

La filosofia e il suo fuori

a cura di Emilia Marra



COSTELLAZIONI | 16

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

16

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

La filosofia e il suo fuori

a cura di Emilia Marra

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2023 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-7723-179-6 (versione cartacea)
ISBN 978-88-7723-180-2 (versione digitale in formato PDF)

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

INDICE

Prefazione di Bruno Moroncini	7
<i>Sulla congiunzione: grammatica e confini del filosofico</i> di Emilia Marra	15
<i>Desiderio e cura di sé: riflessioni su Michel Foucault</i> di Alessandra Bocchetti	21
<i>L'allegoria tra filosofia e arte: il contributo de Il dramma barocco tedesco di Walter Benjamin al Doktor Faustus di Thomas Mann</i> di Bianca Carotenuto	49
<i>Per farla finita con le scienze umane: Foucault e la nuova idea dell'uomo</i> di Emilia Marra	75

<i>Decostruzione e costruzione della psicologia in Nietzsche</i>	97
di Federica Miggiano	
<i>Filosofia e medicina: il fondamento intersoggettivo dell'antropologia medica di Viktor von Weizsäcker</i>	123
di Flavio Orecchio	
<i>Elementi di filosofia della nascita: soggettivazione intrauterina e gestazione extrauterina</i>	149
di Marco Pavanini	
<i>Un grado dell'animalità: l'uomo nell'antropologia darwiniana</i>	177
di Fiorella Giaculli	
Indice dei nomi	211

PREFAZIONE

Fra il febbraio e il settembre del 2019 l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici organizzò un ciclo di seminari dedicato alla filosofia contemporanea, in particolare al rapporto fra quest'ultima e le scienze umane, prima fra tutte l'antropologia filosofica e culturale. Ecco i titoli dei quattro seminari che componevano quel ciclo: *Politiche del desiderio. Da Machiavelli a Foucault* a cura di Gianfranco Borrelli; *Attualità dell'Antropologia filosofica. Nietzsche, Scheler* diretto dal compianto Paolo Augusto Masullo; *Dopo il soggetto. Antropologie del novecento. Derrida, Foucault, Lacan*, a mia cura e *Benjamin. Il dramma barocco tedesco* coordinato da Paolo Vinci.

Questo libro è il risultato di quel ciclo di seminari e va dato atto a tutti gli autori, e in particolare alla curatrice Emilia Marra, del grande impegno profuso a far buon uso di quanto avevano ascoltato in modo che ciascun seminario risuonasse con accenti molto originali nei loro contributi, anche quello apparentemente più lontano dal tema generale, la lettura-commento

del *Dramma barocco tedesco* di Walter Benjamin, recuperato da Bianca Carotenuto in un proficuo raffronto con il *Doktor Faustus* di Thomas Mann. Nessun dubbio, però, che la parte del leone in questo ciclo seminariale spettasse alle questioni antropologiche divenute centrali nella filosofia contemporanea a partire dal fatto che l'antropologia filosofica fosse divenuta durante il novecento disciplina accademica. A parte i due seminari in cui l'antropologia compare già dal titolo, quello di Paolo Augusto Masullo e il mio, questa disciplina filosofica e/o scienza umana è presente anche in quello di Gianfranco Borrelli dedicato al tema del desiderio da Machiavelli a Foucault: non solo il desiderio è un tema antropologico, ma, nel caso di Foucault, basterebbe ricordare l'interesse del pensatore francese nei confronti dell'antropologia pragmatica di Kant. Da qui la serie dei contributi presenti in questo volume, dal saggio di Alessandra Bocchetti su *Desiderio e cura di sé: riflessioni su Michel Foucault* a quello di Emilia Marra *Per farla finita con le scienze umane: Foucault e la nuova idea dell'uomo*; dall'intervento di Federica Miggiano su *Decostruzione e costruzione della psicologia in Nietzsche* a quello di Flavio Orecchio *Filosofia e medicina: il fondamento intersoggettivo dell'antropologia medica di V. von Weizsäcker*; dal saggio di Marco Pavanini *Elementi di filosofia della nascita: soggettivazione intrauterina e gestazione extrauterina* a quello di Fiorella Giaculli *Un grado dell'animalità: l'uomo nell'antropologia darwiniana*.

Mi si permetta però, dopo aver riconosciuto la validità, la competenza e l'originalità di tutti i contributi presenti in questo volume, di esprimere perlomeno un po' più di simpatia verso quello di Emilia Marra, non

foss'altro che per il fatto di entrare in risonanza con quanto avevo sostenuto nel mio seminario a partire dal pensiero di Michel Foucault, Jacques Derrida e Jacques Lacan. Il titolo *Per farla finita con le scienze umane* esprime in modo sbrigativo ma altamente suggestivo l'atteggiamento critico nei confronti di queste ultime che caratterizza gli autori presi in considerazione: tutti, in modi diversi, prendono le distanze dalle scienze umane e in particolare dall'ipotesi di un'antropologia generale intesa come la scienza capace di determinare l'essenza della natura umana. Per Foucault le scienze umane – biologia, linguistica e economia politica – non sono altro che una vicissitudine epistemica già soppiantata nel Novecento da una nuova composizione degli archivi, altri apriori materiali e dalla triade concettuale composta dal linguaggio, il desiderio e la follia. Derrida a propria volta guarda più che alle scienze umane in quanto tali a quei discorsi come l'antropologia culturale di Lévi-Strauss ispirata dallo strutturalismo che mettono in discussione le differenze sistematiche che da sempre innervano l'edificio della metafisica bisognosa di decostruzione: a partire da quella che fa da basamento a tutte le altre fra natura e cultura messa in bilico dal discorso di Lévi-Strauss sulla proibizione dell'incesto, una regola da un lato esclusivamente culturale, priva cioè di ogni appiglio evolutivo, e dall'altro presente in tutte le società umane alla stregua di una legge di natura. Per Lacan, infine, si tratta di battere in breccia quella che chiama l'illusione arcaica sostenuta dalle scienze umane, ossia l'idea di un rapporto originario da parte del soggetto con la sfera del sapere, tesi che stride con l'esistenza dell'inconscio per cui il sapere è sempre lacunoso e a posteriori.

Da qui la tesi di Foucault fortemente fraintesa della ‘morte dell’uomo’: a morire ovviamente non è l’uomo ma quella determinata idea dell’uomo che è propria delle scienze umane, non l’uomo in quanto tale, ma un certo umanesimo che ha provato a continuare i suoi fasti attraverso l’episteme delle scienze umane. A ben vedere la tesi delle scienze umane per cui l’uomo è, come dice Foucault, un allotropo sensibile-trascendentale, ossia un oggetto delle scienze empiriche e insieme il soggetto trascendentale di queste stesse scienze, non è altro che la trascrizione nell’epoca della scienza moderna del vecchio adagio aristotelico secondo il quale l’uomo è quel vivente che ha il linguaggio, quindi un prolungamento della metafisica. Che la prima scienza umana sia, per Foucault, la biologia e la seconda la linguistica mostra in modo lampante la comune filiazione metafisica con la sola sostituzione dei saperi sull’uomo disponibili ai tempi di Aristotele, saperi classificati come aderenti al campo del possibile e non del necessario, con quelli rigorosi e precisi dei moderni perché scientificamente trattati e trascendentalmente fondati. La stessa antropologia filosofica è da questo punto di vista una propaggine della vecchia metafisica: anche per essa si tratta di tenere uniti i due lati dell’umano, quello biologico-evolutivo e quello linguistico-culturale. Con la grande differenza, tuttavia, che, basandosi adesso sulle punte più avanzate delle scienze biologiche, essa è in grado di individuare già nella sfera naturale dei tratti che si potrebbero definire ‘soggettivi’, quelli cioè della variazione e della differenziazione dei mondi-ambiente.

Uno dei risultati più interessanti ed epistemologicamente rilevanti di questa critica delle scienze umane,

di cui si è fatto portavoce all'inizio degli anni sessanta del secolo scorso Aldo Masullo in un libro intitolato *Struttura soggetto prassi*¹, è l'inversione del rapporto tradizionalmente inteso fra una certa idea dell'uomo che è compito dell'antropologia determinare e i linguaggi scientifici attraverso i quali si cerca di tradurre quell'idea in conoscenza certa. Per le scienze umane, infatti, così come Foucault le intende, un certo sapere empirico sull'uomo, una certa antropologia generale le cui articolazioni sono l'uomo come essere vivente, l'uomo come essere linguistico e l'uomo come produttore, determina l'architettura della ragione pura, il soggetto trascendentale e i suoi apparati concettuali e linguistici. In realtà si tratta di sostituire a una antropologia filosofica una epistemologia antropologica, comprendendo che sono le innovazioni dei linguaggi scientifici che si producono per ragioni intrinseche alle discipline scientifiche a determinare l'idea dell'uomo che s'impone a livello culturale in un certo periodo storico. In perfetta consonanza con le tesi di Foucault e con la cosiddetta rivoluzione strutturalista, ma con qualche anno d'anticipo e in piena autonomia, Aldo Masullo aveva fatto vedere come l'irruzione nei linguaggi scientifici, dalla fisica alla biologia, dalla psicologia alla sociologia e anche nel sapere filosofico, del concetto di struttura, avesse modificato in profondità l'idea del soggetto umano, trasformandolo da soggetto teoretico in prassi vitale: avesse cioè prodotto un nuovo sapere antropologico. Stessa conclusione in Foucault: non esiste un'essenza dell'uomo preesistente agli a priori storico-materiali, ma sono le

¹ Cfr. A. Masullo, *Struttura soggetto prassi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.

rotture epistemiche a stabilire che cosa dobbiamo pensare dell'uomo, se dobbiamo celebrarne il trionfo o piangerne la morte.

