

Francesco Aqueci

**Il prezzo del silenzio.
A proposito dell'errore di Platone¹**

1. Dopo l'errore di Cartesio e gli errori di Darwin, adesso è la volta dell'errore di Platone. A Cartesio, il neuroscienziato Antonio Damasio rimproverò di avere escluso dalla considerazione della mente la dimensione corporea ed emozionale². A Darwin, il cognitivista Massimo Piattelli Palmarini e il filosofo metafisico Jerry Fodor imputarono di avere trascurato con la selezione naturale le molte vie alternative dell'adattamento evolutivo³. A Platone, ora, Antonino Pennisi, che muove anch'egli dalle scienze cognitive, di cui è oggi in Italia uno degli esponenti di punta, ascrive la colpa di aver generato con la sua Repubblica ideale una coorte inestinguibile di ingegneri sociali che, qualunque sia il loro colore politico, presumono di poter progettare sistemi sociali sulla base di principi fondati esclusivamente sulla cognizione umana⁴. Nella sua rivolta contro Platone, condotta sotto l'egida dalla antica polemica antitotalitaria di Popper⁵, Pennisi oggi non è solo. Recentemente, dal fronte ermeneutico, opposto a quello cognitivistico, Antonio Tagliapietra ha rimproverato a Platone di essere all'origine del logicismo atomizzante che misconosce la singolarità e l'evento, ovvero l'immedesimazione emotiva che fa di ciascuno di noi l'altro⁶. Pennisi e Tagliapietra possono vantare illustri predecessori, poiché non è la prima volta che, contro una ragione ridotta ad artificio razionalistico, si converge da trincee così disparate su ciò che è ritenuto naturale, spontaneo, autentico⁷. Pennisi però si scusa da subito con gli storici e i filologi della filosofia della sua accusa a Platone, avvertendo che il suo non è un saggio sul grande ateniese, ma su una *forma mentis* di cui Platone sarebbe l'emblema. Inutile, quindi, ricordargli che la Repubblica di Platone non era un astratto progetto di perfezione sociale, ma la sintesi, dal suo autore stesso ritenuta precaria e fragile, di una riflessione ontologica che, da Piatagora in poi, si era confrontata con il problema storico della "smisuratezza" sociale⁸. Conviene quindi lasciare da parte queste schermaglie e prendere in conto la tesi di Pennisi per quella che è, una denuncia sistematica della concezione intellettualistica e antropocentrica che dominerebbe in politica e nelle scienze sociali, e la proposta di una concezione alternativa, basata sulla valorizzazione della biologicità dell'uomo, nel quadro di un evolucionismo capace a sua volta di leggere in modo non intellettualistico i processi naturali. La delineazione di questo "naturalismo umanistico", che Pennisi rivendica con accenti di vero e proprio erotismo intellettuale – egli infatti ci invita a farci «penetrare e invadere dalle possenti risorse naturalistiche di cui il cervello umano e le sue capacità cognitive sono profondamente impregnate» (p. 256), si dipana su un fronte vasto, filosofico, scientifico, politico. Non prorrorò quindi un resoconto sistematico della sua trama, anche per non rompere i molti fili con cui l'autore

¹ Una versione più breve di questo testo è apparsa su "Politeia", anno XXX, n. 116, 2014, pp. 71-81.

² A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, (1994), trad. it. Adelphi, Milano, 1995.

³ M. Piattelli Palmarini, J. Fodor, *Gli errori di Darwin*, (2010), trad. it. Milano, Feltrinelli, 2010. In proposito, cfr. F. Aqueci, *Mens sine natura. A proposito degli errori di Darwin*, «Politeia», XXVI, 100, 2010, pp. 152-159

⁴ A. Pennisi, *L'errore di Platone. Biopolitica, linguaggio e diritti civili in tempo di crisi*, Bologna, Il Mulino, 2014.

⁵ A. Pennisi, *L'errore di Platone*, cit., p. 11. D'ora in poi, i riferimenti di pagina a quest'opera verranno dati direttamente nel testo.

⁶ A. Tagliapietra, *Gli altri che io sono. Per una filosofia del personaggio*, «Giornale Critico di Storia delle Idee», rivista on line, anno 5, n. 9, 2013.

⁷ Su questo punto mi permetto di rinviare a F. Aqueci, *Ricerche semioetiche*, Roma Aracne, 2013, cap. I, dove si ricostruisce la convergenza anti-razionalistica tra positivisti "logico-sperimentali" ed emotivisti "autentici", *sub specie* Pareto e Heidegger.

⁸ C. Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia*, Pistoia, Petite Plaisance, 2013, cap. XV.

l'ha intessuta. Mi limiterò nel prossimo paragrafo a mettere in evidenza i punti che, scorrendo i singoli capitoli dell'opera, possono maggiormente dare l'idea di tale naturalismo umanistico, commentandoli man mano, e riservandomi di discuterli complessivamente nei due successivi paragrafi.

