

## Seminario di filosofia

### L'UOMO E I SUOI DINTORNI. INTRODUZIONE ALL'ECOSISTEMICA

Considerazioni dopo il terzo incontro (12 dicembre 2020)

Carlo Sini

Siamo nel mezzo del cammino della “via all’in giù”, cioè di questo nostro tentativo di genealogia della condizione attuale e della nostra identità sociale: così abbiamo iniziato lo scorso Seminario. Punto di partenza: la grande rivoluzione dell’età moderna, quando i confini del mondo copernicano e galileiano esplosero, quando la geografia della terra si aprì alla navigazione degli oceani e prese avvio l’impallidire del Mediterraneo come centro della civiltà dell’Occidente, quando il passato e il futuro della storia si dilatarono all’infinito. Nacque allora una “nuova sapienza”, anticipata dal vecchio Bacone e profondamente delineata dal nuovo Bacone, grande profeta della modernità e della scienza.

Da questa rivoluzione deriva un tratto evidente: che noi non siamo più come gli antichi, né siamo come i medievali; noi uomini del “progresso”, pur consapevoli delle grandezze delle ere passate, guardiamo quelle umanità con un indiscutibile senso di superiorità. Per altro verso, Cina e Giappone ignorano il medioevo (che pure talvolta attribuiamo loro arbitrariamente); i Musulmani la modernità (ed è tuttora un gran problema). Tuttavia proprio qui abbiamo invocato, come altre volte, l’esercizio di una particolare attenzione: *di che cosa stiamo parlando* in questo nostro dire? E *chi* sta parlando?

Indubbiamente sta parlando un europeo e, ancora più indubitabilmente, sto parlando “io”. Ovvero, come dicemmo all’inizio (con l’invito a *non* dimenticarlo), sempre a partire dai *miei* “dintorni”. Sicché è come se stessi dicendo: cari amici, aprite gli occhi, rendetevi conto del mondo in cui vivete, cioè del nostro *habitat* comune. Ovvero, entrate nei *miei* dintorni e fateli vostri.

A prima vista una pretesa inaccettabile, nel suo promuoversi cieco e ignaro di sé (ignaro di parlare dei *propri* personali dintorni o a partire da essi, e non semplicemente, come crede, dell’Europa e del mondo); tuttavia, in una considerazione attenta e responsabile, come qui intenzionalmente accade, la pretesa muta senso e perde almeno un tratto della sua arbitrarità. Questo è un punto per noi importantissimo, che tornerà a presentarsi e a imporsi più avanti. Sin d’ora però è utile dirne qualcosa. Per esempio che l’imposizione della propria pretesa nella costituzione dell’*habitat* collettivo rispecchia un fatto fondamentale: cioè che l’*habitat* pubblico non si costituisce mai altrimenti che così, attraverso le relazioni sociali e i discorsi, in un reciproco continuo influenzarsi, dove ognuno è simultaneamente anche dintorno agli altri e gli altri a lui. Il che comporta un altro tratto, che è bene fissare fermamente sin d’ora: che ogni io sociale è tanto poco individuale, quanto invece è collettivo, ma è collettivo nel suo continuo transito entro i vissuti individuali.

Abbiamo poi ricordato l’unità “positivistica” di scienza, industria, capitale, mercato e informazione, con i conseguenti fenomeni di mercificazione, produzione e consumo di massa, quindi il “gigantismo” sociale e la riduzione comteiana di tutti i corpi alla fisica (celeste e terrestre), secondo un incremento tecnologico mai visto prima e superstiziosamente frainteso o in senso riduzionistico o per timori “spiritualistici” e “umanitari”.

Di qui anche “l’ultima frontiera della filosofia” (Terza Stazione) che abbiamo sinteticamente declinato dal punto di vista della fenomenologia, dell’esistenzialismo e dell’ermeneutica. In particolare, nelle nostre brevi ma impressionanti citazioni, dal punto di vista del corpo vivente e cioè della opposizione al biologismo moderno, in funzione della ricostituzione di un’unità dei saperi. Abbiamo richiamato il trascendentale husserliano letto da Paci, rispetto al quale ogni pretesa riduzione della fenomenologia a filosofia della rappresentazione e del soggettivismo dell’Io è un puro non senso ignorante («L’esperienza del mio corpo proprio, il compito radicale del ritorno alla sorgente ultima della vita, mostrano che il *Selbst* risulta da qualcosa di più originario della vita individuale»). E poi Merleau-Ponty («Sia che si tratti del corpo altrui o del mio proprio corpo, ho un solo modo di conoscere il corpo umano: viverlo, e cioè far mio il dramma che lo attraversa e confondermi con esso. Così l’esperienza del mio corpo proprio si oppone al movimento riflessivo che libera l’oggetto dal soggetto e il soggetto dall’oggetto, che ci dà esclusivamente il pensiero del corpo o il corpo in idea, e non l’esperienza del corpo o il corpo in realtà»).

