

NOTA BIBLIOGRAFICA

O. Aime, *La singolarità umana. Contributi per l'antropologia filosofica*

Valter Danna

L'antropologia filosofica (d'ora in poi AF) come disciplina filosofica a sé stante è recente, come nota Aime nel libro che recensiamo (Mimesis, Milano 2022); essa viene preparata dall'*Antropologia pragmatica* di Kant, da alcune proposte nell'Ottocento (ad esempio quelle di L. Feuerbach e A. Comte) e, infine, si costituisce come disciplina autonoma nell'ambito della filosofia nel Novecento con gli studi originali di Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen. Questo promettente inizio venne temporaneamente interrotto dalla posizione di Heidegger con la *Lettera sull'umanismo* (l'oblio dell'essere nella storia del pensiero occidentale ha prodotto anche lo smarrimento dell'uomo) e poi dalla dichiarazione «morte dell'uomo» da parte di Foucault, fino alla scomparsa di ogni prospettiva antropologica tradizionale con il post-umanesimo e il trans-umanesimo.

Con tutto ciò la riflessione sull'uomo non si può in realtà spegnere veramente: se la domanda sull'uomo è sempre stata presente nella riflessione filosofica, nell'epoca moderna e contemporanea si sono accresciute a dismisura le acquisizioni sull'uomo, dovute alle ricerche delle moderne scienze naturali, umane e storiche. Tali acquisizioni hanno reso semmai ancora più complessa la riflessione sull'umano, anche da un punto di vista strettamente filosofico, essendo venute meno le classiche prospettive di tipo metafisico nel declinare l'umano.

Viene definitivamente archiviata, per esempio, la classica visione dell'uomo di impostazione aristotelico-tomista, la cosiddetta «psicologia razionale» o «psicologia delle facoltà» (che caratterizzava anche i corsi filosofici delle facoltà teologiche cattoliche). Questo modello, che ha guidato per secoli e con risultati non di poco conto la riflessione sull'uomo, obbediva a precisi canoni metafisici nel quadro della cultura classica: una nozione di scienza (*episteme*) con richieste di assoltezza molto alte, il primato della metafisica, la centralità della logica come strumento del pen-

sare, un concetto di natura statico e permanente. Secondo tale prospettiva metafisica, l'uomo è un animale ragionevole e politico, costituito di anima immortale e di corpo, dotato di facoltà e bisognoso di abiti, libero e responsabile nelle sue decisioni, sottomesso a una legge naturale che, con il mutare del tempo, va integrata con leggi positive. Con l'ulteriore irridigimento classicista, tutto era incentrato sulla definizione dell'essenza o natura dell'uomo in quanto principio esplicativo ultimo unificante le varie facoltà (organiche, psichiche e razionali); in questa definizione (universale e necessaria) non entrano le dimensioni individuali e storiche dei singoli individui umani (e delle singole comunità umane): tutto l'essenziale è già lì e ulteriori acquisizioni sull'uomo devono essere semplicemente integrate in un quadro complessivo statico e ritenuto sostanzialmente definitivo.

Nell'epoca moderna tali canoni normativi sono stati gradualmente messi in discussione dalle nuove scoperte geografiche, dall'emergere di culture umane estranee alla classicità, dalla rivoluzione scientifica e industriale, dalla valorizzazione della dimensione storica e dal pluralismo delle culture umane. Nel Novecento, il secolo breve, altri fenomeni – come osserva nell'introduzione al suo libro Oreste Aime – hanno ampliato la serie dei dati antropologici:

le due guerre mondiali, i totalitarismi, l'era atomica, la rivoluzione informatica, la genetica e le neuroscienze, la globalizzazione compiuta, il nuovo regime climatico [...], l'elenco dei mutamenti intercorsi è molto lungo ma essi confluiscono in qualche modo nella definizione dell'Antropocene che, pur solo accennato in queste pagine, è riferimento ormai inevitabile (p. 9).

