

Umanità

di Giacomo Marramao

1. Oltre ogni attesa: sconfinamenti e soglie

“Umanità” è un termine polisemico, con implicazioni e sottintesi diversi, o talora divergenti a seconda delle epoche storiche e delle latitudini culturali.

Tutto ciò è noto. E ripeterlo suona superfluo. Al punto da apparire un vuoto esercizio retorico, se non si assume come presupposto dell’analisi il carattere intrinsecamente conflittuale e polemogeno dei suoi molteplici significati. La definizione di “umanità” e “umano” è da sempre stata un campo di lotta: posta in gioco tra strategie, forze materiali, spinte ideali avverse e terreno di scontro drammatico e spesso sanguinoso fra pratiche di potere e logiche discriminatorie verso l’esterno (autoctoni e stranieri, “noi” e “gli altri”) come verso l’interno (élite e massa, gli *aristoi*, “i migliori”, gli “ottimati” e coloro che per basso rango sociale o culturale sono sprovvisti di “dignità”). L’“inumanità” e la “disumanità” sono dunque state sin dalle origini innervate nell’umano come fattori costitutivi del suo significato e della sua stessa portata simbolica. Malgrado l’atrocità estrema di Auschwitz, dell’impensabile che occupa il centro e rende tuttora impenetrabile il senso di quanto accaduto nel secolo scorso, non è da oggi che si è prodotto lo sconfinamento tra umano e disumano. Quello che a prima vista si presenta come confine o soglia è stato in realtà sempre una *linea d’ombra* lungo la quale venivano attivati tanto i rituali di inclusione quanto i meccanismi di esclusione o “reiezione”. Con uno sguardo non diverso occorre rivolgersi all’altro “sconfinamento”: quello rappresentato dalla soglia tra umano e “postumano”. Se nel caso della soglia umano/disumano abbiamo a che fare con un evento portato all’estremo, nel caso del transito umano-postumano ci troviamo di fronte a un fenomeno di straordinaria accelerazione. Ma in entrambi i casi siamo in presenza di espressioni di una costitutiva e inquietante ambivalenza dell’umano nella sua relazione con il potere e con la tecnica. Chi non ricorda il primo stasimo dell’*Antigone* di Sofocle? Fra tutte le potenze, nessuna è tremenda e inquietante quanto l’uomo: quello strano animale che, con “la parola e il pensiero

simili al vento”, conosce, fabbrica, inventa tecniche mirabili, affrontando il futuro senza mai arrestarsi. In questo suo spingersi “oltre ogni speranza e oltre ogni attesa”, manifesta una natura ambivalente: “Padrone assoluto dei sottili segreti della tecnica, può fare il male quanto il bene”.

In questi straordinari versi, sorprendenti solo per chi abbia lo sguardo schiacciato sull’attualità, è depositata *in nuce* la chiave per comprendere la prima radice del passaggio che stiamo vivendo. La spinta inarrestabile verso il futuro, l’incessante pulsione a oltrepassare il limite, è connaturata all’uomo come animale naturalmente tecnico, naturalmente artificiale, proprio perché naturalmente linguistico: proprio perché dotato di una parola simile al vento. Come insegna Sofocle, la liberazione dell’uomo e la sua dannazione sgorgano dalla medesima fonte.

Ma ha ancora senso la domanda “Che cos’è l’uomo?”. O non va forse, nella temperie postdarwiniana pervasa da un lessico biogenetico affollato di mutazioni e soggetti mutanti, riformulata al di là di ogni naturalismo e essenzialismo? Non più “Che cos’è l’uomo?”, quindi, ma “Chi è l’uomo?”, “Chi siamo noi?”. Su questo aspetto ritorneremo più avanti. Adesso, si rende necessario un cambio di scena.

2. Marx&Daughters

Nell’aprile del 1865 Eleanor, Laura e Jenny, le tre figlie di Karl Marx, sottoposero l’affettuosissimo padre a un gioco di società molto popolare nell’Inghilterra vittoriana: *Confession*. Si trattava di porre a familiari e amici una serie di domande per sondarne le preferenze in vari ambiti, facendone così emergere i tratti della personalità. Marx stette al gioco e rispose di buon grado a tutte le domande, dichiarando – per limitarci agli esempi salienti – che la sua caratteristica principale era la determinazione, la sua idea di felicità lottare e di infelicità la sottomissione, la sua occupazione preferita “razzolare tra i libri”, i suoi eroi preferiti Spartaco e Keplero, il suo motto preferito (che oggi suona come postumo monito per tutti i dogmatici) *De omnibus dubitandum*. A quel punto, quando una delle figlie – Eleanor, probabilmente: Laura era intenta a segnare le risposte sul foglio del questionario – chiese al padre quale fosse la sua massima preferita, il Moro rispose declamando la celebre frase di Terenzio: *Nihil humani a me alienum puto*.

