e facoltà di base costitutive della specie» (*ibidem*).

7. La storia risulta allora definibile come «il processo intimamente conflittuale del "trovarsi o perdersi" dell'uomo, del realizzarsi di complessi dinamici e dialettici di condizioni materiali, sociali e culturali che *possono* favorire o ostacolare l'espressione, lo sviluppo e l'articolazione etica ampi, proporzionati ed efficaci delle *predisposizioni* migliori della nostra natura» (p. 178 – corsivo mio). Tutta l'opera di Lucchini risulta così concentrata sulla fondamentale categoria del *possibile*, di un possibile che non viene ridotto né a un semplice momento implicito nel «reale» o nell'«essenziale», né però tantomeno a un semplice «caso» «inessenziale» e dunque meramente aleatorio: rivalutare a pieno titolo la *potenzialità* significa anzi proprio evitare di leggerla sotto l'etichetta della ferrea necessità, della «necessità-di» quanto della «in-necessità», del destino predeterminato quanto del fato aleatorio. Tanto l'*ananke* quanto la *tyche* sono cieche, per così dire, offuscate da una necessità che ha la forma della sostanzialità predeterminata o dell'a-sostanzialità predestinata. Qualcosa che Preve ha espresso affermando che la genericità umana non è affatto un mero riempimento, indif-

ferenziato e generale¹⁵, di qualsivoglia contenuto politico e sociale, perché essa è piuttosto *hypokeimenon* di una *potenzialità ontologica*, di un *dynamei on* (*In-Möglichkeit-Seiende*, *l'essente-in-possibilità* su cui ha tanto insistito Bloch)¹⁶ e non di un'aleatorietà casuale contingente (ossia non è *kata to dynaton*), rispetto alla scelta se voler diventare una bestia (*leo aut ursus*) piuttosto che un microcosmo che imita e partecipa (*mimesis* e *metexis*) della ragione divina (*humanus deus atque deus humaniter*)¹⁷. La potenza umana – *l'uomo come potenzialità* – è dunque *generica*, ossia non è come la potenza del seme, che è quercia-in-potenza e non può non diventare quercia (giacché, se anche non lo diventasse, sarebbe non-diventato-quercia), ossia è *potenza-di-non*, come già detto e come emerge in alcune fondamentali riflessioni di un'autrice anch'essa molto legata a Lukács, Heller:

non ogni singolo è portatore della “essenza generica” immanente, della “natura” o della “sostanza umana”. [...] Nell'uomo non stanno due uomini – uno autentico e uno inautentico – né alle oggettivazioni spetta la funzione di sviluppare il momento autentico o di ostacolarlo. Particolarità e individualità rappresentano, nella mia concezione, dei rapporti: il rapporto dell'uomo con le oggettivazioni del mondo e con se stesso; la creazione del rapporto individuale non è sviluppo della “essenza interna”, piuttosto si costituisce attraverso l'appropriazione attiva delle oggettivazioni, attraverso la scelta tra i valori e la loro costante trasformazione. Senza tale complesso e distaccato interiorizzare e intenzionare la loro costante trasformazione, non è possibile nessun “individuo” [...]. Con l'aiuto di questo interiorizzare e intenzionare, l'individuo si appropria – in rapporto alla sua personalità – dell'essenza generica. Esso non può mai essere identico con questa essenza: l'uomo non è una quercia, e la società non è un bosco di querce¹⁸.

Non è casuale allora che l'Autore possa parlare della *facoltà* (ossia *potenzialità*, *capacità-di* e non già qualcosa di compiutamente sviluppato, ma nemmeno tantomeno di non sviluppabile o il cui sviluppo è affidato al caso) morale come di un'*interazione storicamente e socialmente mediata* (giacché senza mediazione non può esservi realizzazione per l'essenza generica, ma parlare di mediazione significa parlare di relazione con l'altro da sé, dunque di storia e di società, di *cultura*) di *strutture e disposizioni* (nuovamente, di qualcosa che apre alla possibilità-di) *radicate nella natura umana* (il necessario fondamento sobriamente mate-

¹⁵ Detto altrimenti, così come la natura umana non è genetica in quanto, tra le altre cose, nel caso dell'uomo non sono soli i geni a memorizzare le informazioni trasmesse e trasmissibili, ma anche il sistema nervoso centrale individuale e, in misura ancora più larga, un insieme di supporti esterni che va dalla scrittura al web, allo stesso modo la natura umana non è *degenere*, ossia appunto nuda materia inerte e inerme, completamente disponibile e assolutamente malleabile: né genetica né *degenere*, dunque, bensì generica (con altre parole, potremmo dire né *software* né *hardware* bensì *wetware*).

¹⁶ Cfr. p. e. E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Rütten und Loening, Leipzig 1952; Id., *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* (1977), trad. it a cura di V. Marzocchi, *Marxismo e utopia*, prefazione di A. Münster, Editori Riuniti, Roma, 1984; Id., *Das Prinzip Hoffnung* (1959), trad. it. di F. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano, 2005.

¹⁷ Cfr. C. Preve, *Storia della Dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2006, pp. 68-82. Qui Preve fa riferimento a un significativo brano di Cusano: «*potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter, explicata sunt, quoniam humanus existit mundus*» (Cusano, *De coniecturis*, II, 14).

¹⁸ A. Heller, *Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie* (1977), trad. it. di L. Boella e G. Neri, *Istinto e aggressività. Introduzione a un'antropologia sociale marxista*, prefazione di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 163.

rialistico della potenzialità, inscritta nella stessa costituzione materiale della natura umana, di modo che l'uomo è una parte della natura e del e nel suo grembo vive – anche quando si determina liberamente in essa lo fa sempre attraverso essa), evidenziando oltretutto il «valore del valore», ossia la dimensione della scelta e della posizione teleologica che ha nel lavoro il modello ontologico primario e nella considerazione disinteressata e meta-rappresentazionale del giusto e l'ingiusto il teatro sommo del suo esercizio (cfr. pp. 174-201)¹⁹.