Rimane il riferimento a Heidegger, che ci aprirà anche la via al cammino successivo. Ecco di seguito gli otto passi della *Lettera sull’umanismo* che abbiamo letto e commentato.

«La caratterizzazione del pensiero come *theoria* e la determinazione del conoscere come comportamento “teoretico” avvengono già all’interno dell’interpretazione “tecnica” del pensiero. Essa è un tentativo di reazione per salvare ancora un’autonomia del pensiero nei confronti dell’agire e del fare. Da allora la filosofia si trova nella costante necessità di giustificare la propria esistenza di fronte alle “scienze”. Essa pensa che ciò possa avvenire nel modo più sicuro elevandosi a sua volta al rango di una scienza. Ma questo sforzo è l’abbandono dell’essenza del pensiero. La filosofia è perseguitata dal timore di perdere in considerazione e in valore se non è una scienza [cfr. i Dipartimenti di filosofia che ora assumono comicamente il pomposo titolo di Dipartimento di scienze filosofiche!]. Questo fatto è considerato una deficienza ed è assimilato alla non scientificità. Nell’interpretazione tecnica del pensiero l’essere, come elemento del pensiero, è abbandonato» (M. Heidegger, *Lettera sull’“umanismo”*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 33).

«*Humanismus* è questo: meditare e curarsi che l’uomo sia umano e non non-umano, “inumano”, cioè al di fuori della sua essenza. Ma in che cosa consiste l’umanità dell’uomo? Essa riposa nella sua essenza. Ma partendo da dove, e come, si determina l’essenza dell’uomo? Marx pretende che l’“uomo umano” venga conosciuto e riconosciuto. Egli lo trova nella “società”. Per lui l’uomo “sociale” è l’uomo “naturale”. Nella “società” la “natura” dell’uomo, cioè la totalità dei “bisogni naturali” (nutrimento, vestiario, riproduzione, sussistenza economica) è assicurata in modo conforme. Il cristiano vede l’umanità dell’uomo, l’*humanitas* dell’*homo*, nella sua delimitazione rispetto alla *deitas*. Dal punto di vista della storia della salvezza l’uomo è uomo in quanto “figlio di Dio” che ode in Cristo l’appello del padre e lo accoglie. L’uomo non è di questo mondo, in quanto il “mondo”, pensato in modo teoretico-platonico, è solo un passaggio transitorio verso l’aldilà» (p. 40).

«Il termine “*animal*”, *Zoon*, sottintende già un’interpretazione della “vita” che riposa necessariamente su un’interpretazione dell’ente come *Zoé* e come *Physis*, nel cui ambito appare il vivente. Ma oltre a ciò, e prima di ogni altra cosa, rimane finalmente da chiedersi se in generale l’essenza dell’uomo, in un senso iniziale e che decide anticipatamente di tutto, stia nella dimensione della *animalitas*. Siamo in generale sulla via giusta per determinare l’essenza dell’uomo se e finché consideriamo l’uomo come un essere vivente tra gli altri, che si distingue rispetto ai vegetali, agli animali e a Dio? Si può procedere così, si può in tal modo situare l’uomo in seno all’ente e considerarlo come un ente tra gli altri. Così facendo si potranno sempre fare asserzioni corrette sull’uomo. Ma si deve anche avere ben chiaro che così l’uomo è definitivamente cacciato nell’ambito essenziale dell’*animalitas*, anche quando non lo si assimila all’animale, ma gli si attribuisce una differenza specifica. In linea di principio si pensa sempre all’*homo animalis* anche quando l’*anima* è posta come *animus sive mens*, e quest’ultima più tardi come soggetto, come persona, come spirito. Questo modo di porre è il modo tipico della metafisica. Ma così l’essenza dell’uomo è stimata in misura troppo modesta, e non è pensata nella sua provenienza, una provenienza essenziale che per l’umanità storica resta sempre il futuro essenziale. La metafisica pensa l’uomo a partire dall’*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas*» (pp. 45-46).