Il termine, usato per la prima volta dal chimico olandese Paul Crutzen (premio Nobel 2000), indica quell'era «geologica», la nostra, in cui l'uomo ha compiuto un intervento massiccio sull'intero ecosistema terrestre con ingenti modificazioni territoriali, strutturali e climatiche.

Il volume che presentiamo si colloca consapevolmente in questo quadro generale ben tratteggiato dal prof. Aime e, nelle sue oltre quattrocento pagine, ci offre una ricchissima cognizione di riflessioni antropologiche, frutto di una vasta ricerca, espressione di una sensibilità interdisciplinare, filosofica, letteraria, teologica: un contributo molto prezioso per un progetto globale, aperto e realistico di AF. Non un discorso completo che, a parere dell'Autore, «diventa tendenzialmente chiuso, anche quando lo si dichiara aperto» (p. 10), bensì un «mosaico che abbozza un "profilo in movimento"» (ivi) aperto dunque a un continuo aggiornamento.

Tra i vari canoni di lettura del fenomeno umano, come emergenza, eccedenza, invenzione, differenza, alterità, Aime ha scelto la nozione di *singolarità* (posta anche nel titolo del volume: *La singolarità umana*) per connotare il senso complessivo della raccolta dei vari contributi: al di là

dell'uso propriamente matematico del termine (ad es. la singolarità matematica dell'inizio del *Big Bang*) e di quello collegato al movimento trans-umanista (l'attesa di un evento futuro che determinerà un salto nell'evoluzione antropica), Aime preferisce la connotazione di Miguel Benasayag (*La singolarità del vivente*, 2017) «per dire tutto ciò che del vivente sfugge al progetto riduzionista che incrocia la ricerca scientifica (in particolare la chimica biomolecolare) e il dominio della digitalizzazione» (p. 11). Questa annotazione è già una precisa e condivisibile tesi antropologica che percorre poi tutto il volume.

Si tratta di una singolarità che appare già nel vivente (in generale), ma che si rafforza nell'umano *in quanto tale* e che si può correlare al tema della cultura a cui tutti fanno riferimento senza però riconoscerne la portata antropologica e ontologica. Il titolo è già un programma per una ricerca aperta sull'umano che altri autori descrivono come un'eccedenza ontologica (o sporgenza metafisica), ossia il fatto che l'uomo, rimanendo un essere che fa parte di questo universo fisico, nello stesso tempo lo trascende e attraverso le sue strutture mentali, coscienziali e valoriali è in grado di affermare l'intelligibilità dello stesso universo. Quest'alterità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi richiama uno dei più suggestivi e citati pensieri di Pascal:

L'uomo non è che un giunco, il più fragile di tutta la natura; ma è un giunco pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quando l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire, ed il vantaggio dell'universo su di lui; l'universo non sa nulla.¹

Il «profilo in movimento» dell'opera consiste in un ampio sguardo, panoramico e sintetico al tempo stesso, su alcuni filosofi di questi ultimi settant'anni (dalla seconda metà del Novecento) nel panorama complesso dei molti saperi e scienze che riguardano l'*umano* e nel quadro delle grandi correnti di pensiero che hanno caratterizzato il Novecento: fenomenologia, ermeneutica, esistenzialismo, decostruzione, strutturalismo e post-strutturalismo.

Come l'Autore stesso dichiara, non si tratta di un volume nato da un progetto specifico, ma di una raccolta di testi in tempi diversi, editi e inediti, riadattati e raccordati organicamente, nell'intento di fornire dei contributi significativi per l'attuale riflessione dell'antropologia filosofica, senza pretesa di esaurirne i filoni tematici, ma si tratta pur sempre di una «mi-

¹ Cf. B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di J. Chevalier, Rusconi, Milano 1984, n. 264, 496s.

niera» di contributi. Il volume è articolato in cinque parti, ciascuna con un'utilissima introduzione e un inquadramento generale sul tema e, non di rado, una serie di domande poste nel finale dei capitoli che aprono nuovi spunti di riflessione per il lettore.

