

Abstract: *Where Nature Hides in a «Synthetic Era»*

The essay starts from what Hegel defined as the enigma of nature, i.e. the internal contrast in the constitutive reference of the human being to it. The purpose is to underline that this “anthropocentric” definition still intercepts the issue of safeguarding the biosphere from the intrusiveness of human intervention, which has become central. Starting from the analysis of the relationship between nature and technology in Aristotle, this contrast is developed as an antithesis between the human desire to save the fragility of nature and the desire to escape from it. It is pointed out how even this escape into a completely technicized reality, is generated by the desire to save the nature. Today, the tragic human involvement in the fragility of nature, in an advanced technological world, help us to rediscover the deepest meaning of “salvation”: taking care of the habitability of the world for human beings, and therefore guarding its fragility, without trying to eliminate it.

Keywords: Anthropocentrism, Aristotle, Nature, Salvation, Technology

1. L'urgenza della cura della natura e l'impaccio della filosofia

L'intreccio conflittuale tra tecnica e natura si manifesta oggi in modo drammatico nella questione climatica. Il contrasto teorico e politico tra chi vuole limitare l'impatto tecnologico sul mondo naturale e chi vuole intensificare gli interventi tecnici, con l'intento di correggere gli effetti negativi di quelli precedenti, si divide sulla terapia per affrontare la crisi climatica, ma non sul fatto che la cura umana della vita del pianeta sia indispensabile per preservarne la sussistenza. L'urgenza della crisi mette fuori campo l'idea della natura come sussistenza autonoma, come aristotelica “via verso sé” dell'insieme di ciò che diviene. Al suo posto subentra un'«instabilità nuova della natura»¹, disarticolata in un mondo interrelato ma privo di fini, indefinitamente metamorfico, costituito da una pluralità incalcolabile di agenti e di “interessi”, o da un intreccio di estraneità interdipendenti, sicché per gli umani, non più dominatori, «tracciare i limiti degli interessi è l'azione più direttamente politica che ci sia»². Gli interessi reali e non immaginari dell'essere umano delineano l'unico mondo possibile, e intrinsecamente caduco, per la sua vita. E questo fa sì che i guasti dell'impatto tecnologico sulla sopravvivenza stessa della “biosfera”, ossia del delicato equilibrio della terra – frutto quasi irripetibile, per la sua improbabilità, dell'integrazione armoniosa di innumerevoli fattori potenzialmente pericolosi se scatenati l'uno contro l'altro – impongano agli umani iniziative improcrastinabili per una custodia efficace di una natura che resti loro il più possibile favorevole. Sia nel senso di un ulteriore intervento migliorativo su una preoccupante instabilità della natura, sia nel senso di una riduzione attiva e scientificamente controllata dell'intervento umano sulla spontaneità dei processi naturali, finora favorevoli alla “vita” – rivelatasi fragile – del pianeta, il sapere tecnico opera come premessa indiscussa e indiscutibile della relazione tra l'essere umano e la natura. Il concreto affermarsi di una capacità manipolativa profonda, potenzialmente distruttiva, della tecnica nei confronti della natura è diventato perfino l'argomento imbattibile con il quale si dimostra l'impossibilità di risalire a una condizione non tecnica,

* Università degli Studi di Palermo.

¹ Latour (2020), p. 64.

² Ivi, p. 373.

come tale del tutto indisponibile, della natura. Tutta la natura sembra cedere all'intervento umano. Le sue reazioni imprevedibili entrano nel calcolo scientifico soltanto in modo residuale, cioè in quanto "ancora" sconosciute e quindi non ancora modificabili in nostro favore. Se, d'altra parte, sotto questo entusiasmo per il progresso tecnico-scientifico si riaffaccia oggi il sussistere da sé della natura, esso incombe ormai soltanto nelle sembianze di un incubo, ossia nella forma straniante di una minaccia insieme "reale" e "irrazionale", proveniente dall'«enigma»³ della natura, cioè dall'«intrinseca selvatichezza ancora esistente su un pianeta che è vivo e dinamico»⁴.

La filosofia, nemica della fretta, sembra letteralmente fuori dal mondo se, a questo punto del progresso del sapere umano, si rivolge a questo enigma non solo come a uno spettro residuale nell'orizzonte potenzialmente illimitato della visione scientifica del mondo; se, cioè, insiste a chiedere dove si nasconda la natura in un'epoca nella quale l'ambiente è sempre più interamente un prodotto dell'essere umano, capace di modificare perfino la struttura interna della materia a partire da cui crea prodotti tecnici, così come avviene con le nanotecnologie, o di produrre la vita tecnicamente, con le biotecnologie. In una situazione storica nella quale ha già preso inesorabilmente avvio un'era artificiale, un'era appunto «sintetica», la domanda che si cela nel titolo può risultare anacronistica e sviante. La base indiscutibile che i dati scientifici sono oggi in grado di offrire ha messo già da tempo la natura nelle mani della tecnica. E così, se non si assume come indiscutibile questa base, sembra si contribuisca a ostacolare non solo il progresso tecnico, ma perfino il tentativo di governarlo e di restringerlo entro limiti che ne decidano la praticabilità di fronte all'urgenza drammatica della crisi ecologica. Nella misura in cui pone domande che fanno regredire la discussione al di qua dei punti fermi, delle certezze offerte dal sapere "scientifico", cioè dagli esperti che lo praticano, la filosofia può apparire un sapere pericolosamente "regressivo", esposto all'accusa di contribuire alla paralisi dell'azione.