Nell’*Heautontimoroumenos* terenziano (v. 77) l’attempato Cremete risponde al giovane cinico ed egoista Menedemo che gli aveva chiesto come mai si interessasse di faccende che riguardavano altri con la lapidaria asserzione: *Homo sum: nihil humani a me alienum puto*, “Sono un uomo: nulla di umano considero a me estraneo”. Il verso ha, come si sa, avuto una straordinaria fortuna fino ai nostri giorni, anche grazie alla interpretazione

e trasmissione operatane già nel mondo classico e poi tardo-antico e medievale da autori come Cicerone, che lo riprende nelle sue opere sulle leggi (*De legibus*, I, 12, 33) e sui doveri (*De officiis*, I, 9, 30) affrontando il tema della solidarietà umana; come Seneca, per il quale la massima terenziana deve stare *in pectore et in ore*, “nel cuore e sulla bocca” (*Ep.*, 94, 53); come Agostino (*Ep.*, 155, 4) e Ambrogio (*De officiis*, 3, 7, 45); come Giovanni di Salisbury (*Ep.*, 206 [PL 199, 229d]).

Nel corso dei secoli, la massima si è venuta caricando di almeno tre declinazioni semantiche: quella di una *humanitas* intesa come sinonimo del greco *philanthropia*, ossia “benevolenza”; come indulgenza verso le debolezze e gli errori in cui ogni essere umano inevitabilmente incorre; e infine come superiore comprensione anche degli atti più orrendi non come qualcosa di alieno da rimuovere ma come qualcosa che ci riguarda e ci mette in questione proprio in quanto espressione del disumano immanente all’umanità stessa.

Tutte e tre questi sensi erano presenti (anche se il terzo appena adombrato) in un’altra citazione del verso di Terenzio introdotta da Marx, cinque anni prima del “questionario” cui l’avevano sottoposto per gioco le figlie, in una lettera a Ferdinand Freiligrath del 23 febbraio 1860, scritta durante la celebre polemica contro Karl Vogt. Pur rimproverando al poeta un tempo suo compagno nella Lega dei Comunisti l’atteggiamento neutrale da lui tenuto nella dura controversia politica e legale con Vogt, Marx gli si rivolge con indulgenza e sorprendente umiltà, ricorrendo alla fine alla citazione di quella che qualche anno dopo presenterà alle figlie come la sua massima preferita: «ti dico, senza mezzi termini, che non mi so risolvere a perdere uno dei pochi uomini, che io ho amato come *amico* nel senso più alto della parola, a causa di malintesi di poco conto. Se in qualsiasi modo ho mancato verso di te, sono disposto ad ammettere i miei errori, ad ogni momento. *Nihil humani a me alienum puto*».

Il commediografo berbero Publio Terenzio Afro aveva così fornito a Marx lo spunto per introdurre una dimensione *altra* dell’umano. Una dimensione capace per un verso di tenere insieme amicizia e conflitto, per l’altro di riproporre il monito di un filosofo a lui particolarmente caro come Spinoza: davanti alle umane vicende, anche al cospetto dell’orrore più agghiacciante, *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (B. Spinoza, *Opera*, I, 4). In tal modo Marx si sottraeva all’oscillazione, che ha sempre caratterizzato il *mainstream* degli *studia humanitatis*, tra *philanthropia* e *paideia*, fraternità e *Bildung*, amicizia e cultura. Endiadi influenti e di lunga durata che hanno svolto una funzione duplice: di apertura universalizzante o di esclusione dell’altro per l’autoconservazione e autoaffermazione della propria identità (individuale o comunitaria).

Ma vi è un ulteriore aspetto che reclama, a questo punto, un cambiamento di scena, per inoltrarci nell'enigma dell'origine dei termini latini *homo* e *humanum*. E per capire in che senso l'origine, con un ricorso critico all'etimologia, sia in grado di gettar luce sugli sviluppi del concetto di umanità nel mondo occidentale.

3. *Homo-humus-humanitas*

Homo proviene da *humus*, “terra”, e da *humando*, “seppellire”. L'uomo è chi seppellisce i morti, fondando così la storia della propria comunità a partire dalla trasmissione della memoria da una generazione all'altra.

Il suggestivo rimando, nella casistica del diritto romano, del concetto di *humanitas* alla dimensione della caducità ha condotto a questa etimologia, contestata da Quintiliano (*Inst.*, I, 6, 34: “etiamne hominem appellari, quia sit humo natus?”), ma ciò nonostante ricorrente in una tradizione che, da Ambrogio a Gianbattista Vico, ha ritenuto di scorgere un intimo collegamento tra la “terranea” mortalità dell'*homo* e la *pietas* implicita nel rito della sepoltura dei morti, spingendo Vico ad affermare:

Finalmente, quanto gran principio dell'umanità sieno le seppulture, s'immagini uno stato ferino nel quale restino insepolti i cadaveri umani sopra la terra ad esser esca de' corvi e cani; ché certamente con questo bestiale costume dee andar di concerto quello d'esser incolti i campi nonché disabitate le città, e che gli uomini a guisa di porci anderebbono a mangiar le ghiande, còlte dentro il marciume de' loro morti congiunti. Onde a gran ragione le seppulture con quella espressione sublime *foedera generis humani* ci furono difinite e, con minor grandezza, *humanitatis commercia* ci furono descritte da Tacito. Oltrecché, questo è un placito nel quale certamente son convenute tutte le nazioni gentili: che l'anime restassero sopra la terra inquiete ed andassero errando intorno a' loro corpi insepolti, e'n conseguenza che non muoiano co' loro corpi, ma che sieno immortali. E che tale consentimento fusse ancora stato dell'antiche barbare, ce ne convincono i popoli di Guinea, come attesta Ugone Linschotano; di quei del Perù e del Messico, Acosta, *De indicis*; degli abitatori della Virginia, Tommaso Ariot; di quelli della Nuova Inghilterra, Riccardo Waitbornio; di quelli del regno di Sciam, Giuseffo Scultenio. Laonde Seneca conchiude: *Quum de immortalitate loquimur non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium: hac persuasione publica utor* (*Principj di Scienza Nuova* [ed. 1744], III).