Questa critica radicale del modello epistemico delle scienze umane perseguita da Foucault, Derrida e Lacan non mira, tuttavia, a un abbandono del sapere antropologico in quanto troppo compromesso con la tradizione metafisica, ma piuttosto alla formulazione di un'antropologia critica o a quella che si potrebbe chiamare, scimmiettando Kant, una critica (la quinta dopo quella della ragione storica) della ragione antropica. D'altronde proprio per Foucault, Derrida e Lacan l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss aveva rappresentato un punto di rottura con la tradizione dell'etnografia classica (Lévi-Bruhl ad esempio che già Malinowski e Boas sono un'altra cosa) riconoscendo alle origini dell'umanità non un'anima primitiva ma strutture logico-simboliche, incarnate nei miti come nelle buone maniere a tavola, con cui sin dal principio gli umani tentano di pensare le contraddizioni che condizionano, ora come allora, la loro vita. Riconoscendo ai cosiddetti primitivi la facoltà piena del pensiero, interpretando i miti e le loro versioni come un dispositivo logico per articolare la contraddizione, quella ad esempio che riguarda l'origine stessa dell'uomo, esser nati dall'uno o dal due (è il mito di Edipo), Lévi-Strauss compiva un gesto non solo teorico, ma anche pratico-politico. Egli metteva quindi in discussione l'atto di nascita dell'antropologia moderna, ossia la questione del selvaggio postasi dopo la scoperta dell'America e tutta la tassonomia che ne era derivata: differenza fra primitivo e civilizzato, selvaggio e razionale, e sullo sfondo animale-uomo, natura-cultura e così via.

Se ha ragione Foucault a ritenere che il pensiero post-trascendentale, il pensiero successivo al tramonto delle scienze umane e della loro idea di uomo, sia un pensiero che «non appena pensa, ferisce o riconcilia, avvicina o allontana, rompe, dissocia, allaccia o riallaccia», che esso non possa fare a meno di «liberare e di asservire»², che insomma ogni giudizio sia in realtà un atto, una prassi, allora ne consegue che un'antropologia post-metafisica non dovrebbe più essere rivolta a determinare le invarianti, i caratteri essenziali della natura umana anche quando li si pensi mobili e fluttuanti, ma a riconoscere la dipendenza dell'umano dai cambi di episteme, dagli a priori storico-materiali e dal differimento (altro nome della differenza) continuo dell'origine. L'essenza dell'uomo, posto che ci sia, è fatta di supplementi, protesi, bastoni (quelli che non ci fanno essere imbecilli), con cui si sopperisce al ritrarsi dell'origine o, che è lo stesso, al suo giungere sempre con qualche minuto di ritardo.

Bruno Moroncini

² M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. E.A. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1985, p. 353.

SULLA CONGIUNZIONE: GRAMMATICA E CONFINI DEL FILOSOFICO

di Emilia Marra

Oggi è impossibile trovare in Italia un dipartimento di filosofia che non sia anche dipartimento di qualcos'altro. Alle volte la filosofia fa gli onori di casa, aprendo le porte a giovani e gagliarde discipline acciappa-iscrizioni: filosofia e informatica, filosofica e scienze della comunicazione, filosofia e trasformazione digitale, filosofia e beni culturali. Laddove non emerga in ragione dell'età anagrafica, alla filosofia viene sottratta persino questa cortesia. Le lettere o la storia sono considerate più adatte a reggere il peso della nomina e a offrire il braccio a quell'ospite indesiderato che tuttavia nessuno ha ancora avuto il coraggio di espellere dal tavolo dei commensali universitari, certo non per il piacere di passare del tempo in sua compagnia ma per il timore delle conseguenze dell'offesa. Se il modello porta girevole non incontra grandi obiezioni, se proposta come modalità di inserimento del pensiero filosofico nel regno del sapere, interrogati sui vantaggi che l'opzione apporterebbe alle discipline altre, quelle in grado di sostenersi da

sé, i progettisti dei tornelli si trovano nell'imbarazzo di non poter addurre nemmeno ragioni di budget. Tuttavia, assicurano e si assicurano specificando che la condivisione della nomenclatura non si traduce in un dialogo fattuale, perché l'incontro è strutturalmente evitato dalla logica del cardine. Adombrato nella mal celata pacatezza della congiunzione, spia di un gesto che non trova in sé la propria ragion d'essere, si annida il seme della delegittimazione. Non sbaglierebbe quindi chi dubitasse di ogni proposta di sinergia tra la filosofia e qualcos'altro, specialmente quando l'altro assume i contorni di un sapere scientifico. Il sospetto innanzi alla "e" non nasce dal bisogno di affermare che la filosofia abbia la stessa dignità disciplinare delle altre scienze, bensì dalla necessità di pensarne la specificità nei termini di una differenza di natura. Quando si pensa la filosofia come una forma di sapere ostensivo tra le altre scienze, si cade inevitabilmente in discorsi presi nel circolo della validità epistemica, che difficilmente trovano da lì la forza per sollevarsi oltre il dibattito occasionale. Le nuove scienze, poi, animate dal paradigma antropologico del furore di ciò che viene dopo ai riguardi di ciò che fu, hanno contribuito, dietro un'apparente solidarietà, a trasformare la riflessione filosofica nella vittima sacrificale da immolare all'altare delle scienze dure, allo scopo di essere accolte tra quelle come alleate. Il filosofico viene di conseguenza individuato in quell'indesiderato residuale che, nel suo ostinato resistere alla contemporaneità, impedisce con la tenacia propria del capriccio il sogno illuminista di fare dello studio dell'uomo il *pendant* esatto dello studio della natura.

Sarebbe però riduttivo additare questo processo come l'esito di una furba strategia messa a punto dal-

le scienze dure; è stato infatti con la complicità dei filosofi che i contorni dell'esercizio della pratica filosofica sono divenuti spesso e volentieri l'oggetto esclusivo della pratica filosofica stessa. Ne è riprova il fatto che lo stesso movimento si ritrova anche all'interno dei confini delle cosiddette "scienze dell'uomo" o "scienze della vita", ossia di quelle discipline che, a partire dal XIX secolo, interpretano l'uomo come ciò che occorre pensare e come ciò che vi è da sapere. Persino laddove abiterebbe di diritto, la filosofia sospende il proprio esercizio, troppo intenta a trovare il modo per darsi come scienza rigorosa. Il filosofico residuale assume allora la forma di un guscio, di una conchiglia che, seppur abitata in un qualche tempo, rivolge la propria cavità meta-epistemologica al cielo.

Nell'arrendersi all'impossibilità di una legittimazione nel campo del sapere, la filosofia compie però un gesto filosofico che da tempo mancava, e che questo volume intende esplorare. Riconoscendosi altro dalle scienze, essa è tornata a rivolgersi a loro non come pretendenti da disarcionare, ma come al suo fuori, trasformando così avversari di paglia in occasione d'esercizio della propria indagine. Il filtro privilegiato delle questioni epistemologiche tardo ottocentesche e del loro sviluppo nel Novecento permette di avvicinarsi alla pratica filosofica, superandone il recinto nominale: così facendo, la filosofia si scrolla di dosso il peso del depositato e ritrova la propria connessione essenziale con il biologico. Attraverso lo sviluppo di itinerari storico-critici diversi, alcuni dei quali raramente indagati, i contributi qui raccolti intendono interrogare il nesso problematico fra la filosofia e il suo fuori – dalle scienze umane all'arte, dalla fisiologia alla psicoanalisi, dalla biologia alla medicina –, man-

tenendo sempre al centro il carattere problematico di bordi e sconfinamenti. Il gesto comune ai contributi consiste nel mettere in rilievo la trama di un ripensamento possibile della soggettività nel suo esercizio, a partire dalla sospensione del suo statuto epistemologico: senza cedere alla fretta di sbarazzarsene, o a quella, uguale e contraria, di ridefinirli, gli autori e le autrici di questo volume offrono tagli prospettici sullo statuto dell'essere umano, della coscienza, dell'animale, mostrando le peculiarità dello speculativo. Nel farlo, ogni contributo affronta in sottotrama la possibilità stessa che "il profilo debole di soggettività", in senso foucaultiano, sia proprio quello dello speculativo, e lo fa attraverso una strategia comune. La varietà degli intorni esplorati non maschera infatti le caratteristiche dell'agguato: in questo volume la questione dei confini del filosofico nel campo del sapere viene stanata laddove iniziava a porsi, prima di quella scissione tra scienze naturali e scienze umane, tra scienze dure e pseudo-scienze che ci riguarda ancora oggi. La legittimità dell'operazione sta proprio nella specificità del pensiero filosofico: lo speculativo non si trova in un luogo o in un tempo, ma è piuttosto un atteggiamento, la forma di un domandare prossimo all'occasione del suo sorgere, e insieme altrove.

All'interno del volume si possono distinguere due grandi aree di riferimento, che compongono due sezioni. Nella prima parte, troviamo i contributi che affrontano la questione dei confini del filosofico nella sua dimensione "grammaticale", andando a interrogare cioè la possibilità (o l'impossibilità) di un fuori della filosofia in termini paradigmatici: quali regole, quali categorie, quali grammatiche consentirebbero di pensare la filosofia da fuori? Ritroviamo qui il

confronto serrato fra un certo esercizio “nietzschiano” dello speculativo – di area francese – e le scienze umane, con particolare attenzione alla loro declinazione strutturalista. Il volume si apre con il contributo di Bocchetti sulla rilettura foucaultiana della categoria di “soggetto”, centrale nella modernità filosofica, per certi versi ancora difeso dalle scienze umane, ma giunto a molecolarizzarsi in una prassi politica orientata ai processi di soggettivazione. Conseguenza, attesa e necessaria, è il ripensamento radicale dello statuto del rappresentativo: muovendo dalla lettura di Walter Benjamin, Carotenuto propone poi una riflessione sul senso di una *Darstellung* come “esposizione del vero” e sul suo legame analogico con l’arte. Struttura, soggetto, rappresentazione: queste le categorie filosofiche a partire da cui il mio intervento, che chiude la sezione, intende pensare il fuori della filosofia.