«Il fatto che la fisiologia e la chimica possano indagare sull’uomo come organismo dal punto di vista delle scienze naturali non è una prova che l’essenza dell’uomo stia nell’“organico”, cioè nel corpo, come è spiegato scientificamente. Questa opinione non vale più dell’altra secondo cui l’essenza della natura sarebbe racchiusa nell’energia atomica. Potrebbe essere che la natura occulti la sua essenza proprio in quell’aspetto che essa offre alla dominazione tecnica da parte dell’uomo. Così come l’essenza dell’uomo non consiste nell’essere un organismo animale, altresì questa insufficiente determinazione dell’essenza dell’uomo non può essere eliminata o corretta con la semplice attribuzione all’uomo di un’anima immortale o della facoltà della ragione o del carattere della persona» (p. 47).

«Probabilmente fra tutti gli enti l’essere vivente è per noi il più difficile da pensare, perché da un lato è quello che in un certo modo ci è più affine, ma dall’altro è ad un tempo abissalmente separato dalla nostra essenza esistente» (p. 49).

«Il linguaggio non è meramente linguaggio, giacché noi ci rappresentiamo il linguaggio, nel migliore dei casi, come unità di forma fonetica (segno scritto), melodia, ritmo e significato (senso). Noi pensiamo la forma fonetica e il segno scritto come il corpo della parola, la melodia e il ritmo come l’anima, e la significatività come lo spirito del linguaggio. Siamo soliti pensare il linguaggio in base alla corrispondenza con l’essenza dell’uomo inteso come *animal rationale*, cioè come unità di corpo, anima e spirito. Ma come nell’*humanitas* dell’*homo animalis* resta nascosta la e-sistenza e con essa il riferimento della verità dell’essere all’uomo, così l’interpretazione metafisica del linguaggio sul modello “animale” ne occultata l’essenza che gli è propria secondo la storia dell’essere. In conformità con questa essenza il linguaggio è la casa dell’essere fatta avvenire come propria (*ereignet, appropriata*) e disposta dall’essere. Perciò occorre pensare l’essenza del linguaggio partendo dalla sua corrispondenza all’essere, e intenderla proprio come questa corrispondenza, cioè come dimora dell’essere umano. Ma l’uomo non è solo un essere vivente che, accanto ad altre facoltà, possiede anche il lin-

guaggio. Piuttosto il linguaggio è la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo esiste, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola» (pp. 60-61).

«La metafisica assoluta, con i rovesciamenti che ne hanno fatto Marx e Nietzsche, appartiene alla storia della verità dell'essere. Ciò che da essa proviene non può essere colpito o eliminato mediante confutazioni, ma si lascia solo assumere riportando in modo più iniziale la sua verità al riparo dell'essere stesso e sottraendola all'ambito delle mere opinioni umane» (p. 64).

«La spaesatezza diviene un destino mondiale. Per questo è necessario pensare questo destino in relazione alla storia dell'essere. Ciò che Marx, partendo da Hegel, ha riconosciuto in un senso essenziale e significativo come alienazione dell'uomo affonda le sue radici nella spaesatezza dell'uomo moderno. Questa viene provocata dal destino dell'essere nella forma della metafisica, che la consolida e nello stesso tempo la occulta come spaesatezza. Poiché Marx, nell'esperire l'alienazione, penetra in una dimensione essenziale della storia, la visione marxista della storia è superiore a ogni altra "storiografia". Ma siccome né Husserl né, per quel che vedo finora, Sartre riconoscono l'essenzialità della dimensione storica nell'essere, né la fenomenologia né l'esistenzialismo pervengono a quella dimensione in cui soltanto diviene possibile un dialogo produttivo col marxismo» (pp. 69-70).