Ora, non c'è dubbio che in un'epoca in cui letteralmente manca il tempo per procrastinare le decisioni, la filosofia non deve sottovalutare il rischio connesso all'esercizio della sua "potenza del negativo", sempre in sospetto di nichilismo, specie quando sospende la vigenza dei risultati del progresso scientifico per tornare indietro verso qualcosa che in questo progresso verrebbe oscurato; e quando, così facendo, rimette in discussione le condizioni attuali, nelle quali il progresso tecnico-scientifico, in un modo che sembra irreversibile, ha posto il rapporto dell'essere umano con il mondo. D'altra parte, quando in decisione è il modo di prendersi cura della biosfera, il significato del controllo tecnico-scientifico dell'essere umano sulla natura è scosso profondamente ben prima che la filosofia vi faccia emergere un occulto capovolgimento di senso. La contrapposizione tra l'intervento sempre più pervasivo e quello trattenuto entro limiti stringenti non si lascia infatti contenere nella *libertas indifferentiae* tra due modi di svolgere nelle sue conseguenze operative il medesimo, indiscusso assunto del governo degli esseri umani sul mondo. L'alternativa risorge, anche nel suo significato politico, nella forma di una differenza essenziale della relazione umana con le cose: essa affonda le sue radici nel discernimento umano tra ciò che (per dirlo con Aristotele) appare desiderabile senza esserlo effettivamente – il bene apparente, un mero *phantasma* del desiderio – e ciò che si manifesta invece come desiderabile a partire da sé, ovvero come bene vero. La decisione si trova in questo senso coinvolta in un legame con quel che viene deciso e allo stesso tempo gettata in un'alternativa di fronte a esso. C'è alternativa solo se, per così dire, c'è una domanda e una chiamata che proviene dalle cose in se stesse e che istituisce la decisione e regge i suoi contrasti. La filosofia esplica questo spazio critico, che certamente situa gli umani in una distanza dalle cose stesse e, cioè, in un difficile legame con esse. Di fronte alla base potente di ragionevolezza che i dati scientifici oggi offrono alle decisioni da prendere senza indugio per risolvere la crisi ecologica, la filosofia, in buona compagnia con la democrazia, fa fatica a mantenere aperto lo spazio così intimamente controverso della ricerca del bene dell'essere umano, e a collocarsi a monte del sapere degli esperti, tentando di riscoprire

³ Preston (2019), p. 192.

⁴ Ivi, p. 186.

nella distanza il legame con le cose. Essa persiste infatti nel cercare non un qualunque accesso alle cose, ma quello che le cose stesse, nel loro presentarsi da sé, rendono possibile.

2. Antropocentrismo e Antropocene

Ma se lo sguardo della filosofia rafforza la controversia, aprendo alle ragioni dei due corni sui quali siamo chiamati a decidere, non avrà inevitabilmente come effetto il collasso dell'alternativa e dunque l'inerzia che oggi non ci possiamo permettere? Non continua la filosofia a rigirarsi a vuoto nella propria prospettiva autocentrata, quando aggroviglia l'alternativa nei termini descritti per esempio da Hegel in un'aggiunta posta dagli editori all'inizio dell'introduzione alla *Filosofia della natura* dell'*Enciclopedia*? Qui leggiamo: «Noi troviamo la natura come un enigma e un problema, alla cui soluzione ci sentiamo altrettanto attratti, quanto respinti: attratti, perché lo spirito vi percepisce, vi presagisce se stesso; respinti da un qualcosa di estraneo, in cui esso non si ritrova»⁵. Ecco qui innanzitutto – così tendiamo a reagire a queste frasi – l'espressione paradigmatica di quell'antropocentrismo, che è stato in passato così attivo nel provocare la possibile, ormai imminente fine del mondo, cioè della biosfera che ha reso finora abitabile il nostro pianeta per la maggior parte dei viventi e per la stessa specie umana! Oggi questo stesso antropocentrismo ci appare rivelare anche una sua responsabilità più nascosta e impreveduta, quella di un freno di fronte alle sfide epocali che incombono su di noi. Optando nettamente per la natura in qualche modo antropizzata e qualificando come straniante e minacciosa la natura non toccata dall'uomo, Hegel sembra adottare lo schema che fa della storia umana una lunga battaglia per il dominio sulla terra. Ma proprio questa battaglia si rovescia oggi in una sorta di inerzia nei confronti di uno scenario radicalmente mutato circa le minacce che incombono sul futuro prossimo del rapporto dell'uomo con la natura. Lo sviluppo tecnologico ci ha gettato – ecco la risposta a portata di mano – in una situazione esattamente opposta a quella descritta da Hegel! Siamo respinti, come mai prima, dagli effetti dell'intervento dell'uomo sulla natura, e, come mai prima, attratti dalla fragile resistenza dell'autonomo operare della natura, dal quale ci sembra dipendere la possibilità di continuare ad abitare la terra insieme alla totalità o alla stragrande maggioranza degli organismi viventi, e quindi a sentirci a casa in essa.

Ma si lascia poi davvero rovesciare così in fretta e furia l'enigma della natura indicato da Hegel? Possiamo leggere in esso soltanto l'errore dell'antropocentrismo, la sua contraddittoria mescolanza di interventismo e inerzia che ci ha immesso nell'«Antropocene»? O invece l'enigma hegeliano ci avverte di un dissidio più pervasivo e ostinato? Così in effetti sembrerebbe in un'epoca come la nostra, turbata da visioni apocalittiche spesso prive di ogni luce rivelativa di un nuovo inizio per l'umanità. La percezione diffusa è quella di un'anomala «pienezza dei tempi», quasi sopraffatta da una spaccatura incomponibile tra passato e futuro, dallo sprofondare del «verso dove» nell'oscurità e dal conseguente svuotamento di senso di ogni decisione. La paralisi, in questo scenario, non viene dalle domande filosofiche. Esse piuttosto fanno riemergere, nella rapidità travolgente dello sviluppo tecnologico e nell'urgenza potente della crisi ecologica, il contrasto interno al riferimento costitutivo dell'essere umano alla natura. Portano l'attenzione sulla circostanza che la pervasività dell'impronta umana sulla natura, l'invasione di essa da parte dei prodotti della nostra società tecnologica, risultano sia ciò di cui non possiamo fare a meno, sia ciò che ci minaccia. E che la natura residualmente ancora incontaminata dall'intervento antropico, se esiste ancora, risulta sia quella che è ancora abitabile e promette ancora familiarità, sia quella che quanto mai prima temiamo sordamente come pronta a insorgere contro di noi, imprevedibile e indominabile.

L'enigma formulato da Hegel è, insomma, ben lungi dal dileguare, perché, nel modo umano di abitare il mondo, di familiarizzare con la natura, è ancora e sempre in gioco il riferimento all'estraneo. E certo, con questo riferimento affiora un dissidio profondo, essenziale, nella relazione tra tecnica e natura, che non manca di appesantire la decisione

⁵ Hegel (1970), 9, p. 12.

oggi non più rinviabile di prendersi cura della natura piuttosto che continuare semplicemente a sfruttarla. In discussione è proprio il senso da dare alla cura. Il dissidio non afferra soltanto l'inclinazione alla spensieratezza del più radicale interventismo tecnologico, mostrandolo segretamente ossessionato dal timore per il risorgere interminabile di un fondo straniante e inospitale in seno alla natura. Il dissidio dilacera anche il rifiuto della totale requisizione tecnologica dell'abitabilità del mondo, rivelando come nella cura per la restituzione alla natura della sua prosperità autonoma domini il timore, di segno opposto, che la biosfera non sia in grado di sostenersi "da sola". Inesorabilmente, la questione ecologica, mentre denuncia gli effetti della prepotenza antropocentrica esercitata sul corso della natura, chiama come mai prima l'essere umano a un ruolo centrale. E lo fa perfino in un modo per lui più impegnativo quando gli chiede di recedere dalla sua pretesa al posto centrale nel mondo. A partire dalle sue possibilità negative, appare, radicalmente trasformata, la responsabilità degli umani per il mondo e in particolare per i viventi.

