

# *Saggistica Aracne*

---



Livio Bottani

**La cultura e la tecnica**





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXVII  
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.giacchinoonoratieditore.it](http://www.giacchinoonoratieditore.it)  
[info@giacchinoonoratieditore.it](mailto:info@giacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0385-2

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

II edizione: luglio 2017

## Indice

- 7      **Capitolo I**  
*Cultura e sapere la morte*
- 1.1 Cultura e natura, 7 – 1.2 L'origine della cultura umana, 22 – 1.3 I  
*Sapiens* e il sapere la morte, 40 – 1.4 Conservazione della cultura?, 57  
– 1.5 L'idea di un percorso, 72
- 89     **Capitolo II**  
*La tecnica oltre la cultura*
- 2.1 Il mondo della tecnica e la ragione, 89 – 2.2 Tecnofobia e tecnofilia,  
101 – 2.3 Tecnica e libertà, 112 – 2.4 La magia e la tecnica, 126 – 2.5  
Tecnica e addio alla cultura, 142
- 161   *Bibliografia*
- 177   *Indice dei nomi*



## Cultura e sapere la morte

### 1.1. Cultura e natura

Quando parliamo di cultura possiamo avere in mente una congerie di concetti diversi. Possiamo intendere la situazione peculiare di esseri viventi come noi, che sanno costruire e utilizzare strumenti complicati in grado di migliorarne sensibilmente le condizioni di vita. Oppure possiamo richiamarci all'intero processo di civilizzazione, tutto il percorso di sviluppo che ha fatto dell'umanità un insieme di creature senzienti, capaci di comunicare e recepire nozioni concrete e astratte del più differente tenore e significato, attraverso un linguaggio articolato e uno scambio di informazioni mirato a cogliere i sensi particolari e generali della realtà, dentro e soprattutto fuori di noi. Si può intendere però con tale idea, in senso maggiormente ordinario, il complesso delle tradizioni, degli usi e dei costumi, dei miti e dei riti, dei procedimenti tecnologici e dei tipi di comportamento, delle lingue e dei linguaggi codificati che caratterizzano un gruppo sociale, un popolo o l'intera umanità, un complesso di elementi che viene trasmesso nel corso delle generazioni. Nel senso derivato inerente al primo dei tratti appena elencati, e perciò in una accezione forse secondaria, si può comprendere come cultura l'insieme dei manufatti e dei ritrovati tecnici, e per estensione anche tutto ciò che oggi ci appare come "artistico" o avere una valenza "estetica", che sono propri di una certa civiltà, sia pure ormai scomparsa. Potremmo cogliere la distinzione or ora tracciata tenendo presenti le riflessioni dell'antropologo britannico Edward B. Ty-

lor, il quale distingue nettamente la cultura come processo di evoluzione umana dall'idea di cultura come patrimonio collettivo di un particolare gruppo etnico (1871). Se nel primo caso abbiamo un processo di civilizzazione che nell'Ottocento veniva reputato segnalare un progresso continuo e svolgersi in modo lineare, dal semplice al complesso, sul modello inteso per esempio da Herbert Spencer, nel secondo si accentua invece l'idea che la cultura rappresenti un insieme di riti, miti, simboli, costumi, usi e credenze appartenenti a un singolo gruppo sociale o a un intero popolo. A suo parere l'etnologia rappresenta lo studio della cultura o della civiltà, così da descriverla come un insieme teorico inteso a disporre in un sistema le conoscenze e le credenze, l'arte, la morale, il diritto, «e tutte le altre capacità o abitudini acquisite dall'uomo in quanto membro della società» (1871, vol. 1; citato da Lévi-Strauss, 1950: 31). Egli è stato il primo a definire in questo modo la cultura, che in tal senso viene a costituire una sfera definita in termini originariamente anglosassoni. Il consolidarsi di tale terminologia riguardava la differenza delle caratteristiche umane da quelle dell'animale, ma anche le differenze tra le varie civiltà, quelle primitive e quelle a lui contemporanee. Si trattava però oltre a ciò della distinzione della *cultura* dalla *natura*, che vede l'uomo come *Homo faber* (*tool-maker*) e creatore tecno-demiurgico dei propri destini. Possiamo chiarire questo punto, nella prospettiva di un antropologo strutturalista che tiene presente le riflessioni al riguardo di Tylor, con le parole di Lévi-Strauss (1964: 391):

Costumi, credenze, e istituzioni appaiono allora come tecniche fra altre, di natura propriamente intellettuale, certo: tecniche che sono al servizio della vita sociale e la rendono possibile, come le tecniche agricole rendono possibile il soddisfacimento dei bisogni di nutrizione, o le tecniche tessili la protezione contro le intemperie.