8. La problematizzazione dei diversi ambiti delle relazioni intersoggettive, e la conseguente prefigurazione («con maggior o minor chiarezza e appropriatezza»: p. 201) di modi alternativi di interazione interindividuale («comportanti un complesso di considerazioni più o meno profonde e pertinenti, più o meno articolate e consapevoli, più o meno adeguatamente argomentate, circa l'insieme storicamente dominante di capacità e scopi socialmente modulati, ora affioranti alla coscienza come essenziali remore ad uno sviluppo personale più autenticamente umano ed eticamente vero»: pp. 201s.) è legata alla percezione dell'infunzionalità e dell'insoddisfazione di decisioni e risposte della vita quotidiana ormai diventate automatiche e però appunto inservibili, è legata – meglio – alla manifestazione, nella vita dei singoli, di una qualche contraddizione rispetto allo sviluppo della natura umana, della genericità (propria, certo, ma di per sé immediatamente sociale). Soprattutto, però, questa capacità e questa percezione sono radicate in schemi orientativi innati, poggiano cioè su predisposizioni (emotive e cognitive), si basano dunque su capacità biologiche che richiedono un'attiva «produzione di risposte assiologicamente connotate e storicamente situate» (p. 207), che – è questo un punto centrale e decisivo – sono tali proprio in quanto chiamano in causa una complessa interazione con le variabili delle circostanze effettive. C'è dunque un «netto rifiuto di una concezione della storicità ridotta a manipolabilità illimitata, a produzione polverizzata di assetti sociali e culturali sottratti ad ogni possibile confronto razionale oggettivo» (p. 208), con la conseguente necessità di individuare «quella trama di meccanismo, disposizioni, strutture in cui si radica la possibilità di uno sviluppo morale e culturale dell'uomo assiologicamente connotabile come realmente libero e solidale» (*ibidem*). Si parla però con ciò di *disposizioni* che rappresentano

¹⁹ In tal senso, l'uomo risulta essere «un animale essenzialmente *elettore*» (J. Ortega y Gasset, *Meditazione sulla tecnica e altri saggi*, cit., p. 106), la sua *mens* è in quanto tale *mensura*: di Dio si può dire che non misura, mentre l'uomo è alla ricerca di sé e delle cose, per conoscere queste deve uscire da sé, è dunque chiamato a prendere letteralmente le misure per esistere (cfr. *ivi*, p. 135): «i miei atti fanno levare dei valori come delle pernici» (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), trad. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano, 2002, p. 74), nel senso che come non possiamo impedire a queste di volare via innalzandosi dall'erba che calpestiamo mentre ci avviciniamo a loro, così non possiamo impedire che ogni nostro atto faccia «innalzare» un qualche valore (cfr. anche Id., *L'existentialisme est un humanisme* (1946), trad. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, nota bio-bibliografica a cura di A. Sordini, Mursia, Milano, 1990). Ciò è essenzialmente connesso al fatto che la caratteristica saliente dell'immaginazione umana è la capacità di figurarsi ciò che *non* è (ancora) accaduto come «accadibile» (cfr. Id., *L'Imagination* (1936); *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), trad. it. a cura di N. Pirillo, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano, 2004; Id., *L'Imaginaire* (1940), trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino, 2007) e dunque di prendere le distanze dall'immediato sottraendosi a ogni forma di determinismo: libertà significa così, in questo senso, che l'esistenza precede l'essenza, che non deve rispondere a un piano «destinale» pre-esistente e pre-fissato (cfr. anche Id., *Qu'est-ce que la littérature?* (1947), trad. it. di L. Arano-Cogliati, A. Del Bo, O. del Buono, J. Graziani, A. Mattioli, M. Mauri, D. Menicanti, G. Monicelli, E. Soprano, D. Tarizzo, G. Tarizzo, *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano, 2009, pp. 11-121 e 323-361).

la radice di un possibile sviluppo, è bene tenerlo presente, si parla per esempio con Chomsky di leggi e principi fissi i cui modi però sono liberi e infinitamente vari (si parla cioè di una creatività che si esplica non nonostante ma proprio in ragione dell'esistenza di regole)²⁰: detto altrimenti, certo la *competenza* (linguistica, cognitiva, morale, emozionale etc.) umana può essere considerata legata a un insieme di *disposizioni* costitutive della specie, ma mai può esserlo ogni singola *prestazione* associata a essa. A questo proposito, è importante sottolineare (proprio secondo la linea di pensiero proposta da Lucchini) che si è parlato anche recentemente del linguaggio come di un istinto²¹, ma il linguaggio non possiede che al più una base istintiva²², essendo anche (come notava d'altronde già Aristotele) un sistema convenzionale di simboli sonori, vale a dire che è un sistema espressivo simbolico e non meramente istintivo, non è un atto naturale sulla base di un'eredità biologica, non è una funzione biologica preordinata inerente all'umano in merito alle specifiche modalità di esercizio ed espressione, ma è attività sociale e variabile frutto di apprendimento e di affinamento senza scopi specifici prefissati e senza limiti preordinati²³ – è il «risultato di un uso sociale continuato»²⁴ e non funzione organica e istintiva: «il linguaggio è una funzione non istintiva, acquisita, “culturale”»²⁵, da cui l'importanza della variabilità sociale della lingua²⁶. Piuttosto che *Instinkt* allora, quello del linguaggio è un *Trieb* «senza dubbio innato»²⁷, ma che però «si può formare solamente nelle “espressioni culturali” di volta in volta a disposizione»²⁸, nel senso che il suo sviluppo «dipende da pilotaggi e inibizioni che sono appresi, da ritorni di informazioni, dal comportamento del partner, ecc., perché tra gli impulsi interiori e le azioni motorie non c'è nessun rapporto automatico, nessuna coordinazione che sia univoca»²⁹. La *capacità-potenzialità* di usare le parole (la *facoltà* di linguaggio) è certo inscritta specificamente nel patrimonio genetico umano come una parte della sua *physis* specifica, della sua costituzione naturale, ma allo stesso tempo non si deve per questo dimenticare che nei piccoli della specie umana le capacità di uso delle parole si atrofizzano o non si sviluppano ulteriormente varcata una certa soglia d'età (circa otto anni) se, come accaduto in rari casi, prima di tale soglia i piccoli non hanno stabilito un rap-

²⁰ Cfr. p. e. N. Chomsky, *The Chomsky Reader* (1987), trad. it. di C. Salmaggi, G. Guerzoni, M. G. Gini, *Linguaggio e libertà. Il vero volto di un'ideologia crudele dietro la maschera del sogno americano*, introduzione di J. Peck, Tropea, Milano, 1998, pp. 215-303; ma su questo tema mi permetto di rinviare nuovamente anche a G. Pezzano, *Antropologia della creatività: tra genericità e modalità*, cit.

²¹ Cfr. in particolare S. Pinker, *The Language Instinct* (1995), trad. it. di G. Origgi, *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*, Mondadori, Milano, 1997, ma anche Id., *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (2002), trad. it. di M. Parizzi, *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali*, Mondadori, Milano, 2006.

²² Cfr. F. Ceccarelli, *L'«istinto» linguistico. Prolegomeni a una teoria sulle determinanti biologiche e l'origine filogenetica del linguaggio umano*, Sansoni, Firenze, 1982.

²³ Cfr. E. Sapir, *Language: An introduction to the study of speech* (1921), trad. it. a cura di P. Valesio, *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 3s.

²⁴ *Ivi*, p. 4.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. G. Berruto, *La variabilità sociale della lingua*, Loescher, Torino, 1980.