Come dobbiamo intendere la cosa, se non nel senso che anche oggi è in gioco proprio la familiarità con la natura, ma in un significato finora trascurato? Non ci siamo allontanati dal modo contrastato nel quale lo spirito hegeliano presagisce se stesso in una natura per altro verso estranea. L'enigma che funesta «le magnifiche sorti e progressive», altrimenti senza incrinature, di quest'epoca chiamata anche «Plastocene»⁶, lascia trasparire ancora oggi quella che, secondo Gadamer, costituisce la "natura" dello spirito hegeliano, e cioè la familiarizzazione, il «divenire di casa (*heimisch werden*)» nell'estraneo⁷. Cos'è il nuovo in questa ripresa – apparentemente, e, se non ben calibrata, anche effettivamente inopportuna – del modo dello spirito hegeliano di leggere il proprio coinvolgimento nella natura? Quello che si presenta come un enigma ancora più inestricabile in un'epoca avviata senza apparente ritorno a veder scomparire perfino i limiti materiali dell'intervento tecnico, e a presagire una natura ben presto interamente prodotta dall'essere umano, è la radicale trasformazione di senso del coinvolgimento, che oggi consiste nel ritrovarsi la natura come mai prima consegnata nelle proprie mani (e così evochiamo Heidegger in un tempo in cui una simile "consegna" risuona in modo ancor più controverso di come può essere stata percepita al suo tempo, quando già faceva tremare le vene e i polsi). La consegna dell'intera natura nelle sue mani getta l'odierno agire umano in un dissidio epocale e lo espone a un rischio supremo. E se c'è qualcosa di nuovo che irrompe sulla scena insieme ai movimenti giovanili ecologisti, direi che è proprio il fatto che essi avvertono finalmente con nettezza, in questa consegna, non già un'opportunità predatoria liberata da ogni limite, ma un non più oscurabile carattere "destinale".

3. Aristotele e l'enigma della natura

L'enigma della natura proposto da Hegel ci restituisce la compenetrazione reciproca di tecnica e natura in un senso manifestamente controverso e inquietante. Ma che qualcosa di irrequieto si trovi nella radice di questo intrico lo possiamo apprendere anche riportandoci alla concezione aristotelica, se vogliamo anch'essa epocale ma certamente non ascrivibile a un'era che comprende se stessa come Plastocene. Il pensiero aristotelico non solo ci introduce alla radice della stretta intessitura di tecnica e natura, inquadrandola nella luce della tensione tra vitale e mortale, ma ci dà anche un punto di riferimento essenziale per misurare, tra continuità e discontinuità, il senso dell'appello attualissimo alla cura umana del mondo.

La tecnica, dice Aristotele, è uno dei cinque modi con i quali «l'anima [umana] *aletheuei* [è verace, sta nel vero e lo svela] nel modo dell'affermare o del negare»⁸. Questa definizione è certamente lontana da una visione che metta l'uomo in una posizione di dominio potenzialmente illimitato sulla natura; essa, piuttosto, fa della tecnica innanzitutto un sapere, un modo di avere il *logos*, cioè in generale di situarsi in rapporto all'ente *in quanto*

⁶ Così Preston (2019), p. XIV, propone di chiamare l'«era sintetica» in cui già viviamo.

⁷ Gadamer (1990), p. 19.

⁸ Aristotele (1894), VI, 3, 1139b15-16.

tale. Con la tecnica l'essere umano sta all'interno della natura in un modo certamente peculiare, nel senso che si pone in accordo o in disaccordo, nella somiglianza o nella dissomiglianza con l'ente: è nel vero o nel falso rispetto a esso. Su questo sfondo comune con gli altri abiti dianoetici la tecnica viene determinata poi come rivolta a ciò che può essere diverso da come è, ossia può essere e non essere. Questo le conferisce un'affinità con la natura intesa quale «generazione (*genesis*)»⁹, dal momento che «tutta la tecnica riguarda la generazione»¹⁰ e dunque anch'essa l'ambito dell'ente mosso. L'affinità permette allo stesso tempo di individuare la specifica distanza della tecnica rispetto alla natura, cui il carattere di *genesis* si mostra convenire in senso eminente. L'*habitus* tecnico non concerne «ciò che è o avviene per necessità». Non concerne dunque per un verso gli enti eterni e immutabili. Ma, anche nell'ambito della generazione, non concerne in generale gli enti «secondo natura» in quell'aspetto per cui essi «hanno in sé il principio del mutamento», sicché si producono “da soli”, cioè hanno in essi stessi la disposizione a mutare verso qualcosa, a divenire qualcosa, e lo divengono sempre, se non interviene un che di esterno a impedirlo (lo divengono dunque, dice Aristotele, «per lo più», sicché, sia pure con questa limitazione, la *genesis* dell'intera natura si radica nella somiglianza con le realtà eterne). Dalla prossimità alla natura la tecnica riceve per parte sua un limite: essa è l'*habitus* umano che mette in opera, ovvero compie, una trasformazione con abilità razionale (*technazei*), nel senso che considera (*theorei*) «come possano generarsi alcune delle cose che possono essere e non essere, di cui il principio è in colui che fa e non in quel che è fatto». La tecnica «sta nel vero» come l'*habitus* che rende l'essere umano capace di far diventare qualcosa di determinato *una parte* delle cose che possono essere e non essere. E in questo modo rientra nell'ambito del sapere umano, portandovi i limiti entro i quali si configura il suo specifico statuto “teorico”. Solo per il campo, necessariamente delimitato, delle cose che hanno il principio del movimento in colui che fa e non in ciò che è fatto, la tecnica riguarda la generazione, nel senso che ha parte alla produzione dell'attualità dell'ente, alla sua presenza “piena”. Ma vi ha parte «mediante ragionamento veritiero (*metà logou alethoūs*)», sicché, a motivo di questa mediazione, sconta un aumento consistente del margine di errore, cioè della possibilità di stare nel falso, del fallire rispetto al termine del mutamento.