Per un autore come Lewis Mumford, invece, il terreno originario dell'inventiva umana non è quello tecnico o della macchina, quello della fabbricazione di utensili, bensì è attinente all'elaborazione di una cultura simbolica e alla produzione del pensiero, precedente al lavoro manuale, che portavano a ciò che

egli chiama la «creazione di un nuovo io» (1967: 22). Ciò per lo più caratterizzerebbe fundamentalmente la cultura umana, prodotta dall'uomo più come *sapiens* che come semplice *Homo faber*. La specificità umana Mumford la coglie nella sua organizzazione simbolica, prossima alla dimensione ludica del canto, della danza, del rito. Mutuando le riflessioni di Johan Huizinga sull'*Homo ludens* (Huizinga, 1938), egli sottolinea come la cultura sia sempre «una forma di gioco» e come più il gioco del lavoro rappresenti la sua vera natura (1967: 19). Più che la manualità e la capacità di produrre e usare utensili, fu secondo lui l'intelligenza, la riflessione, il pensiero e il linguaggio a fare dell'uomo quell'essere in grado di autotrasformazione e auto-comprensione cosciente che conosciamo. Alla produzione e utilizzazione di attrezzi erano stati più portati ominidi precedenti all'*Homo sapiens*, e gli stessi animali ci erano stati maestri in questo, anche se bisogna ammettere che solo noi abbiamo portato queste capacità alla maestria più somma. Ma furono però l'arte, la musica, le stravaganti deviazioni dalle logiche della mera sopravvivenza, il rimodellamento dei propri organi corporei secondo fantasie identitarie culturali, lo sviluppo dell'immaginazione che non esclude la ricerca dell'ascesi e l'allucinazione psichica, con tutti i loro corollari sacrificali, a staccare l'uomo dalle eredità animali. La stessa tecnica, come egli rileva dall'etimo della parola greca da cui proviene il termine (*téchne*), che non distingueva tra la produzione manuale di attrezzi utili e le cosiddette arti belle o simboliche, non si distacca completamente da tale richiamo alle singolari possibilità espressive dell'uomo. Nello sfuggire alle cristallizzazioni organiche, dice Mumford, l'essere umano acquisisce tutte le sue potenzialità, sacrificando così «l'umiltà innata e la stabilità mentale di specie meno avventurose» (ivi: 23, poi sgg.). Non la tecnica sarebbe dunque il punto più alto dell'evoluzione intellettuale dell'uomo, bensì l'organizzazione organica in base all'aumento delle potenzialità mentali, che hanno avuto origine nella mitologia, nelle miscele delle tradizioni e degli usi culturali, nelle narrazioni e nei racconti sulle proprie origini eroiche e divine. Naturalmente, queste potenzialità mentali, connesse al mito, alla magia e alla religione, devono

aver contribuito in maniera essenziale alla costruzione di un ordine ritualizzato e successivamente meccanizzato che diventerà la *megamacchina* degli egizi e degli assiri e quella ben più potente dei secoli più recenti. La quale ha condotto anche ad abnormi distruttività e violenze, a produttività sregolate e a una cultura disumanizzata, allo sterminio burocratico e industriale, allo spreco ostentatore della cultura di massa e della massificazione. Ma è nei suddetti elementi culturali e simbolici inerenti al mito e alla religione che vanno colte, a parere di Mumford, le vere prerogative umane. Quello che andrò descrivendo in seguito non si allontana del tutto da questa visione. Anch'io non penso che la dimensione tecnica della cultura umana sia quella fondamentale. Ma essa è anche quella che, autonomizzandosi dagli altri elementi della cultura e dall'uomo stesso dal quale originariamente tutti questi elementi dipendono, rischia di metterli tra parentesi e neutralizzarli, o almeno a spostarli verso lo sfondo, in secondo piano. Vorrei però iniziare a prendere in considerazione l'etimologia del termine "cultura".