2. Il **primo capitolo**, il cui titolo riproduce quello dell'intero libro, è un veloce posizionamento strategico che combina una puntata contro le posizioni foucaultiane, cui strappare il vessillo della biopolitica, con uno smarcamento dalle punte più estreme dell'evoluzionismo. La biopolitica, che nelle intenzioni di Pennisi deve essere il risvolto pratico del naturalismo umanistico, può così essere inquadrata nella nuova accezione naturalistica che le scienze cognitive, accusate proprio dai foucaultiani di riduzionismo, possono assicurare, a patto però che si sottraggano, come pure starebbero facendo anche ad opera dei loro esponenti più ortodossi, «ai preconcetti riduzionistici radicati nella cittadella del darwinismo sociale e della sociobiologia» (p. 34). In queste virtuosistiche manovre, l'arma che riluce è già il linguaggio inteso, equivocando un'argomentazione di Frans de Waal, come una «patina etica» che, con un'opera sistematica di camuffamento, costituita di giustificazioni, argomentazioni, opinioni, credenze, valori, permette la diffusione, l'accettazione, l'utilizzazione degli «universali politici naturali» (p. 20). L'equivoco consiste nel fatto che de Waal denuncia questa teoria della patina etica poiché, a differenza di quanto suggerirebbe l'evoluzionismo morale che ha in Darwin il suo capostipite, ci rappresenterebbe come degli esseri in fondo immorali, determinati da una natura egoista e brutale⁹. Pennisi non se ne dà per inteso, e aggiunge di suo che questa «velatura linguistica» non è una intenzionale “dissimulazione onesta” ma, a sua volta, una struttura naturale (p. 21). A questo punto, ci si domanda dove e quando ci si è già imbattuti in una concezione simile. Perché l'idea di una struttura naturale retorica che riveste di discorsi arbitrari le costanti naturali dei comportamenti sociali, è già nel *Trattato di sociologia generale* che Vilfredo Pareto (1848-1923) pubblicò nel 1916, tradotta dagli americani negli anni Trenta del secolo scorso con il titolo assai più esplicito di *Mind and Society*, evidentemente colpiti dal famoso schema dei «residui», ovvero gli analoghi degli odierni «universali politici naturali», e delle «derivazioni», cioè quelle giustificazioni, argomentazioni, opinioni, credenze, valori che Pennisi, equivocando de Waal, chiama «patina etica» o «velatura linguistica», ma Pareto già «vernice logica»¹⁰. Prendiamo atto che una caratteristica di certe riprese cognitivistiche è di incedere in modo autoreferenziale, nella più o meno consapevole rimozione delle proprie filiazioni culturali, e vediamo come questa concezione si presenta nei rimaneggiamenti proposti da Pennisi nel suo libro, il cui **secondo capitolo**, dal titolo *La dimensione biogeografica*, illustra una tesi che, con l'aiuto di statistiche e tabelle, ambisce a presentarsi come un fatto naturale tanto semplice, quanto granitico: la crisi economica che attanaglia ormai da più di un lustro il Vecchio Mondo europeo-occidentale è una crisi di invecchiamento della popolazione. È inutile quindi cercare la soluzione nell'economia quando il segreto sta nella demografia, ovvero negli effetti strutturali di quell'irrefrenabile impulso riproduttivo che, quale forza spontaneamente etica, presiede alla redistribuzione naturale delle ricchezze tra le varie aree del pianeta (p. 58). Ora, a parte che ricerche empiricamente fondate mostrano che crescita demografica ed economica possono essere ostacolate da cicli storici di accumulazione infinita del capitale¹¹, – la “smisuratezza” sociale con cui si confrontava già Platone, nello scenario unilateralmente demografico di Pennisi sembra di vedere la falce che livella, tranciando ogni illusione di godersela, qui e ora: «non esistono diritti inalienabili né dal punto di vista economico, né da quello morale» (p. 56). Comincia a prendere corpo una superetica naturalistica, a cospetto della quale ogni altra etica, da quella interessata al problema

⁹ F. de Waal, *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, (2006), Milano, Garzanti, 2008, p. 23.

¹⁰ Per una ricostruzione critica di tale teoria, mi permetto di rinviare a F. Aqueci, *Le funzioni del linguaggio in Pareto*, Bern-New York-Paris, Peter Lang, 1991.

¹¹ T. Piketty, *Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, pp. 360 sgg.

delle disuguaglianze dentro le singole aree del pianeta, a quella preoccupata dell'abolizione dei diritti nelle aree di recente “sviluppo”, a quella che si batte per estendere i diritti a tutti, non può che retrocedere. Il **terzo capitolo**, intitolato *La dimensione etologica*, presenta i risultati del revisionismo sociobiologico che, anche ad opera dal suo stesso fondatore, l'americano Edward O. Wilson, nella spiegazione dei comportamenti sociali, umani e non, sposta l'accento dall'eugenetica della popolazione, dove il protagonista era l'individuo e la sua cerchia parentale, alle «relazioni speciali», dove i singoli, estranei gli uni agli altri, intessono tra di loro relazioni stabili e molteplici (p. 81). Qui, un autore come Marx, così hegelianamente attento a come la natura si socializza, rimanendo però ancora ferinamente naturale, non potrebbe che esclamare: “benvenuti sulla Terra, fratelli sociobiologi!”. Infatti, queste «relazioni speciali» sembrano essere nient'altro che i prodromi di quegli scambi tra individui privati, già all'opera negli intermundi mercantili delle società “organiche”, i quali poi, popolando l'intero spazio sociale, vengono a formare nel modo di produzione capitalistico la cosiddetta “società civile”, con il suo caratteristico “sfrenato movimento”¹². Secondo Pennisi, la recente revisione “umanistica” della sociobiologia, consentirebbe di impiantare uno sperimentalismo biopolitico in grado di agganciare le cause effettive dei cambiamenti sociali, cioè il movimento migratorio e la riproduzione sessuale, contrariamente invece a quanto accade nell'ingegneria sociale “platonica”, in cui viene attribuita una importanza spropositata alle operazioni economiche, siano esse dei governi o degli attori sociali (pp. 84-5). In altri termini, l'hegelo-marxiana “società civile” va ricondotta alla sua ferina socialità, che invece l'economia, specie se politica e critica, con i suoi ghirigori dialettici tra servo e padrone, tra lavoro e capitale, pretende di instradare verso un astratto e illusorio equilibrio sociale razionale. Si spiegano, allora, i rilievi rivolti da Pennisi a Darwin, da un lato, di essere incorso egli stesso in un tipico “errore di Platone”, attribuendo alla natura un modello di selezione sessuale ispirato alla selezione artificiale praticata dagli allevatori di specie domestiche (p. 91); dall'altro, di aver privilegiato nella riproduzione sessuale il fattore della riproduzione non dell'ultimo che copula, bensì del più forte (p. 97). Anche altri hanno rivolto a Darwin rilievi simili, soprattutto riguardo al primo¹³. Ma come ho avuto modo di far notare nella sede opportuna¹⁴, Darwin distingue due forme di selezione artificiale, una metodica e rapida, un'altra inconscia e lenta, le quali si succedono con l'avanzare del processo di civilizzazione¹⁵. Egli quindi adombra una teoria dell'attore evolutivo che trae dal suo stesso comportamento principi e conoscenze che gli servono a renderlo via via più razionale ed efficace. È un peccato, ma non sorprende, che i cognitivisti non facciano caso a questi spunti genetici dell'evoluzionismo darwiniano. Il risultato è di concedere ingiustificatamente più che un pezzo di Darwin, non solo ai “platonici”, tanto aborriti da Pennisi, ma soprattutto ai creazionisti del disegno intelligente. Insomma, i rilievi di Pennisi, assai arditamente, forse proprio per questo avrebbero richiesto una discussione meno cursoria di quella che è loro dedicata. È chiaro però il motivo per cui Pennisi li avanza. Per Pennisi, infatti, la riproduzione sessuale, per far da fondamento ad una rinnovata concezione “naturale” della socialità, deve bensì essere ferinamente riproduttiva, ma già abbastanza sociale da poter essere strumento di piacere o di potere (p. 95). In questo quadro, allora, che mima il movimento dialettico, bloccandolo però al livello naturalistico, si spiega anche l'elogio di quell'«intelligenza machiavellica», fatta di opportunismo, esaltazione del calcolo, apologia del compromesso, che in Machiavelli, nota Pennisi, sembra essere uno «strumento retorico» atto a definire la politica come attività altamente culturale, ma che le ricerche naturalistiche odierne tendono sempre più invece ad attribuire anche ad altre specie animali (pp. 121-22). In altri termini, l'interesse del “naturalismo umanistico” non è di spiegare la scissione tra la norma morale e l'effettualità politica, come germe dialettico di una ontologia umana *in fieri*, ma di ricondurre l'effettualità politica alla sua catena naturale, relegando la norma morale nella