Dalla natura, allora, la tecnica assume il modo di stare nel vero, legato alla *genesis*, al venire dell'ente mosso al pieno compimento. E dalla natura, in questa prospettiva, discende il carattere poetico della tecnica: la tecnica è verace nella misura in cui porta a termine felicemente questo processo in alcune delle cose naturali sulle quali può intervenire; mentre la natura svela, nel confronto, il suo carattere eminente di *genesis*, nel senso che porta in lei stessa la *prote kinesis*, l'inizio del proprio essere in atto. Ma nel legame della tecnica con la natura emerge, insieme alla distanza, anche l'incrocio dei loro destini nel comune aprirsi di un margine di errore, cioè nella loro comune partecipazione al tratto instabile della *metabolé* (mutamento). Nel confronto, la tecnica trova nella natura come *genesis* la radice sempre temuta della propria instabilità; e tuttavia vi trova anche il motivo dello strutturale ricorso a essa come al fondamento del proprio potere di intervento sull'ente. Dal chiaroscuro della riuscita tecnica della produzione dell'ente, affiora infatti enigmaticamente, perché mescolata al timore per gli analoghi tratti di irrequietezza, la gravidanza ontologica della *genesis* naturale: «Le generazioni e il crescere sono movimenti», sostiene Aristotele, solo nella misura in cui li riconduciamo alla natura intesa, in senso eminente, quale «sostanza delle cose che hanno il principio del movimento in se stesse in quanto tali»¹¹. L'affermazione è decisiva perché chiama in causa una svolta necessaria

⁹ Aristotele (1950), II, 1, 192b13.

¹⁰ Aristotele (1894), VI, 4, 1140a10-11.

¹¹ Aristotele (1957a), V, 4, 1015a13-19. A proposito del fatto che all'inizio del II libro della *Fisica* non venga nominato il mutamento quale generazione/corruzione, Heidegger sostiene che «la specie di motilità non nominata è proprio quella che diventerà decisiva per la determinazione dell'essenza della *physis*» (Heidegger, 1978, p. 246; trad. it., p. 202). Un tale mutamento è infatti movimento in un senso per lui più essenziale, è «motilità (*Bewegtheit*)» insita nell'ente mosso. Sulla base di una tale «motilità», egli giunge a definire la *physis* come «ciò che per essenza si s-vela» (ivi, p. 299; trad. it., p. 255) o, con una formula più articolata e faticosa,

nella concezione del movimento. La natura è compresa adeguatamente solo se l'*ousia* dell'ente mosso può ospitare al suo interno il principio del movimento. La generazione che è propria della natura risulta radicata nella sostanza: ma con essa viene aperta la porta non solo alla corruzione, ma a monte di questa a un ripensamento radicale del tratto negativo dell'ente mosso (la sua destinazione al non essere); un ripensamento che, come una «costrizione proveniente dalla cosa stessa», «produce la via»¹² per l'elaborazione aristotelica della distinzione di potenza e atto.

Il percorso aristotelico di indagine sulla natura come generazione va seguito in questa via che, usando l'espressione di Hegel, definiamo enigmatica. Dove c'è generazione c'è «per natura (*emphyton*) tendenza (*hormé*) al mutamento»¹³. Ma il mutamento sembra non poter coincidere per intero con il movimento: anzi, c'è in esso un aspetto che Aristotele esclude per lo più dai tre tipi di movimento in senso stretto, che sono moto locale, crescita/diminuzione, alterazione¹⁴. Egli intende questi ultimi quale passaggio «da sostrato a sostrato», cioè nell'alveo di un permanere nell'essere. E marca una loro differenza netta dalla forma più radicale, destabilizzante, di mutamento, la generazione. Per i primi tre mutamenti ad Aristotele basta dapprima la concezione «arcaica» del movimento quale passaggio da contrario a contrario: una forma o uno stato spariscono in favore di un altro, senza che però venga meno la continuità dell'essere, cioè, con parole di Aristotele, quanto «viene manifestato con un'affermazione»¹⁵. Il mutevole sparisce, ma questo non riguarda la sostanza.

La natura, però, esprime fondamentalmente il mutamento come generazione. E questo mutamento è invece innanzitutto quel rovesciamento di condizione, quel ribaltarsi per «contraddizione», che mette di fronte al sorgere di un determinato ente ed evoca così il suo opposto, la corruzione (*phthorá*), e il non essere. Nei processi naturali entra in gioco insomma un mutamento che ha il carattere, letteralmente «catastrofico», di un sovvertimento. La natura come generazione ricade per questo aspetto all'interno della dottrina tradizionale e consolidata, che Aristotele in una certa misura fa propria quando, separando il divino dal regno dell'ente mosso, dice che la *metabolé* s'indirizza in generale «verso il peggio (*eis cheïron*)»¹⁶.

Eppure, proprio dall'esame del mutamento particolarmente irrequieto della generazione Aristotele ricava un profondo riassetto della concezione tradizionale dell'ente mosso. E ciò è dovuto all'impossibilità di intendere il concetto di natura – e non solo quando riguarda l'intero dell'ente mosso, ovvero il cosmo – sulla base del significato preminentemente, per così dire, «entropico» della *metabolé* intesa come generazione e corruzione. La stessa oscillazione di Aristotele tra l'esclusione e l'inclusione di generazione e corruzione tra i movimenti, o tra l'attribuzione della privazione alla contraddizione e quella alla contrarietà¹⁷, mostra che egli cerca un'articolazione concettuale innovativa, adatta a comprendere proprio l'ente mosso. E trova nella natura come *genesis* la chiave per ripensare radicalmente il movimento attraverso la distinzione di potenza e atto. Il mutamento «vitale» della natura si presenta ai suoi occhi in modo diverso da quello ineluttabilmente entropico. E una tale distinzione non si lascia appianare nella contrapposizione tra eternità della vita e mortalità dei viventi; non si lascia cioè ricondurre all'eredità, profondamente radicata nel pensiero greco, di un abisso incolmabile tra il divino e il mortale – un abisso che lascia senza un posto ontologicamente soddisfacente l'essere umano. Aristotele smuove profondamente la propria tradizione culturale, non solo quando sottrae il divino alla *physis*, ma forse ancor di più quando ricava dal divenire se stessa

come «il presentarsi dell'assentarsi di se stessa, in cammino da se stessa a se stessa» (ivi, p. 297; trad. it., p. 253).

¹² Aristotele (1957a), I, 3, 984a17-19.

¹³ Aristotele (1950), II, 1, 192b18.

¹⁴ Ivi, V, 1, 225a34 ss.

¹⁵ Ivi, V, 1, 225a6-7.

