Costanzo Preve – Luca Grecchi – Lorenzo Dorato
Giovanni Stelli – Augusto Cavadi
Franco Toscani – Alberto Giovanni Biuso

Senso e valore della filosofia

Tre domande, alcune risposte

editrice petite plaisance

il giogo

56

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὅπου γὰρ ἰσχὺς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνωρὶς τῶνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, *Frammento* 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»
Eschilo, *Agamennone*, 177.

«ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»
Eschilo, *Eumenidi*, 520.

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, *Prometeo*, 982.

Koiné *Periodico culturale*

Anno XX – NN° 1-4 Gennaio-Dicembre 2013

Reg. Trib. di Pistoia n° 2/93 del 16/2/93. *Direttore responsabile*: Carmine Fiorillo.

Direttori

Luca Grecchi – Diego Fusaro

Ci rivolgiamo a lettori che vogliano imparare qualcosa di nuovo, che dunque vogliano pure pensare da sé.

Karl Marx

HANNO CONTRIBUITO E RESO POSSIBILE LA PUBBLICAZIONE DI QUESTO NUMERO DI *KOINÉ*

Alberto Giovanni Biuso , Olivia Campana, Francisco Canepa, Augusto Cavadi, Stella Maria Congiu, Lorenzo Dorato, Carmine Fiorillo, Diego Fusaro, Luca Grecchi, Alessandro Monchietto, Giacomo Pezzano, Giancarlo Paciello, Costanzo Preve, Ilaria Rabatti, Emilia Savi, Franco Toscani

ISBN 978-88-7588-101-6

Copyright
© 2013 editrice *petite plaisance*

Associazione culturale senza fini di lucro

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013

www.petiteplaisance.it
e-mail: *info@petiteplaisance.it*

Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.
Eraclito

In copertina:

Jacques-Louis David, *La morte di Socrate*, 1786-1787.
New York, The Metropolitan Museum of Art.

Sommario

Intenzioni 7

Le tre domande

Ritiene che la attività filosofica consista, nella sua essenza, in una attribuzione di senso e di valore alla vita umana nell'intero (o, in alternativa, in cosa ritiene consista l'attività filosofica)?

In quale modo ritiene che la Sua attività filosofica abbia contribuito alla comprensione ed al conseguente miglioramento della realtà (o, in alternativa, quali descriverebbe essere i fini della Sua attività filosofica)?

Quali sono i contenuti di critica della attuale totalità sociale che ritiene più rilevanti, e soprattutto quali progetti di miglioramento della stessa ritiene più opportuno porre in essere (o, in alternativa, per quale motivo ritiene più opportuno non trattare della totalità sociale, o non porre ad essa delle critiche)?

RISPONDONO:

Costanzo Preve 9
Luca Grecchi 13
Lorenzo Dorato 29
Giovanni Stelli 41
Augusto Cavadi 61
Franco Toscani 69
Alberto Giovanni Biuso 91

Giacomo Pezzano
Recensione a
Alberto Giovanni Biuso, *Temporalità e Differenza* 111

Costanzo Preve
Recensione a
Carmine Fiorillo – Luca Grecchi,
Il necessario fondamento umanistico del "comunismo" 125

Giacomo Pezzano

Recensione a
Alberto Giovanni Biuso, *Temporalità e Differenza*,
Leo S. Olschki, Firenze, 2013.

Che il tempo sia stato un problema sin dagli albori della riflessione filosofica è considerazione scontata: tale problematicità è in fondo espressione del fatto che il primo momento di "dischiusura" dell'autocoscienza nel processo di ominazione segna l'emersione del problema del tempo che passa, della vita che finisce, del rapporto con gli altri, del movimento e dell'interrogare (ogni interrogativo è irrimediabilmente proteso verso quel futuro che potrebbe o dovrebbe garantire una risposta). Detto ciò, è innegabile che il tempo diventi *il* problema – o lo diventi in modo più nettamente esplicito e sistematico – nel momento in cui l'avvento diffuso della società industriale comporta o alimenta l'intreccio di almeno due decisivi fenomeni, ossia da un lato il tempo di lavoro come produzione di ricchezza o plus-valore e dall'altro lato la diffusione della percezione di un andamento storico progressivo e futuro centrico prima e lo sgretolamento via via più accentuato di una tale convinzione poi.

La filosofia, come sempre tutt'altro che immune dai fenomeni sociali, si ritrova così a cercare di pensare – sorta di sistematico parricidio del dettato originario secondo cui l'Essere è Stabilità – il tempo come rivelativo della questione dell'essere o come consustanziale all'essere stesso (da Bergson a Heidegger e Husserl tramite Hegel e Nietzsche): il Divenire come Essere, in fondo. Questo comporta la resistenza all'«antica tentazione parmenidea», ossia «pensare *contro* il tempo», per confrontarsi con ciò che «è la filosofia», ossia «pensare *il* tempo» [p. 102].