²⁷ A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* (1983), trad. it. di G. Auletta, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, prefazione di K.-S. Rehberg, Guida, Napoli, 1990, p. 280.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

porto durevole con altri esseri umani³⁰. D'altronde, è proprio uno dei più radicali e profondi sostenitori dell'innatezza delle invarianti linguistiche – il più volte ricordato Chomsky – a riconoscere che la *facoltà* del linguaggio è strutturata in modo tale che «la componente innata della mente / cervello»³¹ – in quanto «matrice biologica che fornisce un quadro all'interno del quale procede la crescita del linguaggio»³² –, per produrre «la conoscenza del linguaggio»³³, deve entrare «in contatto con l'esperienza linguistica»³⁴, ossia con l'esperienza, altrimenti risulta impossibile convertire l'esperienza stessa e il patrimonio biologico «in un sistema di conoscenza»³⁵. Insomma, «la trasmissione ereditaria di una capacità di imparare a parlare, o quantomeno di uno schema fisso regolatore della lingua, non basta a rendere conto dell'apprendimento così come lo vediamo realizzarsi»³⁶, ossia tramite l'interazione sociale, e anche «se è lecito ammettere che il sociale abbia originariamente radici biologiche nella specie umana, è chiaro per converso che una volta avviato lo sviluppo della vita di gruppo l'interazione tra il fattore sociale e il fattore cerebrale diventa permanente»³⁷: sono «le disposizioni innate all'apprendimento» che «consentono all'uomo l'acquisizione del linguaggio»³⁸. Sempre in questo senso, «il bambino impara i primi enunciati d'osservazione ostensivamente [...], cioè sotto l'azione di stimoli globali dotati di proprietà o tratti salienti che non sono a loro volta verbali»³⁹. Insomma, il cucciolo umano «già in tenera età accumula rapidamente un repertorio di enunciati d'osservazione assolutamente non paragonabile a quello degli uccelli o delle scimmie»⁴⁰, e questo perché «è più agile, per ragioni innate, nell'apprendere»⁴¹, cosa che gli permetterà in seguito «il trascendimento del presente diretto»⁴²: *programmati per apprendere*, per diventare *naturalmente* «acculturati come siamo»⁴³, ecco cosa significa essere uomini, diventare esseri umani, essere *biologicamente* «costretti a superare la nostra natura biologica»⁴⁴. Siamo «specializzati nella non-specializzazione»⁴⁵, e questo non nel senso che saremmo semplicemente esseri imperfetti e carenti, perché anzi «siamo tutt'altro che mal attrezzati sul piano biologico e anzi una serie di adattamenti par-

³⁰ Su ciò cfr. T. De Mauro, *Prima lezione sul linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

³¹ N. Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use* (1985), trad. it. di E. Salomone, *La conoscenza del linguaggio*, a cura di G. Longobardi e M. Piattelli Palmarini, il Saggiatore, Milano, 1989, p. 4.

³² Id., *Rules and Representations* (2005), trad. it. di G. Gallo, *Regole e rappresentazioni. Sei lezioni sul linguaggio*, introduzione di N. Hornstein, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2008, p. 341.

³³ Id., *La conoscenza del linguaggio*, cit., p. 4.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ C. Hagège, *L'Homme de paroles: contribution linguistique aux sciences humaines* (1985), trad. it. di F. Brioschi, *L'uomo di parole. Linguaggio e scienze umane*, Einaudi, Torino, 1989, p. 16.

³⁷ *Ivi*, p. 13.

³⁸ I. Eibl-Eibesfeldt, *L'uomo a rischio*, cit., p. 74 – corsivi miei.

³⁹ W. V. O. Quine, *From stimulus to science* (1995), trad. it. di G. Rigamonti, *Dallo stimolo alla scienza. Logica, matematica, linguistica*, Il Saggiatore, Milano, 2001, p. 22.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 35.

⁴³ *Ivi*, pp. 21s.

⁴⁴ I. Eibl-Eibesfeldt, *L'uomo a rischio*, cit., p. 19.

⁴⁵ *Ivi*, p. 205.

ticolari dimostrano come nel nostro caso l'evoluzione abbia "fatto centro"⁴⁶, ma in quello per cui siamo dotati di un'«eccezionale versatilità»⁴⁷ legata alla nostra *biologica* «universale capacità di adattamento»⁴⁸: siamo così «poco specializzati, ma adattabili»⁴⁹, perciò «aperti al mondo, interattivi con esso»⁵⁰. L'uomo – animale «ultraneotenoico» e «parto prematuro» bisognoso di cure extrauterine (di un'*estrogestazione* che si affianchi all'*uterogestazione* rendendolo così un peculiare «nidiaceo secondario») – per poter sopravvivere e vivere deve apprendere, deve imparare, deve maturare (e lo fa agendo – inter-agendo)⁵¹.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 205s. L'etologo prosegue affermando: «ecco la nostra notevole dotazione di organi di senso. Il potere risolutivo e la sensibilità dei nostri occhi sono eccellenti: distinguiamo i colori a distanza e siamo in grado di valutare assai bene la profondità con la visione binoculare, tanto da riuscire a spostarci velocemente nel nostro ambiente. Senza tali capacità ci sarebbe impossibile guidare un'auto. Il nostro udito ci consente di localizzare nello spazio la sorgente di un suono, anche poco intenso e breve come uno scatto metallico, in base alla valutazione di minime differenze tra i tempi necessari per la ricezione da parte dei due orecchi. Possiamo udire uno spettro abbastanza ampio di frequenze e non soltanto una banda ristretta, come accade ad esempio (anche se si tratta di ultrasuoni) nei pipistrelli. Se il nostro udito non fosse eccellente e selettivo, non potremmo riconoscere tutte le diverse inflessioni del parlato. Il nostro odorato è tanto raffinato che gli esperti profumieri riescono a distinguere tra varie migliaia sfumature di odori. Il tatto ci permette di riconoscere la qualità di un tessuto o un tipo di carta. I ciechi possono leggere con il tatto. Non abbiamo insomma alcuna ragione per sentirci carenti. E che dire della mano dell'uomo, incomparabile strumento, e del cervello, che consente di produrre utensili, cultura, linguaggio e anche di riflettere su di sé e sul mondo. Il fatto stesso che il nostro corpo sia glabro – c'è chi lo ritiene un difetto – costituisce in realtà un vantaggio» (*ivi*, p. 206).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 207.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, p. 209.