¹⁶ Aristotele (1957a), XII, 9, 1074b26-27.

¹⁷ Ivi, X, 4, 1055b3-4: «La privazione è una certa contraddizione»; Aristotele (1950), V, 1, 225b3-4: «Si ponga la privazione come contrario».

della *physis* il tratto “più” divino del cosmo. E qui entrano anche in gioco il posto dell’essere umano tra i viventi e la sua cura del mondo.

Quando il movimento viene definito dal suo avvenire da sostrato a sostrato, il concetto di sostanza è ancora concepito soltanto come il soggetto per così dire residuale, che patisce i mutamenti di luogo, qualità e quantità, rimanendo immutato. Non si colgono ancora i caratteri fondamentali della sostanza, cioè «l’essere separata e l’essere alcunché di determinato (*tode ti*)»¹⁸, dunque il sussistere da sé in quanto qualcosa di «primo»¹⁹. Queste determinazioni chiamano infatti in causa, al di là della distinzione tra qualcosa che muta e qualcosa che resta immutato, un duplice modo dell’essere, una relazione interna all’ente: quella di potenza e atto. Senza una tale relazione lo stesso movimento sfugge nel suo «che cos’è» e resta sotto il segno negativo della perdita dell’essere. Si passa invece dal mero aspetto del divenire altro, con cui vengono dapprima descritti tutti i restanti mutamenti quali movimenti, al «che cos’è» del movimento pensato positivamente, quando la sostanza è concepita come in grado di accogliere il mutamento, e proprio nel senso della *metabolé* che caratterizza la natura quale generazione: cioè un provenire dal non essere ridefinito come un venire a sé, un divenire sé, un divenire ciò che essa già era. Ripensato a partire dalla *genesis*, il movimento si svela come atto, sia pure in una condizione privativa, ovvero quale «atto imperfetto»²⁰. Non viene più compreso quale tendenza al non essere sullo sfondo dell’immutabilità del sostrato, ma viene pensato in relazione con il fine. E dal momento che «non ogni termine ultimo (*eschaton*) è fine (*telos*), ma solo quello migliore (*beltiston*)»²¹, il movimento viene compreso sulla base del mutamento verso l’ottimo, cioè verso l’ente in atto nella sua pienezza. Ma in questo senso è la natura come *genesis* a restituire il tratto più essenziale dell’ente mosso, e con ciò di tutti i tipi di mutamento.

Nel mutamento più destabilizzante Aristotele rintraccia persino il filo che riconduce il cosmo in prossimità del divino. Proprio nel suo carattere di generazione, la natura rivela il significato di «via verso la natura»²². Il filosofo arriva a una tale definizione esaminando in profondità il passaggio dal non essere all’essere e quello dall’essere al non essere alla luce del fenomeno della generazione. In essa discerne qualcosa di diverso e più originario rispetto al mero rovesciamento, cioè al «mutamento verso gli stati privativi (*epì tas steretikàs diatheseis*)»²³. Vi scorge piuttosto una «via verso sé», un mutamento rivolto fondamentalmente «verso i possessi stabili e la natura (*epì tas hexeis kai physin*)». Questo comporta un “via da sé verso sé”, un portare con sé ciò da cui si stacca nel modo più radicale, un superamento della mera contrarietà in direzione della contraddizione, che devono essere però a loro volta ricompresi come conservazione, come «salvezza dell’ente in potenza (*soteria tou dynamei ontos*)». In questo modo, il mutamento «verso l’ente (*eis on*)» acquista una valenza ontologicamente determinante anche per la *phthorá*²⁴. Perfino quando si tratta della corruzione, egli dice infatti, la *metabolé* indica il «verso cui» piuttosto che il «da cui» dei mutamenti. Come ben interpreta Heidegger, anche nella corruzione il mutamento è determinato essenzialmente dal venire di qualcosa alla presenza²⁵.

La natura in quanto “generazione” raccoglie il senso più profondo di tutte le forme di mutamento nella *metabolé* che salva il proprio inizio nella stabilità, nella pienezza dell’essere. Nella nozione di generazione, che riguarda il modo d’essere dei mortali, viene chiamata in causa la salvezza, e con essa la vita e la *psyché*; e da ultimo la vita dell’intero cosmo e del dio e, con esso, dell’intelletto. La mortalità umana custodisce in modo decisivo – e, certo, particolarmente controverso – questa connessione tra la generazione e la salvezza. Nella sua attività di pensiero, l’essere umano attesta infatti in modo unico una tale connessione così da non lasciare neppure il morire nel limite del mero cessare di

¹⁸ Aristotele (1957a), VII, 3, 1029a27-28. Cfr. Heidegger (1978), pp. 281-282 (trad. it., p. 238).

¹⁹ Ivi, IV, 2, 1003b16.

²⁰ Aristotele (1950), III, 2, 201b31.

²¹ Ivi, II, 2, 194a33.

²² Ivi, II, 1, 193b13-14.

²³ Aristotele (1956), II, 5, 417b15-16.

²⁴ Aristotele (1950), V, 1, 224b7ss.

²⁵ Cfr. Heidegger (1978), p. 247 (trad. it., p. 204).

essere. D'altra parte, con il mostrarsi in lui di questa essenza "vitale" della generazione, cresce anche l'enigmaticità della natura. Essa si presenta allo stesso tempo come il divino e come il mortale. Se lo «star bene (*kalôs*)» nella *scholé*, cioè in un agire che ha come fine se stesso, assimila la vita dell'intero cosmo alla condizione di realtà già sempre in salvo, che è propria della vita del dio²⁶, la via della natura verso sé dischiude però anche una distanza, un "allontanamento da sé" che espone i viventi alla corruzione, cioè al mutamento verso il peggio. La natura ospita l'incompiutezza dell'atto, ossia il movimento, questa volta inteso come il regno di una forma di stabilità sempre difettiva, slanciata verso la salvezza e in fuga incessante dalla propria condizione di partenza. E così esposta al rischio dell'errore. Nella fragilità di questo tempestoso orizzonte di salvezza trova spazio la tecnica quale imitazione umana della natura.