Nella seconda parte troviamo invece i contributi che affrontano la questione dei confini del filosofico a partire da una prospettiva privilegiata: quella offerta da una antropologia filosofica, più o meno naturalizzata, ma sempre attenta alle dimensioni biologiche, fisiologiche, paleoantropologiche ed evoluzionistiche dell’antropogenesi. Qui la sfida teorica viene affrontata a partire da una tematizzazione della condizione antropologica, tesa fra un pieno naturalismo e una secolarizzata trascendenza. In apertura, riscopriamo grazie a Miggiano come, con Nietzsche, la dimensione fisiologica possa assurgere a dispositivo fondazionale per le scienze umane, riprendendo quindi, in controluce, il tema di una epistemologia antropologica. La riflessione intorno alle scienze della vita e il ruolo della biologia nel primo Novecento è il terreno lungo il quale Orecchio propone la propria riflessione

sulla categoria di “soggetto”, questa volta declinata, a partire da Weizsäcker, in chiave bio-medica: l’incontro con il paziente diviene lo spazio in cui l’alterità astratta diventa un tu incarnato. Nelle acquisizioni paleoantropologiche, Pavanini legge inoltre la necessità di un ripensamento dei contorni del vivente a partire dal suo primo insediarsi nel mondo, ossia da quella dimensione contesa tra filosofia e scienza che è la nascita: innestandosi nell’indistinzione, egli individua uno spazio privilegiato che metterà in discussione proprio la settorialità delle discipline. Infine, Giaculli articola una riflessione sul posto dell’essere umano nel cosmo, ripensata alla luce dell’evoluzionismo darwiniano, e mette l’accento sull’eccedenza affettiva che caratterizza l’animale umano nel suo auto-trascendimento culturale, artistico e spirituale.

DESIDERIO E CURA DI SÉ: RIFLESSIONI SU MICHEL FOUCAULT

di Alessandra Bocchetti

Il presente lavoro prende le mosse dal dibattito filosofico inerente alla questione del nesso che lega desiderio e articolazione dello spazio politico, all'interno del quale si delinea un'altra modalità di pensare la categoria stessa di desiderio, che si iscrive nella cornice tematica più ampia dei processi di soggettivazione. In questo contesto, le forze desideranti, scontrandosi tra loro, vengono a configurarsi come punti d'emergenza da cui scaturiscono nuove conflittualità politiche. Dalla reciproca implicazione di politica e desiderio, deriva la necessità per la prima di operare una continua e minuziosa composizione dei desideri che irrompono sulla sua scena, minacciandone gli equilibri. E, al contempo, deriva anche la possibilità per il desiderio di costituirsi come "banco di prova" per un soggetto che educa se stesso all'esercizio della libertà. In tale dibattito, Michel Foucault ha occupato certamente una posizione di rilievo offrendo gli strumenti filosofici per ricostruire le complesse interferenze tra desiderio e processi di soggettivazione. Lo

scopo che qui ci proponiamo è mostrare in che termini la riflessione foucaultiana sul desiderio si intreccia con quella relativa alla cura di sé. Per far ciò, appare, tuttavia, doveroso evidenziare le oscillazioni presenti nel pensiero foucaultiano. Si esporranno, in prima istanza, le posizioni critiche, assunte dall'autore ne *La volontà di sapere*, verso tutte quelle teorie che vedono nella liberazione del desiderio una forma di radicale opposizione alle pressioni del regime capitalista. Si procederà poi nel tracciare la visione storico-genealogica del desiderio che emerge nel secondo volume della *Storia della sessualità*. L'idea complessiva è che vi si possa individuare un significativo cambio di paradigma: dalla politica che si esercita coercitivamente sui corpi a una politica dei corpi, in cui il soggetto si riappropria liberamente della sua corporeità. Ancora, tenendo conto del recupero foucaultiano di profili "deboli" di soggettività, si cercherà di mostrare come il corpo del cinico assurga a superficie d'emergenza e veicolo di una verità che rompe col potere politico. Infine, stando ancora nell'alveo della *parresia* cinica, si tenterà di riarticolare il rapporto tra la filosofia e il suo fuori: in altre parole, tra il discorso vero della filosofia e il potere politico a cui lancia la sua sfida.

Potere e desiderio

Ne *La volontà di sapere*, Foucault si impegna a ricostruire genealogicamente le relazioni di potere che soggiacciono al consolidamento del dispositivo di sessualità e – correlativamente – di tutte quelle pratiche discorsive per mezzo delle quali il potere riproduce se stesso. Foucault problematizza il com-

plesso sapere-potere per verificare in che tipo di connessione stiano la produzione di discorsi, a cui si attribuisce un valore di verità, e i meccanismi strategici mediante cui il potere prolifera. Fa da sfondo a quest'impegno la contestazione dell'"ipotesi repressiva", secondo cui il potere si impone sulla sessualità solamente come censura, divieto e obbligo al silenzio.

Dal punto di vista storico, lo schema della repressione è smentito dall'attenzione discorsiva verso la sessualità che insorge in epoca di Controriforma. L'affermazione sempre più incalzante del dispositivo dell'*aveu* determina una vera e propria "trasposizione in discorso" dell'esperienza sessuale di ciascuno. L'ingiunzione a dire il vero implica che il soggetto renda oggetto di confessione la propria condotta sessuale, e che passi in rassegna i desideri e i pensieri dietro cui potrebbe celarsi lo spettro dell'impulso sessuale. L'obbligo alla confessione dà avvio a una profonda modificazione dell'esperienza occidentale della sessualità, favorendo una crescente valorizzazione del discorso sul sesso e un'amplificazione di ciò che se ne poteva dire. Ben presto, su questo campo aperto dal dispositivo del potere pastorale, vengono a insediarsi nuovi automatismi di potere che mostrano verso il sesso un interesse motivato dalla volontà di razionalizzare la condotta sessuale:

se ne deve parlare come di una cosa che non è solo da condannare o tollerare, ma da gestire, da inserire in sistemi di utilità, da regolare per il più gran bene di tutti, da far funzionare secondo un optimum. Il sesso non si giudica solo, si amministra. Esso riguarda il potere politico. Richiede procedure di

gestione; deve essere preso in considerazione da discorsi analitici¹.

Il potere politico interviene sul sesso con l'intento di regolarizzarlo e normalizzarlo mediante la continua produzione di discorsi di matrice biologica, medica e demografica che fanno leva sulla sua utilità per la riproduzione e conservazione della popolazione. La medicalizzazione del sesso, quindi, è una specifica configurazione assunta dal complesso potere-sapere, a cui hanno contribuito per lungo tempo tattiche discorsive locali – come quella messa in atto dal potere confessionale – veicolando e diffondendo «forme d'assoggettamento e schemi di conoscenza»².

L'azione normalizzatrice³ interroga e costringe a parlare le sessualità marginali e periferiche che il potere ora si preoccupa di stanare e di portare alla luce, moltiplicando i discorsi sulla sessualità infantile o perversa, codificate come trasgressioni della legge imposta dal naturale funzionamento del sesso. Sorgono così le condotte sessuali che si inscrivono nella macrocategoria di sessualità “contronatura”, a cui il potere si appoggia con lo scopo di specializzare il proprio controllo a livello microscopico.

L'improvvisa scoperta e la repentina espansione delle devianze sessuali scaturiscono dalla minuziosità con cui il potere le ricerca, le classifica e le rende visi-

¹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2013, p. 26.

² Ivi, p. 88.

³ Per un approfondimento relativo alla nozione foucaultiana di normalizzazione, si rimanda a L. McWhorter, *Normalization*, in L. Lawlor, J. Nale (eds), *The Cambridge Foucault Lexicon*, Cambridge University Press, New York 2014, pp. 315-321.

bili, conferendo loro una realtà intelligibile. L'effetto diretto di questo lavoro analitico è l'insediamento della devianza sessuale nel corpo dell'individuo. In quanto realtà medica esaminabile, il corpo diviene il luogo in cui il patologico trova la sua collocazione: è nell'insieme dei sintomi, delle lesioni che assediano l'organismo che la medicina pensa di aver trovato l'origine di ogni perversione. Parallelamente, in quanto mezzo di produzione e fonte di consumo, esso viene valorizzato dalla nascente borghesia che individua nella sessualità il proprio marchio di differenziazione e distinzione di classe. Una volta che la devianza è stata circoscritta alla superficie corporea, il potere interviene sui corpi stimolandoli e sorvegliandoli affinché confessino la verità del proprio piacere. Pertanto, ciascuno di essi:

offre una superficie d'intervento: soprattutto a partire dal XIX secolo, questa concatenazione è assicurata e sostenuta dagli innumerevoli profitti economici che per il tramite della medicina, della psichiatria, della prostituzione, della pornografia, si sono innestati ad un tempo su questa moltiplicazione analitica del piacere e su questa intensificazione del potere che lo controlla⁴.

L'ipotesi della repressione fraintende completamente i rapporti tra potere e sessualità: non interdizione, ma stimolazione dei piaceri e dei discorsi sul sesso, che conducono alla costituzione di una *scientia sexualis* dalla dubbia razionalità scientifica e ancora contaminata da ingombranti pregiudizi morali. Tut-

⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 47-48.

tavia, malgrado il basso grado di scientificità, essa si configura come espressione della volontà di sapere la verità del sesso. L'inquadramento della sessualità nel gioco del vero e del falso mette in luce il rapporto di filiazione tra il dispositivo della confessione e il dispositivo della sessualità: il soggetto è, in entrambi i casi, sottoposto all'imposizione di dire tutta la verità rispetto alla sua sessualità singolare. Identificandosi come il soggetto dei suoi enunciati, l'individuo si soggettiva in quanto si riflette nella verità che produce e, al contempo, si assoggetta al potere che lo costringe a confessarla. La sessualità risulta dall'«interferenza di due modalità di produzione della verità: le procedure della confessione e la discorsività scientifica»⁵, che generano effetti di normalizzazione, provvedendo alla fissazione di una norma naturale a cui si contrappongono condotte che, in quanto deviazioni patologiche, legittimano gli stessi interventi di normalizzazione che le hanno indotte, istituendo così una circolarità paradossale. Foucault illumina la complementarità sussistente tra razionalizzazione⁶

⁵ Ivi, p. 60.

