

Colloqui: L'evoluzione e il vortice dell'umano

RISPOSTA A FLORINDA CAMBRIA (*Domande per il primo colloquio*)

Andrea Parravicini

1.

Riguardo alla prima serie di domande, mi trovo molto in consonanza con le questioni poste da Florinda Cambria, questioni a cui non ho qui naturalmente la pretesa di rispondere, ma a cui posso però fin d'ora iniziare a corrispondere. Potremmo vedere l'evoluzione, nei termini in cui se ne è parlato durante i Colloqui o nei Linguaggi in Transito dell'anno scorso, come quella oscillazione, a cui si è riferita Cambria, che, «sbarra la strada a ogni concezione unilineare del progresso e induce a osservare come ogni mappa di tale oscillazione (essendo presa nella oscillazione stessa di cui è la mappa) porti traccia di colui che produce la mappa»¹. È esattamente ciò che si era chiamato a suo tempo il cortocircuito dell'evoluzionista o del paleoantropologo, posto in una tensione irriducibile tra il suo mappare e il suo essere esso stesso autobiografia o pratica autobiografica. Riconoscere questo, e corrispondervi in modo consapevole, vedendo questo continuo rispecchiamento della vita nel sapere e del sapere nella vita, vedere questo intreccio inscindibile, significa forse abitare nell'universo copernicano di cui parlava Carlo Sini nel Seminario di Filosofia dell'anno scorso. Come abitare questo paradosso che esplose qui a Mechrí, nel momento in cui ci riconosciamo, più o meno consapevolmente, figli di questo universo copernicano-darwiniano? Copernico e Darwin probabilmente non ne erano consapevoli. Loro hanno gettato il sasso, ma non hanno seguito fino in fondo tutto il movimento dei cerchi che si propagavano in avanti, come un destino inarrestabile. Darwin forse qualcosa però aveva intuito, in un passo della sua *Autobiografia*, mentre si chiedeva, suggestivamente, dell'esistenza o meno di Dio. Scriveva infatti:

Un altro argomento a favore dell'esistenza di Dio, connesso con la ragione più che con il sentimento, e a mio avviso molto importante, è l'estrema difficoltà, l'impossibilità quasi, di concepire l'universo, immenso e meraviglioso, e l'uomo, con la sua capacità di guardare verso il passato e verso il futuro, come il risultato di un mero caso o di una cieca necessità. Questo pensiero mi costringe a ricorrere a una Causa Prima dotata di un'intelligenza in certo modo analoga a quella dell'uomo; e mi merito così l'appellativo di teista. Questa conclusione, a quanto ricordo, era ben radicata nella mia mente al tempo in cui scrissi l'*Origine delle specie*; ma in seguito, dopo molti alti e bassi, si è gradualmente indebolita. *Ma allora nasce il dubbio: quale fiducia si può avere in queste alte concezioni che sono formulate dalla mente umana, la quale, secondo il mio fermo convincimento, si è sviluppata da una mente semplice, uguale a quella degli animali inferiori? Non può darsi che esse siano il risultato di un rapporto fra causa ed effetto, che ci appare indiscutibile, ma che forse è soltanto frutto di una scienza ereditata?*².

Quest'ultima domanda, questo dubbio che si insinua nell'ormai anziano Darwin, alla fine della sua vita, ha il sapore del paradosso dell'evoluzionista. Questo dubbio non riguarda infatti solo l'argomento razionale dell'esistenza di un Dio, contesto in cui la domanda è stata formulata, ma anche, in generale, tutte le convinzioni umane considerate più alte, ovvero quelle Verità intese come le più indiscutibili, assolute, e nonostante sia una domanda che acquista senso solamente alla luce della soglia della concezione darwiniana del mondo e dell'uomo, si ritorce inevitabilmente contro la pretesa di Verità (ab-soluta) della stessa teoria dell'evoluzione. «Quale fiducia si può avere», si chiede Darwin, in verità che potrebbero, secondo l'ipotesi evolutiva, essere prodotte da una scienza che non è altro che il prodotto ereditato di intrecci imprevedibili, di rapporti di causa-effetto regolati dalle cieche leggi della natura, dalle grandi potenze cosmiche della terra e del transito dell'evoluzione? E ancora, «quale fiducia si può avere» anche in quest'ultima verità, la verità dell'evoluzione, se essa, forse, non è che il «frutto di una scienza ereditata»? E di conseguenza, come si fa ad aver fiducia nella verità, «l'unica», «la sola possibile» secondo Darwin³, che scaturisce dalla teoria dell'evoluzione? Insomma, sembra che Darwin scorga la *metabolé* di cui parlava Sini nell'ultimo incontro del Seminario di Filosofia dell'anno scorso, e si chieda come si possa più credere in qualsiasi pretesa, da