Non è il caso di soffermarsi oltre su aspetti anche rilevanti che risultano dalla comparatistica interna o esterna all'area indoeuropea. Basti qui solo evidenziare che, originariamente, il lemma *homo* è meno connotato dal punto di vista del genere rispetto al greco *anthropos*, che rimanda ad *anér* (uomo al maschile): dal sanscrito *nara* (“uomo”), *nāri* (donna), *nāra*

(umano, mortale). Anche se *homo* si distingue da *vir* come *anthropos* da *anér*, resta il fatto che in origine esso, come documentato nel dizionario etimologico della lingua latina di Alfred Ernout e Antoine Meillet, non ha un connotato androcentrico, dal momento che «designa tanto la donna che l'uomo» (Ernout, Meillet, 2001, pp. 297-8: «*homo* désigne aussi bien la femme que l'homme»). Malgrado le evidenti differenze in ordine al ruolo assegnato all'individuo, *homo* indicava inizialmente qualcosa di non molto distante dal concetto di essere umano come comunità globale di coloro che vivono sotto il cielo, espresso – come ha messo in luce nel suo illuminante contributo a questo fascicolo Amina Crisma – dal termine cinese *ren*.

4. *Homo europæus*: alle origini dell'ideologia occidentale

Ma quali sono le tappe del passaggio dall'uomo come “ente generico” a un *homo europæus* modellato da logiche suprematistiche e pretese egemoniche?

Abbiamo visto in precedenza che il termine umanità, quale appare nello spazio culturale dell'Occidente a partire dalla nozione classica di *humanitas* fino alle odierne sfide tendenti a contestarla e delegittimarla (in nome della “differenza sessuale” o dell’“alterità culturale”, tramite l'appello “postcoloniale” alla pluralità delle storie o l'annuncio strutturalista del “postumano”), presenta sin dalle origini una duplice accezione. Per un verso esso sta ad indicare la *natura umana*, l'essenza dell'uomo intesa come suo tratto costitutivo e peculiare; per l'altro la *totalità del genere umano* come entità non statica ma dinamica, non meramente naturale ma storico-evolutiva. Entrambi i significati recano in sé un doppio statuto, descrittivo e normativo, intrecciandosi con la vicenda non lineare dell'universalismo etico e giuridico-politico di matrice europea.

La celebre definizione aristotelica dell'uomo come *zoon logon echon*, “animale dotato di linguaggio”, o *animal rationale* trova illustri antecedenti tanto nei presocratici quanto nella grande sofistica. Ma è solo a partire da Socrate che viene compiuto il passo decisivo: allorché quella nuova forma di pratica e di ricerca incessante del sapere per via dialogica (e non iniziatico-sapienziale) che prende il nome di “filosofia” viene assegnata alla *polis* intesa come spazio proprio dell'uomo. Solo alla luce di queste premesse acquista un senso compiuto la celebre definizione aristotelica dell'uomo come *zoon politikon*, come animale *naturaliter* politico: chi vive fuori della *polis* o è una bestia o un dio.

Il nesso che stringe l'umano al *logos* filosofico e alla *polis* ha tuttavia, anche nelle sue espressioni più elevate, una pesante implicazione ideologica, ravvisabile in quella che Norberto Bobbio ha chiamato “ideologia

europea”: nell’assunto, cioè, che l’*homo europæus* rappresenti l’Umanità intera e che la Ragione occidentale costituisca l’autentica matrice e culla della Libertà e l’esclusivo *pattern* dell’universalismo, a fronte del “particolarismo”, “localismo”, “irrazionalismo” delle altre civiltà. Da Erodoto in poi la nostra grammatica della politica è abituata a lavorare con un operatore fondamentale: l’opposizione tra Occidente libero e Oriente dispotico. Ma questo schema dualistico ha segnato nel profondo il nostro modo di intendere e praticare la celebre tipologia tripartita delle forme sane o corrotte di governo (monarchia/tirannide, aristocrazia/oligarchia, democrazia/oclocrazia): per la semplice ragione che, stando all’antitesi di Oriente e Occidente, di “barbari” ed “europei” (termine che nelle *Storie* di Erodoto funge da sinonimo di Greci), la tirannide si configura come una forma di governo illegittima perché esercitata su un popolo di liberi, laddove invece il dispotismo si configura come una forma di dominio legittima perché esercitata su una massa di non-liberi.