⁵¹ È, questo, uno dei pensieri più importanti che il secolo scorso ha consegnato alla riflessione contemporanea. Scegliamo qui di sintetizzarne alcuni aspetti attraverso le parole del biologo Edoardo Boncinelli che, descrivendo la *spropositata lunghezza del nostro periodo di fetalizzazione*, afferma: «c'è una grandissima differenza fra noi e gli animali: il nostro cervello ha sì tutte le cellule che deve avere, ma ha talmente poche connessioni, talmente pochi circuiti, che è incompleto, immaturo. Alla nascita pesa un quarto (25%) di quello che peserà nell'età adolescenziale, mentre nello scimpanzé – che è lo scimmietto più somigliante a noi – questa percentuale si aggira intorno al 70%. Noi nasciamo con il cervello totalmente immaturo, ma questo fatto ha una spiegazione evolutiva. Siamo dotati di un cervello molto grande e quindi di una testa altrettanto grande. Se nascessimo con il cervello e con la testa delle dimensioni di un adulto ogni parto sarebbe una tragedia. E allora la natura che cosa si è inventata? Ha rallentato lo sviluppo del nostro cervello che avviene quasi tutto dopo la nascita, dopo che siamo usciti all'aperto, abbiamo aperto gli occhi, abbiamo aperto le orecchie e sentiamo, vediamo, annusiamo e tocchiamo tante cose. Tutti gli animali superiori hanno un periodo di apprendistato in cui i genitori sono molto coinvolti, il cosiddetto periodo delle cure parentali. Di solito però non dura moltissimo: nel nostro caso dura una quantità di tempo spropositata! [...] Noi apprendiamo lungo tutto il corso della vita: apprendiamo anche a 60 anni, a 70, a 80, ora anche a 90 e a 100 anni [...]. Noi ci distinguiamo dagli animali perché abbiamo un'evoluzione culturale. Abbiamo un'evoluzione biologica come gli animali, le piante, i batteri, i funghi, ma loro si fermano lì. Nonno castoro che cosa lascia al nipotino? Lascia uno stagno, se va bene gli lascia una diga, ma non gli insegna quasi niente. Noi invece a una certa età abbiamo conoscenza della matematica, della geometria, della storia, degli autori del passato. Noi possiamo leggere ed eventualmente litigare con Platone che ha cessato di vivere venticinque secoli fa. Tutto ciò non ha assolutamente un corrispettivo nel regno animale. E perché abbiamo l'evoluzione culturale? Per una serie di circostanze, alla base delle quali c'è proprio il fatto che riusciamo a immagazzinare nel cervello alcune cose che non si perderanno mai. Di fatto è come se nascessimo due volte: nasciamo biologicamente quando emettiamo il primo "uè-uè" e nasciamo culturalmente via via che impariamo. Questa "nascita culturale" non si ferma fino all'adolescenza o, per essere precisi, fino ai 18 anni, perché fino a quell'età il cervello continua a svilupparsi sulla base di quello che abbiamo appreso o stiamo apprendendo. Dunque la nostra iniziale inferiorità, il fatto di nascere con un cervello imperfetto, ci dà in realtà un vantaggio spaventoso. Questo fenomeno biologico non è unico per la specie umana, è un fenomeno che capita in maniera molto diversa per altre specie, che si chiama fetalizzazione o neotenia. Ecco, nella specie umana l'evoluzione ha esagerato e quindi ci ha dato un periodo di "fetalizzazione" molto lungo. Da qui la possibilità di completare la maturazione e la preparazione del nostro cervello guardando

Gli «esseri» umani dunque *divengono* (possono divenire) umani⁵²:

pone difficoltà, anche di sola comprensione, supporre che una creatura possa abitare dalla nascita lo spazio delle ragioni. Gli esseri umani non lo fanno: nascono come semplici animali, e si trasformano in esseri pensanti e in agenti intenzionali nel corso della loro maturazione⁵³.

Gli uomini si emancipano da un modo di vita puramente animale (nella quale accade solo la «soddisfazione di bisogni puramente biologici»)⁵⁴ per *diventare* soggetti compiuti, aperti al mondo, per abitarlo:

il mondo è il luogo dove un essere umano vive, è la sua casa. Si confronti questo con la relazione tra un certo ambiente e la vita animale. Un ambiente è essenzialmente estraneo alla creatura che vive in esso, è la fonte della pressione esercitata da ciò che viene incontro all'animale nel mondo. [...] La vita umana è fundamentalmente libera. E questo equivale a dire che è vissuta nel mondo, a differenza di quella che consiste nell'affrontare l'ambiente. [...] La vita puramente animale consiste nell'affrontare le "pressioni" che l'ambiente esercita su di essa. [...] Un semplice animale, mosso solo dal genere di cose che muovono i semplici animali, e che usasse solo il tipo di espedienti alla portata dei semplici animali, non potrebbe emanciparsi da solo, giungendo a possedere un intelletto. Gli esseri umani maturano abitando lo spazio delle ragioni o, cosa equivalente, vivendo le loro vite nel mondo⁵⁵.

9. Come notavo in apertura, il saggio di Lucchini non si ferma tuttavia a questo pur fondamentale punto. Va oltre, e lo fa in maniera lucidamente coerente, cercando cioè di esplicitare la connessione tra l'orizzonte teorico-materialistico delineato e le concrete modalità di vita sociale in grado di esprimere compiutamente i tratti naturalmente razionali e socievoli dei liberi individui umani – ossia, facendo materialismo a 360 gradi. Non è affatto casuale che faccia la sua comparsa Martha Nussbaum nell'articolazione di questo passaggio (cfr. in particolare pp. 211-243), in quanto la pensatrice americana, come riconosce molto puntualmente l'Autore, ha saputo pensare gli aspetti pienamente etici, sociali e politici del concetto di «capacità», tenendone sempre ben presente la dimensione di potenzialità che abbiamo sin qui visto essere connaturata all'uomo (parlando infatti – e significativamente al plurale – di *capabilities*, di «capabilità») ma in un orizzonte (aristotelico-marxiano) che si sappia porre dal punto di vista concreto del singolo, ossia cercando di indagare presupposti, possibilità e modalità dell'attivazione e del funzionamento reale delle *capabilities* in quanto funzioni essenziali per l'uomo⁵⁶. In altri termini, a essere innata nell'uomo è la

il mondo, guardando quello che succede, eventualmente leggendo e studiando» (E. Boncinelli, *Le età della mente*, in "Micromega", 7, 2010, pp. 177-205: 179-181).

⁵² «L'umano non nasce da subito umano, l'umano *diventa* umano soltanto nelle sue concrete determinazioni storico-sociali» (F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo Sapiens*, Ombre Corte, Verona. 2011, p. 95s.); ciò non cancella anzi sostanzia il fatto che «per diventare umani è necessario poterlo diventare, cioè nascere con una particolare dotazione biologica» (*ivi*, p. 146).

⁵³ J. McDowell, *Mind and World* (1996), trad. it. di C. Nizzo, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino. 1999, p. 136.

⁵⁴ *Ivi*, p. 128.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 128s. e 136.