⁶ Foucault riconosce espressamente il suo debito nei confronti del lavoro analitico svolto dagli autori della scuola di Francoforte. Analogamente ai fautori della teoria critica, il filosofo francese vede nel movimento storico-culturale dell'Illuminismo il trionfo incontrastato di una ragione oramai meramente ridotta al suo operare strumentale e procedurale. Tuttavia, Foucault ammette anche di prediligere un approccio che non si soffermi tanto sull'impatto che il processo di razionalizzazione provoca sulla società nella sua globalità, ma che circoscriva l'indagine a domini specifici dell'esperienza in cui i risultati di tale processo si concretano: cfr. M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, in Id., *Dits et Écrits IV 1980-1988*, Gallimard, Paris 1994, pp. 222-243.

e potere, resa visibile dagli esiti individualizzanti di quest'ultimo. Il potere individualizza nella misura in cui, nel suo operare attraverso classificazioni e designazioni, impone a ognuno di legare se stesso saldamente alla inalterabilità della propria identità:

C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot <sujet>: sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit⁷.

L'attaccamento alla propria identità segnala l'avvenuta internalizzazione della norma, grazie alla quale il potere si svincola dall'urgenza di mettere a punto sofisticati congegni di sorveglianza sui soggetti, a cui viene ora di fatto rimandato l'incarico di vigilare su se stessi e sugli altri⁸.

⁷ Ivi, p. 227.

⁸ Ellen K. Feder menziona un episodio estremamente esemplificativo di come, all'interno di un regime di normalizzazione strutturato sul modello benthamiano del *panopticon*, siano gli stessi soggetti, che hanno ormai introiettato la norma, a denunciare l'anomalia di tutte le condotte che non siano a essa conformi. La vicenda in questione descrive la storia di Nathan, un bambino in età prescolare affetto da disforia di genere, la cui storia è poi divenuta oggetto di uno studio psichiatrico documentato e pubblicato nei primi anni '70. L'elemento che desta interesse, e che la stessa Feder mette in risalto, è che la correzione della devianza, attuata mediante il ricorso a una terapia psicologica mirata a rinforzare il comportamento "normale", viene sollecitata dall'intolleranza dei compagni d'asilo, che riscontravano nella sua preferenza verso giocattoli considerati tipicamente femminili un mancato adegua-

La genealogia, in questo scenario, si propone di pervenire a “un’economia politica” della volontà di sapere che faccia luce sulle «strategie di potere che sono immanenti a questa volontà»⁹ e che mal si adattano a una raffigurazione del potere nei termini di una razionalità giuridica. Nella veste del legislatore, il potere è rappresentato come istanza meramente negativa, che prescriverebbe al sesso un ordine di intelligibilità, delineando un sistema legislativo, fatto di divieti e censure, aventi l’effetto di costringere forzatamente la sessualità alla latenza e alla non-esistenza. In breve, l’esercizio del potere si potrebbe spiegare – secondo lo schema giuridico-discorsivo – soltanto nei termini di un dualismo binario che oppone il lecito all’illecito e, contestualmente, la sovranità che detiene il diritto ai soggetti a essa sottomessi. Identificare il potere con la sovranità del monarca significa, però, attribuirgli la capacità di risolvere e di unificare i conflitti all’interno di un apparato statale coerentemente centralizzato; significa problematizzarlo in termini di legittimità e, infine, presentarlo come garanzia di pace¹⁰.

Nella prospettiva foucaultiana, il potere investe positivamente il sesso mediante tutta una serie di tecnologie che hanno poco a che fare con divieti e proibizioni, di cui il potere dispone occasionalmente. Bisogna, quindi, cominciare «a pensare ad un tempo il sesso

mento alla regola prescritta dall’appartenenza di genere. Cfr. E.K. Feder, *Power/Knowledge*, in D. Tayler (ed.), *Michel Foucault. Key Concepts*, Acumen, Durham 2011, pp. 55-68.

⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 68.

¹⁰ Cfr. J. Rouse, *Power/Knowledge*, in G. Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York 2005, p. 103.

senza legge e il potere senza re»¹¹ e muovere verso una nuova analitica del potere. Foucault adotta una visione nominalista del potere che sfugge alla tentazione di farlo coincidere con istituzioni e apparati statali o con particolari forme di assoggettamento e di dominio. Il potere è «il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una data società»¹². Da quest'assunzione fondamentale, Foucault fa derivare un insieme di conseguenze. In prima istanza, che il potere è pluralisticamente localizzato, essendo riprodotto da un'infinità di rapporti di forza che si dispiegano nei contesti più disparati. Non essendo centralizzate, le relazioni di potere sono intenzionali ma anonime. Intenzionali in quanto direzionate a uno scopo e rispondenti a una razionalità interna; anonime in quanto non riconducibili a un atto deliberativo del soggetto. La razionalità del potere è, così, data dal coordinamento, dalla stratificazione e propagazione di tattiche locali che danno luogo a dispositivi strategici:

Qui la logica è ancora perfettamente chiara, gli intenti decifrabili, eppure può darsi che non ci sia nessuno che li abbia concepiti e ben pochi che li abbiano formulati: carattere implicito delle grandi strategie anonime, quasi mute, che coordinano tattiche loquaci, i cui “inventori” o responsabili sono spesso senza ipocrisia [...] ¹³.

L'immanenza del potere implica la sua onnipresenza: non c'è exteriorità che si sottragga al suo gio-

¹¹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 81.

¹² Ivi, p. 83.

¹³ Ivi, p. 84.

co. Gli stessi punti di resistenza possono darsi solo all'interno dell'involuppo dinamico dei rapporti di potere, da intendere come relazionali. In tal senso, essi «esistono in funzione di una molteplicità di punti di resistenza»¹⁴, che mirano «a una destabilizzazione dei meccanismi del potere»¹⁵. Parimenti al potere, i punti di resistenza sono decentrati e disseminati e tendono a minare la fissità dei dispositivi di potere, dirigendo tatticamente i conflitti e articolando contro-discorsi, in grado di dispiegare nuove strategie o di prenderle in prestito dal potere cambiandole di segno:

L'apparizione nel XIX secolo nella psichiatria, nella giurisprudenza ed anche nella letteratura di tutta una serie di discorsi sulla specie e le sottospecie di omosessualità, d'inversione, di pederastia, d'"ermafroditismo psichico", ha permesso sicuramente un enorme passo avanti dei controlli sociali in questa regione di "perversità"; ma ha permesso anche la costituzione di un discorso "di rimando": l'omosessualità si è messa a parlare di sé, a rivendicare la sua legittimità o la sua "naturalità" e spesso nel vocabolario e con le stesse categorie con cui era medicalmente screditata¹⁶.

Inoltre, mentre il sovrano si arrogava il diritto esclusivo sulla morte dei suoi sudditi, il potere stringe con forza la sua presa sul corpo e sulla vita. L'anato-

¹⁴ Ivi, p. 85.

¹⁵ Id., *La filosofia analitica della politica*, in Id., *Archivio Foucault 3: 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1994, p. 109.

¹⁶ Id., *La volontà di sapere*, cit., pp. 90-91.

mopolitica e la biopolitica amministrano la vita del corpo, sia nella sua dimensione ontogenetica che nella sua dimensione filogenetica. Le tecniche di sorveglianza capillare sui processi corporei e vitali, schierate dalla biopolitica, hanno favorito l'espansione del regime capitalista, garantendo «l'adeguarsi dell'accumulazione degli uomini a quella del capitale»¹⁷. Vale a dire che il biopotere è intervenuto direttamente nella distribuzione delle forze produttive e dei profitti con lo scopo di massimizzarli, fondando rapporti di dominazione e di differenziazione sociale. Nel paradigma biopolitico, la sessualità assume centralità poiché traccia il punto di intersezione tra la vita del corpo e la vita della specie, e diviene

tema di operazioni politiche, d'interventi economici (attraverso incitazioni o freni alla procreazione), di campagne ideologiche di moralizzazione o di responsabilizzazione: la si fa valere come l'indice di forza di una società, quel che ne rivela tanto l'energia politica che il vigore biologico¹⁸.

Ciò comporta una serie di implicazioni sul piano teorico, che contestano apertamente la naturalità del sesso. In tal senso, il sesso è un "ideale speculativo" la cui genesi combacia con la storia del dispositivo di

¹⁷ Ivi, p. 125. In *Sorvegliare e punire*, l'incremento della produzione viene storicamente ricondotto al graduale efficientamento degli spazi e dei tempi delle attività lavorative, organizzati secondo una rigida razionalizzazione economica che applica sul corpo un potere disciplinare finalizzato ad assicurare che ogni gesto risulti produttivamente utile: cfr. Id., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976.

¹⁸ Id., *La volontà di sapere*, cit., p. 129.

sessualità. Si compone come commistione di saperi biologici e fisiologici e di comportamenti e piaceri che gli hanno consentito di funzionare, nella regolamentazione degli stessi, come principio di normalizzazione e di occultamento. È per mezzo del sesso che gli effetti produttivi del potere vengono celati e la sessualità viene problematizzata nei termini di impulso irrazionale, che il potere tenta disperatamente di soggiogare. In quanto forza indomabile, il sesso sembra rappresentare la nostra ragione d'esistenza, ciò che custodisce la nostra essenza e ciò a cui dobbiamo domandare la verità su noi stessi. Le teorie del desiderio, assumendo come dato indiscutibile l'istanza biologica del sesso, fanno il gioco del dispositivo di sessualità che, accordando al sesso una forza attrattiva irresistibile, lo rende desiderabile. Lo scacco cui vanno incontro queste teorie deriva, dunque, dal mancato riconoscimento che la liberazione delle pulsioni sessuali dall'incombenza della repressione si iscrive perfettamente nel dispositivo di sessualità, rispetto al quale non può, conseguentemente, valere né come contro-discorso né come strategia di resistenza:

[b]isogna liberarsi dall'istanza del sesso se si vuole far valere contro gli appigli del potere, con un rovesciamento tattico dei vari meccanismi della sessualità, i corpi, i piaceri, i saperi, nella loro molteplicità e nella loro possibilità di resistenza. Contro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi ed i piaceri¹⁹.