Il rapporto fra natura e cultura con considerazioni sulla tecnica costituisce la prima parte del volume (più di un quarto dell'opera), in cui sono criticamente presentati i contributi di E. Cassirer, T. Nagel, P. Sloterdijk, B. Latour, P. Ricoeur e J. Derrida. Il tema di fondo è il raffronto fra «la costituzione biologica e psichica dell'essere umano» (natura) e «ciò che lo caratterizza rispetto agli altri esseri viventi (linguaggio, pensiero, azione, relazione, istituzioni)» (cultura) (p. 17). Spiega Aime nell'introduzione:

Questa sequenza [degli autori esaminati] non dà conto dell'intero dibattito antropologico [...]. Non registra neppure tutti gli aspetti problematici che il nuovo millennio porta con sé. La tensione tra AF e scienze resta aperta, ed è un dato insuperabile; la domanda filosofica però resta inclusa e non sempre esplicitata in tante ricerche. È invece quanto qui si vuole ribadire, facendo leva soprattutto sul lato trascendentale [Cassirer e in qualche modo ermeneutica e decostruzione] (pp. 18-19, parentesi quadre nostre).

Condivisibile con l'Autore è la valorizzazione della domanda propriamente filosofica sull'uomo che va oltre i dati forniti dalle scienze e spesso assolutizzati in un quadro di naturalismo riduzionista. Anche la sottolineatura della dimensione trascendentale nel pensare l'umano è fondamentale, in quanto mette in rilievo la necessità di riconoscere le condizioni di possibilità specifiche della vita e dell'agire dell'uomo, cioè quegli elementi trans-storici e trans-culturali dell'uomo contenuti nella nozione di «natura umana»: questa non può semplicemente includere il dato biologico dell'uomo, ma anche le strutture che lo definiscono nella sua condizione singolare ed eccedente rispetto agli altri viventi. In questa linea dopo un rapido sguardo alle altre parti del libro, desideriamo approfondire alcuni degli autori di questa prima parte.

La seconda parte del volume si occupa di simbolo, mito, rito; ieri e oggi. Si tratta di una triade importante per l'antropologia culturale più che per l'AF nella quale, come osserva Aime, la riflessione soprattutto sul rito è pressoché assente (non così per il simbolo e il mito), nonostante non vi sia cultura priva di tali elementi. «Il plesso simbolo-mito-rito è creazione di senso e condizione del pensiero» (p. 125), proprio perché prima dell'*homo sapiens* viene l'*animal symbolicum* (Cassirer) che consente di avvicinare (o almeno collegare) l'AF alla religione. Aime offre molti elementi. Nel primo saggio si mostra come solo il simbolo garantisce una comprensione dell'essere umano: si potrebbe dire che il simbolo entra in modo massiccio nella capacità umana di pensare e di significare la realtà ossia di costruire il mondo umano ampiamente costituito di significati e di valori. Il saggio

successivo (*Homo narrans*) si occupa della *narrazione* con riferimento al mito (ma non solo), un tema poco considerato dall'AF. Si parte da quella dimensione universale nell'uomo che è la capacità di raccontare e narrare storie e che si estende a tutte le culture, dal mito al romanzo, con implicazioni antropologiche nel comprendere alcuni ambiti fondamentali dell'uomo (l'azione come prassi e ricerca della vita buona, la storia e il passato, l'articolazione della memoria, la relazione sociale, l'identità personale e socio-culturale, ecc.). L'ultimo saggio di questa seconda parte esplora il nesso dono e/o sacrificio (ambito del rito) con le loro ambivalenze non solo linguistiche ma anche comportamentali, di cui si dovrebbe far carico la teologia, evitandone sia la rimozione che l'occultamento (p. 208). Nell'analisi piuttosto dettagliata del valore antropologico del dono e del sacrificio non manca un'ampia digressione biblica e teologica nella quale l'Autore ritiene che la teologia abbia il compito di farsi carico «dell'ambivalenza linguistica e comportamentale sia del dono sia del sacrificio» (*ivi*) senza rimuoverla o nasconderla, bensì collegando il dono ai temi della grazia, della redenzione e dell'*agape* e sul versante del sacrificio tenendo in considerazione le riserve del pensiero anti-sacrificale. L'antinomia o, anche, l'aporia tra dono e sacrificio conducono a una serie di conclusioni (provisionie?) interessanti sul tema, che sfociano in una serie di interrogativi finali:

Il sacrificio rituale e il dono ceremoniale sono alle nostre spalle. La storia della cultura e della società ne hanno sentito l'influsso a lungo, fino a non molto tempo fa. Mentre il dono ha trovato una nuova vita in una sua ridefinizione soprattutto etica come gratuità, per il sacrificio questa traduzione risulta essere impossibile, anche se il suo fantasma, ieri tanto osannato e oggi altrettanto spesso criticato, non ha abbandonato il nostro pensare e soprattutto il nostro agire [...], quali possibilità sempre nuove per il dono in grado di generare circolarità e gratuità? Come uscire definitivamente dalle spire sacrificiali, senza sottovalutarne la persistente forza e l'oscuro fascino? (p. 213)

Nella terza parte (*Il denaro e il potere*) entra in scena l'*animal politicum* di aristotelica memoria, ossia le dimensioni politica ed economica dell'uomo che nella modernità sono state sciolte dal loro primitivo legame con l'etica e con la dimensione istituzionale nelle sue varie manifestazioni. La dimensione istituzionale della vita dell'uomo va inserita nell'antropologia possibilmente anche con uno sguardo critico poiché è sempre possibile una manipolazione da parte dell'istituzione. Avverte Aime:

I saggi qui raccolti non si occupano direttamente di economia e politica, ma di due espressioni al tempo stesso simboliche e concrete ad esse collegate: il denaro e il potere. In questa indagine esse rientrano nel campo dell'antropologia (p. 216).

Corpo e anima sono l'oggetto riflessivo della quarta parte con l'annotatione iniziale che oggi il tema del corpo è diventato centrale e l'anima è quasi totalmente scomparsa nella riflessione novecentesca. Aime mette bene in evidenza i due filoni «storici» del tema: la riflessione fenomenologica sul corpo proprio (*Leib*) di Husserl e del pensiero francese e la prospettiva prevalentemente monistico-naturalista delle scienze della vita (biologia, genetica e neuroscienze). Il corpo richiede un campo intersoggettivo e un rapporto con l'altro (primo saggio). Il corpo è anche provato dal dolore, dalla sofferenza-violenza-male che includono una domanda di senso (secondo saggio):

Non c'è mai un corpo sofferente, ma sempre un soggetto (io, sé, persona) che soffre. È grazie alla relazione etica, che avvolge e sorregge ogni comportamento umano e professionale, che nel corpo che soffre incontreremo la persona e il suo destino e forse ne condivideremo il senso anche drammatico dell'esistere (p. 334).

Infine, la nozione dell'anima va recuperata ma senza ignorare gli orientamenti delle neuroscienze (terzo saggio) e forse la neurofenomenologia di Varela ha aperto una via di uscita al riduzionismo e consente alla filosofia di articolare «il suo compito primigenio di interrogare tutta l'esperienza, inclusa l'oggettivazione scientifica da cui può ricavare importanti impulsi per la riflessione» (p. 360).