Il termine proviene etimologicamente dal vocabolo latino *cultus*, ossia dal culto, ma ancor più radicalmente da *colere*, coltivare. E, in ogni caso, il termine latino *cultura* rende propriamente il nostro "coltivazione", inerente all'ambito dell'agricoltura, conservando perciò riferimenti ben precisi alle colture agricole. Esso, tuttavia, concerne – più astrattamente, o almeno in direzione attinente alle attività intellettuali e agli atteggiamenti più spirituali – l'essere coltivati, raffinati, l'aver conseguito un'educazione elevata, possedere modi civili e cortesi, cognizioni superiori e capacità di comprensione particolari. Ma, per quanto riguarda questo contenuto della cultura, non è sempre stato così. La stessa idea di cultura ha ricevuto critiche da più parti. C'è stata per esempio critica della cultura moderna da parte del giovane Nietzsche o la critica della cultura di massa, dell'industria culturale, di cui Adorno e Horkheimer contribuirono, nella *Dialettica dell'illuminismo*, a scorgere e tenere presenti le dimensioni negative (H&A: 126 sgg.), ma il cui iniziatore fu Oswald Spengler (1920), venendo proseguita dall'antropologia filosofica di un Plessner (1928) e di un Gehlen (1940). Lo stesso Adorno si

chiese, da altra prospettiva, se una cultura che ha prodotto Auschwitz avesse diritto di cittadinanza nel mondo umano. Nel suo lavoro su *Critica della cultura e società* (1949), saggio compreso in *Prismi*, aveva recisamente affermato che scrivere una poesia dopo Auschwitz fosse un atto di barbarie (1955: 22). Questa cultura viene definita come spazzatura, barbarie estetica, porcheria. Qualcosa del genere verrà proposto anche da Günther Anders, ma partendo dall'idea che l'uomo è qualcosa di antiquato, obsoleto, scarto industriale, destinato alla discarica della storia (cfr. Bottani 2014, cap. VI, §§ 1-3). Zygmunt Bauman, in *Vite di scarto*, scorge nella produzione di rifiuti della civiltà industriale e consumistica il sintomo della scartabilità dell'uomo, il suo diventare definitivamente spazzatura (2004). Dal feticismo delle merci alla decisione sulla loro sostanziale inutilità, dalla crisi dell'industria dello smaltimento dei rifiuti alla considerazione della loro eccedenza, si è passati insensibilmente all'indicazione che a essere in esubero sono oramai proprio gli esseri umani.

C'era un tempo "felice" in cui, in periodi di crisi sociali ed economiche o di endemiche lotte intestine, l'umanità considerata in eccesso o quella che non era ritenuta idonea a far parte del consesso civile, poteva essere esportata o deportata verso territori considerati terre di nessuno, *no man's lands*, sebbene in molti casi in essi vivessero indigeni da tempi immemorabili, ritenuti però "disumani" e semplicemente debellabili, uccidibili senza troppi complimenti, in modo da rendere tali territori realmente "abitabili" sebbene solo da scarti. Ascoltiamo Bauman: «Questi territori, oggi largamente assenti, per gran parte della storia moderna hanno svolto il ruolo cruciale di discariche per i rifiuti umani sfornati in quantitativi sempre crescenti nelle parti del pianeta investite dai processi di "modernizzazione"» (ivi: 8). La produzione di questi rifiuti era inevitabile, e tutta una massa di gente composta da coloro cui non si poteva o non si voleva dare riconoscimento o diritto di cittadinanza, veniva semplicemente allontanata o spostata altrove, possibilmente dove c'erano ancora spazi vuoti o in ogni caso riempibili. E questo, oltretutto, in condizioni in cui la proliferazione di esseri umani veniva (e tuttora

viene) considerata un fato inevitabile, qualcosa di perfino prestabilito dall'alto, se non un destino benevolo a maggior onore del genere umano, almeno di un "certo" genere, il nostro, quello per la precisione della cui superiorità rispetto ad altri diciamo di essere certi e del quale ci sentiamo membri privilegiati. La questione, oggi, è che nonostante l'iperproduzione accelerata di esseri umani, non vi sono più luoghi adatti all'esportazione di quelli in eccesso e in esubero, quelli che l'apparato economico e industriale non riesce più a impiegare utilemente, luoghi appropriati, discariche bell'e pronte, deputate a smaltirli: «Mentre la produzione di rifiuti umani [di esseri umani] prosegue senza posa e tocca nuove vette, il pianeta resta rapidamente a corto di discariche e di strumenti per il riciclaggio dei rifiuti» (ivi: 10). Qui, parlando di "rifiuti umani", Bauman non intende i rifiuti prodotti dall'uomo nella sua attività di produttore e consumatore di merci, quantunque non trascuri questo particolare aspetto, ma proprio gli esseri umani in quanto rifiuti umani. Egli parla infatti delle complicazioni apportate dalla sovrappopolazione e dell'assenza di soluzioni disponibili per frenarne l'incessante aumento. Era già quello che Norbert Wiener indicava come un pericolo per la sopravvivenza dell'umanità, chiedendosi se non si dovesse prospettare un rigido controllo delle nascite, vista la progressione inarrestabile della proliferazione umana. Inoltre, Wiener prendeva in considerazione il fatto che non vi è persona che non sia a conoscenza della limitatezza della sua permanenza sulla terra, come lo è del resto quella di ogni specie e anche quella dell'intera umanità (1950: 62 sgg.). Il frutto dell'albero della conoscenza, che gli esseri umani avrebbero gustato in antico, è diventato amaro al gusto dei nostri palati, e bisogna continuare a inventare tecniche e strategie per non soccombere (ivi: 72).