Il testo di Biuso prende sul serio tale tentativo, proponendo quello che non esito a definire un *monismo temporale*, laddove se "monismo" rende giustizia all'esigenza metafisica della *reductio ad unum*, la sua caratterizzazione in quanto "temporale" implica immediatamente lo sfociare nella dimensione della pluralità (il «politeismo del tempo» [p. 1]): Essere e Divenire, Stabilità e Mutamento non sono termini da opporre ma da legare reciprocamente, e il tempo rappresenta proprio la soglia mobile

di tale unione o, con le parole di esordio dell'opera, «il tempo è l'intero nel quale si raccoglie l'infinito battito di identità e differenza» [p. 1].

Nelle pagine che seguono cercherò di non limitarmi a "recensire" l'opera, non solo perché ogni recensore nasconde più o meno velatamente un censore, pronto a "giudicare" se non "stroncare", ma soprattutto in quanto essa non può in nessun modo essere circoscritta nei recinti di una recensione: va profondamente meditata e interiorizzata, i suoi fitti passaggi e il suo serrato incedere vanno accolti come stimoli. Inoltre, cercherò di riprendere seppur succintamente i fili di un dialogo già cominciato con l'autore in altri momenti e in altri luoghi.

Lo stile di Biuso potrebbe a prima vista spiazzare, in apparenza assertivo, fatto di frasi secche e incalzanti, persino taglienti; ma l'impressione svanisce presto quando ci si accorge che lo stile cerca proprio di restituire con fluidità e ritmicità il tema stesso dell'opera: la scansione nel/del tempo che vive di punti fermi eppur nel divenire, di un flusso non disordinato ma fatto di riferimenti e di "ganci" per gli "agganciamenti".

Per rendere l'idea della ricchezza e dell'ampiezza di prospettiva che Biuso offre basterebbe scorrere i titoli dei 21 paragrafi che compongono il testo: il tempo è; corpotempo; ontologie del tempo; movimento e coscienza; fisica parmenidea; tempo, umanità, entropia; aporie e policorporeità temporale; l'oggetto amoroso come oggetto temporale; nichilismi atemporali; corporeità e spaziotempo; materiatempo; tempolinguaggio; il tempo consistente, temporalità quantitativa e biotemporalità; temporalità semantica; Zeitleib; mente, temporalità, differenza; coscienzamateria; mentecorpomondo; essere tempo; temporalità è differenza.

Ci accorgiamo immediatamente che il titolo *Temporalità e Differenza* va letto al contempo come *Temporalità è Differenza*, proprio perché l'essere della temporalità è nella sua "connettività", nella sua estensione in senso dinamico-relazionale che letteralmente *fa la differenza*: «il tempo è l'essere nella sua unità plurale di identità e differenza» [p. 111], «il tempo è la differenza del darsi dell'essere in una molteplicità di modi e l'identità dell'essere tutti modi del tempo» [p. 16].

La temporalità è per Biuso faccenda al contempo ontologica e antropologica: *ontologica* perché l'architettura della realtà stessa è temporale, processuale-eventuale, perché la struttura ontologica fondamentale è tempo, spaziotempo; *antropologica* perché la storia umana è storia dei modi in cui l'uomo ha pensato e misurato il tempo, perché il corpomente è intriso di tempo, è tempo, «cronodipendente» [p. 103]. «Il tempo è tutto» [p. 48]: una "è" da intendere in senso letteralmente pervasivo, perché il

tempo si moltiplica facendosi ritrovare nella materia, nella mente, nella società, nella sacralità; il tempo "è" perché fa essere/divenire, perché cammina facendo camminare e viceversa.

Comprendere il tempo per l'uomo significa così comprendersi comprendendo la realtà e viceversa, significa riconoscere quella peculiare sintesi del mondo che il proprio corpo è, significa elaborare significati nel tempo: significa rapportarsi alla morte, essere consapevoli di morire perché consapevoli di essere (nel) tempo. Tutto per l'uomo ha origine dal corpo perché il corpo è la radice del'umano (ek)stare al mondo, è il radicamento dell'umano divenire nel mondo: l'umano è temporalità semantica o meglio ancora «unità biosemantica e cronosemantica» perché la mente – il *corpomente*, con l'espressione profondamente "antidualistica" di Biuso [cfr. pp. 91-96, 107s.] – non è mai «chiusa in se stessa, in sé sussistente e autonoma ma è fatta di relazioni con l'ambiente che essa stessa contribuisce a plasmare tramite le strutture semantiche che lo cementano» [p. 91].