Le considerazioni svolte da Heidegger nel 1947 rivestono una portata decisiva per comprendere tanta parte della seconda metà del '900 in Europa e in America. La dichiarazione di inadeguatezza della fenomenologia a dialogare col marxismo riceve una clamorosa smentita negli anni successivi e nondimeno contiene elementi ancora oggi non trascurabili. Il dialogo tra fenomenologia e marxismo ha un primo straordinario documento nel 1951 a Parigi, con il libro del filosofo vietnamita Tran Duc Thao (*Fenomenologia e materialismo dialettico*, tradotto in Italia nel 1970, anno cruciale della contestazione studentesca). A Parigi Tran Duc Thao conosce Merleau-Ponty. La sua lettura di Husserl in chiave marxista è geniale: la coscienza trascendentale husserliana è essa stessa un prodotto della storia materiale; la coscienza è una dimensione iscritta in un cammino "semiotico".

Il dialogo fenomenologia-marxismo si snoda da Karel Kosik a Sartre e Merleau-Ponty, da Antonio Banfi a Paci. Nel 1965 in un libro antologico (*La fenomenologia*, Garzanti) ne ho raccolto le principali testimonianze. Per accennare al clima incandescente di quegli anni, ricordo che il libro, scritto da un autore poco più che trentenne, venne nondimeno fatto oggetto di una violenta stroncatura sulle pagine di «Rinascita», la rivista del Partito Comunista Italiano. Il nesso fenomenologia-marxismo era infatti fortemente polemico con il marxismo ufficiale dei Partiti Comunisti europei e con la versione ortodossa imposta dall'Unione Sovietica. Di qui derivarono influenze decisive anche per la scissione del «Manifesto» ecc.

Rinvio al Cartiglio n. 12 (inizio della IV stazione: "Marx e le macchine") per alcune considerazioni relative al rapporto di Heidegger con la fenomenologia e il marxismo; noi decidiamo di prendere nondimeno come importante il riferimento di Heidegger alla visione storica di Marx (cioè alla "alienazione sociale") per la comprensione della modernità (da Bacone a Comte). Di qui le letture del cap. XIII del I libro del *Capitale*: "Macchine e grande industria", 1867.

Fondamentale il passaggio dalla forza lavoro al mezzo, cioè allo strumento e poi alla sua trasfigurazione in macchina. Centrale è qui il riferimento all'elemento storico, e non meramente ingegneristico, relativo alla nozione che comunemente si fornisce della macchina, nozione che segnala la totale mancanza (al tempo di Marx) di una storia della tecnologia; proprio in essa Marx ravvisa invece il fondamento concreto del suo materialismo storico. In questa luce leggiamo il cap. XIII, al di là dell'interesse specifico che muove Marx in queste pagine (il passaggio dalla macchina artigianale a quella della grande industria). Fondamentale per il nostro cammino è l'iniziale lettura della nota che ora riprodurremo: in essa il riferimento a Vico riassume in modo stupefacente un tratto delle considerazioni "storiche" di Heidegger (la fenomenologia non vede il nesso della storicità con l'"essenza" dell'uomo). Ma di qui saremo poi condotti, proprio da Marx, all'evoluzione darwiniana, nella quale, come vedremo più avanti, tutti i riferimenti "metafisici" all'"essenza", continuamente invocata da Heidegger, si vanificano del tutto.

«Una storia critica della tecnologia mostrerebbe come nelle invenzioni del secolo XVIII la parte del singolo individuo sia trascurabile. Ma un'opera del genere finora non esiste. Darwin ha richiamato l'interesse sulla storia della tecnologia naturale, cioè sulla formazione degli organi della pianta e dell'animale come strumenti di produzione della loro vita: non merita forse eguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, che costituiscono la base materiale di qualunque organizzazione della società? E non sarebbe più facile ricostruirla, dal momento che, come dice Vico, la storia umana si distingue dalla storia naturale perché noi non abbiamo fatto la seconda e abbiamo fatto la prima? La tecnologia svela il comportamento attivo

dell'uomo nei confronti della natura, il processo di produzione immediato della sua vita e, quindi, anche dei suoi rapporti sociali e delle idee che ne provengono. Allo stesso modo è *acritica* ogni storia delle religioni che prescindano da queste basi materiali. In realtà, è molto più agevole scoprire analiticamente il nocciolo terreno delle fantasticherie religiose che, invece, svolgere dai rapporti reali di vita, come di volta in volta si configurano, le loro forme incielate. L'ultimo è il solo metodo materialistico e, come tale, scientifico. I difetti del materialismo astrattamente ricalcato sul modello delle scienze naturali, e ignaro del processo storico, traspaiono già dalle concezioni astratte e ideologiche dei suoi portavoce quando si avventurano oltre i confini della propria specialità» (K. Marx, *Il capitale*, trad. it. di A. Macchioro e B. Maffi, Utet, Torino 2009, Libro I, pp. 502-503).