¹² K. Marx, *Sulla questione ebraica*, (1844), trad. it. di R. Panzieri in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1976, vol. III, pp. 158-189, p. 181.

¹³ M. Piattelli Palmarini, J. Fodor, *Gli errori di Darwin*, cit., p. 140.

¹⁴ F. Aqueci, *Mens sine natura. A proposito degli errori di Darwin*, cit., p. 155.

¹⁵ Ch. Darwin, *L'origine delle specie*, (1850), trad. it. Torino, Boringhieri, 1967, cap. I.

«vernice logica» o, secondo la nuova terminologia, nella «patina etica» o «velatura linguistica» che dir si voglia. Poste così le cose, non meraviglia il modo in cui viene prospettato il contributo che il comportamento femminile apporterebbe all'emergenza naturalistica dell'intelligenza machiavellica. Tale comportamento, infatti, a seconda che sia fondato o meno sulla ricerca delle alleanze nella cura della prole e nella ricerca del cibo, determinerebbe il carattere solitario o sociale della specie (pp. 122-23). Se intendiamo bene, insomma, i prodromi naturalistici di quella che poi il pensiero femminista ha chiamato "etica della cura", da un lato socializzerebbero l'intelligenza machiavellica, dall'altro ne costituirebbero solo un meccanismo subordinato rispetto al suo insormontabile orizzonte ferino. Viene così negata *in nuce* la visione offertaci dal pensiero femminista di una intelligenza strumentale come prodotto secondario, benché storicamente dominante, di una scissione genetica già tutta interna alla socialità umana, originariamente connotata dalla cura¹⁶. E veniamo ora al **quarto capitolo**, intitolato *L'animale politico*, ovvero l'uomo, un capitolo programmaticamente immodesto, poiché si ripromette di denunciare «la cecità cognitiva assoluta di tutte le scienze umane e sociali, e dei loro involontari portatori sani, che sono gli attuali governanti, nei confronti del naturalismo filosofico, sociale e politico» (p. 154). Non seguirò la complessa tessitura che un simile compito comprensibilmente comporta, anche perché ha aspetti stilistici – vedi la descrizione degli effetti che la rottura degli equilibri naturalistici biopolitici comporta nella geografia urbana del Vecchio e del Nuovo mondo (pp. 147-150), che il lettore potrà apprezzare in presa diretta – anche se Pennisi, nella sua contrapposizione tra le cristalline ma fragili città del vecchio centro metropolitano e le tumultuose ma vitali megalopoli del nuovo centro periferico, dimentica quegli ircocervi che sono le metropoli chiavi in mano edificate a decine dalla Cina nel suo immenso territorio. Mi limito quindi ad enucleare la tesi di fondo del capitolo, che si può riassumere in tre punti: 1) l'idea che il dominio sociale sia basato sul potere di pochi individui, geneticamente ben dotati e autoreplicanti, l'idea insomma che il potere è delle élites, è un portato dell'ingegneria sociale "platonizzante", che non regge all'osservazione naturalistica, la quale invece mostra che le società più gerarchiche e meno "sociali" sono le più rare e le meno cognitivamente sviluppate (pp. 145-6). In altri termini, la natura è naturalmente "sociale", e l'élite non è la proiezione sociale di un dato naturale, come voleva Pareto¹⁷, ma un ideologema dell'ingegneria "platonica"; 2) le collettività umane sono invece basate sull'equilibrio contrapposto di due grandi forze naturali, l'«immensa mole di relazioni speciali» che gli umani tessono a fini di sopravvivenza ed espansione, e l'«incontenibile forza propulsiva di una riproduttività» socialmente libera e cognitivamente elaborata (p. 146); 3) in presenza dell'attuale «crisi» che, come sappiamo, per l'autore è essenzialmente una crisi demografica, la concezione "platonica" della politica, basata su procedure *dirette* di controllo sociale delle conseguenze economiche e sociali del cambiamento demografico, si rivela del tutto inadeguata. Essa deve essere sostituita da una concezione naturalistica della politica, basata su un controllo *indiretto*, che faciliti e rallenti tali processi demografici (p. 153). In che cosa debba consistere questo controllo indiretto, lo vedremo esaminando il prossimo capitolo. Qui importa sottolineare la rinuncia all'élite come struttura del potere, il quale invece sarebbe diffuso in tutta la società, nella misura in cui l'individuo è capace di stringere relazioni speciali. Rispetto all'archetipo paretiano, che invece manteneva ancora un che di rigidamente "liberale", qui l'hegelo-marxiana "società civile" degli individui privati o, se si preferisce, il mandevilliano luogo dei "vizi privati", è integralmente trasfuso del potere "democratico" delle "relazioni speciali". Evidentemente, l'epoca livellatrice del suffragio e del consumo universali non è intervenuta invano, e la natura offre in abbondanza "patine linguistiche" per simboleggiare questo fatto. Bisogna vedere se, ulteriormente compressi al livello della socialità ferina, lo "sfrenato movimento", i "vizi privati", sono, come vuole l'adagio, ancora capaci di generare "pubbliche virtù". La "crisi", di per sé, segnala un blocco, per superare il quale, però, si

¹⁶ C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, (1982), trad. it. Milano, Feltrinelli, 1991². E più recentemente, H. Goettner-Abendroth, *Le società matriarcali. Studi sulle culture indigene del mondo*, (2012), trad. it. Roma, Venexia, 2013.