¹ F. Cambria, *Domande per il primo colloquio*, in "Colloqui: L'evoluzione e il vortice dell'umano", (http://www.mechri.it/20192020/COLLOQUI/LEVOLUZIONE%20E%20IL%20VORTICE%20DELL'UMANO/19_01_2020/materiali/2.%20Cambria.%20Domande%20per%20il%20primo%20Colloquio.pdf), p. 1.

² C. Darwin, *Autobiografia 1809-1882*, tr. it. di L. Fratini, Einaudi, Torino 1974³ (1^a ed. 1962), pp. 74-75 (corsivi miei).

³ C. Darwin, *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 489.

qualunque parte arrivi, dell'esistenza di una Verità *ab-soluta*, cioè esterna all'effetto rispecchiante della vita del sapere. La *metabolé* forse inizia già qui a fare attrito, a generare dubbi, molto legittimi, nel padre dell'evoluzione.

È un guizzo quello di Darwin, uno dei suoi tipici guizzi di genialità, che è passato del tutto inosservato ai suoi lettori. Ma noi, che a Mechrí siamo molto ricettivi di fronte a questi segnali, sobbalziamo, perché potremmo leggere questo dubbio darwiniano con il sospetto che forse Darwin stesso avesse iniziato a intravedere il fondo del suo sguardo copernicano, che è anche il nostro.

Dunque noi figli più o meno filosoficamente consapevoli di questo gesto copernicano, ravvisiamo un paradosso, un cortocircuito irrisolvibile, e allo stesso tempo sentiamo l'esigenza di abitarlo, di corrisponderci nel modo e nella distanza giusta, per cui io non posso mai essere dove è il mio oggetto, ma devo abitare questa tensione nel modo più appropriato, nella giusta distanza (il Seminario di Filosofia di quest'anno si sta occupando proprio di questo!). Allora in questo senso si possono vedere i fossili, come afferma Cambria, «come mappe e, come ogni mappa, come enigmi ed emblemi, che il paleo-antropologo orienta e connette in ulteriori mappe enigmatiche, creando mobili alberi filogenetici nei quali traccia e rintraccia ogni volta la propria auto-biografia in quanto natura che racconta se stessa»⁴. Questo in effetti, come suggerisce Cambria, ci permette di riconoscere che la pratica del paleoantropologo è in fondo anch'essa una pratica compositiva, «composizione enigmatica di in composibili». A che vale saperlo? – chiedeva ancora Cambria. Potremmo a questo punto chiedere, niccianamente, a che vale il sapere? Cosa si nasconde dietro il sapere dello scienziato, qual è la posta in gioco? Cosa si muove dietro-sotto il sapere e le ricerche degli scienziati? Vogliono ricostruire l'origine? Ne hanno nostalgia? La vogliono possedere, come sogno-miraggio posto nel desiderio che muove dalla soglia linguistica? Ma soprattutto, lo scienziato evoluzionista qui vuole solo descrivere o anche trasformare? Perché è chiaro che per noi, qui a Mechrí, è in gioco anche un'istanza etica e politica, perché nel dire ciò che diciamo vogliamo comporre in modo efficace e potente, trasformare in senso etico, produrre anime. Ma lo scienziato evoluzionista è consapevole delle conseguenze etico-politiche del suo dire? Io direi che quando uno scienziato si mette a fare divulgazione, ad esempio, se lo dovrebbe chiedere, è vitale che se lo chieda!