Tecnica e ragione digitale, nella quinta parte, esplicitano e ordinano ciò che è ricorrente in tutto il volume. Il dominio della tecnica – fatto sociale totale – si alimenta oggi alla ragione digitale ed è evidente la sua potenza nel mondo soprattutto attraverso l'economia e la politica, mentre ancora è oggetto di chiarificazione il suo rapporto con la scienza: tecnica come propaggine esecutiva della scienza, oppure valore supremo che ingloba in sé anche la scienza? Aime sembra propendere per il secondo corno del dilemma. Se la ragione digitale – oltre a potenziare la tecnica – organizza anche il pensiero rendendolo compatibile con le sue procedure di calcolo, allora sorgono ulteriori domande: «C'è ancora spazio per qualcosa che sia l'incalcolabile? Che ne è di ciò che non può rientrare nei parametri dell'algoritmo? Sul piano antropologico: che ne è della singolarità – biologica e culturale – umana?» (p. 368).

Nell'introduzione al volume l'Autore già metteva in guardia: «L'antropologia filosofica è come costretta a inseguire l'avanzamento della tecnica, ma non come la nottola di Minerva per indicarne il senso, bensì come un'azione di retroguardia, a difesa del senso disponibile che sembra soccombere di fronte alla potenza che si afferma per se stessa» (p. 14).

Riprendiamo ora alcuni autori esaminati da Aime nella prima parte del suo saggio. Anzitutto la posizione di Ernst Cassirer, soprattutto a partire

dalla sua ultima opera *Saggio sull'Uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana* (1944), che è il primo contributo proposto all'attenzione del lettore. Sulla scia della posizione kantiana (*Antropologia pragmatica*), Cassirer concepisce l'AF come un'analisi critica delle forme e della funzione simbolica della cultura: mito, religione, linguaggio, arte, storia, scienza. Come nota Aime, manca del tutto l'etica che pure è una delle forme simboliche della cultura umana. La definizione dell'uomo è quella di *animal symbolicum*, una definizione più comprensiva e più ampia di quella greca di *animal rationale*. L'attività simbolica sta alla base del mondo umano mediano e costituito dal significato e dal valore e permette un intreccio non di opposizione ma di complementarità tra natura e cultura: si potrebbe riasciuntivamente affermare che la natura dell'uomo consiste nell'impossibilità di vivere nell'immediatezza di una natura biologica pre-data, ma di poter vivere solo attraverso una serie di mediazioni (la tecnica nasce con l'uomo, direbbe Gehlen) che fanno della natura la condizione di possibilità della cultura, per cui l'uomo è *per natura* un essere culturale. Quello di Cassirer è un saggio che dev'essere considerato nell'AF: si tratta per Aime di

una concezione umanista di stampo classico, per quanto supportata da un impianto critico e storico. In piena seconda guerra mondiale la sua filosofia si presenta come un'isola felice in un momento in cui molti degli aspetti messi in luce [...] erano radicalmente ripudiati o gravemente manipolati. Kant non è seguito nella sua indagine drammatica del male radicale; alla fine prevale lo spirito di Goethe (p. 34).

La riflessione di Thomas Nagel (il naturalista riluttante), filosofo serbo naturalizzato USA, affronta il riduzionismo antropologico del naturalismo scientifico *dal suo interno* e, quindi, ha una particolare rilevanza – a parer mio – per un'antropologia che sottolinei la dimensione spirituale dell'uomo. Nell'opera *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa* (2012), egli afferma:

la prospettiva naturalistica ortodossa è che la biologia sia, in linea di principio, completamente spiegata dalla fisica e dalla chimica e che la psicologia evoluzionistica fornisca un'idea approssimativa del modo in cui tutto ciò che è distintivo della vita umana possa essere a sua volta interpretato come una conseguenza estremamente complessa del comportamento delle particelle fisiche in conformità a certe leggi fondamentali (cit. a p. 37).

Secondo Nagel queste assunzioni sono prive di fondamento. Non può essere tutto ridotto alla fisica, dunque il naturalismo darwiniano rivisto e corretto – come teoria standard della visione scientifica del mondo – «è un grandioso *trionfo della teoria ideologica del senso comune*» (p. 39, corsivi nostri).

