

GIULIA MOIRAGHI

DILEMMI MORALI E NUOVE SFIDE
PER LE NEUROSCIENZE. NIETZSCHE E LA SCELTA
ALL'ORIGINE DELL'UOMO OCCIDENTALE

ABSTRACT - MOIRAGHI G., 2012 - Moral Dilemmas and New Challenges for Neurosciences. Nietzsche and the Choice at the Origin of Western Humankind.

Atti Acc. Rov. Agiati, a. 262, 2012, ser. IX, vol. II, B: 95-118.

Considerations around the origin of ethics are often invalidated by the faulty argument called *petitio principii*, by which what should be object of inquiry is already implicitly implied. The question that no one seems willing to pose, and that, for this reason, requires a closer examination, is the following: why did the activities, that have oriented the cognitive human architecture in the direction that we know today, succeeded in imposing themselves? Why, in other words, has the evolutionary process, in the case of humankind, grounded itself along a guiding line that gets a grip on the development of always more regulated and non-violent relationships? A general biological imperative to survival does not seem to be sufficient to justify the origin of morals. It is precisely in relation to the universal rhythm and dynamic – that do not care for the preservation of life and matter, but for its concentration and dispersion – that the anomaly detected in the will to conservation of humankind should stand out with more evidence and require to be explained. Reflecting, with Friedrich Nietzsche, on the fact that the essence of humankind, as we know it today, is nothing natural and inevitable, but is the result of a precise decision of ethical nature, made by the humankind in the dawn of time, helps us to put in perspective some extreme outputs of current research in the scientific and neuroscientific field.

KEY WORDS - Ethics, Evolution, Morals, Values, Nietzsche, Neuroethics, Neuroscience, Western humankind, Human Nature.

RIASSUNTO - MOIRAGHI G., 2012 - Dilemmi morali e nuove sfide per le neuroscienze. Nietzsche e la scelta all'origine dell'uomo occidentale.

Le riflessioni intorno all'origine dell'etica sono spesso inficiate dal ragionamento fallace detto *petitio principii*, nel quale ciò che dovrebbe essere oggetto d'indagine viene di fatto già presupposto implicitamente. La domanda che nessuno sembra volersi porre, e che necessita di una riflessione al riguardo, è la seguente: perché si sono imposte quelle pratiche di vita che hanno poi canalizzato la architettura cognitiva umana nella direzione che conosciamo oggi? Perché nel caso dell'uomo il processo

evolutivo si è incardinato secondo una direttrice che fa presa sullo sviluppo di relazioni sempre più regolamentate e meno violente? Un generico imperativo biologico alla sopravvivenza non sembra essere sufficiente per giustificare l'origine della morale. È proprio in relazione al ritmo e alla dinamica universale – non curanti della salvaguardia della vita e della materia, ma piuttosto della sua concentrazione e dispersione – che l'anomalia rilevata nella volontà di scongiurare la violenza e la mutazione, caratteristica dell'uomo, dovrebbe stagliarsi con maggiore forza e richiedere di essere spiegata. Riflettere, con Friedrich Nietzsche, sul fatto che l'essenza dell'uomo per come lo conosciamo oggi non è nulla di naturale e inevitabile, ma è il risultato di una precisa decisione di natura etica, compiuta dall'uomo nella notte dei tempi ci aiuta anche a mettere in prospettiva alcuni esiti estremi della ricerca odierna in campo scientifico e neuroscientifico.

PAROLE CHIAVE - Etica, Evoluzione, Morale, Valori, Nietzsche, Neuroetica, Neuroscienze, Uomo occidentale, Natura umana.

Chi si occupa di etica oggi, seppur da una prospettiva filosofica, non può non tener conto degli sviluppi teorici che in materia si sono avuti di recente nell'ambito scientifico, da parte di biologi, psicologi, scienziati sociali e neuroscienziati.

Sia il libro dello psicologo di Harvard Steven Pinker, *The Better Angels of our Nature* ⁽¹⁾, sia il lavoro dell'economista Jeremy Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, hanno negli ultimi anni innescato un acceso dibattito in tema di moralità umana. In quest'ultimo contributo, lo studioso statunitense sembra voler dare la caccia alla «vera» natura dell'uomo, conteso tra la vecchia impostazione classica di matrice giusnaturalista, per la quale l'uomo sarebbe esclusivamente un essere aggressivo, materialista, utilitarista e la versione depurata, proposta dall'autore americano, di uno sviluppo umano incardinato sulla sua più autentica indole empatica:

È possibile che l'uomo non sia intrinsecamente malvagio o egoista e materialista, ma abbia invece una natura del tutto diversa, empatica appunto, e che le altre pulsioni che abbiamo considerato primarie (aggressività, violenza, comportamento egoista, atteggiamento di appropriazione) siano in realtà pulsioni secondarie derivate dal reprimere o negare il nostro istinto primordiale? ⁽²⁾.

Come afferma l'etologo Frans de Waal la visione dell'uomo sottesa dall'antico proverbio latino *homo homini lupus* e fatta propria, ancora

⁽¹⁾ Cfr. PINKER S., 2011.

⁽²⁾ RIFKIN J., 2010, p. 19.

in età moderna, da un filosofo come Thomas Hobbes – che riteneva il patto sociale stipulato dai nostri antenati un contratto artificiale con il quale esseri solitari ed essenzialmente egoisti abdicavano alla propria assoluta potestà e mettevano in comune parte delle proprie risorse, per i vantaggi che ciò avrebbe comportato sul piano personale – alla luce delle recenti scoperte in ambito zoologico, ottenute in particolare attraverso indagini sempre più approfondite dei comportamenti dei nostri più prossimi cugini, i primati, sembra perdere man mano terreno ⁽³⁾.

Se Steven Pinker nel libro sopramenzionato cerca di dimostrare, su basi principalmente statistiche e relative alla diminuzione della violenza sul pianeta e alla riduzione del numero di assassini, quanto la natura umana nel corso dei secoli e dei millenni stia cambiando e diventando, per così dire, sempre più «buona», sempre più empatica, a seguito della diffusione della democrazia, dell'alfabetizzazione e del sempre più efficace controllo degli impulsi, l'intento del neurogiurista ⁽⁴⁾ Atahualpa Fernandez è quello di individuare le risultanze neuronali alla base del comportamento morale e etico-giuridico sociale: «In termini più generali, la nostra capacità etica e il nostro comportamento morale e normativo devono essere compresi come un attributo del cervello umano e, pertanto, come un prodotto più che altro dell'evoluzione biologica» ⁽⁵⁾. Lo studioso brasiliano vede come urgente per le scienze umane e per la riflessione in campo morale l'edificazione di un ponte di comunicazione tra l'ambito degli eventi naturali e quello sociale, culturale. Anche se mostra a più riprese di non voler cadere nella fallacia naturalistica, consistente nel dedurre enunciati prescrittivi, ossia convincimenti su ciò che deve essere ricercato, a partire da enunciati descrittivi, dallo studio cioè dei processi biologici che di fatto si verificano (tipica di chi ad esempio arriva alla conclusione automatica che ciò che evolve per selezione, essendo naturale, deve essere per ciò stesso anche «buono»), egli con-

⁽³⁾ Cfr. DE WAAL F., 2006, p. 221 ss.

⁽⁴⁾ Per un approfondimento sul tema del neurodiritto si rimanda al contributo di Andrea Colorio «Esplorazioni neurogiuridiche tra antichità e modernità» e alla bibliografia ivi raccolta: «dopo la nascita negli ultimi anni di materie quali la *neuroeconomia*, la *neuroetica*, la *neuroestetica*, la *neurofilosofia*, l'incredibile progressione degli studi neuroscientifici ha portato con sé anche in Europa, oltre che negli ambienti accademici statunitensi, lo slancio verso il tema del *neurodiritto*, il quale si occupa del complesso rapporto tra il diritto e le neuroscienze a diversi livelli» (COLORIO A., 2011, p. 44).

⁽⁵⁾ FERNANDEZ A., 2008a, p. 43. Nei casi in cui non siano citate direttamente traduzioni ufficiali, la traduzione in italiano dei passi in lingua straniera è a cura dell'autrice.

fessa apertamente di fare propria una forma moderata di riduzionismo che gli consente di evitare un'eccessiva frizione tra gli esiti della riflessione in campo morale e le risultanze sperimentali accumulate in campo scientifico (6). Fernandez considera la moralità un epifenomeno di una forma determinata di condotta adattativa. La morale sarebbe un sub-prodotto delle strategie adattative che assicurano la sopravvivenza degli individui (7).