¹⁷ F. Aqueci, *Lo spettacolo della corruzione. Élite e partiti in Pareto*, «Politeia», anno XXIX, n. 109, 2013, pp. 55-64.

propone la biopolitica naturalistica del controllo indiretto. Sembra medicina omeopatica, dove si cura il simile con il simile. Non sempre riesce. Comunque sia, alla biopolitica naturalistica del controllo indiretto, lamenta l'autore, si frappongono ostacoli. Di che genere? Cecità cognitiva di scienziati sociali e governanti, certamente. Mancanza di creatività politica e di fiducia sociale nella biopolitica naturalistica, pure. Ma l'ostacolo maggiore è insito, per così dire, nella natura umana, ed è costituito dal linguaggio. Il linguaggio articolato, infatti, con la sua irrefrenabile produzione di calcoli, credenze ed opinioni, è ciò che maggiormente si oppone all'«ingrato compito di convincere della bontà di certe tecnologie sociali tutto intero il corpo politico o, nelle democrazie serie, almeno una maggioranza di esso» (p. 155). «Tecnologie sociali» da applicare, se non a «tutto intero il corpo politico», almeno alla maggioranza di esso: è vero che si dovrebbe trattare solo di tecnologie sociali «indirette», ma non si sta denunciando l'errore platonico di voler ingegnerizzare la società? E se tutta questa mobilitazione naturalistica fosse nient'altro che una nuova e più spessa «velatura linguistica» per imbrigliare non già gli effetti sociali delle forze naturali, ma gli sviluppi *sociali* di una ontologia già tutta *sociale*, che preme contro la crosta di *vecchi* rapporti sociali? Il sospetto sorge quando, con il solito movimento sincopato, il potere, appena circondato di una naturalistica aureola «democratica», viene controilluminato da quella considerazione circa l'«ingrato compito» di coagulare il consenso, insito nelle procedure democratiche. Ma vediamo cosa ci riserva in proposito il **quinto capitolo**, intitolato *Biopolitica e linguaggio*, dedicato a descrivere, per la verità, con una certa ridondanza, le modalità in cui si estrinseca l'ostacolo linguistico, e i modi per neutralizzarlo. Mi limito a sintetizzare le tesi centrali: 1) il linguaggio è lo strumento principale per tessere quelle «relazioni speciali» che caratterizzano l'animale umano. Paradigmatici sono, in questo senso, i sentimenti maggiormente atti a veicolare desideri ed ambizioni sociali, come la gelosia, l'invidia, il desiderio di emulazione. Essi non potrebbero svolgere questa «funzione cooperativa» senza la «dialogicità» linguistica; 2) come Giano bifronte, il linguaggio consente di riempire l'intelligenza machiavellica di contenuti etico-normativi e formule contrattuali, così come di svincolare la forza dalla ritualizzazione animale, rendendola per ciò stesso più micidiale; 3) queste acquisizioni «civili» sono causa di un «maladattamento», che hanno portato *Homo sapiens* a varcare la soglia di sostenibilità ecologica; 4) paradigmatica da questo punto di vista, è la vicenda dello stato sociale europeo che, secondo l'autore, costituirebbe «la risposta più organica, articolata ed efficace» storicamente mai data «all'assalto combinato delle condizioni ecologiche e della competizione tra conspecifici» (p. 120). I diritti che lo definiscono, però, non sono «un'entità filosofica» permanente e universale, ma il «riflesso retorico» di un assetto demografico ormai dissoltosi; 5) la speranza di poter riplasmare tali diritti non sta nei «contenuti linguistici, nelle patine retoriche» di cui i loro agenti, sindacati politici imprenditori, si riempiono la bocca, ma nel dare libero corso ad «agenti biologici realmente naturalistici quali la libertà sessuale e le migrazioni espansionistiche» (p. 189). Preoccupati da questi vaticinii, affrettiamoci a passare al capitolo successivo, per vedere quanto prima all'opera le due grandi leve salvifiche della biopolitica naturalistica, ovvero la libertà sessuale e le migrazioni espansionistiche. Ma prima due adempimenti si impongono. Il primo è una messa a punto circa l'esempio che l'autore adotta per illustrare l'affrancamento della forza dalla ritualizzazione animale ad opera del linguaggio. Il secondo è la presa in conto di quella che l'autore stesso definisce una «provocazione», cioè la reinterpretazione biopolitica naturalistica dei processi decisionali delle democrazie rappresentative. Veniamo brevemente al primo adempimento. L'autore illustra il punto con l'esempio del terrore atomico, facendo la differenza tra il periodo della «guerra fredda» – «fantastico caso di stallo comunicativo», dominato dall'«impossibilità di pesare la forza», e gli eventi conclusivi della seconda guerra mondiale, dove solo «l'eccezionale cecità tanatopolitica di Hitler» condusse all'«evento unico dell'uso reale dell'atomica da parte dei suoi nemici» (p. 191). Ma qui non si può non rilevare che quando Hiroshima e Nagasaki furono annientate dalle atomiche, la guerra in Europa era conclusa da più di due mesi. Non è più logico, allora, ipotizzare che il significato di quelle bombe sia stato quello di esibire ai nuovi competitori tutta la propria forza? La «guerra fredda» sarebbe stata così il rituale con cui imbrigliare quella forza smisurata, ovvero l'unica forma possibile di «dialogicità» in quel determinato momento storico, se con «dialogicità» si