Biuso è critico verso ogni forma di astrazione filosofica che ritenga di trovare un rimedio al tempo nell'immobilità, astrazione alimentata dall'errore fondamentale di considerare il tempo come qualcosa a cui dover rimediare, qualcosa da cui prendere le distanze e rispetto a cui individuare "contromosse": l'immobilità è il sigillo della morte, «il diventare morti già da vivi, negando la molteplicità, il divenire, la multidirezionalità della vita e del tempo» [p. 8]. Attenzione però: non si tratta certo di negare la stabilità o meglio l'esigenza di stabilità radicata nell'animo umano (nel corpomente umano), bensì di opporsi con forza a quei sistemi che riducendo tutto alla mera stasi cancellano di fatto la tensione dialettica tra identità e differenza che percorre l'intera realtà prima ancora che l'esistenza umana. Ecco allora che costanza dell'incostanza e immutabilità del mutamento vengono chiamati in causa "ossimoricamente" per opporsi a ogni tentativo di eliminare una forma della temporalità a esclusivo vantaggio dell'altra, «l'infondata pretesa di ogni riduzionismo» [p. 17]. Si devono dunque combattere con forza tutti i «nichilismi atemporali» [pp. 52-60, 105s.] che fanno (fisicamente, psicologicamente, esistenzialmente, logicamente, filosoficamente ecc.) del tempo un'illusione o qualcosa di inafferrabile, che rifiutano l'estaticità temporale in favore di un più o meno esplicito solipsismo identitario, di un infantilismo che nega la realtà "estesa" del tempo perché spaventato dalla "passività" cui esso sottopone il mortale «ibrido ermeneutico» che è l'umano. Non è in nessun modo possibile «stare fuori dal tempo»

[p. 106], non è in nessun modo possibile l'identità dell'essere senza la differenza del divenire *e viceversa*:

> una *differenza pura, senza identità*, comporta la dissoluzione del legame che intesse ogni ente con ogni altro, del legame che coniuga gli eventi tra di loro lasciandoli essere eventi differenti, del legame che fa del mondo un processo molteplice e sensato alla mente. Una *pura identità, senza differenza*, implica la stasi totale e l'unità originaria del niente. Un'identità che cancella dunque se stessa non perché abbia rinunciato all'eguaglianza dei diversi – che è struttura succedanea e costruita – ma, assai di più, perché ha distrutto la consistenza del divenire che è intrinseca all'essere di ogni ente- l'essere appare sempre come *dynamis* [p. 108].

Il tempo è allora proprio questa "potenzialità", questa unitaria molteplicità che fa sì che le scienze "dure" (dalla fisica classica all'astrofisica contemporanea), la filosofia, le religioni, le scienze "umane" (dalla linguistica – la lingua tra sincronia e diacronia – alla sociologia – le società tra passato e futuro – e via discorrendo) ecc. abbiano *tutte quante* al centro del proprio discorso il tempo ma *in modi diversi* e da angolature diverse. È così che Biuso riesce nell'arduo compito di far dialogare in maniera franca e produttiva filosofia classica (a partire dalle radicali pagine platoniche e plotiniane sulla tensione ontologica tra unità e molteplicità), filosofia analitica (volta all'analisi più strettamente logico-formale delle caratteristiche di identità e flusso), filosofia continentale (volta alla tematizzazione della dimensione più strettamente fenomenologico-esistenziale della temporalità) e approccio scientifico (dalla relatività einsteiniana alla nuova cosmogonia che si presenta come "fisica del divenire" ma resta "fisica dell'essere" [cfr. pp. 25-33, 35-41]). Tutto questo avviene sempre e comunque rimarcando la preminenza dell'approccio filosofico, che – accettando l'irreversibilità del tempo, l'entropia – è l'unico capace non solo di porsi oltre alla spazializzazione del tempo (l'istantaneizzazione della durata che fa della temporalità una questione di "punti giustapposti" nello spazio [cfr. p.e. pp. 78-82]), ma anche di cogliere che spazio è tempo, che (la costruzione del)lo spazio è movimento dunque corpo *dunque dinamismo temporale* [pp. 61-68].

Questo intreccio transdisciplinare si condensa nella considerazione della temporalità come "stoffa" del reale, il che significa non tanto arrivare all'affermazione della "coincidenza" di autocoscienza e tempo (giacché – come Biuso ovviamente non manca di ricordare – è perlomeno

già con Agostino che tale nesso è colto in maniera del tutto esplicita), quanto riconoscere che l'autocoscienza è la realtà stessa del tempo che si avvede di sé, che si (auto)avverte e dunque si coglie in quanto tempo (pertanto in quanto limitata ed esposta alla fine, alla morte). Un simile avvertimento assume un andamento dunque tanto "fisico" quanto "meta-fisico".

Metafisico perché si tratta di tematizzare la struttura stessa della realtà nella sua intima essenza, perché è in gioco l'emersione dell'architettura ontologica della realtà in quanto tale. Inoltre, metafisico assume qui il significato di filosofico a pieno titolo, in quanto la comprensione del nesso separare-convergere, divenire-essere, continuo-discreto, molteplice-unitario e via di seguito «è la *metafisica*, che è lo sguardo intento a cogliere nel farsi degli eventi la loro profonda relazione e il significato» [p. 110], ossia – con Whitehead – la delucidazione del significato dell'affermazione secondo cui "le cose scorrono" (leggi: *il tempo passa*).