Tutto ciò spiega il fatto che «i valori e i giudizi morali» derivano dagli esseri umani, dalla loro propria biologia e dai codici di funzionamento del loro cervello; dà conto e giustifica l'uomo per come lo conosciamo oggi e per come si è andato evolvendo nelle ultime decine di migliaia di anni. La sociobiologia e la biologia evolutiva, attraverso il meccanismo dell'evoluzione selettiva, possono spiegare ciò che di fatto è avvenuto, ovverosia come le pratiche di vita comunitarie che si sono imposte abbiano plasmato nell'uomo strutture cognitive favorevoli e funzionali al consolidamento di questo stesso tessuto sociale (8). Il problema però sull'origine di tali pratiche viene semplicemente spostato all'indietro.

Se il nostro cervello presenta una serie di predisposizioni geneticamente programmate, ciò che bisogna chiedersi è perché nelle comunità dei primi uomini si siano consolidate pratiche adattative che hanno promosso un certo tipo di *imprinting* nell'architettura cognitiva umana.

Sostenere che in definitiva l'evoluzione ha creato i presupposti per la moralità sembra un modo sbrigativo per risolvere la questione finendo però con l'ignorare l'elemento problematico del discorso. Anche le neuroscienze si accontentano di postulare che i valori e i giudizi morali derivano esclusivamente dai codici di funzionamento del cervello. Questa è una spiegazione che non spiega nulla, ma ricontestualizza e ripropone, con un linguaggio diverso, il contenuto della premessa, quello cioè che si voleva spiegare.

La riflessione intorno all'origine dell'etica è uno dei casi più emblematici e mis-conosciuti di ragionamento fallace. Si tratta di un classico esempio di *petitio principii* nel quale ciò che dovrebbe essere oggetto di indagine viene di fatto già presupposto implicitamente. La domanda che nessuno sembra volersi porre, e che necessita di una riflessione al

(6) Cfr. FERNANDEZ A., 2008b, p. 213.

(7) Era stato Charles Darwin, come ricorda John Mikhail, a sostenere per primo che «il senso di moralità non fosse un dono misterioso, ma il risultato naturale dell'evoluzione, con antecedenti negli istinti sociali di altri animali». MIKHAIL J., 2011, pp. 293-295.

riguardo, è la seguente: perché si sono imposte quelle pratiche di vita che hanno poi canalizzato la struttura mentale umana nella direzione che conosciamo oggi?

L'etologia cognitiva, una delle ultime espressioni dell'odierna sociobiologia, che si contende la scena con altre discipline, quali la psicologia evoluzionista, la genetica comportamentale, l'etologia evolutiva e la neuroetica, risponde, come sappiamo: per garantire una sopravvivenza stabile all'uomo ⁽⁹⁾.

Eppure questo imperativo biologico alla sopravvivenza non sembra essere sufficiente per giustificare l'origine della morale. Esistono forme viventi che si sono preservate nel corso dei secoli senza necessitare di forme di scambio sociale complesse come quelle inaugurate nel regno umano (e in forma embrionale in alcune specie animali) dall'insorgere di pratiche etiche e costumi. Molte specie di primati esistono oggi nelle vaste regioni selvagge della terra, ma esistevano già prima che si sviluppasse l'*homo sapiens* ed esisteranno anche successivamente (se il loro *habitat* non verrà completamente distrutto dall'intervento umano, come di fatto sta avvenendo), nonostante non abbiano sviluppato forme di convivenza interpersonale ed etica altrettanto sofisticate ⁽¹⁰⁾. Forse però è ancora più facile capire il punto se si pensa a forme organiche elementari, come alcune specie di invertebrati (alcuni tipi di meduse) la cui sopravvivenza risale a diversi milioni di anni fa e probabilmente si perpetuerà anche oltre la sopravvivenza dell'uomo sulla terra. Una farfalla o una falena notturna possono vivere anche solo un giorno, eppure questa esistenza tanto effimera non gli ha impedito di colonizzare ampie regioni del globo.

La domanda che quindi bisogna porsi è perché nel caso dell'uomo il processo evolutivo si è incardinato secondo una direttrice che fa presa sullo sviluppo di relazioni stabili e sempre più regolamentate.

⁽⁸⁾ È stato il genetista Luigi Luca Cavalli Sforza, che, fra i primi, ha parlato di evoluzione culturale, riscontrando nell'evoluzione umana, a fianco di elementi selettivi strettamente biologici, la presenza di fattori selettivi culturali che partecipano a indirizzarla in misura determinante nella maniera che conosciamo. Si rimanda al suo testo del 1996, *Geni, popoli e lingue*, Adelphi, Milano, e a quello del 2004 *L'evoluzione della cultura*, Codice, Torino.

⁽⁹⁾ Cfr. § «Il valore della comunità», in DE WAAL F., 2006, pp. 271-279.

⁽¹⁰⁾ A questo proposito il neurobiologo Alain Prochiantz afferma: «Ma tra noi e lo scimpanzé, sul piano della cultura, non c'è soltanto una differenza di grado. Me lo dimostra un'occhiata fuori dalla finestra, vedo la cupola di Val de Grâce e tutta la bellezza del Rinascimento italiano entra nel mio studio. Quanto basta per convincermi che l'animale *sapiens* è per così dire uscito dalla natura, a seguito di un certo numero di mutazioni che hanno dato al suo cervello capacità cognitive incommensurabili con quelle dei cugini scimpanzé» (PROCHIANZ A., 2007, p. 40).

In un paragrafo dedicato al tema dell'evoluzione Maurizio Dapor afferma: «La natura, attraverso l'evoluzione, agisce alla cieca ma si muove in una direzione che promuove livelli via via maggiori di complessità»⁽¹¹⁾. Ciò significa che i processi replicativi alla base dell'evoluzione delle cellule, e conseguentemente degli organismi, subiscono delle mutazioni casuali che in alcuni casi possono essere favorevoli all'ambiente e trasformare, secondo direttrici inedite (che aumentano quindi la complessità generale) l'evoluzione successiva. Parlare di maggiore complessità non significa però automaticamente parlare di maggiore stabilità⁽¹²⁾ e soprattutto, tale concetto, non deve essere inteso, secondo una prospettiva «umana troppo umana». Noi associamo al concetto di complessità lo sviluppo di capacità e facoltà superiori, come l'interazione intersoggettiva o il linguaggio, ma complessità può significare innanzitutto la presenza, nello sviluppo ad esempio di una medusa, di tentacoli e filamenti sempre più trasparenti e allo stesso tempo urticanti.

Il paleontologo e biologo Niles Eldredge nel suo libro *Le trame dell'evoluzione* confessa chiaramente che l'eredità darwiniana con la quale tutti oramai si fanno scudo ha lasciato aperto un grande problema: «il divario tra la biologia evolutiva e i processi di trasferimento di materia e energia. Nel lavoro del grande naturalista [Darwin] si accenna appena al modo in cui quelle connessioni potrebbero essere stabilite»⁽¹³⁾. Ed in effetti se si vuole veramente arrivare all'originaria motivazione alla base di tutto, al perché della preservazione e della sopravvivenza, si arriva a riflettere su un terreno primordiale che si colloca alla base dell'intersezione tra organico e inorganico, in una dimensione per così dire cosmica. Perché è necessario presupporre la stabilità, a tutti i costi? Che cosa è all'origine di questa propensione? Le domande più difficili da porre sono, come spesso accade, anche le più semplici. Siamo talmente abituati a evitare questa domanda così importante, che facciamo addirittura fatica a vedere in questo assunto, che tutti danno per scontato, qualcosa di problematico.

Non basta rispondere che è un dato oggettivo che viene semplicemente rilevato e viene dato per acquisito. Si tornerebbe infatti alla situazione paradossale precedentemente descritta nella quale si pretende di dar conto di un fenomeno semplicemente affermando che è così.

⁽¹¹⁾ DAPOR M., 1999, p. 19.

⁽¹²⁾ «L'evoluzione per esempio individua una freccia del tempo che punta verso un aumento della complessità: lo fa però alimentando il disordine complessivo», *Ivi*, p. 132.

⁽¹³⁾ ELDREDGE N., 2002, p. 164.

Se grazie alla suggestione di Elredge siamo riusciti ad ampliare ulteriormente il quadro di riferimento, la peculiarità dell'uomo e degli esseri viventi rispetto al più ampio sfondo dei fenomeni naturali dovrebbe diventare macroscopica.

Allargando lo sguardo ai fenomeni terrestri, geologici e spaziali ci si accorge quanto il meccanismo fondamentale che regola i movimenti cosmici, il ritmo e la dinamica universale, non sia indirizzato alla ricerca della stabilità. Gli eventi atmosferici, geofisici, planetari, stellari non si regolano in base ad alcun principio di preservazione, ma piuttosto all'insegna di uno spietato principio dispersivo dal carattere instabile. È proprio in relazione al ritmo e alla dinamica universale – non curante della salvaguardia della materia, ma piuttosto della sua concentrazione e dispersione – che l'anomalia rilevata nella volontà di conservazione caratteristica dell'uomo dovrebbe stagliarsi con maggiore forza e richiedere di essere spiegata. Nella misura in cui la scelta a favore della stabilità rappresenta un elemento in contraddizione rispetto all'andamento cosmico, esso non dovrebbe essere dato per scontato, ma suscitare tanto più interesse.