Il contenuto concettuale di questa nota, che deve accompagnare tutto il nostro cammino successivo, lo abbiamo completato col testo di un'altra nota decisiva, contenuta nel capitolo XII ("Divisione del lavoro e manifattura").

«Nella sua *Origine delle specie*, libro che ha fatto epoca, Darwin osserva a proposito degli organi naturali delle piante e degli animali: "Se lo stesso organo deve compiere funzioni diverse, possiamo forse capire perché debba essere variabile, ossia perché la selezione naturale non abbia conservato o respinto ogni piccola deviazione di forma con la stessa cura di quando la parte serve soltanto per uno scopo particolare. Nello stesso modo un coltello destinato a tagliare ogni sorta di cose può avere una forma qualunque, mentre un arnese destinato a un uso particolare deve avere una forma determinata"» (p. 468).

Al centro della nota e della citazione (Londra 1859, p. 149; trad. it. Boringhieri, Torino 1964, p. 160) una ulteriore dissoluzione della forma-essenza, ridotta invece drasticamente a funzione: cfr. in proposito la discussione svolta nel Lemmario dedicato a "Forma", discussione raccolta nell'Archivio di Mechrí del passato anno; essa verrà ripresa in *Le parti, il tutto*, a cura di F. Cambria, prossimo volume delle «Mappe del pensiero» in corso di stampa presso Jaca Book.

Leggiamo ora le ulteriori citazioni che abbiamo svolto nel cap. XIII del *Capitale*.

«In origine i filatoi continui erano mossi dall'acqua. Ma anche l'uso della forza idraulica come fattore dominante comportava elementi di disturbo: non la si poteva elevare a piacere, non si poteva rimediare alla sua scarsità, a volte mancava e, soprattutto, era di natura decisamente locale. Solo con l'invenzione della seconda macchina a vapore di Watt, o a doppio effetto, si è trovato un motore primario che produce esso stesso la propria forza motrice alimentandosi d'acqua e di carbone; il cui potere energetico è interamente controllabile dall'uomo; che è mobile e mezzo di locomozione, urbano e non rurale come la ruota idraulica; che permette, diversamente da questa, di concentrare la produzione nelle città invece di disperderla nelle campagne; che è di applicazione tecnologica universale, e non è condizionato nella sua ubicazione, se non in misura relativamente secondaria, da circostanze locali» (*Op. cit.*, pp. 508-509).

«Così nella moderna manifattura delle buste da lettera, un operaio piegava la carta con la stecca, un altro applicava la gomma, un terzo piegava il risvolto sul quale si stampa l'insegna, un quarto modellava le insegne in rilievo ecc., e ogni singola busta doveva, a ognuna di queste operazioni parziali, cambiare di mano. Oggi, una sola macchina esegue d'un colpo solo tutte queste operazioni, e fabbrica in un'ora 3.000 e più buste. Una macchina americana per la produzione di sacchetti di carta, presentata all'esposizione industriale di Londra nel 1862, taglia, incolla, piega la carta e finisce in un minuto trecento sacchetti. Qui il processo globale, suddiviso all'interno della manifattura in fasi di esecuzione successive, è condotto a termine da una sola macchina utensile, che agisce mediante combinazione di diversi strumenti» (pp. 509-510).

«Durante il periodo della manifattura, la filatura e la tessitura vennero bensì ripartite in nuovi generi di lavoro, e gli strumenti di cui si servivano vennero perfezionati e resi più vari, ma il processo lavorativo in quanto tale, sempre indiviso, rimase artigianale. Non è dal lavoro che la macchina parte, ma dal mezzo di lavoro.

Un sistema di macchine in senso proprio subentra invece alla singola *macchina indipendente* là dove l'oggetto di lavoro percorre una serie continua di processi graduati, eseguiti da una catena di macchine utensili *eterogenee, ma complementari*. Qui la cooperazione mediante divisione del lavoro, propria della manifattura, riappare ma sotto forma di combinazione di macchine operatrici parziali: gli strumenti specifici dei diversi operai parziali – per esempio, nella manifattura laniera, quelli del battitore, del pettinatore, del torcitore, del filatore, e via dicendo – si trasformano negli strumenti di macchine operatrici specifiche, ognuna delle quali rappresenta un organo particolare per una funzione particolare entro il sistema del meccanismo utensile combinato. La stessa manifattura fornisce nell'insieme al sistema di macchine, in quei rami in cui viene per la prima volta introdotta, la *base materiale e spontanea* della divisione e quindi organizzazione del processo produttivo» (pp. 510-511).