⁵⁶ Orizzonte aperto dall'autrice soprattutto in un'opera il cui titolo italiano, dando centralità al *divenire* e dunque al processo di sviluppo insito nell'umanizzazione dei singoli, mi sembra cogliere davvero molto bene una delle dimensioni maggiormente enfatizzate dall'autrice: cfr. M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (2000), trad. it. di W. Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna. 2001 (ma si vedano perlomeno i germinali *Id., Nature, Function and Capability: Aristotle on Political*

facoltà di sviluppare capacità umane, «vale a dire quell'insieme di predisposizioni e strutture facenti parte della nostra dotazione biologica e costituenti le nostre "capacità di base"» (p. 218), le quali devono svilupparsi pluralmente e relazionandosi nella maniera più armoniosa possibile, tanto per il singolo quanto per la relazione tra i singoli: «le forme di riconoscimento interumano concretamente operanti nella totalità articolata della vita sociale, in altri termini, devono essere orientate, indipendentemente da ogni meccanica necessità, a preservare le condizioni per uno sviluppo personale ricco ed equilibrato, uno sviluppo cioè in cui l'acquisizione individuale creativa di un'ampia gamma di capacità elaborate storicamente dalla specie non ostacoli, ma anzi promuova il riprodursi di una socialità effettivamente democratica» (p. 217). Come scrive appassionatamente Lucchini, «parlare di uno sviluppo umanamente non estraniante delle capacità e degli scopi socialmente e storicamente mediati non è altro che un modo diverso di manifestare l'esigenza di forme (storico-sociali) di espressione equilibrata della nostra tendenza al piacere e alla felicità» (p. 218). A essere cioè in gioco è quel rapporto *possibile* tra piacere e felicità che rappresenta il compito più specifico dell'uomo, chiamato a realizzarsi compiutamente e dunque non «mono-dimensionalmente», nel senso che non basta potenziare una singola capacità per essere umani, anzi questa è la strada per allontanarsi da un'umanità che non può che essere concepita come «a tutto tondo», come relazione armonica ed equilibrata, ancorché sempre aperta, tra diverse capacità, tra tutte quelle capacità che non comportano un estraniamento dell'altro essere umano, pena la propria stessa estraniamento. A tal fine, occorre un «processo democratizzante» in grado di intervenire sulle condizioni e sui comportamenti della vita quotidiana per estendere e arricchire, «nei limiti del possibile, gli spazi di espressione di una socialità solidale e consapevole» (p. 222), processo che «non può essere innesca-

Distribution, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", I, 1988, pp. 145-184; Id., *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in J. E. J. Altham, R. Arrison (eds.), *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 86-131; M. C. Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice. In Defence of Aristotelian Essentialism*, in "Political Theory", 20, 1999, pp. 202-246; nonché l'ultimo Id., *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge 2011). Le opere cui fa maggiormente riferimento Lucchini sono, vale la pena ricordarle, Id., *Symposium on Cosmopolitanism Duties of Justice, Duties of Material Aid* (2000), trad. it. di F. Lelli, *Giustizia e aiuto materiale*, Il Mulino, Bologna, 2008, nonché la raccolta di saggi tradotti Id., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it. di E. Greblo, a cura di C. Saraceno, Il Mulino, Bologna, 2002, dove mi sembra significativo il ricorso a un'immagine che richiama molto da vicino la neotenia ricordata *supra* alla nota n. 52: «il ciclo usuale della vita umana inizia con un periodo di estrema dipendenza, nel quale il nostro funzionamento è simile a quello di persone che sono mentalmente o fisicamente handicappate per tutta la loro vita» (*ivi*, p. 37), ma per il quale al contempo si può affermare che occorre «concepire le persone come esseri animali dotati di bisogni che sono capaci di convertire in funzionamenti» (*ivi*, p. 40), nel senso che «gli esseri umani sono creature tali che, se fornite del giusto sostegno educativo e materiale, possono essere pienamente in grado di assolvere tutte queste funzioni umane» (*ivi*, p. 78; Id., *Diventare persone*, cit., p. 99; si veda però anche Id., *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (2010), trad. it. di R. Falcioni, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, introduzione di T. De Mauro, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 47-49). Così come è significativo rispetto a quanto sin qui detto il riconoscimento che ogni modello di cura implichi una serie di caratteri che «non sono disponibili dalla nascita, ma vanno appresi» (Id., *Diventare persone*, cit., p. 316), con il riconoscimento che però «questo non significa che sia assente la base biologica per l'apprendimento» (*ibidem*), in un parallelo altrettanto significativo con la *facoltà* di linguaggio così espresso: «la capacità umana del linguaggio deve essere sviluppata, ma il suo apprendimento attiva un dispositivo biologico innato. Tuttavia anche qui, come col linguaggio, il ruolo importante che l'apprendimento deve svolgere per trasmettere il tipo prescelto di complessità cognitiva offre molto spazio all'influsso dell'interpretazione sociale e della varietà culturale» (*ibidem*).

to spontaneamente dal mero decorso dello sviluppo economico e sociale dell'umanità, il quale viene piuttosto aprendo, in determinate condizioni storiche, alternative concrete che profilano la possibilità di dar vita – nell'inevitabile assenza di ogni granitica certezza circa il suo svolgimento – ad una democratizzazione radicalmente anticapitalistica» (p. 223). Detto sinteticamente, il capitalismo conferma oggi spietatamente il suo volto unidimensionale, negando la pluralità di possibilità intersoggettive che caratterizza, per così dire, la naturalità della natura umana, mettendola come non mai a repentaglio proprio nel momento in cui, intervenendo nella sua carne viva, sembra metterne paradossalmente in luce i tratti più essenziali⁵⁷. Come a dire che quando anche il capitalismo sembra realizzare o rendere possibile qualcosa di buono e di umano in senso pieno, le ragioni di ciò non vanno ricercate tanto nella sua stessa essenza, quanto nel fatto che esso si relaziona con quegli aspetti della natura umana che non riesce mai definitivamente a sopire o soffocare e ai quali anzi paradossalmente lo stesso capitale deve la possibilità di esistere. In questo senso, risulta molto appropriata una convinta considerazione di Lucchini:

mentre ogni acquisizione culturale dotata di aspetti oggettivamente validi [...], pur potendo essere ideologicamente strumentalizzata e deformata, può aprire spazi reali di umanizzazione non estraniante (sebbene all'interno di dinamiche storico-sociali mai linearmente cumulative né, comunque, tali da garantirne l'automatica estensione e riproduzione), ideazioni di per sé false non hanno, quanto alla loro intima natura, la possibilità autonoma di promuovere positivamente dei processi disalienanti, se non mediandosi, in modi complessi e specifici, con elementi effettivamente universalizzabili, ossia recuperabili, ridefinibili, approfondibili all'interno di un processo volto a realizzare il profondo e diffuso dispiegarsi della genericità consapevole degli esseri umani (p. 240).

