

PERCORSI DI ETICA

COLLOQUI

IO

Direttore

Luigi ALICI

Università degli Studi di Macerata

Comitato scientifico

Francesco BOTTURI

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Carla CANULLO

Università degli Studi di Macerata

Antonio DA RE

Università degli Studi di Padova

Carla DANANI

Università degli Studi di Macerata

Adriano FABRIS

Università degli Studi di Pisa

Emmanuel FALQUE

Institut Catholique de Paris

Francesco MIANO

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

Donatella PAGLIACCI

Università degli Studi di Macerata

Enrico PEROLI

Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara

Warren REICH

Georgetown University of Washington

John RIST

University of Toronto

Maria Teresa RUSSO

Università degli Studi Roma Tre

Marie-Anne VANNIER

Université de Lorraine, Institut Universitaire de France

Segretaria di redazione

Silvia PIEROSARA

Università degli Studi di Macerata

PERCORSI DI ETICA

COLLOQUI

La Collana presenta percorsi di riflessione che attraversano le frontiere — antiche e nuove — dell'etica, analizzando questioni emergenti all'incrocio fra filosofia e vita, e cercando di coniugare, in prospettiva interdisciplinare, il lessico della responsabilità, le forme della reciprocità e le ragioni del bene.

La Collana si articola in due sezioni: la prima ("Saggi") ospita studi monografici come risultato di ricerche personali; la seconda ("Colloqui") raccoglie dialoghi a più voci, costruiti a partire da un progetto organico, verificato e condiviso nell'ambito di seminari e gruppi di discussione.

La ricerca di una coerenza di fondo fra i nuclei tematici presi in esame e il metodo dialogico della loro elaborazione fa della Collana un prezioso strumento critico, in grado di alimentare il dibattito etico contemporaneo alla luce di istanze fondamentali di cura e promozione dell'umano.

La collana è *peer reviewed*.

Creatività ed eccellenza dell'umano

a cura di
Donatella Pagliacci

Contributi di
Virgilio Cesarone
Guido Cusinato
Arnaud François
Donatella Pagliacci
Oreste Tolone
Daniela Verducci



Copyright © MMXV
Aracne editrice int.le S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Quarto Negroni, 15
00040 Ariccia (RM)
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-8636-0

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: settembre 2015

Indice

- 9 Introduzione
Donatella Pagliacci

Parte I Contributi

- 15 L'eccedenza espressiva. Creatività umana e inaugurazione della singolarità
Guido Cusinato
- 33 Creatività dell'umano e aporetica dell'antropologia filosofica. Verso nuove declinazioni d'essere
Daniela Verducci

Parte II Proposte

- 63 Bataille et Bergson : dépense et création
Arnaud François
- 71 Il riso e la vita. Eccedenza ed eccentricità del riso secondo Helmuth Plessner
Donatella Pagliacci
- 87 *L'homo ludens* come *ens cosmologicum*. L'eccedenza antropologica nel pensiero di Eugen Fink
Virgilio Cesarone
- 103 Estetica e biologia. Arnold Gehlen e Adolf Portmann
Oreste Tolone

Introduzione

DONATELLA PAGLIACCI

L'uomo è un essere incompiuto, mai riducibile ad alcuna definizione o alla pretesa di simbolizzazione. Indeterminato e indeterminabile, l'essere umano si sottrae, per il suo essere oltre e altro, dallo sguardo che lo delimita; egli è per così dire sempre altrove e altrimenti da come e da dove lo pensiamo, mai incasellabile entro lo spazio limitato e finito della umana comprensione.

Nel prendere distanza da sé, dagli altri e dal mondo, la persona umana avverte la sua irriducibile trascendenza e sperimenta la possibilità di vivere i propri legami nel segno di una piena e reciproca libertà. Per questi motivi porre l'attenzione sulle cifre della creatività e dell'eccedenza consente di ricostruire una visione decisamente positiva dell'umano e riconquistare una piena fiducia nelle sue potenzialità.