Il carattere essenzialmente discriminatorio di questa “antitesi asimmetrica” è stato sottoposto negli ultimi anni a una serrata critica da parte di un’influente corrente di pensiero facente capo ai *Postcolonial Studies*. Alla base di questa critica troviamo la categoria di “orientalismo” di Edward Said. Secondo Said, l’orientalismo non è altro che l’effetto della proiezione stereotipica sui popoli extraoccidentali del costruito logico “etnocentrico” soggiacente al dualismo Oriente-Occidente. Il tema non è nuovo, essendo stato a suo tempo affrontato, con un apparato categoriale prettamente filosofico, da un influente pensatore europeo della crisi come Karl Jaspers. In un testo sul concetto di storia apparso all’indomani della Seconda guerra mondiale (e adoperato successivamente da diversi sociologi comparatisti per la celebre tesi dell’“età assiale”), Jaspers aveva a chiare note argomentato, anticipando di diversi decenni la tesi di Said, che l’antitesi Oriente-Occidente è un dualismo interno all’Occidente stesso, in tutto e per tutto funzionale alla sua dinamica di autoidentificazione simbolica: in nessuno dei popoli asiatici troviamo alle origini tale dualismo, e quindi la comprensione di se stessi come “orientali”. Solo con l’espandersi del colonialismo in età moderna assistiamo all’affiorare in alcune aree del continente asiatico della tendenza ad appropriarsi di quello stereotipo, rovesciandolo – secondo un classico meccanismo di ritorsione – contro l’Occidente. Di qui l’atto di nascita della categoria di “valori asiatici” (*asian values*), con cui le élite dei paesi del Sud-Est asiatico intendono contrapporre polemicamente l’*ethos* soggiacente al proprio modello di sviluppo socio-economico ai “valori occidentali”.

Dal confronto tra ricostruzione genealogica e considerazione attuale vediamo così emergere due ordini di questioni. Il primo è rappresentato dall’indeterminatezza semantica di lemmi generici quali “uomo”, “uma-

no” e “umanità”: termini-contenitori suscettibili di accogliere contenuti eterogenei, quando non addirittura opposti, sia a seconda dei diversi periodi storici sia in relazione ai differenti contesti culturali. Il secondo ordine di problemi è costituito invece dalla caratterizzazione sempre più nitida dell’umanità come categoria polemogena: vale a dire, come spazio di controversia e terreno di conflitto. Anche – e forse segnatamente – nelle sue espressioni culturalmente più dignitose e filosoficamente più elevate l’idea europea di *humanitas* reca in sé dei dispositivi di inclusione/esclusione, le cui finalità chiamano in causa tanto determinate gerarchie di valori e concezioni dell’ordine, quanto caratteristiche declinazioni e “curvature” dell’universalismo politico-giuridico. Visto da questa prospettiva, lo stesso dialogo greco è, a dispetto di ogni immagine edificante, un duello in cui si avverte un clangore di lame.

5. *Universitas e Studia humanitatis:* la costellazione rinascimentale

Già in Cicerone la nozione di *humanitas* si delinea come un modello normativo che include in sé le prerogative virtuose dell’*ethos* repubblicano, escludendo così dalla sua orbita coloro che non siano capaci di conseguirla: non tutti gli uomini sono di conseguenza in grado di meritare l’appellativo di *humani*. Nella temperie culturale ellenistica, l’ideale ciceroniano tende a saldare in una unità assiologicamente caratterizzata l’elemento della *paideia*, attinto dalla gremità classica, con la dimensione stoica della solidarietà fraterna (*Ad Quintum fratrem*, 31). Nell’assumere il duplice significato di “erudizione e cultura” e di attitudine “educata e civile” (*De oratore*, II, 56) in grado di conferire alla persona un alto “senso di dignità” (*De officiis*, II, 40), la *humanitas* viene pertanto a caratterizzarsi come un processo di formazione finalizzato a proiettare il singolo verso la dimensione di un universale umano. Sul versante cristiano, la tensione tra *humana conditio* e *divina potestas*, declinata da Paolo tramite il nesso di amore e carità e risolta da Agostino in un viaggio verso il “foro interiore”, in cui il singolo scopre che Dio è “intimo a me più di quanto non lo sia io stesso”, conosce una svolta decisiva solo con la *Monarchia* di Dante: allorché la nozione collettiva di *humanitas* viene resa indipendente dalla categoria di *christianitas*, intesa come complemento sovranaturale della *universitas* del *genus humanum* (*Monarchia*, I, 3, 7s.).

Se, a partire da Petrarca, la riscoperta della *humanitas* dei classici viene vista come non più contraddittoria ma complementare al senso più genuino e profondo dell’esperienza cristiana, la portata “secolarizzante” della svolta si dispiega nella sua pienezza con l’“umanesimo civile”

di Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini e Leonardo Bruni. Con questi autori, gli *studia humanitatis* assolvono alla decisiva funzione civica ed etico-politica di formare l'*humanitas*, nella sua secolare autonomia, come – scriveva Salutati in lettera del 10 settembre 1401 a Carlo Malatesta – “virtus atque doctrina”: sintesi delle facoltà morali e intellettuali dell’uomo. Ma ancora più decisivo è il *turning point* rappresentato dall’*Oratio de pace* (universalmente nota come *Oratio de hominis dignitate*), composta da Giovanni Pico della Mirandola nel 1486. In questo testo, la cui straordinaria attualità sembra risiedere nella fondazione di un “universalismo pluralistico” (Bori, 1995), la *pax philosophica* viene prospettata come una convergenza fra tradizioni diverse: egizio-ermetica, caldaica, ebraica, ellenistica, cristiana.

La convergenza, secondo Pico, sarebbe possibile per un duplice motivo:

- a) in primo luogo, per il fatto che l’universale dell’*humanitas* ha radice nel tratto essenziale della dignità dell’uomo, immagine di Dio proprio in quanto *opus indiscretæ imaginis*, creatura senza immagine suscettibile di attraversare ogni immagine e trascenderla;
- b) in secondo luogo, per il fatto che i differenti percorsi rivelano, ad onta della diversità dei linguaggi e dei sistemi dottrinali, un profondo isomorfismo strutturale.