¹⁹ Ivi, p. 140.

L'emancipazione della sessualità a cui si aspira è un proposito fallito già nelle sue intenzioni: non c'è un soggetto di desiderio da emancipare, antecedente all'istituzione del desiderio in quanto discorsivamente prodotto attraverso il sapere psicoanalitico²⁰. E in quanto strumento atto a installare il controllo sui corpi attraverso il dispositivo della confessione, che la psicoanalisi eredita dal potere pastorale.

Per Foucault, si tratta a questo punto di cominciare a pensare nuove forme di resistenza al potere. La negazione rappresenta un'essenziale ma basilare opposizione, a cui è da preferirsi la spinta all'invenzione creativa, sebbene sia impossibile sfuggire del tutto alle dinamiche di potere. A ogni modo, tale impossibilità non limita la libertà di intervento sul reale, anzi la rende di fatto attuabile:

Ora, siamo sempre in questo tipo di situazione. Il che significa che abbiamo sempre la possibilità di cambiare la situazione, che questa possibilità esiste sempre. Non possiamo metterci *al di fuori* della situazione, e in nessun posto possiamo essere liberi da ogni rapporto di potere. Ma possiamo sempre trasformare la situazione. Non ho mai voluto dire che siamo sempre in trappola, ma, al contrario, che siamo sempre liberi. Insomma, che esiste sempre la possibilità di trasformare le cose²¹.

²⁰ Per una ricostruzione critica del complicato rapporto tra Foucault e la psicoanalisi, si veda J. Whitebook, *Against Interiority: Foucault's struggle with Psychoanalysis*, in G. Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, cit., pp. 312-347.

²¹ M. Foucault, *M. Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 300.

La rottura con la tendenza ad associare il sesso all'economia dei piaceri conduce verso la «desessualizzazione del piacere»²². Ovvero, verso un'esplorazione libera del corpo finalizzata alla sperimentazione di «una moltitudine di piaceri»²³, di cui il regime del sesso ci ha privati, e verso la fondazione di una cultura dei piaceri che si sostituisca al dominio del desiderio²⁴.

L'uso dei piaceri nella cura di sé

Gli studi effettuati da Foucault sulle forme specifiche di sessualità nella Grecia classica e nell'epoca tardoantica delineano i tratti caratterizzanti una siffatta cultura del piacere e denotano, inoltre, l'apertura di un terzo asse lungo il quale si orienta ora la ricerca foucaultiana. Se ne *La volontà di sapere* erano emersi i giochi di potere e di sapere soggiacenti all'esperienza della sessualità tipicamente moderna, rimaneva

²² Ivi, p. 298.

²³ *Ibidem*.

²⁴ A tal proposito, Judith Butler rimarca gli aspetti problematici della teoria del desiderio elaborata da Foucault. In particolare, secondo la filosofa, nella visione foucaultiana del desiderio vige un'ambiguità di fondo che si sostanzia nell'opposizione di due istanze antitetiche: da un lato, un'istanza ontologica ravvisabile, in sostanza, nel nietzschianesimo di Foucault che lo spinge a identificare implicitamente il desiderio con la volontà di potenza, in quanto forza che attraversa e precede tutte le configurazioni storico-culturali da esso assunte. Dall'altro, c'è l'istanza storico-genealogica che impone a Foucault il distacco da ogni concezione che promuova la naturalizzazione o l'essenzializzazione del desiderio: cfr. J. Butler, *Soggetti di desiderio*, trad. it. G. Giuliani, Laterza, Bari 2009, pp. 242-256.

ancora in questione lo statuto da assegnare al soggetto²⁵ a cui tale esperienza è da ricondursi. Mantenendo fermo il rifiuto verso ogni concettualizzazione astorica del soggetto di desiderio, Foucault sottolinea a ogni modo l'urgenza di impostare la sua indagine genealogica sullo «studio dei modi secondo i quali gli individui sono portati a riconoscersi come soggetti sessuali»²⁶. L'idea di fondo è, dunque, ricostruire genealogicamente l'insieme delle tecnologie per mezzo delle quali l'uomo occidentale ha costituito se stesso come soggetto di desiderio. In tal senso, la sessualità delimita solamente un campo circoscritto attinente a un'analisi che si inserisce nel più vasto orizzonte della soggettivazione, ossia di quel complesso di pratiche a partire dal quale il soggetto struttura la relazione a sé e alla verità attraverso cui mette a tema il

²⁵ Nel ciclo di lezioni in cui Deleuze esamina la questione della soggettivazione, precisa che Foucault non è orientato verso il ripristino di una soggettività equiparabile all'«interiorità della coscienza» o a una «esteriorità psichica». Nella suggestiva lettura deleuziana il processo di soggettivazione è simbolicamente descritto attraverso l'immagine di un movimento di «invaginazione», un piegamento interiore di ciò che è radicalmente esteriore — la linea tracciata dal «si muore» impersonale — e che, però, in virtù di tale movimento, si tramuta in prossimità assoluta, decretando la fluida reversibilità tra fuori e dentro: «L'interno è sempre l'interno di un fuori, non è la mia interiorità. [...] C'è semplicemente un movimento del fuori attraverso il quale si costituisce un dentro del fuori. Solo il fuori ha un dentro [...]. In altre parole, il dentro è il dentro del fuori. Non è il contrario del fuori, è il *dentro* del fuori» (G. Deleuze, *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, trad. it. C. De Michele, Ombre Corte, Verona 2020, p. 33).

²⁶ M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, trad. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2018, p. 10.

proprio essere. Nella prospettiva foucaultiana, l'esame delle varie configurazioni storiche assunte dall'esperienza della sessualità è funzionale a rischiarare i rapporti che sussistono tra quest'esperienza e le preoccupazioni etiche, a cui è generalmente correlata. In sostanza, ciò che Foucault intende interrogare è il substrato etico-morale su cui si radica l'esperienza della sessualità. E lo fa muovendo dal mondo greco, giacché nell'etica greca Foucault rintraccia una modalità di considerare i rapporti tra la sessualità e moralità che non è filtrata dall'assoggettamento dell'individuo nei confronti di un sistema prestabilito di norme. In breve, la sessualità per i greci non è oggetto di interdizione, bensì di "problematizzazione morale", vale a dire di una problematizzazione connessa alle tecniche riferibili all'ambito dell'estetica dell'esistenza,

attraverso le quali gli uomini non solo fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un'opera d'arte che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile²⁷.

La regolamentazione della condotta sessuale, pertanto, è solamente una delle prescrizioni a cui la cura di sé esorta. E, inoltre, essa non è neanche imposta come schema comportamentale a cui tutti i soggetti devono conformarsi. Piuttosto, la moderazione nei piaceri, in quanto punto di applicazione del principio dell'*epimeleia heautou*, viene ricompresa all'interno di una morale asimmetricamente elitaria, rivolta in

²⁷ Ivi, pp. 15-16.

via esclusiva a uomini liberi che si distinguono per il loro status sociopolitico. In tal senso, questo tipo di morale è ben lontano dalle pretese universalistiche dell'etica cristiana e dall'alto livello di codificazione da cui è contraddistinta. Si tratta, cioè, di una morale fortemente etopoietica, più orientata all'elaborazione di pratiche – aventi la funzione di plasmare il soggetto come soggetto morale – che alla produzione di un codice etico. In questo contesto, Foucault segnala come la problematizzazione etica dei piaceri non sia sottesa dalla volontà di fissare né una norma né una natura a cui legare l'atto sessuale. Riconoscendo l'intrinseco legame tra il piacere che rende l'atto desiderabile e l'atto che placa il desiderio, essa giunge a stabilire un'economia dei piaceri, in cui la misura del piacere è commisurata al bisogno. Ciò su cui si pone l'accento non è il genere di atto con cui si raggiunge il soddisfacimento del desiderio, ma la frequenza e l'intensità con cui lo si persegue.