Proprio per la sua posizionalità eccentrica, l'uomo è coinvolto in una contraddizione irrisolvibile, ma feconda di implicazioni, grazie alla quale

egli viene integrato in un mondo esterno e in un mondo comune e si comprende interiormente come realtà. Ma questo contatto con l'essere è pagato caro. Eccentricamente così posto, egli sta dove sta e, insieme, dove non sta [...]. È posto nella sua vita, sta "dietro", "oltre" e forma perciò il centro separato dal campo ambientale.¹

Nel cercare di stabilire quale sia la posizione particolare dell'uomo, Max Scheler avverte la necessità di muovere dal confronto tra i diversi esseri viventi, i quali possiedono come loro caratteristica essenziale, l'essere-per-se-stessi e un essere-interno che li contraddistingue dai non viventi. Il primo livello in cui è possibile identificare la vita psichica è la pianta, nella quale è rintracciabile un impulso o affezione vitale,

1. H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 364.

«privo di coscienza, di sensazione e di capacità rappresentative»². La pianta è passiva rispetto alle sensazioni, alla memoria, ma anche alla capacità di apprendimento e alla riproduzione. L'animale costituisce il secondo livello, in esso è presente l'istinto, termine ambiguo e problematico che viene, in un certo senso, abbandonato per favorire quello di comportamento³. Il comportamento istintivo è, dal punto di vista psicologico, caratterizzato da un'unità inscindibile di pre-sapere e azione, e la memoria è un elemento caratterizzante tanto della vita animale, quanto di quella umana, da essa dipende anche la tradizione che, quindi, non appartiene solo all'universo umano, ma anche a quello animale⁴.

La differenza più marcata tra l'individuo umano e le altre specie di viventi animali, sempre secondo Scheler, si coglie in riferimento alla sua capacità di emanciparsi dai suoi legami con la specie⁵, grazie alla quale l'uomo riesce ad adattarsi a situazioni sempre nuove, senza lasciarsi incatenare nei meccanismi della riproduzione.

Un esempio di questa capacità di svincolarsi è individuabile nel piacere, mediante il quale gli umani vengono riconosciuti come tali, anche quando questo assume forme inaspettatamente mostruose «tanto che a ragione si è potuto sostenere che l'uomo può essere solo superiore o inferiore all'animale, mai però uguale all'animale»⁶.

In forza dello spirito, l'uomo si distanzia e oltrepassa la sfera visibile degli oggetti e per questo non è mai cosa tra le cose, ma sempre una realtà irriducibilmente ed irrimediabilmente altra, una novità che si palesa e non si lascia mai ricomprendere entro le categorie della razionalità scientifica.

Tutto ciò diviene particolarmente significativo, anche alla luce del legame intersoggettivo, nel quale sperimentiamo un radicale con-essere, ovvero un essere con l'altro, il quale, in ragione della sua radicale novità, sfugge e si sottrae a qualsiasi possibilità di oggettivazione o comprensione.

L'altro, spiega Scheler:

2. Ivi, p. 93.

3. Cfr Ivi, p. 104.

4. Cfr. Ivi, p. 109.

5. Cfr. Ivi, p. 111.

6. Ivi, p. 112.

Ci rimane *inoggettivabile* e noi possiamo rapportarci ad esso solo attraverso una *ri-esecuzione* e una *co-esecuzione* dei suoi atti liberi, diventando in tal modo per così “una stessa persona” e *identificandoci* con il suo volere, amare.⁷

Il presente volume, nel quale confluiscono alcuni studi presentati in occasione del 1° Convegno di Antropologia filosofica che si è svolto presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università di Macerata nel maggio 2014, proprio sul tema della *Creatività ed eccedenza dell’umano*, si divide in due sezioni: Contributi e Proposte, e raccoglie una serie di riflessioni prodotte dalle recenti ricerche di studiosi italiani e stranieri nell’ambito dell’antropologia filosofica.

La prima parte presenta due saggi di ampio respiro nei quali vengono prese in esame le dimensioni dell’eccedenza e della creatività in riferimento alla loro dimensione genetica (Cusinato) e alla loro possibile declinazione in prospettiva metafisica, con particolare riguardo alla dimensione ontopoietica (Verducci). Nella seconda parte sono esposti dei contributi più specificatamente connessi a dei nuclei di ricerca attraverso i quali vengono esplorati temi specifici correlati alla creatività quali la *dépense* e la *création* secondo Bataille e Bergson (François), il nesso tra riso e vita (Pagliacci), ma anche sulle dimensioni del gioco (Cesarone) e dell’esperienza estetica (Tolone).