Questa è la vera sfida che attende la riflessione etica futura. E siccome oramai parlare di etica significa parlare di neuroetica, appare interessante verificare cosa ha da dire sul punto un filosofo della mente come Thomas Metzinger. Nel suo testo *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto* Metzinger mette mano ad una rivoluzione della coscienza che egli vuole inaugurare grazie all'introduzione di un nuovo concetto del sé, non più sostanziale, ma virtuale, ossia inteso come il correlato dell'attività neuronale:

Lo sviluppo dell'etica della coscienza dovrebbe permetterci di concentrare il dibattito sulla vasta gamma di problemi creati dalla transazione storica che stiamo vivendo. Non appena affrontiamo il problema di cosa è l'essere umano, nonché di cosa dovrebbe diventare, la questione centrale può essere sintetizzata in un singolo quesito: che cosa è un buono stato di coscienza? ⁽¹⁴⁾.

Prima ancora però di chiedersi qual è un «buono stato di coscienza», come fa Metzinger, non sarebbe meglio chiedersi una buona volta che tipo di scelta etica e morale sta alla base dell'uomo plasmato dall'evoluzione, raggiungendo così un discorso fondante sui valori a partire dai quali si è determinata l'anomalia rappresentata dall'uomo?

⁽¹⁴⁾ METZINGER T., 2010, p. 268.

La teoria dell'evoluzione può rendere trasparenti alcuni meccanismi in atto nell'uomo per come lo conosciamo oggi, ma non può certo avere la presunzione di spiegare come è iniziata la storia che ha portato nei millenni alla forma «derivata» di uomo moderno. In questo senso essa può dare una fondazione e una legittimazione alla morale corrente, ma nel momento in cui guadagna uno spazio eccessivo e invece di limitarsi a illustrare l'uomo fattivo, l'uomo divenuto, cerca di avanzare pretese universalistiche sull'essenza umana, essa compie una mossa indebita.

Ecco che, quando il domandare abbandona pretese universalistiche e, pazientemente, incomincia a riflettere intorno all'origine e al fondamento dei fenomeni, si apre lo spazio della filosofia. È convinzione condivisa da sempre dai filosofi che per fare un passo avanti riguardo a una problematica dibattuta sia necessario innanzitutto compierne uno all'indietro, quasi a prendere la rincorsa sufficiente ad affrontare il ragionare sull'imminente con la dovuta consapevolezza. Forse proprio per questa ragione il pensare filosofico non diventa mai obsoleto, sorpassato, ma anche a distanza di molti anni continua a funzionare da palestra concettuale per il pensiero.

Di questo sembra essere persuaso anche il neurofisiologo Max Singer, direttore del dipartimento di Neurofisiologia presso il Max Planck Institute for Brain Research di Francoforte, che afferma:

il progresso delle neuroscienze determina la nascita di un gran numero di nuovi problemi etici e questi devono essere affrontati non solo da neurobiologi, ma anche da esponenti delle scienze umane. [...] Nel prossimo futuro vi sarà sicuramente una stretta collaborazione tra le neuroscienze e le discipline umanistiche – uno sviluppo fortunato, giacché promette di superare alcune delle linee di confine che nei secoli scorsi hanno diviso le scienze naturali dalle discipline umanistiche ⁽¹⁵⁾.

Più di un secolo fa è proprio uno dei filosofi più discussi di tutti i tempi che intuì qualcosa di fondamentale riguardo alla riflessione sull'etica. Come molti sapranno, è proprio alla messa in discussione dell'etica tradizionale e all'interrogazione spregiudicata delle questioni morali nella loro radicalità che il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche spese le sue energie migliori.

Esiste un passo di Nietzsche in cui nella maniera più chiara viene affermato che la critica alla morale della quale egli stesso si è reso protagonista non si esaurisce nel denunciare la discrepanza tra quello che i valori dovrebbero rappresentare a livello ideale e ciò che essi sono nella pratica.

⁽¹⁵⁾ *Ivi*, pp. 82-84.

Sicuramente questo aspetto è presente e costituisce, per così dire, il primo livello del progetto, ma poi esiste un secondo livello, molto più radicale e provocatorio, che rappresenta la vera sfida di Nietzsche:

«Negare l'eticità» può significare in *primo luogo*: negare che i motivi etici, quali *sono adottati* dagli uomini, abbiano realmente costituito l'impulso delle loro azioni, – è asserire, dunque, che l'eticità sta tutta nelle parole e appartiene alla grossolana e sottile impostura (specialmente autoimpostura) degli uomini, e forse, il più delle volte, si trova proprio nei più famosi per virtù. *Secondariamente* può significare: negare che i giudizi morali si fondino su certe verità. Qui si concede che essi siano realmente motivi dell'agire, ma si afferma altresì che in questo modo sono degli *errori*, messi a fondamento di ogni giudizio etico, a costituire negli uomini l'impulso verso le loro azioni morali ⁽¹⁶⁾.

Denunciare la fondamentale mala fede con cui la società e i benpensanti, cristiani o laici che siano, fanno uso dei principi fondamentali della morale, significa compiere un'operazione coraggiosa all'insegna della demistificazione e dell'onestà. Allorché però si afferma che, anche sottraendo quei principi fondamentali alla mala fede e alla disonestà intellettuale che tenta di strumentalizzarli – considerandoli quindi secondo rettitudine e probità, ovvero nella loro purezza ideale –, essi rimangono discutibili e la loro validità permane dubbia, poiché si scorge in essi essenzialmente un principio di degenerazione, si va molto oltre: in questo caso ci si trova di fronte ad una posizione estrema che mette in crisi qualsiasi tipo di ritrattazione consolatoria.

Se è vero che Nietzsche non è in guerra semplicemente con l'ipocrisia e la mala fede della morale cristiana, ma si professa contrario a quella morale anche considerata nella sua purezza e genuinità, bisogna capire cosa discende da queste premesse.

Allora intrapresi qualcosa che non a tutti sarebbe dato di fare: discesi nelle profondità, perforai il fondo, cominciai a sondare e a scalzare un'antica *fiducia*, sulla quale noi filosofi, da un paio di millenni, eravamo soliti edificare come sul più sicuro fondamento – sempre di nuovo, sebbene ogni costruzione, fino a questo momento, fosse sempre crollata: cominciai a scalzare la nostra *fiducia nella morale*. Ma non mi comprendete? ⁽¹⁷⁾.

⁽¹⁶⁾ NIETZSCHE F., *Aurora*, 103, «Vi sono due tipi di negatori dell'eticità». Tutte le citazioni e i riferimenti alle opere di Nietzsche sono tratti dall'edizione italiana delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1964. Nelle opere in cui la numerazione dei paragrafi non è continua, il titolo dell'opera è seguito dal titolo o dal numero della sezione, e poi dal numero dell'aforisma; nel caso dei frammenti postumi comparirà anche l'indicazione del periodo di riferimento.

⁽¹⁷⁾ NIETZSCHE F., *Aurora*, «Prefazione», 2.

Cosa attende colui il quale dichiara di non aver mai «visto nessuno che abbia osato una *critica dei sentimenti di valore morali*»⁽¹⁸⁾, e che vuole pertanto essere il primo a spingersi in tale territorio inesplorato? Sicuramente lo aspetta un rischio molto alto ed è Nietzsche, per primo, a rendersene conto: «Giacché esso [il problema del valore della verità, ed il conseguente problema del valore della morale] comporta un rischio e forse non esiste rischio più grande»⁽¹⁹⁾. Sì, poiché l'attacco ai canoni della morale va di pari passo, anzi, presuppone una messa in discussione del concetto di verità: «Ammettere la non verità come condizione della vita: ciò indubbiamente significa metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore: e una filosofia che osa questo si pone, già soltanto per questo, al di là del bene e del male»⁽²⁰⁾.

Allorché ci si metta ad esaminare in maniera antidogmatica, spregiudicata e priva di tabù le ragioni alla base dei precetti etico-sociali che la nostra società ritiene indiscutibili e auto-evidenti, poiché ignora di averli ereditati dalla religione cristiana, si viene a scoprire che la perentorietà con la quale si presentano le norme etiche spesso non è accompagnata e supportata da motivazioni determinanti. Uno dei primi commentatori di Nietzsche, William Mackintire Salter, faceva degli esempi in proposito, e nel 1915, sulla scorta di Nietzsche, giungeva alla conclusione che i valori morali non sono nulla di per sé, ma sono relativi a chi li pone.