10. A questo punto, Lucchini compie l'ultimo significativo passo del suo percorso, indagando le possibilità di un diverso e più umano sviluppo sociale (dunque economico, politico, etico, culturale, etico, antropologico e così via) che sembrano profilarsi o possono profilarsi nell'orizzonte storico dell'odierno capitalismo, indagine che muove parallela a quella circa le forme di estraniamento «connesse coll'estendersi vieppiù pervasivo dei processi capitalistici di produzione e consumo» (p. 243). A tale indagine è dedicata la terza e ultima parte dell'opera, nella quale l'Autore ripercorre alcune delle significative tappe (come l'abolizione della convertibilità aurea del dollaro da parte di Nixon nel 1971, la svolta nella politica monetaria statunitense imposta nel 1979 da Paul Volcker, le politiche anti-sindacali funzionali alla creazione di un esercito industriale di riserva da parte di Thatcher nel pieno degli anni '80, le politiche fiscali e di spesa pubblica di Reagan, la cancellazione del Glass-Steagall Act del 1933, che impediva l'unione di banche commerciali e banche di investimento, da parte del governo Clinton nel 1996) attraverso cui negli ultimi 40 anni è stato messo in atto un sistematico indebolimento, se non cancellazione, delle prerogative

⁵⁷ Su questo punto si vedano F. Cimatti, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Mondadori, Milano, 2011; Id., *La vita che verrà*, cit.; P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, postfazione di D. Gambarara, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; nonché G. Pezzano, *Ripensare (con) Marx: la natura umana tra filosofia, scienza e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia, 2012 [liberamente scaricabile all'indirizzo web http://www.petiteplaisance.it/ebooks/1141-1160/1164/el_1164.pdf]; Id., *L'antropologia liberale tra individuo e comunità. Libertà individuale come libertà esposta e relazionale*, Petite Plaisance, Pistoia, 2012 [liberamente scaricabile all'indirizzo web http://www.petiteplaisance.it/ebooks/1141-1160/1165/el_1165.pdf].

del *welfare state*, funzionale alla finanziarizzazione dell'economia, al connesso impoverimento dei ceti medio-bassi e alla conseguente riapertura di quel processo di profitto e di accumulazione⁵⁸ di cui si nutre il capitale e che ha visto da ultimo l'ingresso in uno stato di crisi globale legato alle «bolle speculative» che hanno finito con il fagocitare anche i debiti pubblici degli stati, con le conseguenze che stiamo tristemente conoscendo anche nel nostro paese (cfr. pp. 245-271). Lucchini descrive cioè il graduale ma dal ritmo marziale affermarsi di un capitalismo postfordista e postkeynesiano nel seno della mondializzazione liberista, che ha come non secondaria conseguenza un'erosione degli orizzonti delle sinistre, incapaci di riconoscersi e incapaci di cogliere il volto del dolore nascosto sotto l'apparente ricchezza e il promesso benessere. Un'incapacità politica, certo, ma anche teorica, se pensiamo all'eccessivo ottimismo ormai «francescano» che autori come Hardt e Negri, veri e propri riferimenti degli «altermondialisti», mostrano quando parlano di «comune», «produzione biopolitica», «lavoro cognitivo-immateriale» (il *general intellect* marxiano) e così via, convinti che la tecnologia guiderà *sua sponte* fuori tanto dalla logica capitalistica quanto da quella statalistica, che cioè la fuoriuscita dal capitalismo non solo debba essere cercata all'interno del capitalismo stesso, ma che addirittura non debba essere nemmeno cercata perché in fondo già presente nella sua stessa logica essenziale e volta all'autosuperamento (cfr. pp. 272-279). Un orizzonte in cui non può così nemmeno esservi un qualche soggetto politico, una qualche classe che assume il ruolo di mediazione storica e di coagulo di bisogni e interessi umanamente condivisi, lasciando spazio a una moltitudine indistinta che rifiuta ogni forma di unità in quanto vista come violenta e dispotica, come esercizio di potere. Più in generale comunque Lucchini, coerentemente con l'insistenza sulla non necessità del movimento storico connessa all'apertura potenziale in cui consiste l'umana natura, non può che ritenere quantomeno erronea «l'idea secondo la quale è la dinamica stessa del modo di produzione capitalistico a generare, in virtù della sua intima logica di movimento, un soggetto collettivo di per sé dotato di capacità rivoluzionaria sistemica e transmodale» (p. 279). Come a dire, qui l'Autore tiene in grande considerazione le analisi di La Grassa, che non esiste affatto una «tendenza univoca ad uno stadio finale di massima centralizzazione, con blocco delle forze produttive e stagnazione permanente» (p. 282), quanto piuttosto un succedersi vichianamente ricorsivo di fasi di spietata concorrenza e fasi di mono/oligo-polio: il capitale è oscillante e sfuggente, si muove secondo ritmi diversi, tramite accelerazioni e rallentamenti che non permettono di fare affidamento a possibilità di auto-blocco né tantomeno di auto-superamento. Anzi, il capitale, lungi dall'unire i lavoratori (in senso ampio, dai salariati ai dirigenti), lavora proprio per divaricazione tra di essi, in senso verticale e orizzontale, ma anche – evidenzia Lucchini – per progressivo degradamento dell'ecosistema e, con esso, delle prerogative umane dell'uomo stesso.

11. Con questo giungiamo agli ultimi snodi dell'opera, in cui si tenta un'articolazione concreta dell'alternativa al mondo espanso della merce capitalistica, in riferimento soprattutto alle prospettive della «decrecita» (o «acrescita»), notoriamente legate in particolare

⁵⁸ Sul tema, in particolare rispetto alla questione delle nuove *enclosures*, si veda anche S. Liberti, *Land grabbing. Come il mercato delle terre crea il nuovo colonialismo*, Minimum Fax, Roma, 2011.

al nome di Latouche⁵⁹: decrescita, come ben sottolinea l'Autore, significa prima di tutto ed essenzialmente abbandono dell'illimitato, di quell'*apeiron* sulla cui logica si è organizzato il capitalismo, significa cioè abbandono dell'idea che non vi sia limite e misura (*metron*) nel processo di produzione e consumo, nel processo di trasformazione e accumulazione. Significa, inoltre, pensare l'economia come *bioeconomia*, come cioè inserita all'interno della biosfera: significa ricordare che l'*oikos* investito dal *nomos* umano è prima di tutto quello del pianeta che ci ospita, significa dunque ridare vigore al rapporto tra economia ed ecologia. Ciò non comporta affatto un «ritorno alle caverne» o una sorta di «anti-umanesimo», anzi è il tentativo di re-incentrare l'economia sulla produzione di beni e servizi «a *misura d'uomo*», cioè legati ai bisogni e alle esigenze umane e non mercantilistiche (illuminante l'esempio di Badiale e Bontempelli ricordato da Lucchini: un sistema sanitario che previene le malattie tenendo sotto controllo l'aggressione all'ambiente risulta improduttivo dal punto di vista del PIL, legato a medicinali, apparecchi diagnostici e tempi di degenza quantificati dal mercato, ma decisamente produttivo dal punto di vista umano ed economico/logico, in quanto produrrebbe servizi durevoli ed efficaci). Un'economia dunque fatta meno di merci (dunque anche se non soprattutto di rifiuti) e più di selezione qualitativa di beni, in particolare dei «beni comuni» o «beni relazionali»⁶⁰, fatta meno di individui o di comunità organiche e di «globale»⁶¹ e più di una rete di relazioni trasversali virtuose e solidali tra «locali»: un'economia democratica, all'insegna del motto «mediterraneo» *lavorare tutti (per) lavorare meno* – e viceversa (cfr. pp. 288-299, dove vengono anche illustrati alcuni punti politici programmatici)⁶². Un'economia, in ultima istanza, che rimette al centro la prima concreta fonte di produzione di benessere e stabilità, *la terra*, una terra sottratta all'appropriazione e al profitto (a ogni tentativo di ap-profittarne), a ogni forma di monocultura che è – con Shiva – anche sempre una forma di «monocultura della mente» che nega la biodiversità in favore delle «grandi marche» e dei «grandi marchi», a quella «rivoluzione verde» che di tale ha avuto solo il nome, incentrata sulla ricerca chimica e genetica e sull'ossessione per la resa portata a livelli innaturali, e con la paradossale conseguenza di rendere dipendenti da importazioni molte zone in grado di produrre da sé sussistenza agricola se non di creare esportazione (cfr. pp. 300-320). Tanto più il capitale incide, operando una