Nei viventi mortali, i quali non hanno la condizione propria del dio e dell'intero cosmo, quanto vi è di più «naturale (*physikotaton*)» è la *genesis* intesa come riproduzione: una sorta di imitazione o di «partecipazione» «all'eterno e divino»²⁷ per quanto possibile, cioè in una condizione ontologicamente difettiva dell'ente naturale rispetto alla via ciclica dell'intera natura. I viventi mortali si "salvano" come specie, non come individui. La *techne* è invece l'imitazione che esprime il peculiare coinvolgimento umano nella *metabolé* della natura verso il proprio compimento. Quando Aristotele afferma che la tecnica «imita la natura»²⁸, intende innanzitutto che l'agire umano si lascia misurare dalla *genesis*, dal processo produttivo di sé, cioè da quel modo d'essere che «ha in sé il principio del movimento e della quiete». Potremmo dire: da quel modo d'essere che salva il proprio inizio nel fine. La tecnica, in questo senso, si radica nella natura come salvezza. L'essere umano viene così però coinvolto parimenti nel tratto irrequieto della salvezza dei viventi mortali, tanto da trovarsi consegnato il compito inverso di «portare a termine ciò che la natura non riesce a compiere»²⁹. Quale abilità accompagnata da ragionamento che individua il fine, la tecnica risulta implicata nelle intime tensioni della "via verso sé" della natura: lo spazio che in questa via la generazione deve cedere alla contraddizione, e con ciò alla corruzione, evoca la tecnica come il sostegno specificamente umano all'instabilità della natura. E induce il prolungamento del fine naturale in direzione dell'essere umano stesso come fine. Sul «ragionamento veritiero» che guida la produzione tecnica grava il peso di questo irrequieto passaggio di consegne ogni volta che noi, per usare un'espressione aristotelica, ci serviamo «di tutte le cose come se esistessero in vista di noi stessi»³⁰. Non si può liquidare una tale consegna retrodatando la smisurata prepotenza attribuita all'uomo moderno fino ad attribuirle a un'*innaturale* inclinazione umana a mettersi al centro dell'universo e a spadroneggiare sugli altri viventi, guastando un equilibrio, che invece dà all'esistenza di ciascun abitante della biosfera la sua misura solo all'interno della *naturale* convivenza delle specie. E non solo perché con questa accusa l'essere umano viene implicitamente rimesso al centro del mondo, in quanto capace di porsi fuori dall'ordine sia per mandarlo in rovina, sia però anche per proteggerlo, correggendone, secondo scopi da lui valutati come buoni, i difetti di stabilità. Si deve dire piuttosto che la stessa, controversa, persistenza dell'essere umano al centro della questione ambientale suggerisce il suo preventivo coinvolgimento all'interno della via verso se stessa della natura, cioè all'interno del suo carattere di salvezza di ciò che è.

4. La salvezza e l'uomo come essere della cura

La centralità dell'essere umano nella natura è chiamata in causa dal sorgere di una tale salvezza nel mezzo di un dissidio della natura con la tendenza entropica del mutamento. Sorgendo dall'intimo del mutamento più controverso, la salvezza che caratterizza la natura fa appello all'essere umano in modo altrettanto controverso. Lo chiama a decidere tra il

²⁶ Aristotele (1957b), VII, 3, 1325b28-29.

²⁷ Aristotele (1956), II, 4, 415a26ss. Cfr. anche, *inter alia*, Aristotele (1965), II, 731b25 ss.

²⁸ Aristotele (1950), II, 2, 194a22.

²⁹ Ivi, II, 8, 199a15 ss.

³⁰ Ivi, II, 2, 194a34 ss.

separare (de-cidere) ciò che è in salvo da ciò che è mortale nella natura – il divino dall’umano – o il seguire invece nella natura il legame che raduna gli opposti nella salvezza, oltrepassando il passaggio tra contrari in direzione di una «certa contraddizione» – la privazione che fa del movimento un «atto imperfetto» – e raccogliendo il negativo nel modo d’essere della generazione, con la sua articolazione di potenza e atto. Questa decisione diviene per l’essere umano una decisione sul senso stesso del decidere, diviso tra lo sciogliersi dal vincolo alla caducità presente nella natura e il far *proprio* invece questo vincolo, assumendo innanzitutto la propria peculiare mortalità, che il suo coinvolgimento radicale nella natura quale generazione rende irriducibile al cessare di vivere. Non si tratta dunque di due opzioni equivalenti. L’una punta infatti a una salvezza esonerata dalla caducità, e pratica una decisione che mira a liberarsi dalla decisione stessa. Con questa decisione in fuga da se stessa, l’essere umano pensa la propria libertà come liberazione da ogni vincolo alla natura. L’altra invece assume la condizione del decidere come intrinseca al proprio modo d’essere, cioè si tiene saldamente nel rapporto alla salvezza custodita nella *genesis*. Una custodia che “salva” la fragilità, rinviando la stessa corruzione a un più originario venire a sé di quel che è. Il mantenimento del riferimento alla mortalità indirizza l’intervento umano nel mondo a reinnestare il mutamento nel suo essenziale carattere di generazione, che si presenta nei viventi mortali, ossia tendenti a decadere «verso il peggio». Si tratta dunque di due vie che non sono semplicemente divergenti, in quanto l’una resta parassitaria rispetto all’altra. La liberazione dell’ente mosso dalla sua caducità fa infatti riferimento alla salvezza nell’essenza dell’ente mosso anche quando mira all’eliminazione della sua fragilità. In questo senso, anche una tale modalità della cura dell’ente mosso fa leva sulla salvezza che è peculiare della *genesis*. Pertanto, nella misura in cui se ne ritrae, finisce per rendere impossibile una salvezza adatta ai mortali. «La natura e il movimento ciclico in cui essa costringe tutte le cose viventi non conoscono né nascita né morte»³¹: la «via verso sé» della natura, separata dalla *genesis*, e a partire da questo esonero messa in salvo nel divino, perde, insieme alla peculiarità della sua “sostanza”, il suo carattere di abitabilità per l’uomo. Mondo umano e natura vengono a contrapporsi, e questo significa per l’essere umano non soltanto «la lotta contro i processi di sviluppo e deperimento attraverso i quali la natura invade sempre il mondo artificiale creato dall’uomo, minacciando la durevolezza del mondo e la sua disponibilità per l’uso umano»³²; ma significa per lui allo stesso tempo, e ancora più insidiosamente, la lotta per assimilarsi, attraverso il ritmo sempre più rapido di produzione e consumo, alla vita eterna che è attingibile dalla natura, ovvero a quel mutamento *incessante*, attraverso il quale il movimento ciclico della natura si afferma come processo *costante* (dunque sempre in salvo) di ricambio dell’ente. In questo groviglio di “lotta contro” e “lotta per”, la cura umana del mondo diviene una rincorsa degli sviluppi tecnologici delle “macchine” o dei sistemi di funzionamento, che promettono un «consumo senza pena». L’imitazione tecnica della natura, rivaleggiando con l’eterno conservarsi della vita attraverso il consumo dei viventi mortali, intensifica «a dismisura il ritmo naturale della vita», senza modificare tuttavia, «rendendola solo più micidiale, la funzione principale della vita rispetto al mondo, che consiste nel consumare ciò che è durevole»³³.