La rilettura che Aime fa di Nagel si snoda attraverso l'evidenziazione di alcuni nodi critici irrisolti del naturalismo neodarwiniano che non sanno rendere conto della presenza nell'uomo di coscienza, ragione e valori. In sintesi, possiamo ritenere che la scienza (anche quella darwiniana e naturalista) postula che il mondo sia intelligibile, cioè possa essere compreso (e non solo descritto), esprimendo l'ordine naturale nella normatività delle sue leggi fisiche più semplici. Tali affermazioni comportano delle conseguenze che la teoria darwiniana non è capace di onorare.

Infatti, la teoria evoluzionistica fa derivare dallo spazio/tempo e dalla materia in evoluzione anche la coscienza (consapevolezza, presenza dell'uomo a se stesso, esperienze in prima persona...), la ragione (capacità di afferrare verità oggettive e costruire significati) e i valori (che motivano intenzionalmente l'azione e la vita degli uomini, per cui tra fatti e valori c'è un'osmosi contro la cosiddetta legge di Hume). Ora, questi «fatti» relativi all'uomo (coscienza, ragione, valori) non possono solo essere un evento accidentale nell'evoluzione, ma si pongono tanto fondamentali quanto la materia e le sue leggi evolutive. Non solo, ma devono essere possibili fin dall'inizio di tutto il processo evolutivo (ripresa del principio antropico debole?). Così Nagel introduce la presenza in natura di principi teleologici (non più solo meccanicisti) che, banditi fin dall'inizio della prima rivoluzione scientifica, ora riemergono come principi irriducibili che governano lo sviluppo nel tempo.

Questa re-introduzione, che ha un sapore «metafisico», non vuole uscire però dall'impianto naturalistico, escludendo ogni tesi teistica (compreso il Disegno Intelligente). L'intento di Nagel è quello di riformulare il naturalismo e non di superarlo, ma intanto offre spunti che mostrano la necessità di andare oltre quella posizione e in questo senso, come afferma Aime, Nagel ha aperto una strada senza percorrerla fino in fondo, poiché non ha saputo offrire spunti nuovi all'antropologia: una *pars destruens* efficace, ma una *pars costruens* debole.

Condivisibile la conclusione generale di Aime: se il naturalismo è la soluzione scientificamente più semplice perché considera e connette solo elementi controllabili, non bisogna dimenticare che la prima rivoluzione scientifica è collegata alla moderna svolta antropocentrica progressivamente depotenziata da un certo illuminismo fino all'ateismo, al materialismo filosofico e, oggi, all'interpretazione macchinista dell'uomo. Citando Charles Taylor, «nella nostra cultura c'è una tendenza a soffocare lo spirito [...], il dilemma di [questa] mutilazione è, in un certo senso, la nostra più grande sfida spirituale, non un destino ferreo» (cit. a p. 50). Questa sensibilità verso una riflessione filosofica sull'uomo che non trascuri lo spirito mi sembra un pregio importante di questo volume e l'Autore lo ribadisce più volte e in modi diversi nel corso della sua ampia e rigorosa ricognizione, pur con la delicatezza e il rispetto che ha per il pensiero altrui.

