

Antonio Pavan – Emanuela Magno (a cura di), *Antropogenesi. Ricerche sull'origine e lo sviluppo del fenomeno umano*, Il Mulino, Bologna 2010. Un volume di pp. 672.

Riflettere sull'origine dell'essere umano (sull'antropogenesi, appunto) significa riflettere, in ultima istanza, su ciò che caratterizza l'uomo in quanto uomo e, al contempo, sul «destino» dell'umanità in relazione ai mutamenti ambientali, tecnologici e culturali del tempo presente. Il pensiero del nostro secolo, infatti, sembra dominato in maniera sempre più pressante dalla cosiddetta «questione antropologica»: il nostro tempo, scrivono Elena Magno e Antonio Pavan, «è tempo in cui ne andrebbe dell'essenza stessa dell'uomo e in cui ne va, ed è in gioco, l'umanità dell'uomo», poiché «ci interroghiamo sempre più su che cosa costituisca l'umanità dell'uomo; su che cosa ne stiamo facendo dell'umanità dell'uomo, in età tecnologica» (p. 11). E «sembra succedere che quanto più l'uomo [...] pare avvicinarsi alla possibilità di prendersi in mano in una sorta di inedita "generatività artificiale" e di nuova potenza di pianificazione razionale, anche biologica, anche mentale, di sé, tanto più entri in una sconosciuta perplessità, fino all'angoscia, circa il futuro della sua umanità» (*ibidem*). Fin qui, dunque, questo volume collettaneo sull'antropogenesi non pare aggiungere alcunché alla posizione della questione antropologica. Le domande filosofiche sull'essenza dell'uomo, del resto, pur dettagliandosi sempre più nel corso dei secoli e pur aggiungendo sempre nuovi elementi alle loro formulazioni (elementi che spesso accrescono le difficoltà, più che diminuirle), restano sostanzialmente immutate: cos'è l'uomo? Cosa distingue l'uomo dagli altri viventi? Qual è il corretto modo di intendere, rispettare e valorizzare l'umanità dell'uomo? Le nuove possibilità di intervento tecnologico degli uomini *sugli* uomini non modificano tali interrogativi, ma rendono sempre più urgente (e complicata) qualsiasi risposta. La filosofia della tecnica contemporanea, insomma, non pare sancire una «morte dell'uomo», ma, al contrario, pone sempre più in rilievo la centralità dell'essere umano, definito in maniera più o meno vaga e variegata, in modo esplicito o implicito, anche laddove ci si concentri sulla fine del concetto di «essere umano», esaltando o demonizzando la tecnica. Anche perché (ci sia consentito questo breve rilievo) la dismissione di *un* concetto di «uomo» (o *del* concetto di «uomo» in generale) non implica la cessazione della realtà umana: l'uomo continua a esistere, come agente e fondamento della tecnica, anche quando i filosofi, gli antropologi o gli scienziati non se ne accorgono.

Il percorso di indagine proposto nel libro, tuttavia, è degno di nota: non si parte, in questo caso, da una data definizione dell'essere umano (come «animale razionale», ad esempio), allo scopo di verificare la legittimità di tale definizione dinnanzi

ai progressi della scienza e della tecnica. Al contrario, si esaminano i molteplici aspetti del fenomeno umano e delle sue origini, per elaborare un fondamento di risposta largamente condiviso alla «questione antropologica». I differenti orientamenti degli autori e le loro differenti competenze (si tratta pur sempre di un lavoro interdisciplinare) rendono notevolmente complicata qualsiasi risposta univoca. I curatori, nondimeno, sembrano individuare una sorta di unità di intenti nella comune opposizione ai riduzionismi contemporanei del fenomeno umano: l'umanismo spontaneista (che intravede la specificità dell'umano in elementi indefinibili e non investigabili concettualmente), il post-umanismo (che accetta il superamento dell'umano mediante la tecnica), il naturalismo neuro-mentalistico (che riduce l'uomo alle sue componenti fisiche, chimiche e biologiche), l'umanismo soprannaturalista (che rende sempre più radicale la distinzione tra natura e spirito) (cfr. p. 12). Questi riduzionismi, tuttavia, paiono condividere una tesi di fondo: l'essere umano (in tutte le sue componenti o in una sua componente soltanto) può essere spiegato deterministicamente tramite lo studio dei processi semplici che lo hanno originato. L'uomo, insomma, non sarebbe altro che la somma di elementi non-umani più o meno semplici, i quali, per una sorta di necessità intrinseca, si sarebbero uniti e avrebbero prodotto una struttura complessa come quella umana. Questo riduzionismo deterministico, in effetti, è il padre di ogni altro riduzionismo, sia di quel naturalismo e di quel post-umanismo che si rifanno espressamente a esso, sia di quegli umanismi spontaneisti o soprannaturalisti che intendono circoscriverne la portata, dando a esso partita vinta in ambito scientifico.