intende non il perversimento “linguistico” della socialità animale, ma l’acquisizione “morale” della socialità umana che, rispetto a quella animale, è una ontologia “nuova”, sempre immersa però nel corso storico. Veniamo ora al secondo adempimento, concernente la “provocatoria” reinterpretazione biopolitica naturalistica dei processi decisionali democratici (pp. 196-211). Abbiamo visto che con la democrazia non bisogna esagerare. Essa è inscritta nella natura, ma comporta l’ingrato compito del consenso. In che cosa consisterà mai, allora, questa reinterpretazione biopolitica naturalistica? Sulla base di alcune recenti ricerche etologiche circa i processi decisionali coinvolti nei comportamenti collettivi animali, l’autore contrappone i «parlamenti ecologici» propri degli animali sociali non umani, ai «parlamenti linguistici» tipici delle società umane. I primi sarebbero caratterizzati dall’univocità delle informazioni e dall’uniformità decisionale. I secondi, invece, proprio a causa del linguaggio, dalla vaghezza informativa e dalla frammentazione decisionale. I primi sarebbero esempi di spontaneo adattamento ecologico, i secondi di veri e propri «maladattamenti culturali». Nei primi, infatti, si troverebbero inverati principi «liberalisti» quali la deliberazione del maggior numero, il consenso informato e l’assenza di conflitti di interesse. Nei secondi invece, si avrebbero proliferazioni inusurabili di autocostruzioni identitarie, cicli estenuanti di «dominanza non realizzata» tendente a scalzare la «dominanza effettiva», produzioni di «leggi» come dispositivi atti non a favorire le decisioni ma a neutralizzarle. Nella natura, insomma, si troverebbe già tutta costituita una perfetta “repubblica liberale”, la cui trasposizione sul piano umano, in quest’epoca di crisi, potrebbe rivelarsi adattivamente più efficace della tradizionale “democrazia linguistica”. Non so quanto piacerà ai “liberali” di vedersi raffigurati come delle fiere sociali, con ciò dando ragione ai “dialettici” hegel-marxiani che vedono nella liberal-borghese “società civile” il luogo della socievole insocievolezza. Ma quel che importa rilevare è che queste ricerche etologiche sui fondamenti naturali della democrazia non fanno altro che ribadire ciò che era già noto dallo Pseudo Senofonte, e cioè che la democrazia è un perfetto meccanismo adattivo, poiché riproduce fedelmente i presupposti della “forma di vita” che governa¹⁸. Gli storici onesti hanno riconosciuto ciò, ammettendo che nella moderna epoca borghese con la democrazia rappresentativa «non si poteva garantire concretamente la perenne vittoria ai fautori dell’opulenza e della distinzione, ma si poteva stabilire, e in effetti lo si fece, un’arena in cui quella vittoria poteva essere ripetutamente ricercata e raggiunta attraverso i giudizi e le scelte dei cittadini»¹⁹. La democrazia è dunque la delimitazione di un’«arena», basata su precostruiti culturali (opulenza e distinzione) che i giudizi e le scelte dei cittadini ribadiscono. Il problema sorge quando bisogna andare oltre questo “agire tautologico”, per passare ad un’altra “forma di vita”. È qui che il modello naturalistico si capovolge in una trappola senza uscita, e ritorna invece la domanda di Platone, cioè come formare quei competenti che possano conseguire la conoscenza del bene comune. Il vecchio Ateniese, dunque, non incorrerebbe in nessun errore “ingegneristico”, ma sarebbero i naturalisti vecchi e nuovi a non intendere il problema sociocognitivo posto dal divenire della socialità umana. Ma vediamo ora cosa ci riserva l’ultimo capitolo, il **sesto**, intitolato *La biopolitica dei diritti civili*, per illustrare il quale, utilizzerò una delle sue frasi conclusive: «solo se il processo di denatalità e invecchiamento demografico sarà radicalmente estremizzato dalla legittimazione della sessualità non riproduttiva in tutte le sue forme, assumendo i contorni di una parabola catastrofica, allora sarà chiaro a tutti quanto siano per noi indispensabili i migranti» (p. 244). Che cos’è la sessualità non riproduttiva? Semplice: la legalizzazione dei matrimoni gay, nonché l’incoraggiamento dei nuovi tipi di entità familiari e la garanzia per tutte le pratiche sessuali non riproduttive (p. 242). Come l’autore tende a dimostrare con la solita dovizia di dati e tabelle, tale richiesta di legittimazione e/o effettiva legalizzazione si manifesta nei paesi con più alto debito pubblico e con tassi demografici tendenti a zero o negativi. Cosa c’entrano i migranti con questa baldoria sodomita da civiltà in decadenza? Anche qui, semplice: in tempi di crisi sociali e grandi depressioni, come quella che oggi

¹⁸ Crizia, *Dialogo sul sistema politico ateniese*, trad. it. in L. Canfora, *La democrazia come violenza*, Palermo, Sellerio, 1984³, pp. 15-35.

¹⁹ J. Dunn, *Il mito degli uguali. La lunga storia della democrazia*, [2005], tr. it. Milano, Università Bocconi Editore, 2006, p. 138.