Ad esempio, per tornare alla domanda di Cambria sulla postura, sull'operare del paleoantropologo, a me pare che il biologo evoluzionista faccia qualcosa di diverso dal biologo sintetico, come ad esempio lo intende Redi. Il biologo sintetico è cosciente che il suo sapere è potere, è un fare che trasforma potentemente. Ma il biologo che racconta l'evoluzione che fa? È molto interessante chiederselo, e forse questo ha a che fare potentemente con il destino copernicano di cui parla Sini, che esibisce qui un cortocircuito, ravvisato dallo stesso Darwin. L'evoluzionista trova lo sbocco del suo operare, forse, non tanto nel sapere sintetico-trasformativo del biologo alla Redi, che opera con il materiale vivente per farne qualcosa di nuovo, per manipolarlo, sintetizzarlo, reinterpretarlo. Certo poi tutto ciò ce lo raccontiamo nei discorsi, ma questo è un effetto secondario, potremmo dire. Il biologo evoluzionista, invece, non fa nulla di tutto ciò, non manipola e non opera per produrre qualcosa di nuovo alla maniera del biologo sintetico, ma il suo fare è legato a una finalità descrittiva, ricostruttiva, genealogica. Ciò che forse egli trasforma va dunque cercato nei discorsi. I racconti e le verità dell'evoluzionista, ricadono in ultimo direttamente sui discorsi che ci facciamo, li cambiano e mutano il senso che abbiamo di noi stessi, il destino che percepiamo del nostro abitare su questa terra, e così via. Sono discorsi, quelli dell'evoluzionista, che ci fanno riconoscere come parte, frammenti di un unico infinito complessissimo universo (modi di un'unica sostanza, direbbe Spinoza), parti e frammenti di un'unica storia del vivente o di un'avventura che ci fa sentire tutti membri dell'unica specie umana *Homo sapiens*. Noi stiamo scommettendo su questa storia, raccontandola! Scommetto su questa versione scientifico-copernicana dell'origine, che sostituisce quella del mito della creazione divina. È migliore? È un progresso? Non direi. Meglio dire che è semplicemente destinata a essere ora più credibile e accettabile per noi, che ci sentiamo copernicani o bruniani, data la sinergia di pratiche e di discorsi che ci allevano e che rendono più verosimile una storia basata su fossili, su evidenze molecolari, paleoclimatiche ecc., piuttosto che una basata su altre testimonianze ed evidenze. È la nostra verità relativamente assoluta, come la chiama Sini in *Inizio*⁵.

Ma allora, tornando sulla questione posta da Cambria, a che vale il nostro sapere copernicano? Io qui forse proverei a mettere anche in comunicazione Redaelli e Cambria su questo, perché io proprio non lo so. È possibile, chiedo io, che riconoscere questa natura compositiva dell'attività del mappare del paleoantropologo, come suggerisce Cambria, e disinnescare di rimbalzo la pretesa di una verità finale che il paleoantropologo vorrebbe svelare o scoprire, come se fosse una meta che aspetta di essere raggiunta dal progresso delle

⁴ F. Cambria, *Domande per il primo colloquio*, cit., p.1.

⁵ C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 72-73.

conoscenze, come scrive Redaelli alla fine delle sue considerazioni⁶, forse spingerebbe lo stesso paleoantropologo (lo stesso scienziato) anche a riconoscere la sua attività conoscitiva come un'attività interna al suo sguardo. Lo spingerebbe a riconoscere la sua attività, cioè, come qualcosa che non progredisce in fondo verso una qualche verità ultima, ma come un'attività generante una visione che si espande con l'espandersi dei suoi diversi strumenti, delle sue domande conseguenti a queste nuove indagini e oggetti posti dalle nuove conoscenze, dai nuovi ritrovamenti. Riconoscere questo avrebbe l'effetto di curare e correggere certe posture superstiziose, certe descrizioni che lo scienziato propone, certe storture che sono superstiziose proprio nella loro pretesa di dire come sarebbe fatta l'origine in sé, come sarebbe fatto il Tutto, di costruire una mappa Vera una volta per tutte. Ecco, significherebbe, mi pare, se ricostruire l'origine è l'oggetto del desiderio che muove lo scienziato evoluzionista, significherebbe mostrargli che questa nostalgia dell'origine, questa *acedia*, forse nasce da un fraintendimento, da un miraggio o dal sogno impossibile di poter possedere questa origine, dal poterla avere nella mappa, nella descrizione Vera di ciò che è successo. Come ha detto molto bene Carlo Sini nel Seminario di Filosofia dello scorso dicembre, l'oggetto del desiderio non coincide mai con nulla di esistente, con nessun oggetto, e ti lascia sempre insoddisfatto se pensi di doverlo possedere. Quindi a che vale saperlo, chiede Cambria? Io direi, vale una correzione di postura, vale il disinnescamento della grande superstizione della Verità Ab-soluta, e questo avrebbe effetti etici e politici di enorme portata. Ed è forse un possibile sbocco del destino copernicano, che già Darwin iniziava a suo modo a ravvisare. Che farcene? Intanto noi iniziamo ad annunciarlo, come l'uomo folle che annunciava la morte di Dio, iniziamo a scommettere su questo! (e d'altra parte, possiamo noi scegliere, o piuttosto siamo già in questo senso decisi?).