La visione dell’universale non come statica datità ma dinamico punto di convergenza fra traiettorie multilaterali viene così a intrecciarsi, nel cuore dell’Umanesimo italiano, con una *presa di congedo dalla nozione di essenza umana*. Operazione di distacco che è stata spesso equivocata dalla filosofia tedesca del Novecento – tanto da Heidegger quanto dal suo avversario Cassirer – come attitudine antifilosofica (Cacciari, 2016). In realtà quella presa di congedo, nel destituire di fondamento la domanda “Che cos’è l’uomo?”, poneva una questione filosofica decisiva: la cifra dell’umano è il *possibile*. L’ente-uomo della metafisica, trasfigurato in una creatura senza immagine in grado proprio per questo di attraversare e trascendere ogni immagine, non occupa più stabilmente una dimensione intermedia tra le bestie e gli dèi ma, perennemente in viaggio, va incontro a periodiche oscillazioni tra nobiltà e miserabilità, eccellenza e abbruttimento. Il disumano è così iscritto *ab origine* nell’umano. Così come nella Civiltà è da sempre radicata la Barbarie.

6. L’umanità dell’altro mondo

L’orazione di Pico era stata redatta appena sei anni prima della scoperta del Nuovo Mondo. Messa a confronto con una realtà culturale radicalmente diversa, la civiltà europea – malgrado i nuovi orizzonti dischiusi

dalla riscoperta dell'antico e dalla nuova indagine naturale – adottò i mezzi della colonizzazione violenta e della conversione. Furono proprio i due elementi dell'assoluta novità della situazione e dell'atrocità della violenza esercitata nei confronti delle popolazioni indigene a dar luogo a una lunga disputa teologica sulla natura degli Indios e sulla legittimità della conquista. Ad onta dei progressi fino ad allora registrati dal diritto naturale e dall'idea di *humanitas*, la questione che allora si pose ai “cristianissimi” dotti di Salamanca (i domenicani Francisco de Vitoria e Domingo de Soto) fu proprio quella della definizione dello statuto umano degli americani nativi. Occorre tuttavia considerare che nel 1537 la Chiesa cattolica, con la bolla *Sublimis Deus* di papa Paolo III, aveva riconosciuto agli Indios lo status di esseri umani razionali (*veri homines*), e di conseguenza di soggetti di diritto naturale detentori *pleno jure* del diritto alla libertà e alla proprietà (*veri domini*).

Venivano così recepite, da parte della suprema autorità ecclesiastica, le tesi avanzate da Vitoria: il quale, sulla scorta di un'interpretazione dinamica delle dottrine aristoteliche e tomiste, veniva ricavando i principi del moderno diritto internazionale da un'idea universalistica di *humanitas*. Nella sua prospettiva il diritto delle genti (*jus gentium*), deducibile dal piano universale della ragione umana, doveva essere codificato in norme giuridiche positive comuni all'intera umanità (*jus inter gentes*), in grado di essere rispettate da tutti gli Stati. Nella sua celebre *Relectio de Indis* del 1539, tuttavia, il giurista-teologo di Salamanca teneva rispetto alla questione della natura degli Indios un atteggiamento ambivalente: per un verso, riconoscendo a questi ultimi tutte le prerogative di diritto naturale, contestava la validità dei titoli autoassegnatisi dai *conquistadores* per assoggettarli con la forza e convertirli con metodi coattivi alla religione cristiana; per l'altro, affermando l'incapacità delle popolazioni indigene di autogovernarsi, finiva per legittimare il dominio spagnolo, purché esercitato in funzione “civilizzatoria”.

Una posizione decisamente più avanzata era invece riscontrabile in Bartolomé de Las Casas: il quale, anticipando l'atteggiamento relativistico che avrebbe assunto più tardi Montaigne e tre secoli e mezzo dopo un antropologo come Bronisław Malinowski, non aveva esitato a contestare la stessa *Politica* di Aristotele (il quale, nel parlare dei barbari, “molte volte si sbaglia, prendendo per errore alcuni barbari per altri”) e ad affermare il dovere degli spagnoli di rispettarne usi, costumi e tradizioni religiose.

Per avere un quadro sia pure approssimativo delle dispute teologiche accese dalla nuova fase apertasi con la “conquista dell'America” (T. Todorov), va ricordato che alle tesi dei teologi di Salamanca reagirono altri dotti aristotelici, come ad esempio il retore Juan Ginés de Sepúlveda, traduttore

in latino della *Politica*: il quale, nel suo *Democrates* (1541), si riallacciò alla dottrina aristotelica della schiavitù naturale per giungere alla conclusione che gli Indios erano appunto schiavi per natura e, in quanto barbari dediti ai sacrifici umani, incapaci di governarsi da sé. A causa dell'asprezza delle polemiche, l'imperatore Carlo V, assalito dal dubbio (la famosa *duda imperial*) circa la legittimità della Conquista, promosse la *Congregación* teologica di Valladolid (1550-51). Ma il Congresso, polarizzato dalle tesi opposte di Las Casas e Sepúlveda, si concluse salomonicamente con una sospensione di giudizio. La colonizzazione, come si sa, fu ripresa, rilanciando in forme ancora più accese i termini della disputa: come è ampiamente documentato dalla vicenda delle insurrezioni degli Indios in Paraguay, capeggiate dai Gesuiti e destinate a durare fino al XVIII secolo.