Nella sua corsa al consumo delle risorse del pianeta, l’uomo perde se stesso nel vitale quale “macchinale”. Eppure, anche in questo modo, è la natura quale salvezza dell’inizio nel compimento a delineare lo spazio della cura umana, intesa come *sollicitudo* per ciò che può perdersi. La sollecitudine, però, è insieme premura e ansietà. Nel suo slancio si agita una contesa con la fuga, nel suo riguardo per il suo oggetto una contesa con il timore di fronte a esso. Come dice Seneca nella lettera CXXIV a Lucilio, «sollicitum est, quod potest esse securum»³⁴. In quanto cura, la tecnica si trova radicata nel desiderio di sicurezza (*sine*

³¹ Arendt (1964), p. 69.

³² Ivi, p. 71.

³³ Ivi, p. 93. Così concepito, il processo ciclico della vita diviene per Arendt il modello del lavoro e della “macchina” deputata a liberarlo dalla fatica.

³⁴ Seneca (1955), p. 364.

cura), e a partire da questa distanza preoccupata si rapporta alla natura come salvezza. Il rischio di questa condizione di partenza non è soltanto quello di trascurare la misura «naturale» della salvezza, della salute propria della natura, sostituendola, in base all'ansia antropocentrica di sicurezza, con un modello di salute esonerata dall'errore mediante il procedimento tecnico. Il rischio maggiore è quello di trascurare il senso più profondo della salvezza, quello collegato in modo essenziale con la mortalità.

Come desiderio antropocentrico di liberare la natura dall'errore, la tecnica rischia sempre di non curarsi del tratto cooperativo con essa e di scivolare in una lotta incessante contro la condizione naturale dei viventi, in particolare dell'essere umano. Il suo tentativo di rendere la natura amica, di migliorarla, di renderla familiare, inclina così a trascurare ciò che nella natura è la tendenza al meglio (al *beltiston*), per il timore dell'instabilità, cioè del rovesciarsi della natura stessa nell'insospitale, nell'ostile. Per l'uomo tecnologico, la natura si ritrae nella selvatichezza e nell'imprevedibilità, contro la quale egli è in lotta. In questa lotta egli perde però l'essenza del proprio agire tecnico, che riesce solo in quanto ospitato all'interno della via della natura verso sé e quindi all'interno dello stato di salute che della natura è proprio, cioè la salvezza del proprio inizio. Combattendo il risvolto fragile di questa salvezza, l'assicurazione tecnica rigetta la salute della natura come ciò che è meramente selvatico e imprevedibile. Evoca nella natura solo l'insospitale, e perde di vista il venire a sé di essa, dentro cui si costituisce l'abitabilità e la misura del suo farsi prossima per noi umani. La tecnica diviene la cura che supplisce a un difetto della natura. Al posto della salvezza fragile della natura si installa il processo di assicurazione tecnica del naturale. Processo inarrestabile non solo perché con la tecnica cresce il margine di errore nel rapporto con il fine, ma perché è lo stesso rapporto con il fine a svanire nel tentativo di una stabilizzazione esonerata dall'intera sfera del mutamento. L'assicurazione tecnica della natura viene risucchiata nell'essenza controversa della cura, lacerata tra *dilectio* e *timor* per la vita naturale, presa nel vortice, privo di un *medius locus*, che secondo Agostino, nelle *Confessioni*, descrive l'intera vita umana: «Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo»³⁵.

L'attuale crisi di salute – di salvezza – della biosfera vede però l'essere umano come mai prima coinvolto nella fragilità della natura e nella responsabilità per questa fragilità. Riprendere l'essenza di questo coinvolgimento, e quindi anche il posto speciale che l'essere umano, come parte della natura, ha in essa, richiede così oggi pressantemente di praticare una «decrescita» dell'agire tecnico, che lo riporti all'ascolto del farsi da sé del naturale. Qui «decrescita» non significa quel «deperimento (*phthisis*)», quella «diminuzione», che consuma e volge nel contrario l'«accrescimento» della produzione. Ha piuttosto a che vedere con la ripresa della «corruzione» nella «generazione», e dunque con la mortalità dei viventi: una determinazione che, proprio attraverso la mediazione umana, non si esaurisce nel cessare di essere. Gadamer, nei testi dedicati all'«ascosità (*Verborgenheit*)» della salute, ha tratto dalla medicina antica un modo paradigmatico di intendere il senso controverso di questa possibile decrescita. La *techne* medica antica esperisce per lui esemplarmente una «duplice possibilità» di rapporto alla salute naturale, che è insieme desiderata nella sua essenza e temuta nella sua fragilità, sicché la pratica medica si trova a fuggire una condizione naturale mentre desidera una condizione naturale. Perseguendo l'intero, il sano, il salvo, in una condizione di fragilità, lo scopo della medicina è quello di «ristabilire (*wiederherstellen*)»³⁶ l'equilibrio naturale della salute: ma questo, che per il vivente è il *telos*, si configura per l'agire tecnico in forma negativa, come un'«autolimitazione (*Selbstbeschränkung*)»³⁷. Nel caso della medicina, la *techne* termina in un'«autotoglimento (*Selbstaufhebung*)»³⁸ in favore dell'essere da sé della salute. Alla perfezione universale della natura come «via verso di sé», ovvero alla salute come tratto fondante di essa, la *techne*

³⁵ Agostino (1990), X, 28, 39.

³⁶ Gadamer (1987), p. 268 (trad. it., p. 40). Dal titolo dato all'edizione italiana dei suoi scritti sulla salute ho tratto il titolo del mio intervento.

³⁷ Ivi, p. 275 (trad. it., p. 51).

³⁸ Ivi, p. 271 (trad. it., p. 45).

medica partecipa solo se resta radicata nell'*infirmetas* costitutiva del vivente. *In adversis*, cioè mentre integra la morte nella sua partecipazione alla vita, si affaccia a una vita oltre la morte, trovandovi una sorta di idea regolativa, in base alla quale perseguire la salute di ciò che è infermo, senza fuggire l'infermità.