2.

Nel secondo punto Cambria poneva in questione la nozione di *exaptation*, nel senso in cui se ne è parlato in relazione all'evoluzione umana, accostandola al termine introdotto da Agamben, "inoperosità". Cambria si richiama qui a quella che è stata chiamata in letteratura «type 2 exaptation»⁷, quella che procede dai pennacchi (*spandrels*), che sono per eccellenza, nel nostro senso, strutture inoperose (cioè non sono adattamenti, ma strutture la cui origine deriva da effetti collaterali prodotti da altre strutture e caratteri, adattamenti, strutture utili). Darwin lo diceva, la natura è piena di tratti neutri, ridondanti, non utili, abortiti, che non servono a nulla e che sono stati prodotti dalla sovrabbondanza della natura, dalla proliferazione della vita in tutte le direzioni. Tali caratteri però, al mutare dei contesti di vita, possono trasformarsi da strutture disponibili ma invisibili all'occhio della selezione naturale, in strutture operanti, messe in opera per qualche uso o funzione, in un modo che, nell'infinita possibilità di quel «mostro di forze» che è il mondo, non è possibile prevedere e che, come ha ben scritto Alfieri⁸, potrebbe essere assimilato a una sorta di *serendipity*. Oppure, possono assumere un significato operativo in qualche altro livello rispetto a quello dove la variazione è accaduta (vedi le strutture fenotipiche che nascono in seguito a mutazioni a livello genetico, le quali vengono exattate per altri imprevedibili usi al livello superiori degli organismi...). Sono cioè «pennacchi trasversali», «*cross-level spandrels*»⁹. E si badi, una struttura può sempre anche passare da una situazione di operosità a una situazione di inoperosità, attraverso la sua temporanea dismissione, magari perché sono mutate le condizioni di vita, come succede alla talpa, i cui occhi non servono più quando va a vivere sotto terra. Dismissioni, pennacchi acquisiti, sospensioni temporanee dall'uso. Il tratto dismesso riacquista una disponibilità all'uso, una libertà indistinta che attende che qualche altra potenza superiore la signoreggi, la interpreti, la sormonti assegnandole nuove funzioni¹⁰. Qui forse si potrebbe dire che la «strozzatura» dei nostri corpi, precedentemente assegnata a certi usi, destinata a certe funzioni, acquista di nuovo una libertà indeterminata, una plasticità all'uso, che può tradursi in impieghi nuovi al mutare delle condizioni di vita. C'è qui una norma che sembra sfuggire alla logica utilitaristica spicciola della selezione naturale su un tratto. È come se si dicesse che il massimamente utile è il massimamente inoperoso, ciò che è massimamente plastico e disponibile a essere cooptato al mutare dell'ambiente. La mano, ad esempio, strumento degli strumenti, può agire in infiniti modi e per infi-

⁶ E. Redaelli, *Materiali per il primo colloquio*, in "Colloqui: L'evoluzione e il vortice dell'umano", (http://www.mechri.it/20192020/COLLOQUI/L'EVOLUZIONE%20E%20IL%20VORTICE%20DELL'UMANO/19_01_2020/materiali/1.%20Redaelli,%20Materiali%20per%20il%20primo%20Colloquio.pdf), p. 5.

⁷ T. Pievani & E. Serrelli, *Exaptation in human evolution: how to test adaptive vs exaptive evolutionary hypotheses*, "Journal of Anthropological Sciences", vol. 89, 2011, pp. 1-15.

⁸ M. Alfieri, *Note all'incontro del 19 gennaio*, "Colloqui. L'evoluzione e il vortice dell'umano. Germogli", (http://www.mechri.it/20192020/COLLOQUI/L'EVOLUZIONE%20E%20IL%20VORTICE%20DELL'UMANO/19_01_2020/Germogli/1.%20Alfieri,%20Note%20all'incontro%20del%2019%20gennaio.pdf), p.2.

⁹ Cfr. S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice Edizioni, Torino 2003, p. 1581-1586.