Fisico perché riguarda innanzitutto proprio la viva e mobile corporeità che abita il tempo relazionandosi attivamente all'ambiente o – nel caso del «dispositivo temporale» [p. 24] che l'uomo è – che *sa* di abitare il tempo e di (ek)stare in/fuori da esso. Corpo «insieme immanente e trascendente» [p. 43] che troviamo così alla radice della «densa fisicità del tempo» [p. 85], esso stesso non a caso immanente-trascendente [cfr. p. 92]. La materia "fisica" è materiatempo, insieme "costruita" dall'umano e "precedente" l'umano stesso: il tempo è l'intero del mondo, della materia fatta di tempo, intessuta di tempo [pp. 69-73]. Se dunque va evitato l'ostacolo della «fisicizzazione del flusso temporale, fatto coincidere e risolto nel moto astronomico e nelle leggi fisiche» [p. 96], questo può essere fatto in direzione di una sua "fisicizzazione" in senso non disciplinare ma materiale-corporeo, se si pone l'equivalenza tra *Temporalität* e *Zeitleib*.

Una "fisicizzazione" così intesa comporta anche il tentativo – ed è forse qui che troviamo il vero e proprio cuore della proposta di Biuso – di delineare una temporalità «radicalmente umana senza essere però antropomorfica» [p. 86], nel senso dell'opposizione tanto alla «riduzione coscienzialistica che fa del tempo un prodotto dell'attività ordinante dell'essere umano» [p. 96] quanto all'«antropocentrismo temporale che fa ritenere ogni presenza *qui* e *ora* sulla Terra come dotata di un significato così particolare da essere il vertice, l'apice, il culmine del tempo e non – come in effetti è – uno dei tanti avvicendamenti sul pianeta» [p. 70]. È per questo che – come sopra sottolineavo – il tempo è faccenda *al contempo* ontologica e antropologica: il tempo è "di per sé" né oggettivo

né soggettivo [p. 101] perché non ha senso parlare di uno stare "di per sé" (o di uno "stare" di per sé) del tempo, il cui essere/divenire è invece una «unità originaria» tra uomo e mondo, tra esserci ed essere, tra soggetto e oggetto ecc., è insomma *mentecorpomondo* [pp. 101-103].

D'altronde, che il tempo non sia semplice prodotto umano o qualcosa a disposizione dell'uomo è testimoniato anche dal fatto – mirabilmente colto dalla psichiatria fenomenologica – che la malattia psichica non è altro che tempo che assume forme non più produttive o "vitali" bensì ripiegate su di sé e "soverchianti", ossia memoria che vede compromettersi la propria funzione produttiva per limitarsi a registrare e a farsi sovrastare dagli accadimenti [pp. 6]: la malattia psichica cioè evidenzia come non sia l'uomo a possedere o controllare il tempo, essendo piuttosto vero l'inverso. L'umano è insomma sì tempo avvertito, che si auto-avverte, ma tale avvertimento è innanzitutto l'avvertimento di una fondamentale passività, di una paticità[32] che è il contrassegno del mondo, della "mondanità" del tempo, del suo essere faccenda ontologica oltre che antropologica appunto. È un avvertimento anche nella forma dell'ammonimento, potremmo dire, dell'ammonimento a non pensare di essere tutto, di essere al centro di tutto.

È proprio nella tensione tra ontologia e antropologia che si gioca per Biuso la possibilità di evitare ogni forma di antropocentrismo senza con questo rinunciare a un rigoroso discorso antropologico. Con parole di Butler che mi sembra sintetizzino efficacemente il modo in cui anche Biuso intende la corporeità, «i corpi non sono entità chiuse in se stesse, ma sono sempre, in certo modo, fuori di sé, estese e talvolta espropriate attraverso i sensi, mentre esplorano il loro ambiente»[33]: se pensiamo questo in relazione al corpo umano, intendendolo così non come «fortezza chiusa che da sé si genera e a sé sola attinge la vita» ma come «progetto dialogico e mondano» [p. 33], ci rendiamo presto conto che «contaminazione, identità molteplice, ibridazione, rappresentano paradigmi alternativi e assai più plausibili rispetto a quelli umanistici e antropocentrici» [p. 33]. Secondo Biuso occorre abbandonare ogni illusione di «dominio del soggetto antropocentrato», in quanto «nel *bíos* non si danno gerarchie ma specializzazioni relative ai contesti, non distanze qualitative ma contiguità e differenze tra le diverse specie, umani compresi» [p. 77].

[32] Cfr. anche l'intensissimo A. Masullo, *Paticità e indifferenza*, il Melangolo, Genova 2003.

[33] J. Butler, *A chi spetta una buona vita?* (2012), trad. it. di N. Perugini, Nottetempo, Roma 2013, pp. 49s.