viviamo, i migranti si rivelano essere i soggetti più adatti a quella che l'autore chiama la «ripresa economica». Essi, infatti, provenendo da paesi e vite più povere, hanno un forte desiderio di riscatto sociale, sono avvezzi ai lavori più faticosi e ai compensi più bassi, sono ansiosi di insediarsi con le famiglie, hanno competenze in lavori di cui i nativi spesso mancano. Insomma, il compito dei diritti della sessualità non riproduttiva è di «stracciare il velo della patina» che ci impedisce di comprendere la causa eminentemente biologica dei problemi che ci affliggono: il crollo demografico (p. 244). Il compito degli immigrati, invece, è di imprimere una scossa psicologica a quelli che ancora una volta l'autore chiama neutralmente «processi di sviluppo» (p. 235). Questo, infatti, è il punto: le politiche ingegneristiche di stampo platonico si rivelano impotenti a risolvere la crisi, perché non assecondano la «logica naturalistica del ricambio riproduttivo e migratorio» che, dal mondo vegetale ai metazoi ai primati, emerge dalla vicenda stessa dell'evoluzione (p. 219). Logica naturalistica che la tipica cognitività linguistica umana estremizza, rendendo la sessualità sempre meno riproduttiva, e spingendo oltre ogni limite l'espansionismo migratorio. La ricetta della crisi, dunque, ce la offre ancora una volta la natura, con i suoi due grandi bracci evolucionistici incarnati dai gay, quale avanguardia apocalittica della sessualità libera, e dai migranti, quale inesauribile esercito demografico da scagliare nelle fauci insaziabili della «crescita». **Epilogo.** È con un epilogo, infatti, che si conclude il libro (pp. 247-57), nel corso del quale Pennisi rilascia scherzosamente «sette ricette naturalistiche per uscire dalla crisi» che, altrettanto scherzosamente, così riassume: 1) l'eutanasia no, ma quando il momento arriva, lasciatevi andare serenamente al silenzio ecologico; 2) fate sesso, magari facendo in modo che ogni tanto serva alla specie; 3) non prendetevela con i gay, perché se la spassano. La crisi, che è crisi di invecchiamento, la possono risolvere gli immigrati; 4) infatti, costoro, venendo nei nostri vetusti sistemi liberali, ci regalano la loro giovinezza, per poter mantenere il nostro mondo che, a parte le troppe tasse, è il migliore dei mondi possibili; 5) questo migliore dei mondi, però, da qualche tempo è malato. Fra le ricette che gli vengono ammannite, la più esiziale di tutte è la decrescita felice, che ci espone inermi a coloro che, dall'altra parte del pianeta, non vogliono far altro che crescere; 6) ma come ci insegna madre natura, la competizione non è forza bruta e buoni geni, ma relazioni speciali, reti sociali che tolgono spazi di potere ad altre reti sociali: «questi spazi sono come le nicchie ecologiche del nostro intestino perennemente occupato da batteri in conflitto tra loro»; 7) coesistere, dunque, accettando di farci più in là, se è venuto il nostro turno, abbandonando l'illusione di onnipotenza platonica per risvegliarci alla rassenerante ragione ecologica.

3. Chi scrive non nutre alcuna particolare simpatia per la decrescita, contro cui Pennisi così accesamente polemizza. Ma bisogna dire che, indipendentemente dalla sua realizzabilità, essa appare logicamente più coerente della coesistenza con passo indietro da lui proposta. Infatti, mentre con la decrescita si invitano *tutti* a recedere da uno «sviluppo» che logora, ad un tempo, la società e la natura, con la coesistenza del passo indietro si propone solo una abdicazione del più vecchio e meno energico a favore del più giovane e più vigoroso, senza però toccare il meccanismo che produce invecchiamento e richiede giovinezza. All'apparenza caratterizzata da un ammirevole altruismo della specie, in realtà la coesistenza che cede il passo apre il ciclo di una nuova crisi. Ma sappiamo ora qual è la ricetta giusta: «redistribuire la giovinezza». Ci saranno, allora, popolazioni dedite alla sessualità procreativa (paesi poveri demograficamente attivi), e popolazioni dedite alla sessualità affettiva (paesi ricchi in stallo demografico). La «crisi» si risolve liberando in alto la sessualità del centro metropolitano, e attirando in basso l'immensa periferia mondiale della riproduzione biologica. Domanda: e se un migrante si spostasse dalla periferia verso il centro non per accoppiarsi riproduttivamente, ma per copulare sentimentalmente con un cospecifico dello stesso sesso, per di più, della sua stessa etnia? Dovremmo considerarlo un sovversivo dell'ordine biopolitico naturalistico, o dovremmo riconoscere anche a lui i diritti assegnati ai gay nativi? E che dire dei migranti? Se non sono istruiti, come capita di frequente, quindi già oggetto di una loro propria «ingegneria platonica», certo parlano lingue le cui «patine etiche» sono spesse quanto le

nostre, se non di più. Eppure, sono giovani e vogliosi di riprodursi. Perché non si limitano, allora, a tradurre la nostra “logica” nella loro, la nostra “ingegneria” nella loro, restandosene comodamente a casa propria? Che cosa li spinge a regalarci la loro “gioinezza”, se non la costrizione di un meccanismo globale che li attira dentro la cerchia delle naturalistiche, ma già mandevilliane, o hegelo-marxiane, “relazioni speciali”, dove finalmente i loro bisogni potranno acquisire l’unica esistenza che quel meccanismo ammette, quella di merce di scambio? Il problema, allora, è che in tutto questo discorso termini come crisi, sviluppo, ripresa, crescita, non possono essere considerati come autoevidenti. Pennisi, all’inizio del suo libro, attribuisce ai suoi avversari foucaultiani la tesi che scienze cognitive, economia liberistica e naturalismo evolucionista costituiscono un dispositivo unico di potere biopolitico (p. 31). Egli irride a questa tesi, non foss’altro perché ritiene l’economia incapace di fornire soluzioni alla crisi. Ma qui non si tratta di una disputa disciplinare tra l’economia e la biologia, ma della presa in conto di una “ontologia sociale” che, anche dopo la “fine della storia”, proclamata troppo frettolosamente nel 1989, dà un senso a quei termini economici. La stessa disinvoltura Pennisi riserva ai termini etici: «tutto l’immenso mondo delle interazioni sociali opportunistiche, che include i processi solidaristici e cooperativi» (p. 147) – ma perché l’opportunismo, contro ogni evidenza anche solo della lingua italiana, deve poter includere la solidarietà? Perché l’invidia deve trarre alimento dalla «dialogicità», quando ormai, da Mandeville a Grice²⁰, è evidente che basta semplicemente lo *scambio linguistico*? E così per i concetti di cooperazione, reciprocità, contratto, della cui polisemia gli stessi naturalisti sono ben consapevoli, a cominciare dal più naturalista di tutti, Wilson, il quale, sebbene alla sua maniera contorta, non può fare a meno di distinguere tra altruismo strumentale e altruismo autentico²¹. Pennisi evidentemente ritiene di essere più avanti di queste goffe distinzioni, e sceglie la strategia di un’assimilazione corrosiva dei significati etici in quelli strumentali. Ma la costruzione sdruciolevole di un significato o di un argomento non ne assicura la forza, anzi evidenzia il tentativo, più ingenuo che malizioso, di catturare termini e concetti indigeribili nel proprio apparato concettuale. Questo è il caso, per esempio, del modo in cui è presentato il fatto della minore prolificità, negli ultimi cinquant’anni, delle donne in età fertile nelle cosiddette società avanzate: per Pennisi, un «mistero» (p. 152), che però non pochi e con non pochi argomenti, che non siano solo quelli obliqui della biopolitica naturalistica, hanno attribuito tanto allo sconvolgimento economico del tempo di vita delle donne, tanto alla conquista da parte delle stesse donne della propria autonomia morale. Già, la morale, quella «patina etica», quella «verniciatura linguistica», quella «vernice logica» che cela agli uomini le motivazioni naturali del proprio agire, avviandoli al disadattamento ecologico.