C'erano stati dunque "bei tempi" in cui l'Africa, l'Asia, l'America del Nord e quella del Sud, l'Australia e l'intera Oceania, valsero come valvole di sfogo e discariche pronte, per lo smaltimento degli esuberanti umani volenterosamente prodotti, dopo averne appunto debitamente svuotati certi territori degli eventuali contenuti "disumani" o inappropriati alla cultura e alla

vera civiltà. Ora, i miliardi di individui umani che proliferano incessantemente in ogni landa di terra in nome di una malintesa “sacralità” della vita “umana”, divengono in maniera accelerata insieme di società divorate dall’ansia di non poter più trovare sfoghi e scariche per gli esuberanti dell’apparato economico-industriale che assume aspetti mostruosi. La disumanizzazione avanza, in tal senso, a passi spediti. Anche altri scienziati e ricercatori si mostrano preoccupati di fronte alle prospettive che si manifestano in questo spaventoso andazzo. Per esempio, l’astrofisico e matematico Stephen Hawking incoraggia l’umanità ad abbandonare la Terra, ormai quasi spolpata di tutte le sue risorse per sostenere e alimentare una massa umana in continua espansione demografica (2010; cfr. Bottani, 2011b: 24). Per altro verso, il genetista Cavalli-Sforza, suggerisce come soluzione futura le spedizioni spaziali interstellari oppure quelle che limitano al nostro sistema solare possibilità di accoglienza di centinaia o migliaia di stazioni orbitanti autonome e autarchiche, dato che ormai non ci sono più spazi vuoti verso i quali smaltire tutta questa umanità invasiva e infestante, ponendo peraltro tale soluzione nel senso di quella che egli stesso definisce come un’ingenua speranza (2010; Bottani, 2011b: 24).

Un tempo erano dunque disponibili soluzioni semplici in rapporto al problema dello smaltimento di esseri umani in esubero, avanzi di produzione che venivano temporaneamente messi in soprannumero e resi *disoccupati* solo perché al momento non necessari e dunque scartabili, un esercito di riserva dal quale per esempio il sistema lavorativo dell’apparato economico-industriale poteva attingere in caso di bisogno. Oggi, «venire dichiarato “in esubero” significa essere stato eliminato *per il fatto stesso di essere eliminabile*» (Bauman, 2004: 17). In temperie di globalizzazione come l’attuale, nella quale si manifestano tutti i segni più spettacolarizzati di una avanzata società dei consumi, aumentano a dismisura i suoi rifiuti, ma anche, al contempo, i rifiuti umani, come i rifugiati, gli sfollati, i richiedenti asilo, i *sans papier* (ivi: 75). Lo stile di vita moderno, ormai tendenzialmente omologato, ha spodestato in ogni angolo del pianeta gli stili premoderni, quelli cosiddetti sottosviluppati o arretrati. Tutti