Pavan e Magno, in questo senso, intravedono la «dismisura» dell'uomo proprio nel fatto che egli emerge come *possibilità* a partire dalla natura e si radica come soggetto di possibilità rispetto a se stesso, alla natura e a ciò che trascende entrambi. Se si riesce a mostrare che l'uomo è un ente «possibile» (e non già un risultato necessario) rispetto ai suoi processi di generazione, si può anche preservare quella libertà dell'uomo sui possibili che, altrimenti, in un meccanicismo naturalista, sarebbe ridotta a mera illusione, legittimando qualsiasi intervento di modificazione della natura (non-umana e umana). L'uomo emerge dalla natura pre-umana e, di fatto, la trascende sotto numerosi punti di vista. Se non vi fosse alcun limite e se tutto fosse già scritto nel libro della natura, pertanto, non potrebbe esservi affatto alcuna «novità umana», né alcuna novità introdotta dalla libertà dell'uomo: la tecnica prolungherebbe semplicemente l'opera della natura, finanche rivoltandosi contro i suoi agenti (gli uomini) e determinandone l'estinzione. Una natura intesa deterministicamente, insomma, e ricoprendente il fenomeno umano *tout court*, ci sembra essere null'altro che l'immagine riflessa di una tecnica che provvede soltanto ad alimentare se stessa e a crescere indefinitamente nelle proprie potenzialità, fino alla distruzione dell'uomo e, con l'uomo, di se stessa. Le categorie di «emergenza», «eccedenza» e «invenzione» tracciano il profilo dell'antropogenesi: l'invenzione (che rivela nuove virtualità nell'essere, strutturando la materia) «da emergenza e per (par) eccedenza», dice dell'essere come novità, cioè anzitutto come possibilità» (p. 19). Nell'uomo, allora, «appaiono nuovi potenziali, appare una forma aperta e inconclusa che non ama essere ribattuta sul solo ricevuto (da natura), che non ama essere violata e occlusa nella sua trascendenza (da avventura) (p. 21).

Non possiamo certamente ripercorrere tutte le tappe del movimento dell'antropogenesi, così come viene descritto nel libro a partire dall'origine dell'universo, passando per i grandi racconti delle religioni e per lo studio dell'evoluzione biologica e antropologica, fino a soffermarsi sulle «forme» tipiche dell'umano. Preferiamo esaminare gli spunti filosofici forniti da alcuni saggi, che non sono di certo le uniche parti rilevanti del libro, ma che offrono, a nostro avviso, un importante contributo al dibattito sulla «questione antropologica».

Nel saggio di Antonio Pavan «Del sé che dice io» (pp. 411-427), la distinzione tra la coscienza e il sé, da un lato, e l'io, dall'altro, si manifesta nell'autoriflessività di quest'ultimo: «dire io implica sempre, e anche, una condizione come di ritorno della coscienza su se stessa, o una presa di coscienza del proprio essere coscienti», che «non solo è il luogo della sopravvenienza dell'io, ma insieme è il luogo della rivelazione del sé che, nell'io e attraverso l'io, si dà a vivere e pensare come sfondo dell'io» (p. 411). Per questo motivo, «un semplice coscienzialismo psicologistico non fa un io propriamente umano» (*ibidem*). In altri termini, «la criticità cruciale della forma umana è il suo stesso dire io, è la sua stessa egoità; o altrimenti: è il suo prendere coscienza e il farsi una ragione della sua stessa presa di consistenza» (p. 415). L'io, tuttavia, è risvegliato a se stesso dal proprio essere-nel-mondo, al punto di intersezione tra il sentire (la dimensione estetica), il fare o l'agire (la dimensione pragmatica) e il sapere (la dimensione noetica) (cfr. p. 414). L'io, pur avvertendosi come il centro unificatore del mondo, percepisce nondimeno anche la propria contingenza: il mio «io» è uno dei tanti centri di condensazione dell'energia dell'universo, destinato a manifestarsi e a morire. Il soggetto, allora, cioè quel «riferimento funzionale ai processi del farsi e del mutare delle cose e delle forme» (p. 419), non può essere mai colto esclusivamente in una dimensione staticamente concettuale, giacché il soggetto «dice nel sé la dimensione costituente di tutta la fenomenalità attraverso la quale l'io si adempie e si manifesta e si viene facendo nella sua consistenza» (*ibidem*). Tutti gli uomini sono «eventi dell'energia di fondo» (p. 420), ma «nessuna forma, per elementare che sia la sua costituzione, è energia semplicemente, o al fine, contratta, contenuta, addomesticata nella perfezione di un *peras manifesto*» (p. 421). Tutte le manifestazioni dell'energia sono potenzialmente accompagnate dalla seità, preparano la seità, che giunge ad autocoscienza solo nell'io, in cui l'energia «continua la sua espansione, la sua invenzione generando nuova vita e nuove possibilità» (p. 425). L'io, pertanto, è una «novità» all'interno della natura, ma non è distaccato dalla natura stessa: la natura è permeata da quell'energia, che prepara la libertà manifesta nell'uomo e che, nell'uomo, continua a operare. In questa visione dell'essere umano, dunque, non vi è né dualismo, né monismo: il concetto di «natura» viene espanso al di là di un semplice determinismo meccanico e incontra (pur non causando da sé) il fenomeno umano.