⁵⁹ Di cui da ultimo si veda S. Latouche, *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance* (2011), trad. it. di F. Grillenzoni, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

⁶⁰ Cfr. p. e. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991; Id., *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano, 2003; Id., *La società dell'umano*, Marietti 1820, Genova, 2009; P. Donati, R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011; P. Sacco, S. Zamagni, *Verso un paradigma relazionale nelle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 2006; U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

⁶¹ Come ben evidenzia Lucchini, apertura globale e chiusura identitaria locale sono le due facce di una stessa medaglia: la prima si ciba della seconda, la ingloba digerendola, la resistenza e la ribellione securitaria connessi alla seconda diventano conseguenze dell'insicurezza e dello sradicamento della prima. Molto significativo il concetto di «rivolta deviata» che Lucchini riprende da Badiale e Bontempelli, secondo cui «l'integralismo è, da una parte, l'espressione di un disagio e di un rifiuto della modernità capitalistica e, dall'altra, la deviazione di tale rifiuto dal suo vero obiettivo verso obiettivi falsi» (cfr. p. 323). Sulla pericolosa relazione tra «democrazia globale» e «integralismo locale», con particolare attenzione alla questione palestinese, si veda anche il documentato P. Barnard, *Perché ci odiano*, con un contributo di G. Fornoni, BUR, Milano, 2006.

⁶² Parafrasando una splendida affermazione di Nietzsche sulla musica tedesca (legata alla sua adorazione per la *Carmen* di Bizet), potremmo affermare che *il faut méditerraniser l'économie*.

vera e propria e incessante pressione morale, sull'esistenza quotidiana delle persone, comportando una vera e propria trasformazione (tendenziale, mai necessaria, non manca di insistere l'Autore) antropologico-sociale (la pubblicità è ormai diventata talmente il nostro luogo «pubblico» da non destare nemmeno più la minima alzata di spalle)⁶³, quanto più occorre iniziare a rifiutare e combattere la sua azione consumatoria (che si nutre di un sempre più vertiginoso turbo-consumo) proprio su quel terreno, riaffermando l'importanza della scelta e dell'azione, negando che libertà significhi esclusivamente il protrarsi indefinito dell'apertura alla possibilità di scegliere e dunque concretamente astensione dalla scelta: libertà è scegliere, poter fare la differenza, fare la differenza, mutare il corso delle cose, produrre stili di vita e modi di esistenza e non solo e non tanto consumarli⁶⁴, superando così la schizofrenia del soggetto consumatore sempre a rischio di esclusione, di uscire «dal giro che conta», e sempre così risucchiato in un presente atemporale (cfr. pp. 323-338). La filosofia non è che una delle armi, certo, forse la più inutile, come sempre, eppure proprio per questo è quella che può permettersi di compiere o far compiere uno dei primi passi, quello di *aprire gli occhi*:

il mondo capitalistico dei mezzi di comunicazione di massa e delle merci non esaurisce affatto la totalità del reale, che le possibilità ontologiche radicate nella vicenda evolutiva della specie umana e nella sua capacità di oggettivazione storico-sociale alternativa, non si riducono alla realizzazione di personalità strutturalmente convergenti con le dinamiche riproduttive specifiche dei rapporti sociali capitalistici. [...] L'estraniamento mediatico-consumistica favorisce un grave scadimento della capacità di reazione etica rigorosa e durevole a ciò che deturpa le nostre migliori possibilità d'essere, la cui eventuale, determinata, mai definitivamente garantita realizzazione fa tutt'uno con la sorte del bene umano concepito nella sua concreta processualità (p. 339).

12. Voglio chiudere queste pagine con una nota critica, che però ha l'intento di dare ancora più sostanza al percorso compiuto da Lucchini: se c'è un «punto debole» dell'opera è forse la mancanza di una compiuta esplicitazione del passaggio diretto dalla concezione della natura umana prospettata alla conseguente ontologia sociale. Sembra, cioè, non venire del tutto indagato il nesso materialisticamente fondato tra «natura umana X», «dimensione storico-sociale Y, Z, etc.» e «innaturalità del modo di produzione capitalistico»: è una questione certo delicata, che non può banalmente essere liquidata con l'affermazione humane circa l'impossibilità di sovrapporre l'*ought* all'*is*, o di derivare il primo dal secondo, come peraltro lo stesso Autore riconosce. Né è qui possibile approfondire esaustivamente tale questione, che è l'asse portante dell'opera di Lucchini, sia ben chiaro, ma un asse che

⁶³ In tal senso, persino la critica al mondo spettacolare delle merci e alla pubblicità ossessiva e opprimente sembra diventata parte di quello stesso spettacolo e di quella stessa industria, secondo la logica fagocitante ben messa in luce in L. Boltanski, E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 2007.

⁶⁴ Come ricorda Bauman, citato anche da Lucchini stesso (cfr. p. 332), se per un produttore acquisire abitudini, seguire le usanze, tollerare la routine e schemi comportamentali ripetitivi, rimandare la gratificazione e avere esigenze stabilite sono pregi, per un consumatore diventano difetti assoluti. Sulla produzione di nuovi modi di esistenza si vedano, con più ampio respiro teorico, le considerazioni «foucaultiane» di G. Deleuze, *Pourparlers 1972 - 1990* (1990), trad. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, bibliografia di G. Deleuze a cura di F. Polidori, Quodlibet, Macerata, 2000, pp. 123, 125, 132-135 e 151-158; Id., *Foucault* (1986), trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Cronopio, Napoli, 2002, pp. 125-162.