Per esempio, comunemente prendiamo per buono il fatto di dover fare questo o quello, poiché altrimenti la nostra vita sarebbe in pericolo. Ma supponendo che un uomo fosse pronto, per amore dell'onore o della conoscenza o di qualche passione suprema, a rischiare la propria vita o a buttarla via, come potremmo discutere con lui, da quale premessa potremmo partire, dal momento che noi consideriamo la vita come qualcosa di supremo e lui come qualcos'altro? O ancora, diciamo spesso che questo o quello è un bene, poiché da esso dipende la discendenza e la preservazione della razza. Ma ciò presuppone che si *voglia* la posterità e la preservazione della razza. Supponiamo che qualcuno non la voglia, poiché l'istinto e l'istanza, che nella maggior parte di noi è così forte, in lui è debole o mancante (Nietzsche pensa che ciò non sia necessario) – cosa succede allora? In che modo il ragionare ci aiuterà in tali circostanze? Oppure, supponendo che si sia tutti d'accordo nel ritenere l'esistenza desiderabile, che tipo di esistenza dovrebbe essere? Alcuni potrebbero preferire la più grande quantità di esistenza possibile, quanto meno di

⁽¹⁸⁾ NIETZSCHE F., *Frammenti Postumi 1885-1887*, 2 [161].

⁽¹⁹⁾ NIETZSCHE F., *Al di là del bene e del male*, 1.

⁽²⁰⁾ *Ivi*, 4.

un'esistenza comoda e serena. Altri potrebbero preferire il più elevato tipo di esistenza, seppur ridotta nella quantità, o tale per cui, per attingerla, il comfort e la serenità della massa dovessero venire in parte sacrificati. Come si può prendere una decisione? Si riscontrerebbe una differenza negli ideali supremi, e nelle scelte ultime. Che il benessere della massa sia di per sé il fine più prezioso è un'ingenuità che Nietzsche lascia ai biologi inglesi. In verità, non c'è nessun valore in sé, tutti i valori sono acquisiti, assunti, e relativi a coloro i quali li postulano ⁽²¹⁾.

Insomma, la nostra società si renderebbe protagonista di un atto dispotico allorché pretende di dare per scontate le priorità morali degli individui e di sostituirsi a loro nella determinazione dei valori nei quali riconoscersi. Le norme sociali e giuridiche che appaiono più pacifiche e meno prescrittive, in realtà presuppongono come «già da sempre decisa» una specifica visione del mondo, la quale si crede non debba più venir scelta, ma venga in qualche modo assorbita implicitamente e automaticamente da chi nasce in una determinata regione della terra. Anche le teorie della giustizia e del diritto che prevedono da parte dello Stato un'ingerenza «minima» ⁽²²⁾ nella sfera di vita dei cittadini implicano un'accettazione preliminare e, per così dire, obbligata, di alcuni assiomi fondamentali della condotta pratica.

Chi scrive – è bene chiarirlo – ritiene che accettare di ragionare su questi problemi significhi concedersi la possibilità e la libertà mentale di mettere in discussione, per saggiarne il valore e la consistenza, qualsiasi convinzione, anche quelle alle quali siamo più fedeli e affezionati, oltre che quelle di cui siamo più sicuri.

Il presupposto dal quale ha preso le mosse la filosofia occidentale è rintracciabile nell'idea che l'essenza dell'uomo stia tutta nella sua capacità di congedarsi ed emanciparsi dalla dinamica della natura, grazie alla sua componente spirituale e razionale, in virtù insomma della sua *res cogitans*. Secondo questa prospettiva, che è poi quella che ha originato la fiducia nelle possibilità infinite e senza limiti dell'uomo, caratteristica della visione scientifica del mondo e della connessa idea di progresso, vi è uno scarto immenso tra ciò che è l'uomo e ciò che invece è tutto il resto dell'esistente. Il fatto che l'uomo sia il frutto meglio riusci-

⁽²¹⁾ MACKINTIRE SALTER W., 1915, pp. 230-231. Éric Blondel in un passaggio di *Le problème moral* affermerà il medesimo concetto con altre parole: «non c'è dunque un Assoluto, ma piuttosto ci sono dei valori, delle prospettive, delle valutazioni stabilite da un essere vivente a partire dalle forze che costituiscono la sua volontà di potenza, dunque dei giudizi relativi» (BLONDEL É., 2000, p. 179).

⁽²²⁾ Cfr. Il paragrafo «The minimal state and the ultraminimal state» di Nozick (NOZICK R., 1975, p. 26).

to della natura, per così dire, il *Princeps naturæ*, è ciò che gli consentirebbe di emanciparsi dalla dinamica naturale fatta di distruzione e di creazione, sopraffazione ed inglobazione del più debole, e soprattutto ciò che lo giustificerebbe nell'operazione di signoreggiarla. Questo salto brusco, questo *gap* tra l'uomo e la natura, spiegato dagli uni come il risultato della creazione divina e dagli altri come il frutto dell'evoluzione, o meglio, del 'miracolo' evolutivo, è precipuamente ciò che decreterebbe la maggiore dignità dell'uomo rispetto alla natura, la sua nobiltà e superiorità, nonché, invero, la sua facoltà di dominarla. Una visione del mondo di questo tipo, che oggi sembra l'unica possibile, e soprattutto l'unica plausibile, era ad esempio del tutto estranea al pensiero greco più antico, quello presocratico.

Gli esponenti della Scuola di Mileto, in particolare, erano convinti della presenza di un'unità fisica della natura che tutto include e all'interno della quale non è possibile riconoscere alcuna soluzione di continuità, né per quanto riguarda gli dei, né, tantomeno, per quanto riguarda gli uomini. Anche Eraclito, del resto, ammette la profonda unità del reale quando afferma che tutte le cose sono uno ⁽²³⁾. Questa unità però non è statica, ma dinamica, si realizza cioè nel reciproco fronteggiarsi degli opposti, ovvero nella guerra dei contrari, che quindi non è espressione di ingiustizia ma, al contrario, realizza la giustizia, ossia l'unità stessa delle cose ⁽²⁴⁾. Infatti, come ricorda Aristotele ⁽²⁵⁾, Eraclito biasimava Omero quando quest'ultimo auspicava che la contesa si estinguesse tra gli dèi e gli uomini. Secondo Eraclito, Omero non comprendeva che augurarsi la scomparsa della discordia sulla terra significava augurarsi la distruzione dell'universo ⁽²⁶⁾.

⁽²³⁾ Cfr. Heracl. 22 B 10, DIELS H. & KRANZ W., 1966, trad. it. di G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Eraclito, Adelphi, Milano, 1980, p. 41: «Contatti sono la totalità e la non totalità, il convergente e il divergente, il consonante e il dissonante: e fuori da tutte le cose ne sorge una sola, e fuori da una sola sorgono tutte».

⁽²⁴⁾ Cfr. Heracl. 22 B 53 (DK), Eraclito, *op. cit.*, p. 35: «Polemos di tutte le cose è padre, di tutto poi è re; e gli uni manifesta come dèi, gli altri invece come uomini; gli uni fa esistere come schiavi, gli altri invece come liberi», Heracl. 22 B 80 (DK), Eraclito, *op. cit.*, p. 25 «E se è necessario che la guerra sia concatenata, e la giustizia sia la contesa, e che tutte le cose sorgano secondo i vaticinii».

⁽²⁵⁾ «Ed Eraclito biasima il verso del poeta: 'Possa estinguersi la contesa, via dagli dèi e dagli uomini'. Difatti non vi sarebbe armonia se non vi fosse l'acuto e il grave, né vi sarebbero animali senza la femmina e il maschio, che sono contrari» (Aristotele, *Etica Eudemia*, 1235 a 25-28, in Eraclito, *op. cit.*, p. 117).

⁽²⁶⁾ Il legame intercorrente tra la posizione di Nietzsche e quella che era stata di Eraclito, in relazione al tema del *πόλεμος* è condensato da questo passo di *Ecce Homo*: «L'affermazione del flusso e dell'annientare, che è il carattere decisivo in una filosofia dionisiaca, il sì al contrasto e alla guerra, il *divenire*, con rifiuto radicale perfino del

Un po' come per i Presocratici ⁽²⁷⁾ stanno le cose per Nietzsche: egli è convinto del fatto che l'uomo non possa essere *altro* dalla natura, ed in ogni caso non considera l'uomo in nessun modo come l'esempio me-

concetto di 'essere' – in questo io debbo riconoscere quanto di più affine a me sotto ogni aspetto sia mai stato pensato finora. La dottrina dell'«eterno ritorno», cioè della circolazione incondizionata e infinitamente ripetuta di tutte le cose – questa dottrina di Zarathustra *potrebbe* essere già stata insegnata da Eraclito» (NIETZSCHE F., 2007, 3). Così Francesco Moiso in «Scienza e moralità in Nietzsche»: «Si tratta di una visione [quella che vede la costituzione dell'organismo mediante una lotta delle parti tra di loro] che si richiama esplicitamente a uno degli autori preferiti da Nietzsche, Eraclito, e al *polemos* come padre di tutte le cose. Ma al di là di questi pur evidenti ed espliciti riferimenti, rimane particolarmente interessante la visione di un'unità conflittuale che appare chiaramente come tale nei casi patologici, ma che permane nondimeno alla base di tutti gli stati fisiologici e normali della vita» (MOISO F., 2001, p. 118).