¹⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1990⁴ (1^a ed. 1984), pp. 65-66.

nite funzioni, nel momento in cui è disattivata la sua funzione locomotoria e può agire in infiniti modi strumentali.

Ecco perché questa dinamica dell'inoperosità mi sembrava interessante se accostata all'evoluzione umana. E Cambria lo ha ricordato benissimo, nella sua seconda serie di domande. Perché in effetti, se riconosciamo che il tratto vincente dell'evoluzione umana risiede forse proprio in questa inoperosità, in questa plasticità totipotente, in questo disinnescamento del destino preassegnato in alcune strutture (come la mano appena ricordata, o anche la bocca, la voce, il nostro cervello neotenco), e il loro trasformarsi in tratti totipotenti inoperosi, ecco che anche il binomio utile/non-utile tende a sfumare o perlomeno ad assumere significati nuovi. Il massimamente utile, per l'essere umano, a un certo punto diventa paradossalmente l'inoperoso, il plastico, il flessibile, il potente (nel senso spinoziano: potere d'agire), che coincide con il nostro diventar-bambini (cioè neotenci). Ma Cambria, nella sua domanda, aggiunge anche che forse è da ripensare quella dialettica tra uso e comprensione di cui parla spesso Sini. Non saprei se è così, ma certo è che la comprensione, in fondo, è in certo qual modo un operare una sospensione dell'uso e un volgersi verso l'uso da una prospettiva inoperosa, nel senso che non è assorbita dall'uso, se ne pone a distanza, in sospensione, o che mentre la usa ne riflette sul senso. Questa sospensione comprendente dell'inoperoso, chiede Cambria, «forse ha a che fare con quel che Sini ha chiamato “il punto copernicano del nostro destino”?». E questa «disattivazione “exaptiva” del destino pre-deciso e l'apertura ai possibili “exaptabili” (potenza senza opera, sempre all'opera), ha forse a che fare con una inedita e impensata revoca di ciò che, nel Seminario di filosofia, è stato chiamato “l'irrevocabile” (la “strozzatura del corpo”: irrevocabile è che sei qui, intreccio preciso – e preciso – di *Körper e Leib*)?»¹¹.

Sono domande di una portata enorme, naturalmente. A me viene da dire forse così: vedere, nello specchio del nostro sapere copernicano, che il nostro stesso divenire umani è legato alla sospensione di un destino pre-deciso dalle forze della natura, e che la nostra umanità si è sviluppata, emergendo da un destino irrevocabile (ma nello stesso tempo dalle sembianze di un corallo intriso di contingenza), attraverso un divenire totipotenti, un essere sganciati sempre più dalla nostra, fino ad allora, irrevocabile relazione con la nostra nicchia e con il nostro corpo, plasmati sempre più profondamente dai nostri abiti tecnici e linguistici, e così via... Vedere tutto questo è ancora e sempre un effetto del nostro irrevocabile esser qui, sulla soglia del nostro destino copernicano, al suo fondo. Ma, ancora una volta, vedere questo ci pone pur sempre davanti a qualcosa, non tanto a una inedita e impensata revoca dell'irrevocabile, non credo che questo possa avvenire, dato che noi non possiamo uscire dal vortice in cui siamo (sarebbe come quello che tenta di uscire dalle sabbie mobili tirandosi per i capelli). Tuttavia segnala un dettaglio luminoso, una traccia che si inizia a cogliere, forse perché il luogo in cui siamo e da cui parliamo e scommettiamo sta iniziando a indicarci il passaggio di soglia verso un nuovo destino possibile dell'evoluzione e della metamorfosi senza progresso. Come si diceva, pennacchio, *exaptation*, riguardano una scommessa sul futuro. Forse dovremmo chiederci, niccianamente, da quale destino, forza, volontà di potenza, che ci signoreggia e che ci interpreta ancora di nuovo, noi e i nostri corpi siamo ora irrevocabilmente presi nella nostra totipotenza inoperosa che osserva e compone il nostro fare. Con la consapevolezza però che, nel momento in cui riusciamo a vederlo, è perché di nuovo è cambiato il contesto e stiamo già scommettendo su qualcos'altro, senza saperlo.

3.