Il pluralismo o politeismo temporale viene esplicitamente fatto giocare contro la presunta "superiorità" dell'animale umano rispetto alle altre specie animali, come se fosse possibile considerarle tutte appartenenti a un'unica categoria proprio in contrapposizione a quell'umanità che le supererebbe:

> l'umano non è una controparte dell'animalità ma un suo specifico ambito; non è […] "misura di tutte le cose", non è il vertice di un qualche progetto, consapevole (creazione) o meno (evoluzione) che sia. Intendere il mondo animale, uomo compreso, è possibile solo a partire dalla *differenza*, dalla diversità specie-specifica che non significa affatto minorità o carenza ma semplicemente una diversa dotazione adatta a differenti contesti ambientali e funzionali. Non si dànno salti epistemologici e ontologici tra l'umano e il resto del mondo animale, che è talmente differenziato da rendere inesatta la sussunzione dell'ampio essere animale sotto una comune e unica categoria, contrapposta alla parzialità umana. […] La pluralità cognitiva dipende dalla molteplicità delle strutture adattative delle diverse specie, le differenze sincroniche (interspecifiche) si coniugano con quelle diacroniche all'interno di ogni specie (evoluzione filogenetica) e di ciascun individuo (evoluzione ontogenetica). […] Non esistono centri ontologici. Si dà piuttosto una ricchezza radiale di forme nelle quali la materia esplica la gratuita potenza del proprio esserci [pp. 77s.].

Ecco perché il linguaggio sta alla temporalità umana come gli altri "istinti" stanno alla temporalità "animale", nel senso che – come anche Steven Pinker afferma – l'umano produce significati linguistici esattamente nello stesso modo in cui un ragno tesse la propria tela, cioè alla luce di una specifica e necessaria struttura fisico-materiale [cfr. p.e. pp. 73-76]. In sintesi, non c'è "una differenza" Uomo-Animale legata alla carenza del primo rispetto alla specificità e specializzazione del secondo, bensì ci sono *tante differenze* tra animale umano e animali non umani legate a diverse forme di specificità e specializzazione.

Altrove ho cercato di delineare una prospettiva insieme umanista e non antropocentrica facendo leva soprattutto sugli strumenti dell'antropologia filosofica[34], tenendo conto anche di altre fondamentali ricerche di Biuso sul rapporto tra natura e artificio[35], incontrando però la critica di

[34] Cfr. G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2013.

[35] La mia costante attenzione alle ricerche di Biuso può essere testimoniata su tutto da G. Pezzano, *Oltre la tecno-fobia/mania: prospettive di «tecno-realismo» a partire dall'antropologia*

Biuso stesso, secondo cui il mio tentativo non riuscirebbe a sganciarsi in ultima istanza dall'antropocentrismo in quanto inficiato dal presupposto per cui alla radice delle cose non c'è nient'altro che l'umano[36].

Ora, non è evidentemente rilevante se tale critica tenga o meno rispetto a quanto sono riuscito a esprimere nella modesta opera in questione (su questo comunque Biuso ha diversi elementi dalla propria)[37], bensì la sua più ampia portata.

Da un lato Biuso senza dubbio coglie nel segno: è ridicolo – lo dico senza troppi giri di parole – pensare che all'umano vada attribuita una qualche posizione di superiorità rispetto all'insieme della Terra o dell'Universo, soprattutto qualora questa si traduca in un atteggiamento di dominio e di usurpazione di specie viventi e risorse. Sono anch'io convinto che non bisogna confondere "specificità" con "specialità", cioè la particolarità della configurazione biologico-organica e delle caratteristiche essenziali della natura umana con una presunta "extra-naturalità" o "sovra-naturalità" dell'uomo, che lo renderebbe oltretutto sovrano e signore della natura, né tantomeno si può sostenere che il povero sventurato animale umano una volta cacciato dall'Eden sia afflitto da una irrimediabile (se non per via mediata, ossia tramite cultura, tecnica, società: *la storia*) manchevolezza rispetto alle superbe compiutezza e perfezione tipiche di tutte le altre specie viventi[38].

filosofica, in "Etica & Politica", XIV, n. 1, 2012, pp. 125-173, in cui leggo il postumano in sostanziale affinità con le tesi di Biuso, nonché dalla mia ampia recensione alla nuova edizione di A. G. Biuso, *Contro il Sessantotto. Saggio di antropologia*, prefazione di E. Mazzarella, Villaggio Maori, Catania 2012, pubblicata in "Lessico di Etica pubblica", III, n. 2, 2012, pp. 120-130.

[36] Cfr. la recensione di A. G. Biuso al mio sopra citato *Tractatus* in "Lessico di Etica pubblica", IV, n. 1, 2013, pp. 126-128.

[37] Per quanto la sesta delle 7 proposizioni fondamentali del sopra citato *Tractatus* sia proprio esplicitamente costruita a partire dall'assunto "spinoziano" secondo cui «la *physis* è *tensione creativa* (*trans*-) alla (stabilità della) *forma limitata* (*-formazione*)», di modo che «c'è una sola sostanza, *physis* produttiva che sboccia da se stessa per esprimersi e manifestarsi, esibire le proprie forme e mostrare i propri aspetti, con diversi e infiniti modi (coincidenti con le diverse e infinite entità inorganiche e specie animate nel rapporto che intrattengono con la porzione di natura a loro corrispettiva), a loro volta con diversi e infiniti attributi» (prop. 6.1).