Dobbiamo attendere ancora un trentennio perché, con gli *Essais* di Michel de Montaigne, la crisi di valori determinata dalla svolta copernicana, dalla scoperta dell'alterità antropologica e dalla frattura prodottasi nel cuore della *Res publica christiana* con la Riforma protestante e le guerre civili di religione, fornisca lo spunto per una radicale revoca in questione della centralità dell'uomo europeo e del suo diritto di connotare come "barbarie" tutto ciò che dal costume europeo si discosta.

Nelle sue straordinarie riflessioni, tanto la *humanitas* universale quanto la natura umana che lo stoicismo invitava a seguire come sicuro parametro di "saggezza" si rivelano inconoscibili. L'"umanità", in altri termini, non sarebbe altro che la risultante di abitudini e modelli normativi che si sono venuti sedimentando nelle diverse epoche e latitudini. Di qui una conclusione paradossale: ciò che ci "umanizza", secondo l'acuta notazione di Fernando Savater, «è precisamente ciò che, inscrivendoci in una particolarità simbolica e culturale, sembra impedire l'universalità della nostra condizione». Per questo complesso di motivi, lo scetticismo montaignano rappresenta, agli albori del mondo moderno, un mirabile compendio ma anche un paradossale rovesciamento della tradizione umanistica: in una prospettiva che – dopo le idee di Umanità e di Storia consegnateci dall'illuminismo e dal romanticismo – sembra rinviare direttamente alle questioni e ai dilemmi cruciali del nostro mondo globalizzato. La cui posta in gioco assume a questo punto le sembianze di una quadratura del cerchio: trasferire la dimensione simbolica dai rituali di un'appartenenza comunitaria esclusiva all'esperienza dell'universale sradicamento. Ma ciò significa concepire le identità non più come radici ma come percorsi e la differenza non più come autoconservazione ma come sintassi generativa di un nuovo universale.

Passiamo, allora, a ripercorrere in rapida sintesi le mutazioni del concetto di umanità nel problematico transito dalla modernità-nazione alla modernità-mondo.

7. L'Umanità nella Storia-mondo

Le ricerche di storia dei concetti e di “semantica storica” degli ultimi decenni hanno evidenziato come l'idea di *humanité*, che tra XVII e XVIII secolo si trovava ancora inserita all'interno di un grande quadro sinottico-comparativo delle civiltà, dispiega in Francia il proprio potenziale universalizzante soltanto nell'ultimo scorcio del Settecento: allorché, nel pieno della tempeste rivoluzionaria, viene a saldarsi con la genesi della filosofia moderna della storia come un processo orientato verso il futuro che si dispiega unitariamente nel tempo.

Per altro verso, nel contesto culturale tedesco, i termini *Menschheit* e *Menschlichkeit* indicano, nel periodo che va dal XIV al XVIII secolo, sia la “natura” o l’“essenza” umana sia la totalità degli esseri umani. Nella prima accezione essi fungono, in conformità con la tradizione classica e medievale, da criterio di identificazione dell'umano tramite una duplice linea di demarcazione dal mondo animale e da una sfera divina intesa nel senso della teologia cristiana. Ma, con il progressivo distacco dall'impianto “teonomico”, verrà successivamente affermandosi una radicale immanentizzazione del concetto e una sua saldatura con l'idea di *Weltgeschichte*, di Storia universale o di Storia-mondo: la *humanitas* non descrive uno stato, una condizione stabile e immodificabile radicata nell'essenza umana, ma designa piuttosto una finalità, una tendenza all'autorealizzazione affidata al dispiegamento di un potenziale ancora inespresso. Un potenziale che, a partire dalla metà del XVIII secolo, si coagulerà in un nuovo concetto dinamico destinato ad imporsi come l'autentico pilastro della coscienza moderna: il concetto di “soggettività autonoma”.

Sotto il profilo della semantica storica occorre però considerare che, per un lungo tratto, la stessa area germanica ha continuato a richiamarsi, piuttosto che a *Menschheit* o *Menschlichkeit*, al termine latino *humanitas*, germanizzato dapprima nella forma *humanitet* (XVI secolo) e poi (XVII secolo) nel lemma *Humanität*. La persistenza del riferimento alla radice latina non riveste una mera portata storico-linguistica ma, come si è prima accennato, è alla base di una relazione ambivalente destinata a produrre una sensibile divaricazione del significato conferito dalla cultura, dalla sociologia, dalla filosofia e dalla storiografia tedesca allo *Humanismus* rispetto alla costellazione dell'Umanesimo italiano. “Umanesimo” e “Humanismus” vengono così non solo ad assumere differenti coloriture semantiche ma a divergere nel concetto e nell'immagine che essi trasmettono dell’“umano”. In questa divergenza va ricercata la radice di un equivoco di lunga durata. E di un'incomprensione di fondo destinata a segnare gli stessi termini della polemica antiumanistica di Heidegger nella sua *Lettera sull'umanismo*.