Nel terzo punto Cambria chiede conto della questione del tempo e della temporalità, che esplodono nel momento in cui anche la nozione di progresso si sgretola. Afferma Cambria che «Nell'infinito copernicano, ogni idea di tempo progressivo vacilla e infine implode in se stessa». Il punto è «In che rapporto essa si pone con il nostro modo di raccontare, mappare o rispecchiare auto-bio-graficamente quelle potenze della terra di cui siamo una piega transitoria?»¹². Dunque come la parola, le forme del racconto, dei discorsi, si intrecciano con la problematica del tempo? qual è lo spazio in cui accadono le parole e i racconti, cioè la temporalizzazione del vivente? E come pensare la priorità dello spazio sul tempo? Sono domande molto interessanti e profonde.

Io ricollegherei questa serie di domande alla prospettiva a mosaico, che ritengo, proprio come ha rilevato Alfieri, una prospettiva che rende più libera l'evoluzione da scopi finali e da rigide necessità causali¹³. Sono d'accordo con quanto scrive Alfieri, ma aggiungerei anche che questa prospettiva libera la stessa visione evolutivista da una certa superstizione linearista del tempo. Sembra paradossale, ma iniziamo a intra-

¹¹ F. Cambria, *Domande per il primo colloquio*, cit., p. 2.

¹² *Ibidem*.

¹³ M. Alfieri, *Note all'incontro del 19 gennaio*, cit., p. 1.

vedere ciò quando iniziamo ad accorgerci che la prospettiva a mosaico rende qualsiasi racconto dell'evoluzione, in senso lineare e progressivo, insostenibile. L'evoluzione non procede su una linea, ma per esplosioni corallifere nello spazio (spazio fisico, ecologico, sociale). Si potrebbe vedere l'evoluzione umana come una creazione di sfere (nel senso inteso da Sloterdijk¹⁴) sempre più ampie, ovvero di spazi protetti entro cui l'essere umano «lussureggia» ed evolve. Comunità che si sviluppano a macchia di leopardo, a mosaico, sulla base dello sviluppo delle capacità tecniche e linguistiche, che producono nicchie qua e là, spazi riparati, umanizzati, antropomorfizzati, dentro quei mostri di forze che sono le potenze della natura. Dentro questo caos iniziano a comporsi micro-mondi umanizzati, nuclei spaziali che iniziano a temporalizzarsi, a dare tempo al tempo, a raccontarsi e a fondarsi come comunità umane. Lo spazio qui va inteso non in senso tridimensionale, ma multidimensionale, esattamente come suggerisce Armenio nel suo germoglio¹⁵, quando si riferisce alle «nicchie ecologiche»: lo spazio va inteso cioè come un centro di relazioni multiformi, di diverso tipo, da quelle spaziali in senso proprio a quelle ecologiche a quelle sociali e simboliche. Ma attenzione, questi nuclei di relazioni multiformi, questi campi di forze che producono serre protette in cui inizia a germogliare il tempo umano, con i suoi racconti, i suoi riti e i suoi miti, in una prospettiva a mosaico sembrano nascere tante volte, esplodendo nello spazio in diversi punti e in diverse modalità, tramontando continuamente per poi riaffiorare altrove con caratteristiche variate. Così facendo, essi danno luogo a differenti traiettorie evolutive, come bagliori che si accendono e si spengono sul nostro piccolo pianeta, che vaga nello spazio infinito, senza tempo, della notte dell'universo. Un mare nero di forze che inizia a essere sempre più costellato, su quel piccolo pianeta, da un mosaico di comunità, di piccoli spazi riscaldati e protetti, di centri di relazioni che iniziano a farsi specchi e a riflettere il mondo, a cantarlo, a danzarlo... è qui che nasce il tempo, io direi, in una serie di tentativi nello spazio sferico delle serre, in una distribuzione a mosaico, disordinata.

Ma poi questo, non dimentichiamolo, è ancora il nostro racconto copernicano, che va ricompreso a partire dalla nostra soglia neodarwiniana, dentro i canti e i conti della nostra prospettiva temporalizzata. Non si esce, insomma, dalla *metabolè*.

4.