vogliono diventare soprattutto consumatori di merci. Ma ciò comprende anche la trasformazione di tutti gli uomini in prodotti smerciabili e consumabili. Il pianeta ne è saturo. Gli esseri umani, come rifiuti, vengono prodotti insieme ai prodotti di consumo e sfornati in ogni dove «in quantità sempre maggiori, ma stavolta in assenza di scariche “naturali” idonee al loro magazzino e al loro potenziale riciclaggio» (ivi: 87). Non per nulla oggi, un’industria fondamentale a entrare in crisi è soprattutto quella dello stoccaggio e dello smaltimento dei rifiuti. E gli uomini, da soggetti produttori di rifiuti, una volta trasformati essi stessi in rifiuti, diventano oggetti di un meccanismo che gira a vuoto, in quanto non possono smaltire se stessi o almeno gran parte dei loro simili. La produzione massiccia di rifiuti, che diviene il potenziale destino anche di tutti coloro che li producono, pone in crisi questa industria, che d’altronde è sempre stata fiorente da quando i Caini hanno prediletto l’annichilimento degli Abele (ma gli Abele non sono stati da meno nei confronti dei Caini). Non si sa proprio più che farne di questa massa di umanità né come né chi o che cosa possa stoccarla e infine smaltirla. La saturazione del pianeta ostruisce ogni possibile sbocco, mentre un tempo masse di genti potevano ancora venir collocate o si trascinarono in lontani territori disabitati o svuotati attraverso la devastazione e la solerte decimazione dei precedenti abitanti, umani e animali, giustificata da precisi precetti sacerdotali che sancivano la superiorità dell’uomo, di un certo uomo, su tutti gli altri e tutte le altre creature (indirizzate verso la loro conseguente estinzione o la sua alimentazione), (si vedano Gell-Mann, 1994: 369 sgg.; Leakey, Lewin, 1995; Diamond, 2005), o la superiorità di una certa genia o cultura rispetto alle altre. Ove nulla è necessario, se non il semplice consumo della vita altra o la incessante produzione di materia vivente e pensante, e tutti sono ormai perfettamente sostituibili, tutte le cose umane e gli stessi umani si trasformano in eventuali vuoti a perdere. La medesima ideologia criminale con cui è stata stabilita la sacralità della vita opera come fattore moltiplicatore di tale esuberante “cultura” di morte, alla quale d’altronde non si sa esattamente cosa contrapporre.

Questa civiltà della morte mascherata da cultura di vita declamante l'orrore della cultura di morte devasta tutte le contrade del mondo e le ridurrà in cenere. È ormai il *fantasma dell'esubero* ad aggirarsi proverbialmente spettrale nelle strade del mondo globalizzato, della società dei consumi e della spettacolarizzazione avanzata nella modernità liquida.

La nostra epoca sembra segnare un *addio alla cultura*, a tutto ciò che pareva aver rappresentato e rappresentare ai nostri occhi lo sbocco di un percorso evolutivo durato tre miliardi e mezzo di anni che aveva portato fino a noi, a creature che si sono sempre intese favorite rispetto a tutte le altre, coronamento glorioso di una storia accidentata all'inverosimile ma prestabilita fin dall'inizio. Questa evoluzione naturale ha portato la storia della vita alla produzione di esseri con sistemi nervosi e cervelli complessi, tra i quali l'encefalo umano è certamente da intendere come organo di straordinaria e radicale complessità, l'oggetto pensato come quello enormemente più complicato tra tutti quelli esistenti nell'universo noto (si vedano Changeux, 1983; Edelman, 1992: 85; Damasio, 1994, 1999, 2003, 2010). C'è qualcosa di mirabile e stupefacente nel processo di encefalizzazione dei viventi che ha condotto al cervello dell'uomo. Come è straordinario il processo di costruzione culturale e simbolica che ha accompagnato l'evoluzione di questo cervello a partire da quello dei primi ominidi. Impressionante è anche il modo schizofrenico in cui da queste condizioni straordinarie si sia pervenuti alla situazione attuale, alle ideologie criminogene che stanno alla base della proliferazione smisurata del numero degli esseri umani e alla derivante disumanizzazione in atto, alla devastazione di un patrimonio che forse avrebbe potuto non essere così squilibrato, ma che sta per essere dissipato sino ai suoi ultimi residui. Dal tempo in cui *Tristi tropici* venne scritto, buona parte dei circa tre miliardi di esseri umani che abitano il continente asiatico e parte di quello sudamericano è uscita dalle ataviche miserie che li caratterizzavano. Non cessa tuttavia il loro incredibile accrescimento numerico in una natura al limite della disintegrazione per inquinamento e della desertificazione, una natura nella quale la

«moltiplicazione umana in uno spazio limitato» e la «grande svalorizzazione sistematica dell'uomo da parte dell'uomo si va estendendo» (Lévi-Strauss, 1955: 130 sg.). Forse però, a parziale rimedio, arriveremo tutti a sviluppare quella specie di «vivo disgusto per la procreazione» che caratterizzava i membri delle tribù *mbaya* studiate da Lévi-Strauss, le quali utilizzavano l'uso dell'aborto e dell'infanticidio (in funzione di una necessaria limitazione delle nascite in regime di scarsità endemica di risorse ambientali e di esigenze sociali), come fino ai nostri giorni è avvenuto *en masse* nelle campagne di India e Cina, senza altresì grande successo che non sia quello di diminuire le quote femminili delle rispettive popolazioni.