A questo punto, si può facilmente comprendere il motivo per cui la nozione di "uso" dei piaceri acquisti centralità non solo come problema morale nella cornice della cura di sé, ma anche come problema politico relativo alla governamentalità. Per l'uomo greco, conseguire il dominio sui propri impulsi è requisito indispensabile per affrancarsi dalla tirannia delle passioni e affermare se stesso in quanto soggetto libero. La libertà è concepita, nell'immaginario greco, come l'esito conclusivo di una lotta agonistica che l'individuo ingaggia con sé. Foucault descrive questa concezione come una sorta di "potere-libertà" che il soggetto applica a sé attraverso l'esercizio costante di tecniche grazie alle quali conquista l'*enkrateia*. L'uomo temperante è colui che ha imparato a governare

se stesso, sottoponendosi all'autorità del *logos*. È il *logos* che, in quanto ragione pratica, stabilisce l'armonia nell'anima assoggettando i desideri e dettando i canoni di comportamento. Ed è, inoltre, il *logos* che informa il soggetto circa la verità su se stesso. Tuttavia, il rapporto che l'individuo istituisce con la verità è di natura ontologica e non epistemologica²⁸ e «non

²⁸ Nel corso al Collège de France del 1982, Foucault individua, riflettendo sul rapporto tra soggettività e verità, due momenti decisivi nella storia del pensiero occidentale, i quali sono rappresentativi di due modalità divergenti di declinare il tema della cura di sé. Da un lato, vi è il modello spirituale elaborato dalla filosofia greca in generale ma, più in particolare, dalle filosofie tardoantiche. Dall'altro, vi è il modello moderno che apre per certi versi una frattura con la dimensione spirituale avvenuta in corrispondenza di ciò che Foucault denota come “momento cartesiano”. La spiritualità muove dall'assunto secondo cui l'accesso alla verità esige dal soggetto che si converta a sé: egli deve cioè operare su di sé per mezzo di un'azione trasformatrice «che realizza l'essere stesso del soggetto, o che lo trasfigura» (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2018, p. 18). La modernità, sulla scorta di Cartesio, privilegia invece la conoscenza come il solo mezzo di cui il soggetto dispone per venire in possesso del vero. In tal senso, la riflessione gnoseologica si preoccupa soltanto di delimitare le condizioni formali che sanciscono la correttezza dell'atto conoscitivo, ma «che in nessun caso riguardano il soggetto nel suo essere» (ivi, p. 20). Il modello moderno enfatizza il valore della funzione conoscitiva propria del soggetto epistemico. Per il modello spirituale, di contro, il *gnothi seauton* si inserisce nel più comprensivo comando all'*epimeleia heautou*, a cui si accompagna un complesso di esercizi e pratiche ascetiche. Pertanto, la verità che il soggetto epistemico ha di mira è circoscritta “alla conoscenza del campo degli oggetti”, in cui finisce per includere anche se stesso nella misura in cui il rapporto a sé, dalla modernità inaugurata da Cartesio e a seguire, è ugualmente soggiogata alla logica dell'oggettivazione.

equivale a un obbligo, per il soggetto, di dire il vero su se stesso»²⁹. È una verità che non mira all'oggettivazione del sé, che non impone al soggetto di decifrare se stesso con l'intenzione «di purificarsi del desiderio così portato alla luce»³⁰. L'istanza razionale che invita al controllo delle pulsioni ha lo scopo di assicurare la formazione di un soggetto morale che, avendo acquisito la sovranità su di sé, sia idoneo all'esercizio del governo sugli altri.

La filosofia in rapporto al potere: il caso del cinico

Per Foucault, la filosofia cinica è la manifestazione emblematica di questa modalità ontologica di approccio alla verità. Una modalità che egli indica come "aleturgica", in cui la produzione di verità si sposta dal piano dei discorsi scientifici al piano della forma di vita. Ciò che qui è in gioco, allora, non è la definizione di condizioni epistemologiche che rendano possibile tale discorso, ma piuttosto le trasformazioni che accadono al soggetto nel momento in cui mette in pratica il proposito di dire il vero. Pertanto, il caso del cinico desta interesse poiché pone la verità come *modus vivendi*, anziché come contenuto di una dottrina che ci si premura di tramandare. Foucault vede, dunque, nel cinismo quel momento della storia del pensiero occidentale in cui la filosofia stessa ha avvertito l'esigenza di proporsi come "stile" dell'esistenza.

L'"aleturgia" del cinico si sostanzia nella piena

²⁹ Id., *L'uso dei piaceri*, cit., p. 93.

³⁰ *Ibidem*.

coincidenza tra discorso vero e forma di vita: non c'è scarto tra l'enunciato mediante cui si dice il vero e il comportamento che lo rende visibile. Il cinismo, anzi, raffigura la radicalizzazione del tema della vita vera e, in ragione del suo carattere estremo, introduce lo scandalo nel seno delle filosofie ellenistiche, poiché tende a ricalcare, con un'ironia prossima alla caricatura, gli stessi precetti a cui pure queste ultime si richiamano. L'apparizione della figura del cinico dà luogo, per Foucault, a un nuovo tipo di *parresia*, in cui «si rischia la vita non solo dicendo semplicemente la verità [...], ma anche per il modo in cui si vive»³¹. L'insistenza, da parte del cinico, sull'esteriorizzazione del vero riporta l'attenzione sul problema del *bios* filosofico, sulle peculiarità che lo connotano e sul ruolo che la dimensione esistenziale deve occupare nella ricerca filosofica della verità. Un problema che, dal punto di vista foucaultiano, la filosofia occidentale ha tentato senza posa di rimuovere, traslando l'interrogazione del vero dal piano dell'*ethos* al piano di una razionalità discorsiva modellata sui canoni degli enunciati scientifici. Rispetto all'ipotesi di una filosofia rigorosamente scientifica, l'atteggiamento cinico si presenta come prepotentemente eversivo: affermando l'indifferente indipendenza nei confronti dell'autorità – sia essa politica, filosofica o sociale – il cinico è colui che rivendica per sé l'abilità diacritica di discernimento e di difesa dei criteri su cui deve fondarsi la vita autenticamente filosofica. E tuttavia, in questo recupero dell'eredità filosofica, finisce per capovolgere e teatralizzare il *topos* dell'autarchia del

³¹ Id., *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France* (1984), trad. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2018, p. 226.

filosofo. In primo luogo, ciò avviene mediante l'estremizzazione del precetto che esorta alla cura di sé, intesa come sola possibilità di esercizio di governo su di sé e sugli altri. Nel cinismo, il tema della sovranità viene «accentuato, intensificato, drammatizzato attraverso l'affermazione arrogante che il cinico è il re»³². L'immagine del re-cinico nasce da un'intenzione derisoria che intende privare il potere della sovranità proclamandone l'illusorietà. L'azione contestatrice del cinico non sta, dunque, nell'aperta denuncia degli abusi del potere. Sta, piuttosto, nell'ironia con cui il cinico contrappone il suo *modus vivendi* a quello del sovrano. Foucault vede nel cinismo l'esempio concreto di militanza filosofica, di piena realizzazione dell'istanza critica della filosofia. Tale militanza si articola su scala universale nella cura di sé e degli altri e nell'impegno con cui il cinico combatte le convezioni e le abitudini corrotte, mettendo in atto una inesauribile ascesi etopoietica, fatta di esercizi e di prove alle quali si sottopone.

La produzione di verità acquista, così, il senso di uno strumento che assicura al cinico il conseguimento di una felice autonomia. E, insieme, il vero si qualifica come referente a cui il cinico necessariamente deve relazionarsi nell'atto di soggettivarsi come colui che si fa carico della missione di annunciarlo, non solo enunciandolo, ma manifestandolo con il proprio corpo:

Il rapporto con la verità è un rapporto immediato: un rapporto di coerenza del comportamento, un rapporto di coerenza anche del corpo rispetto alla verità. [...] Il cinico che dice che non bisogna ru-

³² Ivi, p. 261.

bare, non ruba. Tutto ciò è facile e semplice, ma vi è anche l'idea che vi sia non solo un rapporto di coerenza del comportamento ma anche di coerenza fisica, di coerenza in qualche modo corporea tra il cinico e la verità³³.

La valorizzazione del corpo come spazio di visibilità della verità permette di riconfigurare i suoi rapporti con il potere, offrendo un'immagine della corporeità per certi versi antitetica a quella presentata ne *La volontà di sapere*. Mentre nel dominio della biopolitica, il corpo è docilmente malleabile e disciplinabile, al servizio del cinico diviene veicolo di apparizione di una vita altra, di una vita plasmata dal suo permanente riferimento al vero. Il cinico è l'incarnazione di una promessa di cambiamento, di una trasfigurazione del mondo stesso che potrà realizzarsi quando coloro ai quali rivolge la sua accusa saranno disposti a modificare la loro condotta traendosi fuori dall'errore.

L'attribuzione di un carattere militante alla verità – che affonda le sue radici nell'*ethos* cinico – è indice, in fondo, del tentativo di ridiscutere il rapporto tra filosofia e potere, volto a restituire cittadinanza all'istanza critica di cui il filosofo si fa portavoce. Un'istanza che emerge con irruenza nell'interpretazione foucaultiana dell'*Aufklärung* come atto d'apertura della modernità, di cui Foucault rivendica l'eredità. Prendendo le mosse dalla kantiana autonomia della ragione, Foucault sottolinea come la modernità vada concepita non tanto nei termini di una certa tradizione storicoculturale, ma nei termini di un atteggiamento teso a problematizzare l'attualità. Mo-

³³ Ivi, p. 293.

dernità, dunque, come *ethos*, come “modo di pensare e di sentire”, di foggiare comportamenti e condotte. E, ancora, modernità come compito di “eroicizzazione” del presente, di interrogazione del reale nella sua virtualità, in ciò che appare solo nello sforzo «con cui lo si immagina diversamente da com'è»³⁴. Realtà e possibilità di modificazione del dato, criticismo e pratica di libertà: sono questi gli elementi che, agli occhi di Foucault, definiscono cosa è moderno. Per cui, il recupero da lui operato della tradizione dell'*Aufklärung* esprime la volontà «di riattivazione permanente di un atteggiamento»³⁵, di fissazione di un nuovo *ethos* «che potrebbe essere caratterizzato come critica permanente del nostro essere storico»³⁶. Un *ethos* che consiste in una “ontologia storica di noi stessi”, ovverosia in un'indagine critica che si rivolga «agli eventi che ci hanno condotto a costituirci e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo»³⁷ con l'obiettivo di cogliere «nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo»³⁸. Foucault, dunque, pensa all'attuabilità di una critica che insista maggiormente sul superamento del limite della contingenza che ci determina, attraverso l'azione etopoietica che ciascuno, in quanto essere libero, opera su di sé.

³⁴ Id., *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3*, cit., p. 225.

³⁵ Ivi, pp. 225-226.

³⁶ Ivi, p. 226.

³⁷ Ivi, p. 228.

³⁸ *Ibidem*.