⁽²⁷⁾ Éric Blondel nel suo *Le problème moral* ricorda che tra i Presocratici e Nietzsche esiste una lunga tradizione di pensiero filosofico che riconosce l'antitesi morale-natura: «È una lunga tradizione quella che chiama in causa la morale nel nome della natura, e di conseguenza quella delle antitesi divenute classiche tra natura e cultura, natura e convenzione (*thesis*), natura e artificio, natura e legge (*nomos*)» (BLONDEL É., 2000, p. 77). Blondel fa quindi riferimento alla tradizione scettica antica, con la sua ripresa moderna, e a quella di origine stoica che si sarebbe successivamente riverberata nel pensiero dei cosiddetti moralisti francesi. Se è giusto, come fa Blondel, fare una precisazione di questo tipo, è altrettanto importante sottolineare che la rivendicazione nietzscheana del paradosso di fronte al quale si trova l'uomo quando si deve conformare ad un modello di riferimento divergente dall'insegnamento della natura, della quale egli pur tuttavia è parte integrante, non viene però in nessun modo depotenziata dal riconoscimento di queste tradizioni precedenti. Tutto ciò non ridimensiona l'originalità della posizione di Nietzsche. È vero che anche gli stoici credevano nella necessità di vivere conformemente alla natura. Il punto fondamentale però è che essi assegnavano al concetto di natura un significato completamente diverso, quasi opposto, a quello che ad essa attribuisce Nietzsche: «Il vostro orgoglio vuole prescrivere e incarnare nella natura, perfino nella natura, la vostra morale, il vostro ideale, voi pretendete che essa sia natura 'conforme alla Stoa' e vorreste fare esistere ogni esistenza alla stregua della vostra propria immagine – come una mostruosa, eterna glorificazione e universalizzazione dello stoicismo! (NIETZSCHE F., 2004a, 9). Per gli stoici la natura non è altro che il principio provvidenziale che anima e governa la materia. Il concetto di natura viene quindi a coincidere con quello di Dio. Anche per quanto riguarda il pensiero scettico si può constatare un approccio al tema morale-natura completamente distante da quello che vedremo realizzarsi nel discorso nietzscheano. Per il pensiero scettico la divergenza riscontrabile tra le pratiche sociali, di carattere etico, che gli uomini si danno convenzionalmente, e le pratiche di vita naturali alle quali obbediscono gli altri esseri viventi, è una testimonianza e una prova in più del fatto che non si può avere certezza su nessun argomento, e che di nessuna questione si può dire che essa sia in un modo piuttosto che in un altro. Il riconoscimento dell'antitesi natura-morale nel caso dello scetticismo diventa quindi funzionale all'astensione da ogni opinione, alla sospensione del giudizio e alla generica approvazione e osservazione della morale comune. Non c'è nulla di più lontano dalla posizione di Nietzsche, il quale evidenzia determinati paradossi per incoraggiare ed esortare ad una messa in discussione delle convenzioni morali vigenti.

glio riuscito di quest'ultima. Messi così in discussione entrambi gli assiomi fondamentali della concezione morale occidentale, la prospettiva di Nietzsche, schierato a favore di una celebrazione globale dell'esistenza, anche nei suoi aspetti più terribili, che a prima vista pare assolutamente folle, diventa perlomeno intellegibile.

Nietzsche è convinto che l'essere umano sia essenzialmente natura, e che venga quindi da essa integralmente permeato ⁽²⁸⁾. Se ciò è vero, perché, si domanda Nietzsche, si continua a ritenere che l'uomo debba essere mosso da un principio diverso da quello che regge l'esistente nel suo complesso, da lui individuato, come si è visto, nel principio della volontà di vivere?

Da più di duemila anni a questa parte, ci sta dicendo Nietzsche, dalla nascita cioè della religione cristiana ⁽²⁹⁾, distogliendo lo sguardo dalla realtà delle cose e dalla sua inequivocabile evidenza, si è «propagandata» una concezione dell'uomo come quell'essere che trova il proprio significato nel fatto di trascendere la natura, di distinguersi da essa, in altre parole nel fatto di qualificarsi come ultra-naturale, ultra-terreno. Si è quindi contrabbandata per autentica e veritiera una concezione dell'uomo, a suo avviso, del tutto posticcia e artificiosa. Il pretesto di questa finzione sarebbe stato poi individuato nella necessità di presentare agli esseri umani un modello di riferimento migliore, nella speranza che ciò potesse guidarli verso uno stare insieme più felice. In altre parole, la giustificazione sarebbe stata trovata nell'esigenza di prospettare un modello di umanità esemplare, nel quale tutti, se veramente aspiravano a un mondo migliore, avrebbero dovuto riconoscersi. Insomma, dal punto di vista del pensiero morale che storicamente ha prevalso, affinché l'umanità potesse innalzarsi dalla durezza, dall'ingiustizia e dal

⁽²⁸⁾ Così Nietzsche: «Il vivente è soltanto una varietà dell'inanimato e una varietà alquanto rara. [...] Quando avremo del tutto divinizzato la natura! Quando potremo iniziare a *naturalizzare* noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta!» (NIETZSCHE F., 1979a, 109).

⁽²⁹⁾ In realtà le basi di questa visione del mondo erano state messe molto prima della nascita di Gesù e dell'avvento della religione cristiana, ed hanno permesso a quest'ultima di trovare un terreno fertile per affermarsi. Alcuni sintomi dell'emergere di tale concezione si possono infatti ravvisare già nel razionalismo socratico: «Socrate fu un equivoco; *tutta quanta la morale del perfezionamento, anche quella cristiana, è stata un equivoco...* La più cruda luce diurna, la razionalità a ogni costo, la vita chiara, fredda, prudente, cosciente, senza istinto, in contrasto agli istinti, era essa stessa soltanto una malattia, una malattia diversa – e in nessun modo un ritorno alla «virtù», alla «salute», alla felicità... Dover combattere gli istinti – questa è la formula della *décadence*; fintantoché la vita è *ascendente*, felicità e istinto sono eguali» (NIETZSCHE F., 2002, «Il problema di Socrate», 11).

dolore della *vita bruta* degli altri esseri viventi, era necessario rimarcare e accentuare sempre più la distanza tra l'uomo e l'esistente nel suo complesso.

Se si vanno però a guardare gli effetti che duemila anni di razionalismo e ascetismo morale hanno prodotto, si deve riconoscere che essi non sono particolarmente brillanti. Nietzsche muore nel 1900 e quindi non ha il tempo di conoscere neanche la prima delle catastrofi mondiali che hanno devastato il Novecento. Eppure la Storia che si è dipanata fino a lui offre una casistica sterminata di guerre e violenze. Tale panorama di tragici conflitti fornisce a Nietzsche elementi sufficienti per constatare il fallimento del progetto morale occidentale nonché la legittimità di ripensare da capo e su basi completamente diverse il senso della moralità.