Va notato, per inciso, che le idee stesse di “naturale” e di “natura” risultano ambigue all'estremo in ambito antropologico, anche se non solo in questo ambito. Guardando nella direzione di alcune categorie e caratteristiche etnologiche, possiamo per esempio considerare come certi popoli ritengano inadeguato il corpo naturale privo di segni di riconoscimento individuali e collettivi, di ornamenti e decorazioni che fanno di esso un costruito che possiamo definire culturale a tutti gli effetti, una superficie di scrittura, scavo e profonda modificazione. Tenendo presenti le considerazioni appena toccate di Lévi-Strauss, vediamo le femmine *mbaya* e caduveo coprirsi il viso e parti del corpo con disegni geometrici e astratti, spirali e viticci. Tatuaggi, scarificazioni e pitture del corpo sono d'altronde frequenti in molte popolazioni umane. L'elemento culturale prevale qui puramente naturale. Nel caso delle tribù del Mato Grosso pareva a Lévi-Strauss che esse lo facessero per sottolineare la loro appartenenza alla vera umanità, segnando così la propria rispettiva identità e differenza, individuale e specifica. Esse mostravano di sentire disagio nei confronti di coloro che non lo facevano, che come i bianchi restavano – loro sì – allo stato naturale, come bruti, senza eliminare dalla epidermide ogni traccia di peluria e senza strapparsi i peli anche dalle ciglia e sopracciglia. Il fine estetismo delle loro pratiche ornamentali designava probabilmente anch'esso «il disprezzo per l'argilla di cui siamo impastati», disprezzo scandaloso per i missionari che consideravano la purezza incontaminata

del corpo e del viso, affrancati da ogni artificialità decorativa, come riverbero immediato dell'immagine divina (che tuttavia, nell'iconografia tradizionale, si presentava invece barbata e capelluta). La schizofrenia umana si rende qui del tutto evidente. Solo le decorazioni del corpo conferiscono per quei popoli dignità umana e culturale, ossia una vera natura umana. Esse rappresentano il risultato del più o meno inconscio desiderio dei loro componenti di sfuggire alla insignificanza e alla insopportabilità della pura natura. E così la loro natura culturale si esprime al contempo anche nel netto rifiuto della riproduzione che vada al di là di circoscritti limiti ambientali e sociali, resi accettabili in relazione alle risorse disponibili nell'ambiente circostante. Forse finirà che anche noi avremo bisogno di questo «orrore per la natura» (ivi: 158, 161). O è ciò che è già sempre successo con gli sviluppi più lussureggianti della civiltà, di cui proprio l'India e la Cina sono state testimonianze storiche privilegiate. Il passaggio dalla natura alla cultura spiegherebbe questo paradosso di società contrarie alla procreazione (ivi: 164). Che è pari solo alla visione della dimensione insieme naturale e innaturale della morte.

Nel passaggio dalle culture dei cacciatori e raccoglitori alle società agricole il numero degli individui umani ha iniziato ad aumentare considerevolmente, mutando in maniera profonda il rapporto prima percepito fra natura e cultura. L'agricoltura permetteva questo aumento e la stanzialità delle popolazioni. La naturalità della vita nomade alla ricerca di approvvigionamenti alimentari in territori variamente avari di risorse implicava una prossimità dialettica alla natura, percepita come madre e matrigna, in senso positivo e contrappositivo. L'opposizione fra natura e cultura si mostra in tutti gli ambiti della vita primitiva, e soprattutto nei riti funerari più astrusi di tutte le civiltà (Favole, 2003), i quali rappresentano insieme il riconoscimento della natura e il rifiuto della natura (Lévi-Strauss, 1955: 196). Ma tra le due dimensioni, in realtà, la schizofrenia umana – e ovviamente anche la loro inseparabilità e unione – si manifesta come un fatto privo di sbocchi. Ciò si evidenzia proprio in rapporto alla considerazione dialettica del senso naturale e culturale che attribuiamo alla vita umana, considerata di volta in volta o allo stesso tempo sacra