Tuttavia, qui si apre la discussione sul fondamento normativo che legittima un simile impegno critico, da parte della filosofia, nei confronti del potere. Autorevoli filosofi come Jürgen Habermas³⁹ o Nancy Fraser⁴⁰, hanno comunemente riscontrato una mancata esplicitazione dell'orizzonte valoriale etico-politico, che le argomentazioni con cui Foucault accusa il potere sembrano presupporre. Tale mancanza assumerebbe la forma di un "criptonormativismo" incapace di giustificare la critica foucaultiana della modernità, di fornire buone ragioni per opporsi al potere e di spiegare come resistenze locali possano efficacemente contrastare il potere istituzionalizzato, senza «una stabilizzazione di ambiti d'azione tramite valori, norme e processi d'intesa»⁴¹. E condurrebbe, inoltre, Foucault a un uso improprio del concetto di potere: adoperato, da un lato, come strumento descrittivo delle configurazioni storiche delle tecnologie di potere; dall'altro, come genesi di quelle stesse tecnologie. La genealogia si doterebbe così di valenza trascendentale, indicando nei rapporti di potere l'a priori che presiede alla formazione dei discorsi scientifici. Questa imprecisione metodologica impedirebbe a Foucault

³⁹ Cfr. J. Habermas, *Le aporie di una teoria del potere*, in Id., *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. E. Agazzi, Laterza, Bari 1987, pp. 270-296. Nello stesso volume, si veda anche *Smascheramento critico-razionale delle scienze umane: Foucault*, pp. 241-269.

⁴⁰ Cfr. N. Fraser, *Michel Foucault: A "Young Conservative"?*, in M. Kelly (ed.), *Critique and Power. Recasting the Habermas/Foucault Debate*, The MIT Press, Cambridge 1994, pp. 185-210. Nello stesso volume, si veda anche R. Bernstein, *Foucault: Critique as a Philosophic Ethos*, pp. 211-241.

⁴¹ J. Habermas, *Le aporie di una teoria del potere*, cit., p. 290.

di emanciparsi dalla filosofia della coscienza, conducendolo all'affermazione "di un *empio soggettivismo*" in cui si consuma l'eliminazione del soggetto ma non dell'istanza soggettiva, ancora vigente nella funzione critico-razionale della genealogia.

D'altra parte, si potrebbe cercare di argomentare contro queste obiezioni che Foucault ha sempre attribuito all'analitica del potere il carattere di un'indagine scevra da «tutte le zavorre morali e giuridiche»⁴², il cui senso non risiede nel prescrivere al fatto le sue condizioni d'idealità. Se la filosofia insiste a rappresentarsi come «legge della legge»⁴³, rischia di sostituirsi al potere a cui pretende di opporsi. Filosofia e politica sono vincolate da una reciproca implicazione, giacché nel gioco politico la filosofia trova il suo *ergon*, la sua prova di realtà. E, dal canto suo, la politica si pone all'ascolto del discorso filosofico per conoscere i pericoli a cui è esposta. Resta, a ogni modo, «sottinteso che il dire-il-vero della filosofia non coincide con ciò che può e deve essere una razionalità politica»⁴⁴. La razionalità filosofica, cioè, non contribuisce alla progettazione dell'azione politica, di cui può e deve dire la verità⁴⁵. L'efficacia contrastiva della filosofia si esplica nel dispiegamento di forme di

⁴² M. Foucault, *La filosofia analitica del potere*, in Id., *Archivio Foucault* 3, cit., p. 103.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2017, p. 277.

⁴⁵ «Depuis Kant, le rôle de la philosophie est d'empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience ; mais depuis cette époque aussi – c'est-à-dire depuis le développement de l'État moderne et de la gestion politique de la société – la philosophie a également pour fonction de surveiller les pouvoirs

resistenza individualmente incarnate e svincolate da apparati normativi e valoriali universalmente validi. La dissidenza parresiastica del filosofo – come mostrato dalla significativa lezione che il cinismo ha lasciato in eredità al pensiero occidentale – «può essere visibile nelle cose stesse, nei modi di fare, nei modi d’essere»⁴⁶, facendosi “abito stesso del filosofo” che forgia se stesso come “agente di verità”.

L’assimilazione dell’*ethos* filosofico a stile d’esistenza che fa della libera obbedienza alla razionalità morale un principio, inoltre, permette di affrancarsi da quella logica escludente, che si cela dietro ogni identità costruita sulla base di un adeguamento a una natura umana interpretata come canone normativo. Foucault dà rilevanza, in contrasto con quello che denuncia come il ricatto dell’umanesimo, a percorsi di soggettivazione in cui l’identificazione non sia sinonimo di assoggettamento alla norma, ma valorizzazione delle differenze di cui ognuno è portatore⁴⁷. A ciò si connette, ancora, la possibilità di favorire la costruzione di precarie forme di comunità, in cui ciascuno possa mettere liberamente in gioco la propria singolare diversità. In uno scenario politico di tal fatta, la costituzione della dimensione intersoggettiva non chiama in causa valori astrattamente riconosciuti come veri, che tendono a uniformare le differenze. Piuttosto, l’istituzione della sfera comunitaria è un processo

excessifs de la rationalité politique» (Id., *Le sujet et le pouvoir*, cit., p. 224).

⁴⁶ Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 306.

⁴⁷ Cfr. J. Revel, *Identity, Nature, Life: Three Biopolitical Deconstructions*, «Theory, Culture & Society», 26 (2009), 6, pp. 45-54.

aperto di cui il “noi” «può essere soltanto il risultato – e un risultato necessariamente provvisorio»⁴⁸. L'appartenenza a una specifica comunità, per Foucault, non decrementa il potenziale creativo delle singolarità che la compongono, nella misura in cui l'apertura alla perpetua creazione e reinvenzione di sé allenta la presa coercitiva del potere e dà luogo a innovative procedure di interazione con l'alterità e di resistenza nel rinnovato tentativo di oltrepassare il limite segnato dalla contingenza che pure ci fonda.

⁴⁸ M. Foucault, *Polemica, politica e problematizzazioni*, in Id., *Archivio Foucault* 3, cit., p. 243.

L'ALLEGORIA TRA FILOSOFIA E ARTE:
IL CONTRIBUTO DE *IL DRAMMA BAROCCO*
TEDESCO DI WALTER BENJAMIN
AL *DOKTOR FAUSTUS* DI THOMAS MANN

di Bianca Carotenuto

Quando nel giugno del 1946 il consulente musicologo di Thomas Mann, Theodor Adorno, gli fa dono dell'opera di Benjamin *Ursprung des deutschen Trauerspiel*¹, ormai la scrittura del romanzo a cui i due lavoravano era quasi ultimata. E, tuttavia, l'opera della vecchiaia, il celebre *Doktor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico*, dello scrittore tedesco ne risultò, per ammissione dello stesso Mann², arricchita di nuovi

¹ Il dono di Adorno – che fu mediatore in ogni senso, non solo materiale, tra il pensiero di Benjamin e quello di Mann – è testimoniato inizialmente dalla nota del diario di Mann del 4 giugno del 1946: «Zum Thee Adorno's. Musikalisches mit ihm. Buchgeschenk: Deutsches Trauerspiel von Benjamin» (T. Mann, *Tagebücher 1946-1948*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 2003, p. 7).

² L'interesse di Mann per l'opera benjaminiana ruota prevalentemente attorno alla rappresentazione allegorica del diavolo, cui fa riferimento ne *La Genesi del Doctor Faustus*: «Adorno mi regalò il libro di Benjamin, già citato in precedenza, sul dramma barocco tedesco, dei cui più interessanti spunti fa parte il nesso,

elementi speculativi, che avrebbero, in sincronia con la mediazione di Adorno, fornito il nuovo tessuto dialettico dello sfondo teologico del romanzo. Uno sfondo teologico, quello relativo al tema della fine e della redenzione, che è in realtà un tentativo storico-filosofico di interpretare e conferire un senso alla catastrofe storica della Germania di Hitler, culmine fenomenico di un processo di crisi e disgregazione dello spirito iniziato almeno dalla fine dell'Ottocento. Ed è proprio questo il tessuto comune delle due opere, di Benjamin e di Mann, che pur sono separate da quasi vent'anni (Benjamin la ultima nel 1925): il tentativo di farsi interpreti della modernità e della soggettività che in essa si muove e di prevederne i sviluppi futuri³.

ancora percepibile qua e là, del dramma shakespeariano con le rappresentazioni allegoriche del diavolo nelle moralità medievali [...], una congettura profonda e affascinante almeno per me che, com'è naturale, ero particolarmente interessato alle parti del libro dedicate all'elemento satanico. [...] La verità è che le analogie e le allusioni ci vengono costantemente incontro da ogni parte, e ci ghermiscono con fare da ruffiane» (Id., *Doctor Faustus*, a cura di L. Crescenzi, Mondadori, Milano 2016, pp. 887-888). Così anche la citazione dal diario del 5 aprile del 1947 sembra alludere alla distinzione di Benjamin tra "simbolo" e "allegoria" quando afferma che il romanzo era diventato «mehr allegorisch als symbolisch» (Id., *Tagebücher 1946-1948*, cit., p. 112). Qui Mann riporta il giudizio che Adorno diede del romanzo dopo la revisione del capitolo XLVI, di cui in seguito si parlerà più diffusamente, quello che tratta dell'ultima opera del compositore, la *Lamentatio Dr. Fausti*.

³ Sul contributo di Benjamin al *Doktor Faustus* si veda: M. Müller, *Walter Benjamin und Thomas Mann "Dr. Faustus"*, «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen», 125 (1979), pp. 93-107; H. Wisskirchen, *Die Ästhetische Bewältigung des Faschismus im Doktor Faustus*, in Id., *Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns "Zauberberg" und "Doktor Faustus"*,

L'uno con gli strumenti dell'argomentazione filosofica, l'altro avvalendosi della potenza evocativa delle figurazioni romanzesche. Entrambi, però, convinti che attraverso l'arte, emergessero dei contenuti di verità storica, dello *Zeitgeist*, ovvero che essa fosse un luogo privilegiato, se non il luogo per eccellenza di verità ultime, e per questo un autentico organo della conoscenza.