[38] Vedi anche p.e. G. Pezzano, *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del "pluralismo"*, in "Lessico di Etica pubblica", III, n. 1, 2012, pp. 10-55; Id., *L'antropologia filosofica e le sfide dell'ambientalismo: tra persona e impersonale*, in A. Poli (a cura di), *Il soggetto ecologico nelle filosofie ambientali*, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2012, pp. 271-301; Id., *Debitori (e creditori) a vita. Per una morfologia del debito (e del credito)*, in "Lessico di Etica pubblica", IV, n. 1, 2013, pp. 1-20, dove prendo in esame anche il fattore-tempo

Dall'altro lato, credo però anche che si possano contrapporre gene*r*icità e specificità per indagare il rapporto tra umanità e animalità: questo significa non contrapporre "natura matrigna" a "natura madre" bensì tentare di nominare quella ambigua commistione di natura matrigna e natura madre che imprime il proprio sigillo sulla natura umana alla stregua delle due facce di una stessa medaglia. Ossia: parlare di natura umana generica significa proprio cercare di nominare *insieme* l'aderenza e l'appartenenza alla natura (al cosmo, al tempo) e la disaderenza e l'iperappartenenza alla natura (al cosmo, al tempo) tipiche dell'animale umano. Da questo punto di vista, l'apertura generica e "universale" come tratto peculiare della "eccentrica" (nel senso plessneriano) e "camaleontica" (nel senso pichiano) natura umana è riscontrabile anche nel fatto che è l'uomo che parla di altri animali, che pensa ad altri animali e si pone problemi (etici, ontologici ecc.) *come se* fosse un altro animale o comunque sganciandosi dalla propria "centricità", ponendosi il problema di entrare in una prospettiva diversa dalla propria (il pipistrello di Thomas Nagel)[39], finanche quella dell'intera natura o dell'intero universo. Proprio in questa capacità di moltiplicazione delle possibilità – che fa tutt'uno con il bisogno di riferirsi ad altro per giungere a se stessi – risiede il *proprium* umano.

Biuso è certo ben consapevole di tutto questo ed è ben consapevole dell'infondatezza dell'opposizione innato-acquisito o specifico-aspecifico, ossia è ben consapevole della "specifica aspecificità" che è il contrassegno della natura umana[40], tanto che – giusto per restare alla presente opera – pur rimarcando come visto l'essenziale "naturalità" (leggi: temporalità) dell'uomo, afferma senza esitazioni che «l'umano è apprendimento senza fine» [p. 94], «non *ha* tempo ma *è* tempo, non *ha* un corpo ma *è* corporeità complessa, adattata all'ambiente e intessuta di divenire», «esiste nel mondo come luogo nel quale il mondo diventa a se stesso problema» [pp. 99s.] e via di seguito.

rispetto al ritmo evolutivo della "specificamente generica/genericamente specifica" natura umana.

[39] A questo proposito va comunque ricordato che quando anche si attua un riconoscimento etico o morale verso altre specie animali non si sta con ciò stesso facendo rientrare tali specie all'interno dell'umanità – a dire: il problema dell'umanità resta aperto, anzi forse persino si acuisce.

[40] Mi limito a ricordare qui perlomeno A. G. Biuso, *Antropologia e filosofia. Elementi di propedeutica filosofica*, Guida, Napoli 2000; Id., *Oltre il dualismo natura/cultura. L'integrazione possibile di etologia e antropologia*, in "Discipline filosofiche", XII, n. 1, 2002, pp. 229-254; Id., *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, prefazione di E. Mazzarella, Carocci, Roma 2009.

Pertanto, se effettivamente può destare più di qualche perplessità sostenere semplicemente che alla radice delle cose c'è l'uomo, altra cosa è sottolineare che *per l'uomo* alla radice delle cose c'è l'uomo: si tratta in ultima istanza di intendersi sul senso di questa radicalità, di questo stare alla radice. Infatti, in primo luogo alla base di una simile convinzione c'è un'affermazione non "assoluta" (non c'è altro che l'uomo, esiste solo l'uomo o l'uomo esiste sopra tutti e tutto, senza relazioni con ciò che è altro da sé), bensì "relativa" perché riguarda l'esistenza umana nel suo rapporto con il mondo e l'alterità, perché cioè inerente al fatto che l'uomo ha a che fare innanzitutto con i significati e gli atti di cui intesse "le cose" prima che semplicemente con esse. Potremmo dire: che la realtà ci sia e non sia integralmente "umana" è il presupposto dell'esistenza umana stessa (qui, per esempio si ferma molto ingenuamente il *brand filosofico* noto come "neorealismo")[41], il punto è che se la realtà ha senso è perché ha senso per l'uomo, perché l'uomo le dà senso e perché le azioni umane la "rivestono" (mi si perdoni qui il termine troppo scivoloso e generale) di senso. D'altronde ciò è sostenuto anche da Biuso stesso quando afferma che per l'uomo "tessere" significati è naturale come lo è per il ragno tessere la tela.