L'obiezione che in questo caso è possibile muovere a Nietzsche è che il presunto fallimento del progetto morale occidentale può tutt'al più concernere gli esiti delle vicende terrene di un'umanità che troppe volte ha imboccato la strada sbagliata, ma sicuramente non riguarda il concetto teorico e l'ideologia all'origine dell'aspirazione autenticamente morale. Quest'obiezione viene però a cadere se si tiene presente la contestazione posta in essere da Nietzsche di quella stessa idealità, alla purezza della quale ci si vorrebbe richiamare, come abbiamo visto precedentemente. Per Nietzsche è dunque lecito domandarsi se il fallimento della morale cristiana sia da imputare al fatto che essa fosse, per così dire, «sbagliata» in partenza ⁽³⁰⁾. Bisogna secondo Nietzsche prendere in considerazione l'ipotesi che essa fosse destinata già da sempre al fallimento, in quanto prescrive uno stare al mondo dal quale deve essere estirpato tutto ciò che vi si può ravvisare di vitale, di aggressivo, di travolgente, in una parola di *naturale*:

Ci si rivolga, infatti, soltanto queste domande di fondo: «Perché non vuoi ingannare?». Specialmente quando dovrebbe esservi l'apparenza – e c'è quest'apparenza! – che la vita fosse contesa d'apparenza, voglio dire d'eroe, d'inganno, d'ipocrisia, d'accecamento, di autoaccecamento, e quan-

⁽³⁰⁾ In questo senso Yannick Souladie afferma che «il cristianesimo ha per principio l'impossibile realizzazione della sua morale» e che «c'è disparità tra l'ideale cristiano e la vita», poiché «l'uomo nella misura in cui è 'realtà', volontà di potenza, è incapace di accordarsi pienamente con un ideale che nega la vita» (SOULADIÉ Y., 2007, p. 110). Come ci ricorda Klossowski, secondo Nietzsche «bisogna rompere con la regola classica della morale che rende l'uomo tributario di abitudini adottate *una volta per tutte* con la scusa di raggiungere con ciò un dato livello umano», ma bisogna «comportarsi invece secondo le esigenze estreme che derivano da una riflessione che non si dà tregua» (KLOSSOWSKI P., 1981, p. 24).

do d'altro canto effettivamente, la forma grande della vita si è sempre mostrata dalla parte dei più spregiudicati πολύτροποι. Potrebbe forse essere, una siffatta intenzione, se interpretata benevolmente, un donchisciottismo, una piccola stravagante bizzarria; ma potrebbe essere anche qualcosa di peggio, vale a dire un principio distruttivo, ostile alla vita... «Volontà di verità»: potrebbe essere un'occulta volontà di morte. In tal modo, la domanda: perché scienza? riconduce al problema morale: *a qual fine esiste in genere una morale*, se vita, natura, storia sono «immorali»? Non c'è dubbio, l'uomo verace, in quel temerario e ultimo significato con cui la fede nella scienza lo presuppone, *afferma con ciò un mondo diverso* da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma questo «altro mondo», come? Non deve per ciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il *nostro* mondo? ... Ebbene si sarà forse compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza; che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina... Ma come è possibile, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente si rivela divino salvo l'errore, la cecità, la menzogna, se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna? ⁽³¹⁾.

Questo è il ragionamento fatto da Nietzsche, che non si sta in nessun modo suggerendo di condividere, ma che va finalmente affrontato perché troppo a lungo è stato omissivo. Paul Valadier, un autore cristiano di provenienza gesuitica che ha dedicato a Nietzsche molto tempo, e dal lavoro del quale è nato un importante testo come *Nietzsche e il Cristianesimo*, sebbene proponga globalmente una lettura della filosofia di Nietzsche volta a rivelarne l'essenza profondamente e rigorosamente mistica ⁽³²⁾, nell'«Introduzione» di un libretto intitolato *Nietzsche. Cruauté et noblesse du droit* osa ragionare, molto coraggiosamente, sulle provocazioni nietzscheane e si sofferma su alcuni interrogativi scomodi e inquietanti:

E se l'eguaglianza che si considera, come è ovvio, il *summum* della moralità dei rapporti sociali, ne fosse il più sicuro affossatore? E se il nostro diritto che tenta di assicurare l'armonia sociale e la convivenza, annientasse la vita e diffondesse il caos, la violenza e la morte? E se la nostra giustizia, invece di essere realmente giusta, si rivelasse essere un sistema sottile di risentimento e di vendetta? Ancora più in generale: e se la società moderna, che si crede superiore a qualsiasi altra, fosse il frutto della decadenza e la fase avanzata del nichilismo? ⁽³³⁾.

⁽³¹⁾ NIETZSCHE F., 1979a, 344.

⁽³²⁾ Cfr. VALADIER P., 1980, p. 132.

⁽³³⁾ VALADIER P., 1998, p. 10.

Insomma, Valadier si domanda se alcune cifre fondamentali della nostra aggregazione sociale, come il diritto, e la giustizia che ne deriva, non siano in realtà tremendi strumenti contro-natura di controllo e repressione. Se infatti, come abbiamo sentito argomentare Nietzsche, la vita fosse essenzialmente energia in movimento e in trasformazione continua, secondo forme di volta in volta diverse che si inglobano e si rimpiazzano periodicamente, tentare di spiritualizzare questo processo attraverso una morale che ricerchi una sorta di *equa stasi dell'eterno*, per utilizzare una formula che ci pare sintetica ma densa di contenuto, sarebbe un grave errore.

Valadier, per spiegare il concetto, esaspera i termini della questione e afferma che per colui il quale la vita fosse fondamentalemente «sfruttamento», sognare la fine di quest'ultimo sarebbe come sognare la morte: «Ma se la vita è sfruttamento, sognare di una fine di questo sfruttamento, non è come sognare l'annientamento della vita, dunque la morte?»⁽³⁴⁾. Si tratta di un'ipotesi di lavoro che Valadier in verità non esplora né analizza approfonditamente, ma alla quale fa solo un accenno brevissimo, per poi tornare su più miti consigli.

Nell'articolo «La portata radicale del sì nietzscheano», precedente al libro di cui sopra, Valadier aveva infatti adottato un profilo molto più cauto e prudente, e sicuramente più in linea con la sua ideologia di fondo di stampo eminentemente cristiano. Alla fine di quell'articolo Valadier, allorché si soffermava sulla metafora della vita come processo divino di annientamento e rinascita, non ne sottolineava il carattere prettamente naturale e connaturato al movimento originario dell'esistente nel suo complesso, ma metteva in guardia dal ritenere quest'ultimo un modello di riferimento praticabile:

Ammettiamo pure che sia proprio del divino (Dioniso) rinascere senza posa dalle sue ceneri; questa rinascita 'attraverso mille morti amare' e sanguinose può essere proposta all'uomo senza che questo vi si distrugga? Questo modello divino non presuppone una continuità fra l'uomo e gli dèi?

Non è forse presunzione proporre all'individuo umano d'entrare egli stesso nel movimento proprio del divino (vivere mille vite in mille morti)?⁽³⁵⁾.

Le obiezioni di Valadier, pur essendo del tutto legittime, non sembrano però riuscire a centrare il cuore della problematica. Se persino un dio, per l'appunto Dioniso, rinasce senza posa dalle sue ceneri, perché

⁽³⁴⁾ *Ivi*, p. 28.

⁽³⁵⁾ VALADIER P., 1980, p. 134.

l'uomo dovrebbe essere esonerato da questo processo di morte e rinascita? Perché augurarsi, come fa Valadier, che l'uomo, il quale è essenzialmente natura, non si «distrugga», ma possa sottrarsi a questo destino, quando questa dinamica rappresenta il movimento fondamentale della natura? Intanto non è possibile per l'uomo evitare di andare incontro alla morte e alla distruzione; e inoltre, il punto sta proprio nella possibilità di pensare la morte altrimenti: non più come una fine, ma come una *chance* di rinascita ⁽³⁶⁾.

Il problema potrebbe quindi essere ribaltato rispetto a come lo pone Valadier. La presunzione non starebbe – nella prospettiva di Nietzsche che riprende, come abbiamo visto, quella degli antichi Greci – nel prendere a modello il movimento del divino e della natura nel suo complesso, per accordarsi su di esso, ma nella volontà di differenziarsi, di distinguersi dal resto dell'esistente, sicuri di non aver nulla da imparare dal mondo che ci circonda. Allorché l'uomo ancestrale, osservando la vita cruenta della natura e degli altri esseri viventi fatta di «mille vite e mille morti», decide che lui è *altro* da tutto ciò, che egli è diverso, e che pertanto il suo scopo da quel momento in poi sarà quello di rimarcare e far crescere sempre più questa differenza, egli si diparte definitivamente dalla natura e nasce in quanto «uomo occidentale» ⁽³⁷⁾:

Immaginatevi un essere come la natura, dissipatrice e senza misura, indifferente senza misura, senza propositi e riguardi, senza pietà e giustizia, feconda e squallida e al tempo stesso insicura, immaginatevi l'indifferenza stessa come potenza [...] Vivere – non è precisamente un voler essere diversi da quel che è la natura? Vivere – non è valutare, preferire, essere ingiusti, essere limitati, voler essere differenti? ⁽³⁸⁾.

⁽³⁶⁾ Blondel, in riferimento alla concezione nietzscheana di vita, si era così espresso: «Poiché, per Nietzsche, la vita non è significativa o sensata: essa è la *realtà*, ma una realtà che diventa ciò che è, ovvero allo stesso tempo creazione e distruzione, indissolubilmente senso e non-senso, vita e morte, essendo ciascuno di questi aspetti condizione dell'altro. Dirla 'cattiva' o 'buona', significa mutarla in funzione dei nostri desideri, sempre prospettici, significa ergersi a giudici, quando invece siamo semplicemente 'parti'» (BLONDEL É., 1980, p. 113).