Ma ritorniamo allo snodo cruciale dell'idea di umanità rappresentato dall'epoca-ponte della modernità: quella a cavallo – *Sattelzeit*, “epoca-sella”, l'ha chiamata infatti Reinhart Koselleck – tra metà Settecento e metà Ottocento. Per quanto diverse possano essere le forme che viene ad assumere la dinamica di “temporalizzazione” (in termini di evoluzione o di rottura, di progresso o di rivoluzione), il Soggetto della Storia viene sempre più ad identificarsi con l'idea di Umanità o di “genere umano”. Nella traiettoria che va da Kant a Hegel e Marx, da *Che cos'è l'Illuminismo?* alla *Fenomenologia dello spirito* e al primo volume del *Capitale*, l'universale della *humanitas* viene progressivamente perdendo ogni ipostasi essenzialistica, per trasformarsi da “sostanza” in “funzione”, da categoria statica (la “natura umana”) in indicatore dinamico di un processo di trasformazione ed emancipazione.

Con la crisi del paradigma cumulativo e “infuturante”, registrata in filosofia dall'opera di Nietzsche – per il quale l'uomo è una sorta di anello intermedio tra la scimmia e l'Oltreuomo – e nell'ambito delle scienze sociali dal grande disegno comparativo di Max Weber, l'idea di umanità è stata sottoposta a uno spietato vaglio critico, volto a contestarne le pretese di universalità. E tuttavia, a partire dalla seconda metà del xx secolo, agli atteggiamenti negativi radicali, ravvisabili in certe espressioni del realismo politico, che considerano l'umanità e i diritti umani alla stregua di un'ingannevole ideologia o menzogna (C. Schmitt), o in talune varianti del post-moderno, che ritengono l'Umanità nulla più che una “metanarrazione” apologetica della modernità (J.-F. Lyotard), fanno riscontro altre strategie critiche, implicitamente o esplicitamente volte a ricostruire l'universale umano su basi più ampie e più concrete: dal pensiero della “differenza sessuale” (con la sua critica all'universale neutro e/o patriarcale) ai temi del “postcoloniale” (con la sua critica all'ipoteca etnocentrica latente nella categoria europeo-occidentale di *humanitas*).

8. *Etsi homo non daretur:* robot, androidi, simulacri

Su un altro versante ancora si collocano le revisioni dell'idea di umanità volte a riabilitare, per il tramite di una critica che coinvolge tanto lo storicismo umanistico quanto l'antropologia filosofica, il concetto di “natura umana” alla luce delle prospettive aperte dalle nuove frontiere della genetica e delle neuroscienze. Ma, anche in questo caso, la critica del paradigma antropocentrico dell'umanismo tradizionale, con la sue pretese di produrre un'autofondazione “antropo-poietica” dell'umano e di porre la tecnica come espressione del dominio dell'uomo sul mondo, punta – di là di ogni tentazione di riduzionismo biologico – a ridefinire l'umanità nel contesto

delle interazioni con il mondo-ambiente e con le “alterità non-umane”. Di qui un'altra conseguenza paradossale: quello stesso antropocentrismo che appare “antiquato” e patetico di fronte alle macchine intelligenti (o addirittura “pensanti”), rispetto alla *Umwelt*, alla biosfera naturale, si presenta per converso arrogante e predatore. «Nell'opinione degli ecologisti più radicali», osserva ancora Savater, «l'uomo non solo non è il Re del Creato, ma costituisce anzi la principale minaccia per la conservazione dell'equilibrio planetario».

Nella profezia di Philip Dick, un autore di cui ho in passato sottolineato la rilevanza filosofica, l'incontro tra Intelligenza Artificiale e robotica reca in sé la promessa di andare oltre i limiti biologici dell'umano. L'incontro è destinato a spingere il circolo biotecnologico di natura e artificio che contrassegna il viaggio della specie *Homo sapiens* sin dal Neolitico fino al punto di svolta in cui non è più la natura esterna ma la stessa natura interna, lo stesso corpo e la stessa mente umana, ad essere sussunti sotto macchine organiche capaci di reagire autonomamente con l'ambiente. Occorre però considerare che, per ovvie ragioni biografiche (muore poco più che cinquantenne nel 1982), il punto di riferimento di Dick è costituito dal paradigma cibernetico nella versione di Norbert Wiener: il quale aveva lavorato sulla relazione analogica tra il comportamento umano e quello di alcune macchine, assumendo – secondo un modello a lungo invalso nelle ricerche sull'Intelligenza Artificiale – lo studio delle macchine come fonte di informazioni sul nostro comportamento. Con una mossa iperumanistica ma al tempo stesso teologizzante, Dick capovolge l'analogia di Wiener, ponendo lo studio di noi stessi come chiave per comprendere la logica di un mondo artificiale di cui siamo stati i “creatori”, ma che è ormai destinato a circondarci e “circuirci”. In breve: secondo Dick “le macchine stanno diventando più umane”. Eppure....

Eppure i corpi reali fanno esperienze inaccessibili agli algoritmi dell'AI, dell'intelligenza artificiale. E le menti dei corpi reali possiedono una *memoria attiva* il cui potenziale creativo ha un'eccedenza poetico-simbolica incolmabile rispetto alla più supersonica delle memorie passive e immagazzinate.