7. Ivi, p. 134.

PARTE I

CONTRIBUTI

L'eccedenza espressiva

Creatività umana e inaugurazione della singolarità

GUIDO CUSINATO

Premessa

In questo intervento mi propongo di analizzare la creatività umana dal punto di vista di una condizione di “eccedenza espressiva”, soffermandomi in particolare su quelle forme di creatività che agiscono nel processo formativo di una persona o di un’opera d’arte. Svolgo la mia analisi in due parti: nella prima considero come sia stato affrontato il tema dell’eccedenza umana nell’antropologia filosofica del Novecento; mentre nella seconda mi soffermo sulla relazione fra eccedenza espressiva e inaugurazione della singolarità.

1. Eccedenza umana e antropologia filosofica

1.1. *Carenza organica e antropologia filosofica*

È abbastanza sorprendente come finora si siano spesso confusi fra loro due modi opposti d’interpretare i risultati degli studi di Louis Bolk sull’ominazione. Mentre infatti Arnold Gehlen, Helmuth Plessner (anche se con qualche esitazione), Adolf Portmann e Clifford Geertz considerano l’ominazione la conseguenza di un ritardo dello sviluppo organico, tipica di un essere originariamente carente (*Mängelwesen*), Paul Alsberg, Max Scheler e, più recentemente, Edgard Morin trattano la carenza organica non come la causa, bensì come una conseguenza del processo d’ominazione.

Nel processo d’ominazione un ruolo determinante è stato sicuramente svolto dal fenomeno della *neotenia* o “infanzia cronica”: l’uma-

no può essere interpretato come il risultato di un “parto prematuro” che porta alla luce un feto bisognoso di un ulteriore sviluppo embrionale extrauterino e pertanto di un’incubatrice “culturale” (la società), in cui rimane immerso fino alla morte. Quella che era una situazione di svantaggio, la nascita prematura, si trasforma così in un vantaggio, costringendo l’umano a inaugurare la vita sociale e culturale. Ma in che rapporto si pone la neotenia con il processo di ominazione? A questo proposito si possono fare due diverse ipotesi:

- a) nella prima ipotesi, a un certo punto dell’evoluzione un “animale malato”, per rimediare alla propria carenza organica, avrebbe imboccato il processo di ominazione. In questo caso la neotenia viene considerata un risultato casuale dell’evoluzione, che per una serie di eventi fortunati avrebbe portato alla nascita dell’umano. A ben vedere questa ipotesi non si limita a individuare nell’umano un processo di neotenia particolarmente pronunciato, ma pensa di aver trovato in questa caratteristica la soluzione all’enigma umano
- b) nella seconda ipotesi, la neotenia viene invece compresa all’interno di un processo di ominazione già piuttosto sviluppato: la neotenia non ha creato l’umano, piuttosto lo ha spinto a investire ulteriormente nel suo sviluppo culturale e sociale. In questo caso la neotenia non è più l’“errore della natura” che avrebbe originato per caso l’umano, ma diventa un passaggio obbligato del processo d’ominazione.

Nella seconda ipotesi si ammette una dialettica fra processo d’ominazione e neotenia, ma questo significa individuare un’ipotesi scientifica sulle origini della neotenia, separando quindi definitivamente la neotenia dalla tesi “metafisica” dell’umano inteso come “animale malato”. Ebbene, i recenti studi sulla donna nel Pleistocene mettono in evidenza che la conquista della posizione eretta comportò non solo la possibilità di utilizzare in modo più creativo le mani (attività che favorì il progressivo aumento del volume cerebrale), ma anche il restringimento del canale del parto nella donna (in seguito alla rotazione della posizione dell’anca). Questo significa che a un certo punto del processo d’ominazione, il cranio sempre più voluminoso del feto ha cominciato ad avere difficoltà a passare attraverso l’apertura pelvica,

rendendo il parto sempre più pericoloso sia per la madre che per il bambino. Fra i feti dotati di un cranio molto grande, si sono trovati avvantaggiati solo quelli che nascevano prematuramente, e quindi con una struttura cranica più piccola e dove erano ancora presenti vaste "zone molli" (fenomeno oggi indicato con il nome di "fontanella"): questa caratteristica, se permetteva la riuscita del parto (consentendo al cranio di adattarsi alle dimensioni del canale del parto), obbligava però a rinviare a dopo il parto lo sviluppo della maggior parte del cervello. Negli anni Sessanta l'antropologo Desmond Morris osservava che mentre alla nascita il cervello della scimmia ha già raggiunto il 70% delle sue dimensioni definitive, quello dell'uomo arriva solo al 23%¹. Questo spiegherebbe anche perché, mentre nelle grandi scimmie la sutura si chiude poco dopo la nascita, negli esseri umani questa fusione avviene molto più lentamente.