L'uomo come animale autobiografico (Derrida) e l'identità narrativa (Ricoeur) nell'epoca della tecnoscienza costituiscono l'ultimo (quinto) affondo sul tema natura/cultura della prima parte. I due filosofi Ricoeur e Derrida sono accostati a partire dalla loro comune formazione fenomenologica. L'uno, Ricoeur, affronta la sfida semiologica a partire dal confronto con i maestri del sospetto e approdando «[al]l'ermeneutica nel gioco di distanziazione e appropriazione, confida in un senso dato e anche accessibile, nella sua ripresa e riformulazione» (pp. 103s). L'altro, Derrida, assume la fine (= crisi) della metafisica e dell'umanesimo nella scia di Heidegger per giungere alla decostruzione. Aime vede «un certo intreccio a chiasmo» (p. 104) tra i due pensatori nel passaggio verso il terzo millennio (1990-2005) proprio a proposito dell'antropologia, pur rimanendo entrambi ancora appartenenti al secolo breve: «Le loro due vie sono parallele, per taluni versi in direzioni quasi opposte: l'una [Ricoeur] volta a riscattare il sé, da indagini che lo occultano; l'altra [Derrida] a infrangere una barriera a ritroso con il mondo animale [l'uomo come animale autobiografico]» (ivi). In realtà, però, il mondo è così tanto cambiato in questi ultimi decenni, osserva l'Autore, che «lo sbilanciamento sul futuro dell'informazione toglie terreno al passato, luogo tanto della letteratura ermeneutica quanto di quella decostruttiva». Le due cifre per designare il momento che viviamo sono nichilismo e tecnoscienza sulle quali Aime intesse una riflessione interessante a conclusione di questa sezione del volume (pp. 118-124).

Il sociologo, antropologo e filosofo francese Bruno Latour (c. 4 della prima parte, pp. 78-101), ha elaborato una serie di riflessioni antropologiche che si connettono con l'antropologia culturale. Egli intende superare la contrapposizione tra natura e cultura sorta nella modernità, attraverso un itinerario che Aime sintetizza così: «Dall'esegesi, alla sociologia della scienza, estesa al rapporto con la politica, per giungere all'antropologia dei moderni nell'epoca del Nuovo Regime Climatico o Antropocene e all'ontologia dei modi di esistenza» (p. 79). Insomma, un programma di ecologia politica in cui accogliere insieme agli *umani* anche i *non-umani* (*terranei*). Aime ne esamina alcune opere. In *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza* (1987), Latour entra nelle pratiche della tecnoscienza nella intricata rete di scienza, tecnologia e società e mette radicalmente in questione l'epistemologia soprattutto del Novecento (Circolo di Vienna, Popper, Kuhn, Feyerabend, Lakatos) perché essa astrae la scienza dal suo contesto umano, creando un abisso tra la teoria della scienza e la pratica. In sostanza, Latour rifiuta la concezione secondo cui sono l'esperimento, la prova, la ragione che determinano l'accettazione o il rifiuto di una teoria scientifica; in realtà gli oggetti della ricerca scientifica sono socialmente costruiti nei laboratori, e hanno esistenza determinata dagli strumenti di misura e dagli specialisti che li interpretano. Questa

prima ricerca conduce a una seconda fase, con la pubblicazione di *Non siamo mai stati moderni* (1991), in cui Latour critica la presunta superiorità della modernità che distingue tra natura e cultura a partire dalla contrapposizione tra oggetti di natura e soggetti della società, mentre «moderni non lo siamo mai stati per davvero, perché abbiamo sempre creato ibridi tra natura e cultura (campi coltivati, pacemaker, fiumi canalizzati)» (p. 83). Ci soffermiamo sulla sua critica alla modernità.