e dissacrata, una benedizione e una maledizione. Si potrebbe sempre riempire tutti i continenti – compresi i deserti e le foreste pluviali finalmente rase al suolo – di altri miliardi, decine o centinaia di miliardi, di esseri umani e proseguire lungo questa via senza uscite, contrastando l'orrore della natura anche da parte di civiltà che presumono l'inesauribilità delle risorse naturali e congetturano la possibilità del reperimento di fonti di energia sempre più abbondanti o almeno sufficienti al fine di garantire la sopravvivenza di masse sempre più grandi di individui. Se è vero che nei paesi a maggiore sviluppo tecnico, economico e industriale i tassi di natalità calano di conseguenza, tuttavia il numero di esseri umani è ormai talmente elevato dappertutto che non sono più sufficienti le transitorie misure di limitazione e controllo delle nascite adottate a contenerlo. Infatti, ove si presentino difficoltà le più varie, possono verificarsi emigrazioni e immigrazioni che calmierano ed equilibrano parzialmente tale numero ma solo nella direzione di un progressivo e costante aumento.

Come si sarebbe arrivati a quei risultati umanizzanti (e disumanizzanti) della cosiddetta cultura umana? Ovviamente, dalla natura. L'equivoco di fondo consiste tuttavia nel ritenere che vi sia un distacco incolmabile tra natura e cultura, che quest'ultima sia ciò che differenzia sostanzialmente gli esseri umani da tutto il resto, si tratti di cose o animali. L'idea che esista una natura umana fatta per lo più di cultura, e che ogni altra creatura non abbia accesso a questa merce in natura rarissima, fa parte delle grandi ideologie antropocentriche di cui si è munita la mente dell'animale umano. In ogni caso questa idea si rende operante in funzione di una nostra presunzione di distacco, il che vuol dire di superiorità o, per lo meno, di maggiore complessità: quella che ha portato allo sviluppo della nostra intelligenza e della conoscenza. Ci sono, ovviamente, notevoli differenze tra gli esseri umani e gli altri esseri viventi, in rapporto sia all'intelligenza sia alla cultura, pensando alle culture che molte di queste creature diverse da noi sviluppano o possono sviluppare. In fondo non c'è alcun vero e proprio distacco della cultura dalla natura: ciascuna cultura è qualcosa di naturale, non potrebbe essere diversamente, e non c'è una qualche separazione ontologica della prima nei

confronti della seconda. È contraddittoria la pretesa che vi sia per la natura che ci caratterizza una fondamentale emancipazione dalla nostra stessa naturalità, mentre gli altri esseri viventi sarebbero costretti dalla loro natura (secondo modalità diverse e gradazioni molteplici ma analoghe) all'immediatezza del loro legame con il loro presente naturale. Parlando di natura umana, intesa come universale, uguale in ogni latitudine del pianeta, indifferenziata in tutti i gruppi e le cosiddette razze che contraddistinguono gli esseri umani, intendiamo dire che qualcosa ci unisce in quanto creature specie-specifiche differenti da creature appartenenti ad altre specie, pur essendo ogni individuo di ogni specie vivente in parte diverso da qualsiasi altro conspecifico. Anche la specie degli scimpanzé si caratterizza secondo la sua distinta universalità specifica, che tuttavia è la più prossima alla nostra. Il 2% circa di componenti genomiche che separano il patrimonio ereditario delle due specie e i soli sei-sette milioni di anni che distaccano gli scimpanzé dal progenitore comune che hanno con noi ne fa degli animali dalla natura abbastanza simile, almeno dal punto di vista strettamente genetico e biochimico, alla nostra. Nessuno potrebbe negare le grandi differenze che si esprimono invece sul piano fenotipico nei due casi, sebbene anche qui vi siano omologie morfologiche e strutturali facilmente individuabili. Del resto sappiamo che, anche al livello dell'individuo singolo di una qualsiasi specie, la mancanza di una sola base azotata, o la sua sostituzione con un'altra fra i tre miliardi circa che compongono il DNA germinale delle cellule, può talora essere causa di gravi compromissioni organiche, di malattie o degenerazioni.

Siamo soliti pensare non solo che la cultura sia una particolarità esclusivamente umana, ma che essa dipenda direttamente dalle caratteristiche di libertà e creatività che sono peculiari della nostra natura culturale. Noi però siamo fatti così come siamo dall'evoluzione biologica, che ha funzionato secondo il meccanismo ben poco controllabile della duplicazione genetica, e non a causa di un qualche nostro merito o di una finalità trascendente progettata dall'alto. La nostra presunta emancipazione dall'evoluzione biologica costituisce una sorta di adattamento a tale duplicazione. Il problema evolutivo della riproduzione genetica