Ne deriva, a mio avviso, che la *neotenia* non risulta affatto un difetto organico casuale che, a seguito di una serie di coincidenze fortunate, ha portato a un aumento delle dimensioni della scatola cranica, ma al contrario rappresenta una soluzione evolutiva brillante al problema del parto di un ominide con una scatola cranica già eccezionalmente sviluppata, soluzione che a sua volta ha impresso una straordinaria accelerazione dello sviluppo delle funzioni culturali e sociali.

Uno dei primi a contestare la tesi secondo cui l'ominazione è il risultato di un ritardo organico casuale fu Paul Alsberg nel 1922. Alsberg con il concetto di *Körperausschaltung* (disimpegno organico) propone una tesi opposta a quella che successivamente Gehlen sviluppa con il concetto di *Entlastung* (esonero): l'umano non è il risultato fortunato di un ritardo organico, in quanto la carenza organica, la mancanza di difese e la massa celebrale accresciuta sono piuttosto le conseguenze e non le cause dell'essere umano. Il problema può essere semplificato con un dilemma: l'umano ha perso il manto peloso perché ha iniziato a vestirsi con le pelli degli animali che cacciava, oppure è l'animale malato che, trovandosi sprovvisto di manto peloso, a causa di una carenza organica, è diventato improvvisamente intelligente e ha cominciato a cacciare e a fabbricarsi i vestiti? Secondo Alsberg nessuna forma di vita caratterizzata da una carenza biologica strutturale avrebbe il tempo

1. Cfr. D. MORRIS, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo*, Bompiani, Milano 1967.

materiale a disposizione per inventarsi una soluzione come quella prospettata nella seconda ipotesi. Alsberg riconosce nell'umano un progressivo indebolimento organico, un'*involuzione* biologica, ma nota che, *contemporaneamente*, c'è anche un'*evoluzione* sul piano culturale. *Pertanto alla base dell'enigma umano c'è la forbice che si determina fra involuzione biologica e sviluppo culturale.* L'evoluzione tecnica per Alsberg non ha affatto la funzione di integrare o sopperire la carenza biologica dell'uomo, ma è una evoluzione extra-organica, che segue una logica ostile alla biologica: non è una stampella del corpo umano, ma il *killer* che mira ad eliminarlo. Alsberg definisce pertanto il principio alla base dell'umano principio del disimpegno organico (*Körperausschaltung*): « Il principio evolutivo dell'animale è quello dell'adattamento organico (perfezionamento del corpo), il principio evolutivo dell'uomo è quello del disimpegno organico grazie agli strumenti artificiali »². Mentre l'animale mira a perfezionare il corpo biologico, l'umano con il "disimpegno organico" mira all'indebolimento del corpo, fino alla sua sostituzione con quello che oggi definiremmo un *cyborg*. Su posizioni simili più recentemente si è espresso anche Edgard Morin. Per Morin è la cultura che crea le condizioni per l'incompletezza biologica (neotenia) dell'umano e che ritarda lo sviluppo e promuove un'estensione del periodo dell'infanzia e dell'adolescenza.

1.2. *Carenza organica e paradigma immunitario*

È la confusione fra queste due prospettive, che ha indotto il pensiero postumanista e transumanista a vedere nell'antropologia filosofica del Novecento uno dei suoi principali antagonisti. Le critiche che vengono rivolte all'antropologia filosofica sono principalmente due:

- 1) proprio descrivendo l'umano come l'essere carente (*Mängelwesen*), cioè come l'animale instabile per eccellenza, l'antropologia filosofica finisce con l'assegnare alle istituzioni e alla società il compito di stabilizzare l'umano in un sistema chiuso su se stesso e incapace di *Weltoffenheit*. L'umano seguirebbe una logica immunitaria, cercando di ricostituire l'equilibrio e la stabilità messa in discussione dalla propria originaria carenza organica.

2. P. ALSBERG, *Das Menschheitsrätsel*, Verlag, Dresden 1922, p. 100.

In questa prospettiva non solo è facile interpretare l'“incubatrice culturale” nel senso della macchina del paradigma immunitario criticata da Roberto Esposito, ma non ci si rende conto che le biotecnologie non stanno “sostenendo” o “incubando” la struttura biologica del genere umano, ma la stanno superando attraverso un processo *ibridativo*;

- 2) le teorie del *Mängelwesen* sarebbero la forma più evoluta della contrapposizione dualista fra *humanitas/animalitas*, quando invece gli studi di biologia e psicologia animale e la stessa teoria dei sistemi di Varela e Maturana mettono sempre più in evidenza una continuità biologica e psicologica fra l'umano e l'animale. Le teorie del *Mängelwesen* rischiano così di rovesciarsi in un nuovo identitarismo e in un nuovo specismo antropocentrico che ripropone surrettiziamente la superiorità dell'umano in base alla sua inferiorità biologica. Pensare l'umano come conseguenza di un difetto biologico è inoltre la premessa per pensare l'umano contro la vita, e riproponendo così una contrapposizione dualistica fra l'uomo e la vita.