Latour – seguendo S. Toulmin contro A. Koyré – ritiene il 1610 (pubblicazione del *Sidereus Nuncius* e preparazione alla Guerra dei trent'anni) come confine temporale che separa il periodo del pluralismo e scetticismo rinascimentali dal secolo XVII, che fu secolo della «controrivoluzione scientifica» e di una nuova forma di certezza assoluta. La ragione scientifica dominante nella modernità, opponendo soggetto-oggetto, cultura-natura a partire dalla distinzione galileiana tra qualità primarie (reali e oggettive perché quantitative e misurabili) e qualità secondarie (apparenti e soggettive perché legate ai cinque sensi), ha così legittimato il regime di oggettivazione del mondo, cancellando ogni relazionalità. Ne è derivata una concezione di Natura (universale, immanente, disanimata) che è oggetto di studio da parte di un soggetto-spettatore che applica uno «sguardo da nessun luogo» e non ha nulla a che vedere con la Terra (p. 91). Questa concezione scientifico-naturalista ha comportato diverse distorsioni del cristianesimo e ha contribuito a connotare essenzialmente la modernità come riapparizione dello gnosticismo inteso come culto del sapere certo e come disprezzo della materia (geometrico-quantitativa). Il risultato di tutto ciò è per Latour la «contro-religione moderna» in cui la secolarizzazione scientifica ha sostituito il Dio creatore con la Natura ordinatrice, il mondo è ridotto a sola materia soggiogabile (mentre esso risulta essere un multiverso e una pluralità di modi di esistenza), e l'apocalisse (o meglio l'escatologia) non è più attesa del futuro, ma evento già avvenuto con la consacrazione dei concetti di *Natura* e di *Scienza* secondo un modello di rapporto oggettivante e dominante che ha portato al disastro ecologico. Perciò Latour riprende il tema di Gaia dello scienziato controverso James Lovelock per poter affrontare il «Nuovo Regime Climatico» con un nuovo atteggiamento scientifico e politico che includa anche i *non-umani (terrenei)* insieme agli umani in una nuova Costituzione che superi lo schema moderno di radicale separazione tra scienza e politica.

Dalla concezione di scienza dipendono l'idea di natura ma anche quella di politica. Lo schema moderno di separazione fra scienza e politica va superato soprattutto per l'urgenza di affrontare la crisi ecologica. Citando direttamente dal testo di Aime:

Poiché le nostre società si basano sulla contrapposizione di scienza e politica, natura e società, ne consegue che alla politica è riservato uno spazio limitato,

che lascia libero campo e senza controlli al processo scientifico ed economico. Il pensiero politico diventa sussidiario, ridotto a problemi di mera gestione (p. 97).

In realtà la scienza non ha un privilegio di assolutesza sancito dall'epistemologia e dalla logica della scoperta scientifica, ma è un modo particolare di abitare la terra e ne consegue che esiste un'interconnessione stretta fra politica e natura. Non è dunque la *Scienza* (al singolare e con la maiuscola) bensì sono le molteplici scienze (al plurale e con la minuscola) che possono contribuire a una politica democratica e a una *ecologia politica* in cui ci sia posto non solo per gli *umani*, ma anche per i *non-umani*.

Bruno Latour è stato anche criticato e controverso, ad esempio dai fisici Alan Sokal e Jean Bricmont in *Imposture intellettuali* (1999) dove è collocato insieme a Lacan, Lyotard, Deleuze, Kristeva, Baudrillard e altri, fra quei filosofi e sociologi post-moderni privi di rigore teorico e accusato di narcisismo e fumisterie intellettualistiche nonché di relativismo cognitivo. Il giudizio di Aime è invece più sfumato. Accanto alla efficace «critica della ragione scientifica» e all'acquisizione più importante della scienza «come pratica, come vera e propria complessa *agency* con varie modellizzazioni», si sottolinea però sia l'incapacità dell'approccio di Latour nell'esaminare «la questione della tecnica in termini di sistema e nelle sue implicazioni di ragione digitale» (p. 100), sia l'assenza del riferimento alla fenomenologia (in particolare a Husserl ne *La crisi delle scienze europee*) che sarebbe stato un ottimo strumento per superare la dicotomia Soggetto-Oggetto e per una considerazione ontologica più raffinata (p. 101).

A conclusione di questa recensione, mentre ci piace ancora sottolineare la ricchezza di analisi (sia critica che comparativa) dei molti autori raccolti nel volume, vorremmo formulare un auspicio e una speranza, pur conoscendo la riluttanza dell'Autore: sarebbe utile e gradito un ulteriore e più ardito passo da parte sua, quello cioè di proporre in un altro volume una sintesi teoretica su quel fenomeno singolare che è l'essere umano.