La novità umana, poi, è colta da Roberta De Monticelli nella dimensione dell'atto (pp. 467-482): la persona «emerge come una realtà di tipo nuovo da una base neurobiologica specifica» e «viene ad esistere come un tipo essenzialmente, ontologicamente nuovo di ente rispetto alla sua base» (p. 467). Una persona è un soggetto di atti che emerge sui propri stati e, nella fattispecie, l'identità personale emerge negli atti liberi (cfr. p. 468). La persona prende posizione sui propri stati

e, decidendo, trasforma gli stati in motivi efficaci di azione (ferma restando la distinzione tra l'atto e l'azione). Il soggetto è tale, solo e soltanto se prende posizione sui propri stati e «una persona è un *soggetto d'atti*» (p. 475). Tra i diversi livelli di atti, gli atti liberi in senso stretto sono quegli atti mediante i quali ci autorizziamo «*a fare qualcosa dei dati fattuali e valoriali*», «*a fare qualcosa di noi stessi*» (p. 478). Se gli atti in generale sono prese di posizione sulla vita affettiva e cognitiva, gli atti liberi sono «prese di posizione del secondo livello», che consentono alle persone «di intervenire sul corso della loro vita sia modulando l'esposizione all'impatto affettivo e cognitivo, "gestendone", per così dire, anche la sfera passiva e contribuendo per questa parte alla formazione della propria identità personale; sia dirigendo la loro vita col fare qualcosa dei dati e, insieme, inevitabilmente, di se stessi» (p. 481). Lo stato, allora, non spiega l'atto, così come l'insieme degli stati naturali non motiva, né determina l'origine della persona. La persona «emerge» sui propri stati e, in questo senso, li trascende.

Carmelo Vigna, infine, coglie la specificità dell'umano nello studio della dinamica del desiderio (pp. 599-607). In un breve trattato dal forte impatto speculativo, Vigna distingue anzitutto l'impulso dal desiderio: l'impulso è un «desiderio cieco», «che vive e viene innanzi non perché tratto avanti da un "oggetto" conveniente, come è ad esempio il cibo per l'affamato, ma da una qualche misteriosa *vis a tergo*» (p. 599). Il desiderio, al contrario, vede il proprio oggetto e lo intenziona: esso è governato dalla causalità finale. L'oggetto è un «altro positivo», determinato in molteplici forme, ma il desiderio è libero rispetto ad esso, a meno che l'oggetto desiderato non sia «il tutto». Il desiderio, allora, non può arrestarsi a un oggetto determinato, «ma cerca anche un oggetto che sia in qualche modo una totalità o alcunché di intero» (p. 603), un oggetto a esso conveniente (simile a sé) e sul quale eccedere (altro da sé): questo oggetto è «*l'altro come soggetto*, ossia *un altro essere umano*» (*ibidem*). Il soggetto del desiderio può trascendere il mondo solo se si rapporta a qualcosa di adeguato al «suo essere un orizzonte trascendentale» (p. 605), a un'altra soggettività. Gli uomini, tuttavia, possono garantire soltanto un appagamento parziale al desiderio di infinito e di eternità: il desiderio umano, allora, «chiede alla ragione di proseguire nella ricerca di un Altro che finalmente lo possa rassicurare ed appagare» (*ibidem*). Il desiderio, in definitiva, non riposa sul nulla, né su qualcosa di inadeguato a se stesso, così come non può accontentarsi né della coscienza del nulla, né della coscienza del finito: il suo tragitto tende sempre a una metà, a una destinazione ulteriore, che può essere tale, solo e soltanto perché l'origine stessa dell'uomo rimanda a una forma di ulteriorità. Interrogarsi sull'antropogenesi, allora, equivale a interrogarsi sulla presenza dell'infinito nel finito e sulla possibilità di una libertà, come quella umana, che solo muovendo dall'infinito e dai suoi segni può risultare fondata e valorizzata.

Michele Paolini Paoletti  
Università degli Studi di Macerata  
michele.paolinip@gmail.com