⁽³⁷⁾ A questo proposito Carlo Sini osserva: «Lo sguardo di Nietzsche spazia molto oltre i confini noti e consueti al suo tempo. Egli parla della 'storia più lunga dell'uomo' e allude all'uomo preistorico. Oggi sappiamo, come lui non poteva ancora sapere, che tale storia, se pure la limitiamo all'*homo sapiens sapiens*, affonda a oltre 50.000 anni fa. Anzi è recente la notizia della scoperta di una tomba di 75.000 anni fa circa. La storia dell'uomo si approfondisce sempre più nel passato. Già allora l'uomo onorava i morti, credeva forse nell'al di là, coltivava gli Dei, usava un linguaggio articolato e simbolico. Solo così poteva sopportare il dolore e la morte. Questa è infatti la storia di un animale «malato», come già diceva Hegel: malato di spirito, appunto» (SINI C., 2009, pp. 56-57).

⁽³⁸⁾ NIETZSCHE F., 2004a, 9.

Il passaggio dall'uomo primitivo, che era un tutt'uno con la natura e che non si voleva distinguere dagli altri animali, all'uomo come principe della natura, come essere superiore, in altre parole, come antenato dell'uomo che conosciamo oggi, nasce allorché egli dice a se stesso: io sono diverso e *voglio* esserlo sempre di più, per diventare *migliore*. In principio quindi troviamo una decisione dettata da un sentimento connotato eticamente. All'origine dell'uomo razionale ⁽³⁹⁾, di quello che diventerà l'uomo della filosofia, della scienza e della tecnica, c'è un moto di presunzione e tracotanza, di ὑβρις, la volontà di distinguersi, di individuarsi, di rappresentare l'inizio di qualcosa di altro. È importante comprendere che questo gesto iniziale, a partire dal quale nasce l'uomo, è un gesto etico. Affinché l'uomo possa incominciare l'avventura metafisica che lo contraddistinguerà nel bene e nel male, egli deve innanzitutto affermare la propria volontà di essere l'*incipit* di qualcosa di alternativo all'ambiente che lo circonda: questa rivendicazione di alterità, di autonomia e di autodeterminazione è un'istanza etica. Prima di qualsiasi concezione teorica vi è una preliminare e inevitabile scelta di campo etica. All'origine di ogni epistemologia e di ogni visione del mondo si dà una presa di posizione di ordine morale.

La metafisica e la scienza razionalistica occidentali scaturiscono dalla scelta etica fondamentale di prendere congedo dalla natura ⁽⁴⁰⁾. Accomiatarsi dalla natura significa reclamare la presenza nell'uomo di qualcosa di fondamentalmente *altro*, che lo distingue e lo caratterizza come diverso.

⁽³⁹⁾ A determinare la completa uscita dell'uomo dalla natura, Bataille attribuisce un ruolo fondamentale al comparire del «lavoro» nella sua vita. Egli parla del tempo «umano, anti-animale del lavoro» e afferma che «grazie alla propria attività lavorativa, l'uomo ha edificato l'universo razionale», aggiungendo infine che ciò nonostante «sussiste pur sempre in lui un fondo di violenza [...] che egli non è riuscito, appunto, a ridurre a ragione» (BATAILLE G., 1976, pp. 168 e 47). Tutto ciò è accaduto nel momento in cui, come riassume brillantemente Vincenzo Barba, «l'uomo si è imposto dei freni, ha eretto dei tabù mediante i quali si è separato dall'animale, dal mondo della violenza, del disordine, del dispendio improduttivo di energia, e ha fondato il mondo della ragione, dell'utile, del lavoro ordinato e produttivo, col quale si identifica sostanzialmente la società umana» (BARBA V., 1979, p. 113).

⁽⁴⁰⁾ Il giurista Carlo Peloso a questo proposito afferma quanto segue: «Se i miti, tuttavia, non dicono alcunché sui caratteri strutturali del proto-diritto, essi, comunque, rispecchiando quello stato di violenza cui [...] si rifà la stessa esperienza giuridica arcaica, rimarcano con insistenza lo stato di assoluta precarietà delle comunità pre-giuridiche e alludono ad una violenza cosmica di cui parteciperebbe 'naturalmente' l'uomo stesso: una violenza che – come qualcuno ha sostenuto, nella sua forma caotica deve essere abbandonata attraverso un atto di frattura (non netta e assoluta, ma comunque effettiva)» (PELOSO C., 2008, p. 49).

Al contrario, «redimere il mondo» ⁽⁴¹⁾ per Nietzsche significa non voler più tirarsi fuori e slegarsi da esso, in quanto lo si giudica sbagliato, ma collocarsi nella condizione di comprendere la dinamica cosmica che tutto coinvolge ⁽⁴²⁾. Non ha senso condannarla nella speranza di tenerla a distanza, poiché essa è necessità; piuttosto, è importante comprenderla e scoprire finalmente il senso del flusso mutevole del divenire che nulla risparmia e che ciononostante realizza l'innocenza: «Tutto è necessità – così dice la nuova conoscenza; e questa stessa conoscenza è necessità. Tutto è innocenza: e la conoscenza è la via alla comprensione di quest'innocenza» ⁽⁴³⁾. Ciò che Nietzsche era riuscito a intuire con straordinario anticipo sui tempi è che il fenomeno umano si colloca al di là delle nostre rappresentazioni parziali come soggetto egoista o empatico, come diavoletto o angioletto, in quanto si potrebbe dire che è entrambi allo stesso medesimo tempo:

Io non nego, come va da sé – ammesso che io non sia pazzo, – che molte azioni, dette non etiche, siano da evitare e da combattere; e così pure che molte, dette etiche, debbano essere compiute e perseguite; però penso che nell'uno come nell'altro caso si debba partire *da fondamenti diversi da quelli esistiti fino ad oggi*. Noi dobbiamo *apprendere in un modo diverso*, affinché si possa finalmente raggiungere, forse molto tardi, ancora qualcosa di più: *il sentire in un modo diverso* ⁽⁴⁴⁾.

⁽⁴¹⁾ Cfr. NIETZSCHE F., 1979b, 39.

⁽⁴²⁾ A proposito della tendenza, che Nietzsche denuncia nella *Genealogia della morale*, a giudicare il mondo sbagliato e a condannarlo per questo, Gilles Deleuze si esprime in questi termini: «la sofferenza è stata usata come mezzo per dimostrare l'ingiustizia dell'esistenza e nel contempo trovare una giustificazione superiore e divina» (DELEUZE G., 1992, p. 30).

⁽⁴³⁾ NIETZSCHE F., 1979b, 107. In sorprendente sintonia con le intuizioni di Nietzsche si colloca la visione del fisico austriaco Erwin Schrödinger, considerato, insieme a Werner Heisenberg, il padre della meccanica quantistica. In *La mia visione del mondo* egli si esprime nei seguenti termini: «la giusta prospettiva [filosofica] per quanto indecifrabile essa sia per il senso comune: tu, e con te ogni altro essere cosciente preso come tale, sei, nel tutto, il tutto. Questa tua vita non è allora un frammento degli eventi universali, bensì in un certo senso l'intero, ma un intero di tal fatta che non è possibile abbracciarlo con un solo sguardo. Questo intendono, com'è noto, i bramini con la loro formula sacra, così mistica eppure così semplice e chiara: 'Tat twam asi', 'questo sei tu', o anche con affermazioni come: 'Io sono all'est e all'ovest, sono sotto e sopra, sono il mondo intero'. [...] Chi lo comprende potrà allora gettarsi al suolo e stringersi alla madre terra con questa certezza: Tu e lei siete una sola cosa, quanto lei tu sei saldo e invulnerabile, quanto lei anzi mille volte di più; domani essa t'inghiottirà, certamente, ma con altrettanta certezza ti darà di nuovo alla luce, a nuove lotte e dolori. E non una sola volta, un giorno: ché ora e oggi, ogni giorno essa ti dà alla luce, non una sola volta ma mille e mille, così come ogni giorno mille e mille volte t'inghiotte nel suo grembo. Perché l'attimo presente è eterno, quest'unico attimo sempre identico a sé: il presente è l'unica cosa che non ha fine» (SCHRÖDINGER E., 1987, p. 34 e ss.).

⁽⁴⁴⁾ NIETZSCHE F., 2006, 103.

L'intuizione di Nietzsche è che per comprendere il cosmo e l'uomo come parte di esso sia necessario uscire da questi facili schematismi ai quali il pensiero non educato all'approccio genealogico sembra essere condannato ancora oggi, allorché si aggrappa a categorizzazioni invetrate e metafisici dualismi (buono-cattivo, egoista-altruista, empatico-aggressivo). La posta in gioco messa sul tavolo da Nietzsche consisteva in ben altro: immaginare di pensare al di là delle nostre tentazioni umane troppo umane un'essenza cosmica nella quale la tragicità delle cose potesse infine coincidere con la loro innocenza.

una 'trasvalutazione di tutti i valori, nello svincolamento da tutti i valori morali, in un sì a tutte le cose, anche nella fiducia in tutto quanto è stato finora proibito, disprezzato, maledetto. Questo libro *che dice sì* irraggia la sua luce, il suo amore, la sua tenerezza su tutte le cose cattive, rende loro 'l'anima', la buona coscienza, il superiore diritto e *privilegio* di esistere. La morale non viene attaccata, semplicemente non viene più presa in considerazione... Questo libro si chiude con un 'oppure?' – è l'unico libro che si chiude con un 'oppure?'...» (45).