1.3. *Un altro inizio dell'antropologia filosofica: lo über sich hinaus di Nietzsche*

Ritengo sostanzialmente condivisibili queste critiche, ma ingiustificata la loro estensione a tutta l'antropologia filosofica del Novecento. Esiste infatti anche un'antropologia filosofica alternativa al paradigma immunitario e incentrata piuttosto su quello che si potrebbe chiamare un'“eccedenza espressiva” dell'umano. Questa antropologia filosofica non ha la propria origine in Herder, ma in Schelling e in Nietzsche per poi svilupparsi nell'antropologia filosofica della *Bildung* di Scheler. Da Schelling, Scheler riprende il concetto di excentricità, di estasi, di *Bildung* e di *Stufenfolge*. Ma decisivo è anche l'influsso di Nietzsche. Su questo punto è bene sottolineare che la tesi dell'animale malato, proposta da Nietzsche, non coincide con quella del *Mängelwesen*. Il problema di Nietzsche non è quello (che diventerà centrale in Bolk, Gehlen, Portmann) di definire l'umano a partire dalla « civilizzazione », tanto che le concezioni che mireranno a comprendere l'umano in base alla capacità di surrogare il proprio deficit biologico finiscono con il diventare, agli occhi di Nietzsche, antropologie della volontà di potenza reattiva,

della *Domestikation des Menschen*. A Nietzsche non basta rovesciare l'adattamento passivo in quello attivo della civilizzazione: questa produce l'ambiente artificiale in cui l'animale malato può sopravvivere, ma solo per prolungarne l'agonia. La civilizzazione non è affatto un progresso, ma decadenza.

Che cosa c'è allora al centro dell'antropologia di Nietzsche? Al centro dell'antropologia dell'eccedenza di Nietzsche c'è l'esercizio dello *Über sich hinaus*. La civilizzazione è un processo di livellamento teso al valore dell'utile e alla mera autoaffermazione: non porta all'*Übermensch*, ma si limita ad "allevare" l'ultimo-uomo. Per questo Zarathustra da tempo ha smesso di chiedersi: "Come si conserva l'uomo?" e ha iniziato a chiedersi per primo: "Come si supera?"³, il suo pensiero è infatti già rivolto *oltre* l'uomo civilizzato. In questo *über sich hinaus* è racchiuso uno degli aspetti più fecondi dell'antropologia di Nietzsche: l'uomo non è qualcosa di concluso, in quanto si definisce a partire da una direzione futura. L'uomo diventa in tal modo il gesto del trascendere se stessi *über sich hinaus*. Solo nell'attivare un rapporto oltre se stesso l'uomo è in grado di superare se stesso. È solo nel gesto dell'eccedenza che va ricercata la particolarità dell'uomo: « La nostra essenza consiste nel creare un essere più alto di quello che noi siamo. Creare oltre noi stessi! »⁴. È questo che Zarathustra ama di più nell'uomo: « Ciò che v'è di grande nell'uomo è che egli è un ponte e non un fine: quel che si può amare nell'uomo è che egli è un passaggio e un tramonto »⁵.

1.4. In che senso superare l'umano?

L'antropologia filosofica dello *Über sich hinaus* non solo anticipa il postumanismo, ma lancia una sfida al postumanismo sul suo stesso terreno: in che direzione va superato l'umano? Molti transumanisti vogliono liberare il genere umano dai propri vincoli biologici e portarlo a uno stadio successivo: l'idea è quella di utilizzare le biotecnologie

3. Cfr. F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe* (d'ora in poi « KSA »), zweite Auflage 1988, IV, 357.

4. Cfr. F. NIETZSCHE, KSA X, p. 209.

5. Cfr. F. NIETZSCHE, KSA IV, pp. 16–17. Per una più ampia analisi dell'antropologia dell'eccedenza di Nietzsche rinvio a G. CUSINATO, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 19–32.