In rapporto a questo e in secondo luogo, se la "radicalità umana" fosse intesa in senso scientifico-epistemologico o cosmico-ontologico avrebbe ben ragione – come sottolinea Biuso – un novello Senofonte (potrebbe facilmente essere Jacob von Uexüll) a far notare che ogni specie vivente struttura la propria esperienza del mondo a partire dalla propria identità fisico-naturale e con essa identifica il mondo stesso.

Detto altrimenti, sappiamo ormai benissimo non solo di non essere soli e che il mondo non è stato creato "per noi", ma anche che una serie di caratteristiche che ritenevamo esclusivamente umane a conti fatti non lo sono perché quantomeno già presenti a mo' di "anticipazione" (come anche il più irriducibile degli antropocentristi sarebbe costretto ad ammettere) in altre specie viventi (agire intenzionale, percezione del dolore, coscienza e autocoscienza, comunicazione, percezione delle intenzioni altrui ecc.).

Ma la radicalità umana *non va intesa in tal senso*, come diventa chiaro se si pensa che tale affermazione era al cuore del pensiero di Marx: alla radice delle cose c'è l'uomo nel senso che alla radice di fenomeni sociali

[41] Mi permetto di rimandare per un primo approfondimento a G. Pezzano, *Manifesto del neo-irrealismo. Farsi un'altra idea della realtà*, Edizioni Accademiche Italiane, Saarbrücken 2013.

ormai "naturalizzati" e "ipostatizzati" c'è in realtà l'agire umano e – soprattutto – nel senso che ciò che davvero conta per l'umanità è vivere bene, la felicità da raggiungere attraverso forme di vita e modalità produttive capaci di amplificare e intensificare il dinamico stare al mondo umano e non di "ingabbiarlo" o "monodimensionarlo". Il significato tessuto in tal senso ha anche la trama del significato "agito" e "prodotto socialmente" oltre che "interpretato" o "intenzionato".

Pur non essendo esplicitamente al centro del testo, l'attenzione per il significato sociale del tempo è comunque presente nelle pagine di Biuso: se il tempo è intrinsecamente connettivo e anti-atomico («non è una struttura discreta e atomistica» [p. 69]) in ragione della propria irriducibilità alla misurazione spaziale, esso è allora per così dire anti-individualista nel senso che non permette di concepire qualcosa (fatto, animale, uomo) che sia semplicemente rinchiuso nel proprio as-soluto "in sé", o meglio ancora – rispetto all'esistenza umana – nel senso che è essenzialmente "sociale" perché intersoggettivo [cfr. p. 99] e perché il modo in cui viene concepito struttura nel profondo la qualità di un legame sociale.

Aggiungo anche che una simile ottica consente di restituire la memoria alla dimensione sociale che le compete nella misura in cui la memoria è "estesa" oltre ai confini dell'individuo e non sua intima proprietà (soprattutto se questo viene ridotto a confini "neuronali" della scatola cranica), nel senso che anche la memoria di sé non è qualcosa che alberga solamente in se stessi, riposa anche nei ricordi altrui, nell'insieme di atti sociali compiuti e via discorrendo (per questo coloro che per esempio sono affetti da forme gravi del morbo di Alzheimer pur avendo perso i propri ricordi non hanno con ciò semplicemente perso del tutto la propria memoria dunque il proprio posto nella società, se non sono abbandonati soli a loro stessi).

Inoltre, Biuso riconosce che il tempo è intrinsecamente "politico" perché il potere è intimamente legato alla paura della morte, al bisogno di evitarla o di proteggersi da essa, di tenere in ultima istanza "a freno" il tempo e controllarlo [p. 6]: il controllo sugli uomini è un controllo sul loro futuro, è la garanzia che nel futuro non daranno vita a comportamenti diversi da quelli presenti, che i loro comportamenti saranno non imprevedibili ma anzi regolari e ripetuti, "normalizzati". Il potere è prima di tutto controllo del tempo, sua regolamentazione e normalizzazione, e con ciò è controllo del cemento del legame sociale, *la fiducia*, dunque in ultima istanza dei rapporti di debito e credito.

Come Nietzsche – autore molto caro a Biuso[42] – aveva colto, i rapporti sociali si basano sul *versprechen*, da intendere come "parola data" alla quale va "dato credito" ma che al contempo "ipoteca il futuro" del promettente generando un "debito" che va "onorato" e ancor prima reso appunto "credibile" dando "garanzie" e una qualche forma di "pegno": alla memoria "biologica" e "non codificata" si sovrappone quella "storica" e "codificata" ossia "sociale", di modo che la società stessa è costituita da "mnemotecniche" che di fatto sono tecniche di gestione (ma ancor prima di istituzione) di rapporti fiduciari, delle relazioni di debito e credito, dei rapporti umani che sono rapporti innanzitutto *temporali*[43]. Se i rapporti sociali sono in quanto tali rapporti temporali, diventa decisivo comprendere il modo in cui una società significa e struttura la temporalità e con ciò il circolo debito-credito: se per esempio tradizionalmente era la Chiesa a "gestire" e "controllare" il tempo controllando il circolo debito-credito (Dio come unico "detentore" del credito infinito rispetto al debito infinito dell'uomo; la condanna del prestito a usura come condanna della superbia di chi pretende di possedere ciò che appartiene a Dio: il tempo), è evidente che lo scenario contemporaneo ci proietta in una situazione in cui tale ruolo è occupato dalla Borsa (con le annesse agenzie di rating e via discorrendo), consegnando il tempo (e il debito-credito) nelle mani non più del "padrone di fabbrica" diretto sfruttatore del tempo-lavoro, ma dello "speculatore" (indiretto, ma pur sempre sfruttatore).