E siamo ora al quarto punto di Cambria, che chiede conto dell'antichità sterminata della tecnica, di 3,3 milioni di anni fa, e che precede l'umano. E chiede conto dell'«intreccio fra parola e strumento tecnico, fra la soglia analitica dell'esosomatismo e quella della parola che racconta – e perciò anche canta e conta (il tempo?)»¹⁶. In primo luogo, potremmo dire, se non si può pensare l'umano senza tecnica, allora questa notizia è perfettamente comprensibile, perché la tecnica deve essere emersa presso forme di vita pre-umane destinandole a divenire umane. La tecnica ha potuto creare le condizioni di possibilità per la produzione degli spazi protetti, dicevamo, delle serre, delle nicchie umane, entro cui è germogliato e si è sviluppato il tempo del racconto umano, la vicenda della comunità umana che si stacca dall'oscuro divenire della madre terra, si volge verso di essa e inizia a cantarla, a raccontarla, ponendola a distanza. Ma per porla a distanza con il canto, deve forse averla già posta a distanza nello spazio delle pressioni selettive, assicurandosi attraverso la sua organizzazione comunitaria e tecnica, il suo lavoro sociale, uno schermo protettivo nei confronti delle potenze della terra. Ciò, nel contempo e di rimbalzo, produce nell'umano che emerge, un fiorire della sua inoperosità, della sua plasticità operante, del suo divenire-bambino (neotenia). Il sapere tecnico, va precisato, è un sapere che include già, in certa misura, il sapere eminentemente socializzante della parola, che crea una unità insolubile con i gesti, come scrive Cambria. Questi nuovi spazi multidimensionali che abbiamo assimilato a sfere o serre, permettono di ottenere un rilassamento delle pressioni selettive che tengono ancora imprigionato l'animale pre-umano, catturato in presa diretta nelle dinamiche pressanti poste dalle esigenze della vita, e produce di rimbalzo un certo distanziamento dalle incursioni delle potenze della Terra, e dalla loro minacciosità. Tutto ciò, possiamo immaginare, rende possibile il fiorire di una capacità di rispecchiamento in una dimensione temporalizzata.

5.

L'ultimo punto concerne la questione dei «corpi più grandi», cioè la questione degli individui che si sacrificano, che sacrificano la loro individualità, per far parte di corpi più grandi di loro, per diventare funzioni di

¹⁴ Cfr. P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 113-184.

¹⁵ G.B. Armenio, *Alcuni spunti di riflessione*, "Colloqui: L'evoluzione e il vortice dell'umano".

¹⁶ F. Cambria, *Domande per il primo colloquio*, cit., p. 2.

questi corpi. È la questione biologica, ad esempio, del perché nascano corpi multicellulari, o del perché l'essere umano sia un essere così eminentemente sociale e cooperativo. Questioni biologiche e politiche qui si fondono insieme. E come ricordava Cambria, in effetti, nei Linguaggi in Transito dello scorso anno avevo ricondotto la formazione di questi corpi più grandi a un aumento di potenza, come direbbero Spinoza o Nietzsche, o ancora alla formazione di centri di forza che possano contrastare e schermare più efficacemente le incursioni delle potenze della terra, permettendo ai componenti funzionali e cooperativi di quelle nuove comunità di prosperare, al prezzo però di porsi al servizio della costruzione del corpo più grande, della comunità stessa, diventandone una funzione, un membro, un arto. Società cellulari, società umane, insetti sociali: la natura vivente è piena di questi esempi e questo anche è il motivo per cui si parlava di evoluzione multilivello, di cui si deve comprendere diacronicamente l'origine. Come e perché si origina un nuovo livello, ci si chiedeva? Alla base della biologia c'è questo problema della creazione di corpi più grandi.