«Così la grande industria è stata costretta a impadronirsi del suo caratteristico mezzo di produzione, la stessa macchina, e a *produrre macchine con macchine*: solo in tal modo si è creata una sottostruttura tecnica adeguata, e ha quindi potuto camminare con le proprie gambe. In seguito alla crescente meccanizzazione nei primi decenni del secolo XIX, le macchine si sono a poco a poco impadronite della *fabbricazione delle macchine utensili*. Ma solo nel corso degli ultimi decenni la costruzione di ferrovie su scala immensa e la navigazione oceanica a vapore hanno chiamato in vita le *ciclopiche macchine usate per costruire i motori primari*. La condizione di produzione basilare per la fabbricazione di macchine mediante macchine, era una macchina motrice capace di ogni potenza energetica e tuttavia pienamente controllabile. Essa esisteva già nella macchina a vapore. Ma si trattava al tempo stesso di produrre meccanicamente le forme rigorosamente geometriche necessarie per le parti singole delle macchine: retta, piano, circolo, cilindro, cono e sfera. Il problema fu risolto nel primo decennio dell'Ottocento da Henry Maudslay con l'invenzione dello *sliderest*, che, reso ben presto automatico e modificato nelle sua forma, venne trasferito dal tornio, al quale era destinato in origine, su altre macchine da costruzione. Questo congegno meccanico sostituisce non un qualsiasi strumento particolare, ma la stessa *mano dell'uomo*, che produce una data forma tenendo, adattando e orientando il filo di strumenti da taglio ecc. contro o sul materiale del lavoro – per esempio il ferro. Così si è riusciti a produrre le forme geometriche delle singole parti delle macchine con un grado di facilità, precisione e rapidità, che nessuna esperienza accumulatasi nella mano del più abile operaio poteva fornire» (pp. 516-517).

«Come macchinario, il mezzo di lavoro riceve un modo di esistenza materiale, che esige la sostituzione della forza umana con forze naturali, e la routine basata sull'esperienza con l'impiego deliberato della fisica. Nella manifattura, l'articolazione del processo lavorativo sociale è *puramente soggettiva*, combinazione di operai parziali; nel sistema di macchine, la grande industria possiede un organismo di produzione totalmente *oggettivo*, che l'operaio trova bell'è e pronto come condizione materiale della produzione. Nella cooperazione semplice, e anche in quella specificata mediante divisione del lavoro, l'eliminazione dell'operaio *isolato* da parte dell'operaio *socializzato* continua a essere più o meno casuale. Con qualche eccezione sulla quale torneremo, il macchinario funziona soltanto nelle mani di un lavoro immediatamente socializzato, eseguito in comune. Il carattere *cooperativo* del processo lavorativo diventa così una *necessità tecnica*, dettata dalla *natura stessa del mezzo di lavoro*» (p. 518).

La rilevanza di tutte queste letture per il nostro cammino troverà più avanti la sua applicazione, donde l'utilità di una attenta riflessione che sin d'ora renda oggetto tali passi marxiani di cura personale. D'altra parte, nella prima lettura della fondamentale nota di pp. 502-503, notammo tra parentesi: in sostanza le condizioni per l'avvio della cosiddetta "Via all'in su" hanno qui le loro radici. Ora possiamo aggiungere che le considerazioni marxiane sullo sviluppo della grande industria nel tessuto cittadino ecc. promuovono a loro volta l'inizio di quella riflessione sulla ecologia sistemica che è promessa nel sottotitolo del Seminario.

In sostanza, osservammo infine, viene qui rimesso in questione quello che Nietzsche ebbe a chiamare «il testo fondamentale *homo-natura*», di cui ci occupammo nel primo Seminario di filosofia svoltosi a Mechrí nel 2015, consultabile nell'Archivio e riprodotto nella prima delle «Mappe del pensiero» (AA.VV., *Vita, conoscenza*, a cura di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2018, p. 86).