L'autolimitazione, che la medicina antica svela secondo Gadamer come tratto originario ed essenziale nell'agire della tecnica, risale certamente fino a un senso unitario della cura umana del mondo, altrimenti dilacerata tra progetto di un pianeta abitabile – della biosfera – interamente demandato alla tecnica e fuga dal risorgere incessante, indominabile, di una natura sempre tendenzialmente inospitale. Mantenendosi indigente nell'attuazione del suo fine, rinunciando ad attuarsi pienamente, rientrando nella propria finitezza, la tecnica sembra poter ritrovare nell'autolimitazione il proprio, autentico innesto nella *genesis* che è propria della natura. Il richiamo gadameriano al limite della tecnica si presenta come un invito a recuperare il riferimento al farsi da sé della natura – nel caso della medicina, al togliersi in favore del ripristinarsi di ciò che è in salute, ovvero, per quanto è possibile a un vivente mortale, in salvo. Tutto sembra decidersi nella capacità della tecnica di riprendere la propria finitezza, adattandosi al limite di custode della via della natura verso se stessa.

Perché però oggi un simile richiamo, pur proveniente da un profondo recupero del tratto essenziale dell'*habitus* tecnico specificamente umano, appare come un contenimento estrinseco delle possibilità di trasformazione illimitata della natura e dell'uomo stesso, che il progresso tecnico ha irreversibilmente raggiunto? Effettivamente, il cammino fin qui fatto attraverso la posizione aristotelica, restituisce la tecnica a una relazione essenziale con la natura, che illumina il suo fare, troppo spesso accecato dalla convinzione di un crollo ormai definitivo dei limiti imposti dalla natura alla capacità umana di produrre *interamente* l'ente. Ma il sommovimento che la comprensione aristotelica della *genesis* porta nella concezione dell'ente mostra oggi, di fronte alla crisi ecologica, di essere andato ben al di là della cornice greca che manteneva l'abisso tra l'eterno e il caduco, tra il divino e il mortale, tra la salvezza del dio e del cosmo (l'essere sempre in salvo) e quella ben più fragile dei viventi mortali. E l'uomo, come essere della cura, è reclamato a una posizione di cerniera che investe la tecnica di un compito inedito.

In quanto cura, per ricordare ancora Seneca, la tecnica è afferrata nella mortalità: e questo misura innanzitutto in senso difettivo il suo rapporto con la salvezza. La *techne* porta al suo interno il dissidio dell'essere umano tra la salvezza mortale, sempre indigente, che tiene in scacco la sua esistenza, e il ciclo eterno di una natura estranea, esonerata sempre più enigmaticamente, oggi, dalla tendenza entropica e dall'esito infausto del mutamento. L'essere della cura conosce da sempre la lacerazione tra il desiderio della divisione insormontabile tra eterno e mortale e il desiderio di abolire una tale divisione: anche quando si restringa nell'esercizio di accettazione del proprio destino di finitezza, la cura umana si configura come desiderio inattuabile di eliminare se stessa nella sicurezza (il *sine cura*) della salute, innestandosi nella posizione che appartiene, però, solo all'intero cosmo e al dio. Oggi tuttavia accade che persino la salute di ciò che dura – la natura come via verso se stessa – e così in qualche modo anche la divisione tra eterno e transeunte nella natura si consegna interamente alla capacità di autolimitazione del governo tecnico del mondo. E così, dietro la lacerazione della cura, affiora il coinvolgimento umano nella dimensione della salvezza. La crisi climatica, dal fondo delle stesse polemiche contro l'antropocentrismo, ha fatto emergere nel modo più perentorio e insieme drammatico questo coinvolgimento. Esso innesta nel cuore della salvezza la condizione dell'infermità, ma allo stesso tempo rivela nell'abitabilità della natura un soccorso consegnato all'infermità dei mortali. Più che mai forse in passato, viene a cadere, nella visione della natura, il dominio imperturbabile di una salute ultimamente esonerata dalla corruzione cui vanno incontro i mortali. La natura, come «via verso sé», rivela un'inedita esposizione alla fragilità. E tuttavia, come mai prima d'ora, essa indica un tratto accessibile e abitabile dell'essere, e in questo senso anche una via dei mortali alla salvezza. Su questa via la tecnica può camminare senza precipitare nel vortice di una ricerca di sicurezza esonerata

dalla *metabolé*: una ricerca che, come tale, resterebbe condannata alla fuga interminabile dall'insicurezza. Nel mutamento è possibile invece trovare una via che è propria della salvezza, e che lega i destini della natura e della tecnica. La tecnica può tornare a essere un soccorso in uno stato di indigenza, così come suggerisce Aristotele a proposito della terapia medica nel caso dell'impossibilità di partecipare alla salute piena³⁹. In un orizzonte che resta quello della salvezza, una simile "decrescita" delle sue ambizioni può dirsi a buon diritto "felice", cioè feconda: può definirsi cioè come un'autentica *genesis*, un'autentica maturazione e realizzazione della propria pienezza di senso.

Bibliografia

- Agostino (1990), *Confessioni*, trad. it. con testo latino a fronte a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano.
- Arendt, H. (1964), *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano.
- Aristotele (1894), *Ethica nicomachea*, a cura di I. Bywater, Oxford University Press, Oxford.
- Aristotele (1950), *Physica*, a cura di W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford.
- Aristotele (1956), *De anima*, a cura di W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford.
- Aristotele (1957a), *Metaphysica*, a cura di W. Jaeger, Oxford University Press, Oxford.
- Aristotele (1957b), *Politica*, a cura di W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford.
- Aristotele (1959), *Ars rhetorica*, a cura di W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford.
- Aristotele (1965), *De generatione animalium*, a cura di H.J. Drossaart Lulofs, Oxford University Press, Oxford.
- Gadamer, H.-G. (1987), *Apologie der Heilkunst*, in GW 4, Mohr-Siebeck, Tübingen; trad. it. a cura di A. Grieco, V. Lingiardi, *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano 1994.
- Gadamer, H.-G. (1990), *Wahrheit und Methode*, in Id., *Hermeneutik I*, GW 1, Mohr-Siebeck, Tübingen; trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1983.
- Hegel, G.W.F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 8-9-10.
- Heidegger, M. (1978), *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik, B, I*, in *Wegmarken*, zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage, Klostermann, Frankfurt a.M.; trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- Latour, B. (2020), *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, trad. it. a cura di D. Caristina, Prefazione di L. Mercalli, Meltemi, Milano.
- Preston, C.J. (2019), *L'era sintetica*, trad. it. a cura di S. Frediani, Einaudi, Torino.
- Seneca, L.A. (1955), *Lettere a Lucilio*, a cura di B. Giuliano, Zanichelli, Bologna.

³⁹ Aristotele (1959), I, 1, 1355b13-14.