4. Il lettore che ha avuto la pazienza di seguirci sin qui, avrà sicuramente notato che lo schema di Pennisi è una semplificazione del più ortodosso materialismo storico. Lì c'erano le forze produttive del capitale e del lavoro che, con i loro rapporti di produzione, davano luogo alla struttura economica, su cui poi si elevava la sovrastruttura ideologica. Con i “residui”, anche nello schema archetipico di Pareto, che valse al suo autore l’appellativo di “Marx della borghesia”, la struttura economica del materialismo storico veniva naturalizzata. Ma l’ontologia economica restava centrale, tanto è vero che i cicli sociali erano determinati dall’alternarsi dei “redditieri” e degli “speculatori”. Nello schema di Pennisi, il posto delle forze produttive è preso brutalmente dalla riproduzione sessuale e dall’impulso migratorio – sesso e movimento, e il sostrato economico è ridotto ad un moncherino, dove gli *animal spirits* decadono a spiriti, nel senso di ombre, fantasmi di una energia animale che non ha alcun bisogno di uscire dalla natura, dal momento che la natura è già essa stessa sociale. Nell’attesa che qualche etologo dalla sbrigliata immaginazione naturalistica, ritrovi in un termitaio la tipica successione dei modi di produzione schiavistico, feudale e

²⁰ F. Aqueci, *The embarrassment of communication from Mandeville to Grice*, in L. Formigari, D. Gambarara (ed.), *Historical Roots of Linguistic Theories*, Amsterdam, Benjamins, 1995, pp. 203-219.

²¹ E. O. Wilson, *La conquista sociale della terra*, (2012), trad. it. Milano, Cortina, 2013, p. 278.

capitalistico, possiamo intanto definire la biopolitica naturalistica come un materialismo sociobiologico con un'appendice di economia spiritistica, dove le lotte di classe sono assorbite nelle «contese ecologiche» (p. 189), e la sovrastruttura è canonicamente il «riflesso» della struttura. Abbiamo visto, infatti, che i diritti sociali sono solo un «riflesso retorico» di una struttura demografica superata. La differenza rispetto al materialismo storico ortodosso è che il posto dell'ideologia è preso senz'altro dal linguaggio. Il compito che tocca al linguaggio, nel libro di Pennisi, è improbo. Esso è un'arma affilata con la quale si spazia dagli aspetti strettamente neuroanatomici ai fenomeni più propriamente verbali, dal discorso nel senso di abilità retorica a quello di matrice di valori morali, ma il tutto sempre sullo sfondo di una valutazione negativa, poiché è il linguaggio che avendo permesso all'uomo di divenire quel Prometeo che è, ne segna anche il maladattamento: «la sovrappopolazione, la distruzione dell'ambiente, la moltiplicazione delle identità culturali e linguistiche che competono senza freni, ignorando la ritualizzazione dei comportamenti aggressivi e, quindi, rendendo la violenza e le guerre nucleari reali minacce incombenti, e ancora l'impossibilità di arrestare la limitazione dei consumi e delle risorse naturali, costituiscono il prezzo del linguaggio, il prezzo che il *sapiens* paga per aver imparato a conoscere il mondo attraverso un sistema di rappresentazione così potente e analitico» (p. 23). Abbiamo visto che nel primo capitolo del suo libro Pennisi, equivocando un'argomentazione di Frans de Waal circa la natura di «patina etica» del linguaggio, avanza di suo la tesi che questa «velatura linguistica» non è una intenzionale «dissimulazione onesta» ma, a sua volta, una struttura naturale. È venuto il momento ora di discutere più da vicino questa tesi, che Pennisi costruisce con uno dei suoi tipici slittamenti progressivi: parte da Aristotele, passa per l'equivoco delle posizioni di de Waal e, sulla scorta del catastrofismo ecologico di Konrad Lorenz, imputa alla potenza rappresentazionale del linguaggio la sorte periclitante di *Homo sapiens*. Poiché tutto comincia dallo Stagirita, in particolare dalla famosa definizione dell'uomo come animale politico, conviene riportare il passo aristotelico che lo stesso Pennisi cita a pagina 20 del suo libro, per vedere poi cosa ne trae. Ecco dunque il noto passo della *Politica* nella citazione fattane da Pennisi:

«[l'uomo] è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni animale gregario. La natura, infatti, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, è dotato di linguaggio articolato (*lògon*). La semplice voce inarticolata (*phoné*) indica, infatti, ciò che è percepito come piacere o dolore, e pertanto è appannaggio anche degli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto qualcosa è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola articolata è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori» (*Politica*, I, 2, 1253a)²².

Ciò che Pennisi tira da questo passo è che la causa della «intrinseca politicità delle società umane», il «baricentro di tale politicità», sarebbe individuato da Aristotele nella «facoltà linguistica». Con questa interpretazione, egli converge su chi, sempre sulla scorta di Aristotele, ha connesso inscindibilmente il linguaggio, la *pòlis* e la ricerca della felicità da parte dell'uomo²³. Come sappiamo, però, Pennisi, inserendosi nella corrente dei naturalisti della «vernice logica» e della «patina etica», vede il linguaggio come una «velatura» disadattiva. Ora, a leggere attentamente il passo aristotelico, risulta di tutta evidenza come Aristotele sostenga che ciò che è proprio dell'uomo non è tanto il linguaggio, quanto piuttosto «la percezione del bene e del male, del giusto e

²² La traduzione di Laurenti, cui Pennisi fa riferimento in Bibliografia, è però alquanto differente: «È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Poiché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori» (*Politica*, trad. it Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1983 [ma immutata nelle successive edizioni], p. 6).