Questo esempio, evidentemente appena accennato, serve qui a evidenziare che le pagine di Biuso hanno anche il significativo pregio di ricordarci che per capire una società dobbiamo capire il modo in cui tratta il tempo, in cui comprende il tempo e si rapporta alla temporalità. Ma possiamo anche aggiungere: hanno il pregio di ricordarci che per capire un sapere o una scienza occorre capire il modo in cui tratta il tempo, in cui comprende il tempo e si rapporta alla temporalità.

[42] Vedi soprattutto A. G. Biuso, *L'antropologia di Nietzsche*, Morano, Napoli 1995; *Nomadismo e benedizione. Ciò che bisogna sapere prima di leggere Nietzsche*, Di Girolamo, Trapani 2006.

[43] Cfr. in particolare F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984 e l'imprescindibile lettura datane da G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I* (1972), trad. it. a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, pp. 159-161, 207-245 e 258-272; G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi* (1962), trad. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, pp. 167-220. Sulla questione del debito-credito da ottica antropologica mi permetto di rimandare anche a G. Pezzano, *Debitori (e creditori) a vita*, cit.; Id., *La moneta allo specchio: dall'immagine al simbolo. Per un'anamorfosi monetaria*, in G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013, pp. 173-201.

Pensiamo infatti non solo al modo in cui una società "economocentrica" concepisce il tempo alla stregua di un oggetto di consumo (tempo libero) o di un fattore produttivo (tempo di lavoro) o di un fattore di costo (tempi morti) ecc., ma anche a quello in cui da un punto di vista strettamente epistemologico la stessa (pseudo)scienza economica coglie e cerca di comprendere il tempo[44], articolandone concezioni profondamente rivelative del modo di intendere la vita associata e l'umanità stessa. Potremmo accorgerci, per esempio, che l'incapacità di cogliere adeguatamente la felicità all'interno della scienza economica è legata all'incapacità di rappresentare nei suoi modelli e teorie il "mentre" temporale che esprime la relazione, la bontà dei rapporti umani come valore non strumentale ma fine a sé perché "inafferrabile" e "intangibile" dunque "incapitalizzabile" proprio come lo è l'intervallo che ritma il divenire temporale.

Insomma, e qui di nuovo le pagine di Biuso si rivelano illuminanti, il tempo letteralmente fa la differenza "ontologicamente" proprio come la relazione lo fa "esistenzialmente", e proprio questo "fare la differenza" sarebbe ciò che sfugge alla comprensione dei modelli della scienza economica. Non è certo questa la sede per entrare nei dettagli economici e per imbastire un'operazione di ripensamento filosofico-epistemologico che è forse la vera e propria sfida filosofica per chi voglia confrontarsi con la teoria economica[45], ma era comunque importante indicare uno dei tanti stimoli e una delle tante strade di ricerca che l'opera di Biuso sa offrire a chi si lasci davvero attraversare da essa.

In definitiva, *Temporalità e Differenza* non è un testo da leggere e mettere da parte, come – non nascondiamocelo – accade con sempre più scritti filosofici (e non), pubblicati più per aggiungere un tassello al proprio

[44] Vedi p.e. l'ancora interessante ancorché datato G. Palomba, *Capisaldi delle moderne concezioni del tempo nella scienza economica*, in "Giornale degli Economisti e Annali di Economia Nuova Serie", XXXIII, nn. 9-10, 1974, pp. 667-678.

[45] Mi limito qui a segnalare un volume che raccoglie interventi di economisti volti proprio ad accogliere la relazione umana non solo come principio etico ma come elemento di ripensamento teorico della "scienza" economica e dei suoi modelli: B. Gui, R. Sugden (eds.), *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2005. Per un primo tentativo di incursione nel modo in cui la scienza economica concepisce la razionalità cfr. G. Lingua, G. Pezzano, *Repenser la rationalité économique : de l'*homo oeconomicus *à l'*homo relationalis, in J. Robelin, F. Fischback, M. Biziou (dir.), *La rationalité de la science économique*, Vrin, Paris 2013 ["Noesis", n. 20, 2012], pp. 283-302 e i primi riferimenti bibliografici ivi contenuti.

curriculum in vista di un concorso che non per (provare a) dire davvero qualcosa: è un testo che richiede tempo, che ti lascia tempo, che produce tempo. È in ultima battuta proprio questo che le presenti pagine hanno cercato innanzitutto di trasmettere.