Inoltre. Giustamente si pone oggi l'enfasi sulla potenza dell'ibridazione tra animale e macchinale determinata dall'incrocio tra robotica, intelligenza artificiale e genetica. Ma mentre discettiamo di questo, la frontiera della sperimentazione sembra essersi spostata verso il potenziale rappresentato dalle caratteristiche del mondo vegetale. Un mondo che ci trasmette il modello di una sintassi senza semantica, un sistema operativo privo di agganci – se non strumentali – con la vita reale. Torna qui alla mente il paradigma sistemico postcibernetico di un sociologo come Niklas Luhmann: per il quale il vivente e lo stesso individuo umano non erano altro che

l'ambiente del sistema. Ma l'analogia si ferma qui. Ora assistiamo a un ulteriore cambio di paradigma. Non più dalla cibernetica ai sistemi biologici autopoietici, ma dal modello animale a quello vegetale. La metafora vegetale fa irruzione come chiave esplicativa del potenziale racchiuso nella rete: intelligenza complessiva che può fare a meno della struttura gerarchica che organizza la vita nel mondo animale, in cui il cervello detiene il posto di comando. Le piante non possiedono una cabina di regia centrale ma dispongono in compenso di capacità sensoriali diffuse: percezione e comunicazione. Per questo esse possono rappresentare un paradigma per il robot: rivoluzionando e decentralizzando il concetto stesso di "intelligenza".

Questa nuova frontiera viene a incontrarsi con la prospettiva del "transumano" in un preciso punto di intersezione: l'idea dell'io multiplo come una pluralità che dà luogo a un superorganismo a sua volta inserito nel superorganismo di un universo radicalmente ridefinito. Non più unidirezionale ma pluridirezionale. Un multiverso dinamico prossimo alla coppia rinascimentale di microcosmo e macrocosmo. Dove quella che un tempo si chiamava identità trapassa da un modello sostanziale a un modello reticolare: segnando in tal modo una definitiva presa di congedo dal paradigma verticale.

Le prospettive appena segnalate, per quanto possano apparire visionarie o addirittura fantasiose, esercitano una forte influenza sulla ricerca tecnologica, ponendo temi, con tutta evidenza, cruciali: destinati ad aprire la questione dell'umanità, del suo significato e delle sue prospettive, alle grandi sfide del futuro. Il superamento del modello centralistico-gerarchico rappresentato dalla metafora della rete può venire incontro anche all'idea – al momento utopica – di una umanità globale politicamente organizzata in una grande federazione, secondo il criterio di un *universalismo della differenza*. Dove le identità, come si è detto precedenza, non sono più radici ma percorsi transculturali e la differenza non più mera pratica di resistenza e di autoconservazione ma sintassi generativa di un nuovo universale.

Ma, davanti ai nuovi scenari delineati dai portaparola del "postumano" e del "transumano", è sempre più difficile resistere all'impressione che una importante soglia della modernità sia stata ormai irrevocabilmente varcata grazie agli sviluppi delle biotecnologie, imponendo all'umanità di *ridefinire la propria collocazione sul pianeta attraverso una doppia negoziazione: sul versante della tecnica e su quello della biosfera animale e vegetale*. E mentre il pensiero laico e secolare – nella sua pur legittima polemica con i vari fondamentalismi religiosi – continua ad insistere sulla clausola *etsi Deus non daretur*, la nuova posta in gioco sembra ormai essersi dislocata altrove: in un minaccioso congedo dall'"umano" prospettato da quell'autoreferenza

dell'artificio che trova il suo compendio nella formula *etsi homo non daretur*. A meno che...

A meno che il *mysterium incarnationis* biotecnologico profetizzato dal genio visionario di Philip Dick non ci faccia prima o poi trovare al cospetto di un androide antropomorfo che, a domande del tipo “Che tempo fa oggi?”, risponda: “Prima Lettera ai Corinzi”.

Riferimenti bibliografici

- BHABHA H. K., SPIVAK G., BARKER F. (eds.) (1984), *Europe and Its Others*, University of Essex Press, Colchester.
- BOBBIO N. (1999), *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino.
- BÖDEKER H. E. (Hrsg.) (2002), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein, Göttingen.
- BORI P. C. (1995), *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova.
- CACCIARI M. (2016), *Ripensare l'Umanesimo*, in R. Ebgi (a cura di), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Einaudi, Torino.
- ERNOUT A., MEILLET A. (2001), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, nuova ed. riveduta e integrata da Jacques André, Klincksieck, Paris (1 ed. 1932).
- FORNARI E. (2011), *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- EAD. (2014), *Soglie: Umano/Disumano tra linguaggio e rappresentazione*, in M. Faila, G. Marramao (a cura di), *Civitas augescens*, Olschki, Firenze.
- JASPERS K. (1949), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München-Zürich (trad. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965).
- KOSELLECK R. (2000), *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- MAHN-LOT M. (éd.) (1964), *Barthélemy de La Casas*, Cerf, Paris.
- MARCHESINI R. (2002), *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MARRAMAO G. (2009), *Passaggio a Occidente*, nuova ed. accresciuta, Bollati Boringhieri, Torino (1 ed. 2003).
- NUSSBAUM M. C. (1997), *Cultivating Humanity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 1999).
- PAGDEN A. (1982), *The Fall of Natural Man*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *La caduta dell'uomo naturale*, Einaudi, Torino 1989).
- PIREDDU M., TURSI A. (a cura di) (2006), *Post-umano. Relazioni tra uomo e tecnologia nella società delle reti*, Guerini e Associati, Milano.
- ROETZ H. (1992), *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- SAVATER F. (2004), *Vita e umanità*, Fondazione Collegio S. Carlo-Festivalfilosofia, Modena.