è presente come uno scheletro, regge e sostiene essendo non del tutto visibile, un asse che quindi richiederebbe una radiografia per essere reso a tutti gli effetti perspicuo. Detto con altre parole, un punto che mi sembra decisivo nel percorso intrapreso di Lucchini ancorché forse non del tutto messo in luce è che stante il fatto che è la *natura* umana a essere, insieme, *sociale-culturale, storico-temporale, potenziale e razionale* – l'uomo come *zoon politikon* in quanto *logon echon* è l'animale razionale e relazionale, è cioè l'animale r(el)azionale – il capitalismo è allora a tutti gli effetti attentatore rispetto alle caratteristiche essenziali di una tale natura, perché nega la socialità, appiattisce la storia e la temporalità cercando di sancirne la fine, monodimensionalizza la pluridimensionalità umana al monoteismo del Denaro Merce ed erige a razionalità una metodica irrazionalità. Nega queste caratteristiche proprio nel momento in cui cerca (come ogni determinazione storico-sociale umana) di esprimerle e realizzarle, le nega nel senso che ne rappresenta una determinazione distorta e deformata, decisamente inefficace e inadeguata (quasi come una dichiarazione d'amore che trovasse espressione verbale in un energico «ti odio!»). Più in generale, il capitalismo intacca, proprio nel momento in cui tenta appunto di farsene carico, la r(el)azionalità in-scritta – ed è questo un tema cui qui posso solo accennare⁶⁵ – nella stessa struttura della vita pulsionale umana, nelle stesse modalità umane di apprendimento del linguaggio e dei comportamenti, nello stesso processo umano di dischiusura del/al mondo, intacca cioè la struttura essenzialmente *eteroriferita e comunicativa* dell'esperienza umana, il modo essenzialmente e naturalmente umano di riferirsi al mondo e di relazionarsi con l'altro da sé. E facendo questo intacca anche la possibilità di sviluppare una profonda personalità singolare, non bisogna in alcun modo dimenticarlo. Detto ancora con altri termini e per chiudere, concepire *potenzialmente* il *Gattungswesen* non solo come *Weltoffenheit* ma ancor più radicalmente come *Mitweltoffenheit* significa riconoscere che «se è vero che l'uomo è un "ente naturale generico" (*Gattungswesen*) allora è "alienata" qualunque situazione che gli vuole imporre come cosa irrigidita, immutabile e deificata, una situazione storica determinata (che sia lo stalinismo o la globalizzazione)»⁶⁶, ossia che la natura umana «per realizzarsi, ha bisogno di una determinazione, ma non esaurisce in essa la sua essenza totale»⁶⁷, soprattutto quando questa ha la veste della merce capitalistamente prodotta: pur nella persistenza di una base biologica universale, l'essere umano può vivere in molti mondi, può aprirsi (a) un mondo diverso, non è mai costretto a vivere in un solo mondo e in un solo modo, in un solo mo(n)do. Detto altrimenti, se si muove dalla considerazione che c'è una natura umana, un insieme di caratteristiche biologiche che contraddistingue la

⁶⁵ Per un primo approfondimento tematico mi sia consentito rimandare, oltre ai miei testi citati *supra* alla nota 57, a G. Pezzano, *Tractatus anthropologico-philosophicus*, Petite Plaisance, Pistoia, 2012; Id., *Nati per diventare davvero umani. Humanitas e(s)t philosophia*, Postfazione a C. Preve, *Lettera sull'Umanesimo*, Petite Plaisance, Pistoia 2012, pp. 193-243, ma si vedano anche G. Pezzano, *Per un'ontologia del (post)umano*, "Vita pensata", II, 12, giugno 2011, pp. 15-27; *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia", XIII, luglio 2011 [disponibile all'indirizzo web <http://mondodomani.org/dialegesthai/gpe01.htm>]; Id., *L'antropologia filosofica e le sfide dell'ambientalismo: tra persona e impersonale*, in A. Poli (a cura di), *Il soggetto ecologico nelle filosofie ambientali*, Limina Mentis, Villasanta (VB) 2012, pp. 271-301; G. Pezzano, *Oltre la tecno-fobia/mania: prospettive di «tecno-realismo» a partire dall'antropologia filosofica*, "Etica & Politica", XIV, 1, 2012, pp. 125-173.

⁶⁶ C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, pp. 165s.

⁶⁷ H. Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941), trad. it. a cura di V. Rasini, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano, 2000, p. 238.

specie animale umana, e che questa natura è però «non nascosta dentro di noi, al contrario, è una natura che ci porta fuori di noi, fuori del nostro corpo, all'aria aperta delle relazioni con i nostri simili»⁶⁸, ne consegue che essa «è una potenzialità che può realizzarsi soltanto nella vita della comunità»⁶⁹, che «non possiamo realizzare la nostra natura in isolamento» e dunque «abbiamo necessariamente bisogno dell'aiuto della comunità per diventare ciò che possiamo diventare»⁷⁰: è allora proprio per questo che «non ogni vita è una vita giusta per l'animale umano, perché non ogni vita permette a quell'animale di realizzare le sue potenzialità naturali; al contrario, sarà giusta quella vita in cui l'umano esalta le sue predisposizioni biologiche»⁷¹, vale a dire che «è pienamente umana quella società che crea le condizioni *politiche* per lo sviluppo delle potenzialità *biologiche* di ogni singolo animale umano»⁷². Se «non c'è una sola vita che gli umani possano vivere»⁷³, «una vita può divenire umana» solo quando «le è concessa l'opportunità di esplorare lo spazio delle vite umane possibili»⁷⁴. Questo significa essere un *animale storico-potenziale*⁷⁵, e la storia non è mai finita o ferma, la logica di «TINA» (*There Is No Alternative*) non le appartiene, non appartiene all'uomo, alla sua essenza, appartiene piuttosto all'uomo capitalistico, al modo di produzione capitalistico – un uomo e un modo che *possono essere (umanamente) superati*. Che, mai come oggi, *debbono esserlo*.

⁶⁸ F. Cimatti, *La vita che verrà*, cit., p. 77.

⁶⁹ *Ivi*, p. 78.

⁷⁰ *Ibidem*. Dove qui comunità è da intendere non tanto nel senso organicistico, quanto in quello preliminare della relazione con l'altro da sé e con l'altro essere umano in particolare; come non bisogna dimenticare che la realizzazione della propria natura è qualcosa che avviene necessariamente attraverso ogni singolo, è cioè l'individuo (sociale, il «dividuo») a realizzare le proprie potenzialità naturali, mai una qualche supposta comunità organica.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ivi*, p. 147. È appunto ogni singolo animale umano a poter e dover sviluppare le proprie potenzialità biologiche e le proprie caratteristiche personali – può però farlo solo *relazionalmente*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Cfr. anche V. Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano, 2006, pp. 28, 36-39, 113 e 131-143.