precede e qualifica peraltro, come rileva Matt Ridley, quello della sopravvivenza del più adatto (Ridley, 1993: 177, poi sg). «Non esiste una natura separata dalla cultura; né una cultura che si sviluppi in assenza di natura. [...] Ogni comportamento è il prodotto di un istinto allenato dall'esperienza». Esemplare è il caso del linguaggio, come viene inteso da Noam Chomsky e Steven Pinker. Chomsky considera il linguaggio come un pezzo di natura che fa parte del nostro cervello, il quale alberga in sé moduli mentali di una grammatica universale che sarebbe innata, come parte integrante della biologia dell'uomo. Ciascuno delle migliaia di linguaggi prodotti dagli esseri umani si è sviluppato sulla base di un potenziale biologico congenito nella specie umana (1959). Pinker vede il linguaggio come un vero e proprio istinto (1994), che tuttavia non è stato impostato dall'alto, da "non si sa che", bell'e fatto una volta per tutte. Esso ha avuto un lento sviluppo come processo adattativo frutto dell'evoluzione naturale, e il suo risultato non è stato una specie di effetto collaterale di tale evoluzione bensì il prodotto finale di un lungo percorso di complicazione progressiva a partire dal basso di meccanismi naturali e biologici che ne permettono l'attivazione. È quello che Chomsky trovava difficile ammettere: per lui innatismo significava qualcosa che prescinde da un lento sviluppo evolutivo dal basso. Per Pinker la selezione naturale è l'unica «spiegazione plausibile dell'origine di strutture biologiche complesse» (Pinker, Bloom, 1990: 34). Il linguaggio può essere così pensato solo come adattamento evolutivo, al pari dell'occhio o di un qualsiasi altro organo complesso (1994: 16).

Sia per Ridley sia per Pinker, e a maggior ragione per Chomsky, esiste una natura umana fissa e unica per tutti gli esseri umani, una struttura che sottostà a tutte le singole individualità, nella loro distinta identità personale. Mentre però Pinker e Chomsky sottolineano soprattutto l'aspetto dell'unicità della natura umana, Ridley – pur riconoscendola come fondamento dell'*Homo sapiens* – preferisce tener conto dell'identità esclusiva propria di ogni singolo individuo, quella espressa in primo luogo dal suo libero arbitrio (1999: 349 sgg.). Entrambi gli aspetti sono

tutt'altro che incompatibili col determinismo genetico, che Ridley si premura di distinguere dall'inevitabilità e dal fatalismo genocentrico, avvicinandolo piuttosto alla in-determinatezza imprevedibile del caos deterministico (ivi: 360 sg.; cfr. 166). Da strutture linguistiche comuni si sono sviluppati migliaia di linguaggi particolari. Ma ciò che qui è culturale è praticamente indistinguibile da ciò che è naturale, in quanto anche il culturale può essere inteso come rafforzamento della natura, tale da consolidare le differenze genetiche attraverso il suo condizionamento (Ridley, 1994: 260 sg.). La stessa evoluzione non è insensibile agli influssi degli apporti culturali e tecnologici. Si tratta del cosiddetto *effetto Baldwin*, dal nome di colui che ne ha teorizzato il principio nel 1896, secondo cui tutti gli sforzi che facciamo per imparare qualcosa ci fanno entrare in un ambiente selettivo che lo fa diventare un che di istintivo cedendogli il passo. Ridley fa l'esempio della pastorizia, attività peculiarmente culturale, che ha permesso alle popolazioni che la praticavano di sviluppare una resistenza genetica verso la produzione dell'enzima della lattasi in grado di rendere digeribile il lattosio anche negli adulti (ivi: 255). Ciò che è culturale diventa istinto; così come lo diventa, paradossalmente, l'"evolversi" di una grammatica universale nel cervello dell'uomo a causa dello sviluppo che la cultura ha prodotto sui suoi geni, che lo portano alla particolare capacità di apprendere un linguaggio. È facile quindi per Ridley riconoscere a Chomsky la primogenitura del pensiero che «nel linguaggio umano, il più clamorosamente culturale dei nostri comportamenti, l'istinto conta quanto la cultura» (1999: 107). In questo ambito del linguaggio si chiarisce perfettamente come sia un errore madornale contrapporre cultura e natura, apprendimento e istinto. Per compiere questo errore è necessario trascurare le predisposizioni innate che ci caratterizzano e i vincoli che esse pongono all'apprendimento e all'esperienza (ivi: 118), che a loro volta influenzano circolarmente l'evoluzione del codice genetico che le esprime attraverso la selezione di mutazioni favorevoli alle condizioni ambientali, sociali e culturali in continua trasformazione.