²³ F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 33.

dell'ingiusto». Più precisamente, secondo Aristotele, gli uomini vanno oltre la pura manifestazione delle sensazioni, di cui sono capaci anche gli animali (*indicarsi con la voce l'un l'altro ciò che è doloroso o gioioso*), essendo dotati non solo di una razionalità strumentale (*calcolare l'utile e il nocivo*), ma anche di una razionalità normativa (*esprimere per rappresentazioni astratte di tipo retorico-discorsivo ciò che è buono e ciò che è cattivo, il giusto e l'ingiusto*), rispetto alla quale il linguaggio, così come del resto negli animali la voce per le sensazioni di piacere o di dolore, è solo uno strumento di significazione (*il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ è per, serve a, ha lo scopo di*)²⁴. Dunque, proprio di quell'animale politico che è l'uomo non è tanto la tecnica linguistica, dal momento che anche gli altri animali ne posseggono una, anche se semioticamente più rudimentale, ma ciò che l'uomo fa con questa tecnica, ovvero mettere in opera la propria, esclusiva competenza morale. Riguardo a tale carattere esclusivo della competenza morale, qui ora non è possibile discutere le più recenti pretese etologiche che pongono la moralità umana in continuità con quella animale²⁵. Rilevo solo che la tesi del sostrato "naturale" che l'individuo sociale perderebbe di vista per colpa della sofisticata tecnica linguistica, nella misura in cui occulta la competenza morale quale carattere specifico dell'uomo, si rivela un modo surrettizio per affermare una posizione di non-cognitivismo etico, volta a delegittimare ogni altro codice morale, che non sia la superetica naturalistica. Ciò che colpisce, però, è che, nel cuore del più fervido naturalismo, alberghi una tecnofobia da cui probabilmente anche il capostipite di tutti i tecnofobi, Martin Heidegger, avrebbe rifuggito. Per Heidegger, infatti, la tecnica è un prodotto dell'uomo che finisce per signoreggiare l'essere, il quale però trova il suo ultimo rifugio proprio nel linguaggio, visto come appunto la «casa dell'essere»²⁶. Concependo, invece, il linguaggio come una maligna tecnica che la natura stessa incorpora nella cognitività umana, l'essere appare senza scampo. Esso, infatti, per potersi salvare, deve strappare sé da se stesso. Esso è maladattato, e per ben adattarsi deve farsi altro da sé, deve cioè risalire a quella razionalità animale che la razionalità linguistica gli ha alienato. Questa bella circolarità di una natura che, con l'istinto del discorso, getta l'essere nella deiezione della razionalità linguistica, trovando però in *Homo sapiens* l'istanza sociobiologicamente istruita che ingiunge alla natura linguisticamente corrotta di tornare alla razionalità ecologica, benché la natura con la socialità umana si ostini ad abbandonarla, non resta senza conseguenze. Ignorare infatti la centralità della competenza morale, che Aristotele invece ci invita a considerare come peculiare dell'uomo, porta poi a quella disinvoltura con cui Pennisi tratta i "diritti", siano essi sociali o civili. Infatti, nella superetica naturalistica che egli delinea, a gay e migranti viene chiesto, in cambio dei loro diritti, di salvare la specie: assicurateci l'equilibrio demografico e vi faremo cittadini a pieno titolo – questo lo scambio che loro si propone. Non ci sarebbe niente di male, se questa "flessibilizzazione" dei diritti non scavasse voragini morali. Perché, se per un qualsiasi motivo, che ci si può sbizzarrire a immaginare, le ragioni di questo scambio dovessero venire meno, gay e migranti si ritroverebbero ricacciati nel loro inferno. Inutile sottolineare che qui c'è la violazione della regola di base della grammatica morale, secondo la quale l'umanità di un individuo viene riconosciuta come tale solo

²⁴ Ecco il testo greco del passo citato: «διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶνι μάλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶνι: ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῶνι (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶνι τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν» (Aristotele, *Aristotle's Politica*. ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1957, 1253a 5-20, consultabile on line presso il sito <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>).

²⁵ In questo ambito, rappresentative sono le ricerche di M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali*, (2007), trad. it. Bologna, Oasi Alberto Perdisa, 2010, e M. Bekoff, J. Peirce, (2009) *Giustizia selvaggia*, trad. it. Milano, Dalai Editore, 2010. Indirettamente, la questione dell'esclusività si è posta anche nelle ricerche sui prodromi infantili della moralità. Ma mentre nell'approccio etologico si procede con un'ontologia "additiva", in cui i principi morali si trovano già compiuti in natura, nelle ricerche psicogenetiche si è sempre riconosciuta l'autonomia ontologica dei singoli stadi, dalla cui stratificazione emerge per "interazioni astraenti" la moralità normativa.

²⁶ Su questo punto, mi permetto ancora di rinviare a F. Aqueci, *Ricerche semioetiche*, cit., cap. I.

quando non è strumento, ma fine in se stessa. Può darsi che, nell'epoca della crisi, questo lusso kantiano non ce lo possiamo più permettere. Sono però gli stessi gay e gli stessi migranti a reclamarlo, nella misura in cui chiedono di essere riconosciuti incondizionatamente per quel che sono. La superetica naturalistica dovrà quindi darsi da fare per spiegare loro l'assurdità di questa richiesta, in un mondo in cui, lo abbiamo visto, ciò che conta sono le contese per gli spazi di potere: «questi spazi sono come le nicchie ecologiche del nostro intestino perennemente occupato da batteri in conflitto tra loro». A pensarci bene, qui la concezione di Pennisi richiama quella di Menocchio, il mugnaio cinquecentesco della celebre “microstoria” di Carlo Ginzburg²⁷, il quale concepiva la natura come un immenso formaggio di cui gli esseri viventi erano i vermi. In Menocchio, però, la razionalità linguistica, che pure gli costò il processo e la vita, era lo strumento che rendeva dicibile il suo mondo orale altrimenti confinato nell'inesprimibile. Nel materialismo sociobiologico di Pennisi, invece, siamo invitati a fare il cammino inverso, a ritornare al mutismo della natura, con la promessa che la natura parlerà da sé. Più che il prezzo del linguaggio, il prezzo del silenzio.

²⁷ C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976.