Ora, come ricordava puntualmente Cambria, tutto questo discorso si ricollega alla questione dell'inoperosità, della plasticità dell'umano da cui emergono la tecnica e la parola, intrecciati insieme in una dimensione che non può non essere eminentemente sociale. Laddove ci sono la tecnica e la parola, c'è la comunità. La parola tiene insieme una comunità che diventa sempre più grande, la fonda e la rende possibile. La tecnica non è pensabile senza una produzione e una collaborazione sociale, un lavoro sociale e cooperativo e la parola è lo strumento che organizza e cementa i rapporti, che permette la coesione e la comunicazione nel gruppo. L'umano è allevato in questo contesto. Ma allora l'umano non si può pensare se non come essere che già appartiene a una comunità, a un corpo più grande, che ha una sua identità fondata su certi rituali e su certi racconti. *Homo erectus*, *Homo neanderthalensis*, l'uomo di Denisova, e così via, fino ad arrivare a *Homo sapiens*. Un mosaico di forme e sperimentazioni diverse di umanità, con le loro capacità tecniche, i loro canti e rituali, le loro tradizioni, il loro tempo, all'interno di una struttura sociale e comunitaria propria, ognuna disegnante traiettorie evolutive diverse dalle altre, allevate in spazi differenti, che a volte però entravano in contatto tra loro, culturalmente e fisicamente: *Homo sapiens* e Neanderthal, lo ricordiamo, si sono ibridati più volte (in questo senso, sono ancora fisicamente dentro di noi, per riprendere un auspicio di Alfieri, perché le catene dei corpi e dei segni sono coralli più che catene, coralli tra i cui rami sono avvenuti anche scambi orizzontali, contaminazioni), eppure Neanderthal si è estinto e *H. sapiens* è rimasto l'unica forma umana vivente oggi. Eros ed Eris di nuovo si trovano intrecciati. Non si hanno segni eloquenti di guerre distruttrici tra le due specie umane, ma molti scienziati ritengono che Neanderthal si sia estinto perché ha perso la competizione per le risorse con *Homo sapiens*, che a un certo punto ha avuto un salto di qualità, è diventato più abile con le sue tecniche e la sua capacità di cooperazione. Non so se in questi studi in qualche modo faccia di nuovo capolino Malthus, ma ciò che possiamo dire è che due specie simili, che si nutrono delle medesime risorse, che le sfruttano per costruire strumenti e ripari, che vivono in comunità nei medesimi spazi e ambienti, non possono che entrare in competizione. Ma basta che una sia un po' più efficiente e cooperativa dell'altra, ed ecco che quest'ultima inizia a diventare sempre meno numerosa, e inizia a subire l'espansione demografica della prima, viene sempre di più messa in minoranza, sempre più debole e frammentata. Forse così, in un processo lento ma inesorabile di assimilazione demica, *Homo sapiens* è rimasto l'unica specie umana sulla terra.

Se questo è vero, il corpo più grande che la comunità *sapiens* ha formato avrebbe escluso dal suo riconoscimento le altre specie umane, le avrebbe forse trattate come estranee, anche se, a dire il vero, ci sono state convivenze amorose di qualche tipo e scambi culturali. Che tipo di corpi più grandi erano, quelle comunità, all'inizio? Non lo sapremo mai... Ma, da quegli inizi, forse già si ravvisavano quelle che oggi sono le caratteristiche di ambiguità dualistica di una specie tanto cooperativa e sociale all'interno dei gruppi, quanto violenta e fortemente preda di derive identitarie, chiusure, aggressioni verso coloro che non vengono riconosciuti come parte del gruppo. E qui emerge prepotentemente, agli occhi del biologo evoluzionista, l'idea che questa ambiguità umana sia il frutto, il prodotto, la strozzatura destinata e plasmata dalle potenze della terra, che, nella loro caotica azione, spesso hanno segno contrario. Mi riferisco, in particolare, a quell'equilibrio instabile generato dallo scontro tra, da un lato, quelle forze che plasmano l'organismo secondo la logica della selezione naturale (la logica aggressiva e individualista, egoista, dell'organismo che combatte contro le forze estranee della natura, contro i suoi diretti competitori, in una lotta spietata che ha il connotato di Eris) e, dall'altro, quelle forze di segno opposto che spingono lo stesso organismo a diventare una funzione cooperativa del corpo più grande della comunità, e che il biologo chiama «selezione di gruppo». Tale tipo di selezione, che si pone sotto il segno di Eros e che produce i suoi effetti a un livello più alto di quello dell'organismo, plasma l'individuo rendendolo un organismo sociale, fortemente orientato a collaborare nel gruppo, e punisce qualsiasi comportamento egoistico e aggressivo, contrastando quelle forze selettive che avevamo identificato sotto il nome di Eris. Anche in questa logica multilivello (dove si fronteggiano le forze

di segno opposto di Eris e di Eros, dell'individuale e del sociale, dell'organismo e della comunità ecc.) l'organismo diventa la strozzatura, il punto di incontro di forze e tensioni differenti, l'incontro caotico di potenze della terra di diversa natura e che agiscono da diversi livelli; un campo di battaglia che naturalmente si rispecchia anche nella ambivalenza dei nostri istinti, degli impulsi contrastanti da cui siamo attraversati. E, ancora una volta, senza dimenticare che questa prospettiva naturalistica non è che lo specchio del nostro discorso, il riflesso di un gioco di specchi infinitamente rinviati. Insomma, per citare Alfieri, siamo di nuovo ricaduti nel labirinto, un labirinto di specchi.

(25 febbraio 2020)