Riflettere, con Nietzsche, sul fatto che l'essenza dell'uomo per come lo conosciamo oggi – quell'essere che si determina attraverso la razionalità e lontano dagli istinti – non è nulla di naturale e inevitabile, ma è il risultato di una precisa e mirata decisione di natura etica, compiuta dall'uomo nella notte dei tempi ci aiuta anche a mettere in prospettiva alcuni esiti estremi della ricerca odierna in campo scientifico e neuroscientifico (46). Solo infatti tenendo a mente il carattere derivato dell'esser umano, si comprende che la tesi sostenuta da alcune recenti teorie di matrice riduzionistica circa l'esistenza di una morale assoluta, di una «etica universale», riconducibile alle nostre basi biologiche e, per così dire, scritta nel nostro DNA, è una risposta che giustifica e dà conto dell'uomo attuale, ma spiega poco della genesi di quest'evoluzione, del perché sia andata così. È forse giunto il momento per la ricerca neuroscientifica in campo etico di porsi alcune domande tanto scontate quanto scomode e interrogarsi su quella scelta valoriale, all'origine dell'uomo occidentale, che non era una scelta obbligata, un che di necessario, ma una possibilità che ha prevalso su altre che si sarebbero potute dare:

(45) NIETZSCHE F., 2007, *Aurora*, 1.

(46) Basti pensare al recente dibattito innescato dalla pubblicazione italiana del libro *The Ethical Brain* dell'autore statunitense Michael S. Gazzaniga. Per ulteriori riferimenti sull'argomento si rimanda a GAZZANIGA M.S., 2006.

Tutti i filosofi hanno il comune difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso un'analisi dello stesso. Inavvertitamente «l'Uomo» si configura alla loro mente come una *eterna veritas*, come un'entità fissa in ogni vortice, come una misura certa delle cose. Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo *molto limitato*. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi; molti addirittura prendono di punto in bianco la più recente configurazione dell'uomo, quale essa si è venuta delineando sotto la pressione di determinate religioni, anzi di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa dalla quale si debba partire. Non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta; mentre alcuni di loro si fanno addirittura fabbricare, da questa facoltà di conoscere, l'intero mondo. Ora, tutto l'*essenziale* della evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima di quei quattromila anni che all'incirca conosciamo e durante i quali l'uomo non può essere gran che cambiato [...]. Tutta la teologia è basata sul fatto che dell'uomo degli ultimi quattro millenni si parla come di un uomo *eterno*, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo. Ma tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il *filosofare storico* è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia ⁽⁴⁷⁾.

⁽⁴⁷⁾ NIETZSCHE F., 1979b, «La storia più lunga dell'uomo».

BIBLIOGRAFIA

- BARBA V., 1979 - *Interpretazioni di Sade*, Savelli, Roma.
- BATAILLE G., 1976 - *L'érotisme*, Les Editions de Minuit, 1965, tr. it. di A. dell'Orto, *L'eroticismo*, Oscar Mondadori, Milano.
- BLONDEL É., 1980 - *Nietzsche: le 'cinquième évangile'?*, Le Berger et les Mages, Paris.
- BLONDEL É., 2000 - *Le problème moral*, Puf, Paris.
- CAVALLI SFORZA L.L., 1996 - *Geni, popoli e lingue*, Adelphi, Milano.
- CAVALLI SFORZA L.L., 2004 - *L'evoluzione della cultura*, Codice, Torino.
- COLLI G., 1980 - *La sapienza greca*, vol. III, Einaudi, Adelphi, Milano.
- COLORIO A., 2011 - «Esplorazioni neurogiuridiche tra antichità e modernità», *Atti Acc. Rov. Agiati*, a. 261, ser. VIII, vol. XI, B.
- DAPOR M., 1999 - *Sfere di Cristallo. Riflessioni su caso e predizione*, La Stampa, Torino.
- DIELS H. & KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Zürich, 1966, trad. it. di G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Einaudi, Adelphi, Milano, 1980.
- DELEUZE G., 1992 - *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris, 1962, tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano.
- ELDRIDGE N., 2002 - *The Pattern of Evolution*, Freeman, New York, 1999, tr. it. di S. Ferraresi, *Le trame dell'evoluzione*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- FERNANDEZ A., 2008a - *Direito e Natureza Humana. As bases ontológicas do fenômeno jurídico*, Curitiba Juruá Editora, Curitiba.
- FERNANDEZ A., 2008b - *Neuroética, Direito e Neurociência*, Curitiba Juruá Editora, Curitiba.
- GAZZANIGA M.S., 2006 - *The Ethical Brain*, Dana Press, New York, 2005, tr. it. di S. Ferraresi e F. Gabarini, *La mente etica*, Codice, Torino.
- KLOSSOWSKI P., 1981 - *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969, tr. it. di E. Turolla, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano.
- MACKINTIRE SALTER W., 1915 - «Nietzsche's Moral Aim», in *International Journal of Ethics*, vol. 25, n. 2.
- METZINGER T., 2010 - *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, MIT Press, Cambridge, 2009, tr. it. di M. Baccharini, *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- MIKHAIL J., 2011 - «Emotion, Neuroscience, and Law: A Comment on Darwin and Greene», in *Emotion Review*, vol. 3, n. 3, pp. 293-295.
- MOISO F., 2001 - «Scienza e moralità in Nietzsche», *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, a cura di C. Ciancio e F. Vercellone, Trauben, Torino.
- NIETZSCHE F., 1979a - *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F., 1979b - *Umano, troppo umano*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F., 2002 - *Crepuscolo degli idoli*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F., 2004a - *Al di là del bene e del male*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

- NIETZSCHE F., 2004b - *Frammenti Postumi 1885-1887*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F., 2006 - *Aurora*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F., 2007 - *Ecce Homo*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- NOZICK R., 1975 - *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York.
- PELLOSO C., 2008 - *Studi sul furto nell'antichità mediterranea*, Cedam, Padova.
- PINKER S., 2011 - *The Better Angels of our Nature. Why Violence has Declined*, Viking, London.
- PROCHIANTZ A., 2007 - «La natura innaturale della mente», *Il Sole-24 Ore*, 9 settembre.
- RIFKIN J., 2010 - *The Empathic Civilization*, Polity Press, New York, 2010, tr. it. di P. Canton, *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano.
- SCHRÖDINGER E., 1987 - *Meine Weltansicht*, Fischer, Stuttgart, 1963, tr. it. a cura di B. Bertotti, *La mia visione del mondo. La mia vita. Poesie*, Garzanti, Milano.
- SINI C., 2009 - «Il destino dell'Occidente», *Figure d'Occidente. Platone, Nietzsche e Heidegger*, a cura di E. S. Storace, AlboVersorio, Milano.
- SOULADIÉ Y., 2007 - «Antichristianisme et hérésie», *Nietzsche - L'inversion des valeurs*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York.
- VALADIER P., 1980 - «La portata radicale del sì nietzscheano», in *Saggi su Nietzsche*, a cura di G. Penzo, Morcelliana, Brescia.
- VALADIER P., 1998 - *Nietzsche. Cruauté et noblesse du droit*, Michalon, Paris.
- DE WAAL F., 2006 - *Our Inner Ape*, Riverhead Books, New York, 2005, tr. it. F. Conte, *La scimmia che siamo. Il passato e il futuro della natura umana*, Garzanti, Milano.

Giulia Moiraghi ha ottenuto il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi di Verona nel 2010. Svolge attività di ricerca negli ambiti dell'estetica e della filosofia morale, collaborando con riviste scientifiche italiane ed europee. Tra i suoi articoli più recenti si ricordano: *René Girard e la mancata ricezione di Nietzsche come pensatore morale*, ne «Il cannocchiale», 1, 2011; *Nietzsche depotenziato, tra illuminismo e cristianesimo: a proposito di alcune recenti interpretazioni*, in «Filosofia e teologia», 2, 2012; *Nietzsche e la nascita della Postmodernità*, *Studia Warminskie*, 49, 2012. Nel 2006 ha pubblicato un libro con Mimesis sull'opera d'arte in Heidegger, dal titolo *In cammino verso la cosa. Heidegger dall'estetica all'ontologia*. Fa parte dello staff dell'area educazione del Mart.