Il compito della filosofia è, infatti, secondo Benjamin, «insediare il sapere» nelle opere, ovvero «trasformare i contenuti storici reali, che sono a fondamento di ogni opera significativa, in contenuti filosofici di verità»⁴. Tale approccio critico all'opera, che da un lato mortifica il fascino originario e immediato, rappresenterebbe il «fondamento di una nuova nascita, in cui ogni bellezza effimera viene una volta per tutte a cadere, e l'opera si afferma come rovina»⁵, non più come una totalità compiuta, ormai scomposta dallo sguardo analitico. Da un lato, dunque, Benjamin sottolinea esplicitamente, verso la fine dell'ostica premessa critico-conoscitiva, «le sorprendenti analogie con lo stato attuale della letteratura tedesca», fra l'argomento oggetto d'esame nell'opera, il dramma barocco, e una corrente d'arte contemporanea come

Francke Verlag, Bern 1986, pp. 160-195; A. Cecchi, "Teologie negative" nel *Doktor Faustus*: la costellazione Adorno-Kierkegaard-Benjamin, «Religione e società», 44 (2002), pp. 42-59; E. Bahr, *Evil Germany vs Good Germany. Thomas Mann's Doctor Faustus*, in Id., *Weimar on the pacific. German exile culture in Los Angeles and the crisis of modernism*, University of California Press, Berkeley 2007, pp. 242-264.

⁴ W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, Carocci, Roma 2018, p. 244.

⁵ Ivi, pp. 244-245.

l'espressionismo, poiché entrambi specchio di «un'epoca non tanto di autentico esercizio dell'arte, quanto di un'irriducibile volontà artistica», caratteristica questa delle «epoche di decadenza», periodi in cui l'opera d'arte compiuta «resta raggiungibile soltanto agli epigoni»⁶. Le epoche decadenti sono dunque caratterizzate dalla frammentarietà e dall'azione di una soggettività artistica in tensione verso l'opera, che si sforza di raggiungerne la compiutezza, ma destinata al frammento – epoche il cui sigillo rappresentativo è l'allegorico, emblema di una natura e di una storia naturale segnate dalla «non libertà», dall'«incompiutezza» e dalla «frammentarietà»⁷. La stessa esperienza storica dell'epoca viene alla luce attraverso l'analisi di queste opere imperfette, frammentarie, che sono lontane dal raggiungere la com-

⁶ Ivi, pp. 100-101.

⁷ Ivi, p. 239. Così, sempre a proposito della distinzione fra «classico» e «moderno» – e, in particolare, il barocco viene ritenuto da Benjamin la perfetta controparte di quest'ultimo – egli afferma: «L'immagine, nel campo dell'intuizione allegorica, è frammento, runa. La sua bellezza simbolica svanisce, poiché la colpisce la luce della sapienza divina. La falsa apparenza della totalità si spegne. L'*eidōs* si oscura, subentra la similitudine, e il cosmo così si inaridisce. Negli aridi *rebus* che rimangono è racchiusa una conoscenza che è ormai accessibile soltanto a chi rimugina confuso. La non-libertà, l'incompiutezza e la frammentarietà della natura sensibile, della bella *physis*, erano qualcosa che al classicismo non era dato di cogliere. Proprio questi aspetti mette in scena, nascosti sotto il suo folle sfarzo, l'allegoria barocca, con un'intensità prima impensabile. Una radicale percezione della problematicità dell'arte [...] emerge ora come contraccolpo al suo indiscusso dominio rinascimentale» (ivi, pp. 238-239). Una stessa consapevolezza della problematicità dell'arte è presente, secondo Benjamin, nel romanticismo tedesco, sul cui concetto di critica d'arte egli scrisse la propria tesi di dottorato.

piutezza estetica di quelle di età classiche della letteratura⁸.

Similmente, in almeno due punti della sua produzione saggistica, Thomas Mann esplicita l'intenzione di fare del *Doktor Faustus* il «romanzo della [sua] epoca, travestito da storia di un'esistenza artistica precaria e sommamente peccaminosa!»⁹. E, precedentemente, nel saggio del '45, *La Germania e i tedeschi*:

Un pensatore e ricercatore solitario, un teologo e filosofo nella sua clausura, che vende l'anima al de-

⁸ Il contrasto fra età classiche dell'arte ed età di decadenza è molto presente nello stesso *Doktor Faustus* e in generale in tutta l'opera di Mann, in cui la dialettica fra arte e vita, spirito e natura è sempre viva e presente – molti dei suoi personaggi sono “eroi della debolezza” (tra i più emblematici, il Gustav von Aschenbach della *Morte a Venezia*), che arrivano alla creazione dell'opera attraverso uno sforzo titanico della volontà. Adrian si trova ad affrontare il medesimo dilemma, per cui la volontà cessa di essere sufficiente: l'unica via per superare l'assenza di ispirazione e la saturazione delle forme artistiche della tradizione è il patto col diavolo, così come Satana gli fa ben presente nel capitolo centrale del romanzo. «[...] [M]a tu non pensi allo scorrere del tempo, non pensi da storico, quando lamenti che il tale o tal altro hanno potuto avere *tutto*, infinite gioie e infiniti dolori, senza che mai la clessidra venisse messa in posizione eretta per loro, senza che si siano mai visti presentare il conto finale. Tuttavia, ciò che costoro, nello scorrere classico del tempo, hanno potuto avere comunque senza di noi, oggi siamo solo noi a poterlo offrire» (T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 345). Il diavolo qui usa come riferimento implicito Goethe, rappresentante dell'età classica tedesca, quella di Weimar, e un perenne punto di riferimento per Mann, che gli dedicò un numero più che considerevole di saggi, e un romanzo nel 1939, *Lotte im Weimar*.

⁹ Ivi, p. 775.

monio per la cupidigia di godere e dominare il mondo... non è oggi il giusto momento di riconoscere la Germania in quest'immagine, oggi, mentre il diavolo sta letteralmente pigliandosi la Germania?¹⁰

Il *Doktor Faustus*, dunque, fu programmaticamente progettato da Mann sull'impalcatura storica della prima metà del Novecento, anni di profondissima crisi, di cambiamenti e passaggi storici epocali. Dietro la vicenda letteraria della vita di Adrian Leverkühn, novello Faust che, per il desiderio di "sfondare" – *durchbrechen* – il muro di stagnante improduttività della contemporaneità e creare grandi opere musicali, vende l'anima al diavolo, si nasconde lo spettro dello spirito – tedesco ed europeo – del tempo. Adrian diviene il rappresentante dell'essenza germanica, del suo percorso dialettico fino al Novecento. Un'essenza d'artista – e forse per questo la più adatta a rappresentare l'essere umano stesso –, musicista geniale e indiavolato, che tenta l'impresa titanica di riorganizzare l'intero materiale musicale della tradizione, di dominare quell'ambiguità caratteristica della musica, eternamente oscillante fra i due estremi della sensualità tentatrice e della spiritualità nobilitante. Non a caso, infatti, le due caratteristiche che, secondo Mann, determinano l'essenza germanica sono la sua "musicalità" e la sua "profondità". Musicalità è ap-

¹⁰ Id., *La Germania e i tedeschi*, in Id., *Scritti storici e politici*, a cura di L. Mazzucchetti, Mondadori, Milano 1957, p. 545. Questo saggio del '45 rappresenta una preziosa appendice teorica del *Doktor Faustus*, insieme al saggio su Nietzsche del '47 – *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza* – e a quello su Dostoevskij dello stesso anno – *Dostoevskij, con misura*.

punto mistica, astrazione, ma anche ambiguità demoniaca: spirito che si fa sensualità più estrema, la quale poi tentatrice spinge a viva forza verso l'originaria unione di Io e Tutto.

Perché Faust sia il rappresentante dell'anima tedesca, dovrebbe essere musicale, giacché il rapporto del Tedesco col mondo è astratto e mistico, vale a dire musicale: è il rapporto di un professore sfiorato dallo spirito demoniaco, impronto, ma pur sorretto dall'orgogliosa coscienza di essere superiore al mondo per "profondità"¹¹.

E tale profondità consiste in un'interiorità – *Innerlichkeit*¹² – scissa dall'elemento sociale-politico e libera di sviluppare le proprie speculazioni, senza alcun vincolo. I tedeschi, infatti, non avrebbero certo «dato all'Occidente la sua musica più bella e più socialmente affratellante, ma la sua musica più profonda e più significativa»¹³.

Ciò implica che l'essenza germanica si sia sviluppata in senso astratto e speculativo, abbandonando la

¹¹ Ivi, p. 546.

¹² «[P]rendiamo la dote forse più celebre dei Tedeschi, quella che si indica con una parola difficilmente traducibile, *Innerlichkeit*, interiorità, cioè delicatezza, profondità del cuore, singolarità sognante, culto della natura, purissima austerità di pensiero e di coscienza, insomma in essa si confondono tutti gli elementi della lirica sublime e quel che il mondo deve a tale interiorità tedesca non può esser dimenticato neppur oggi, poiché ne sono stati frutto la metafisica tedesca, la musica tedesca e particolarmente il miracolo del *Lied* tedesco, qualcosa di nazionalmente irripetibile e incomparabile» (ivi, p. 556).

¹³ Ivi, pp. 546-547.

realità socio-politica, favorendo il conservatorismo e la subordinazione al potere delle classi intellettuali. Il risultato di questo cammino, che ha visto il suo più grande ispiratore, secondo Mann, in Lutero, è stato quello di plasmare una soggettività alienata e colpevole di una totale “ignoranza del mondo”. Adrian Leverkühn è il culmine e l’exasperazione di questa soggettività, che si illude di essere superiore al reale, ma che al contrario partecipa individualmente, attraverso la vita e l’opera, allo *Zeitgeist*, finanche nei suoi aspetti peggiori, rispetto ai quali non è minimamente corazzata. Non a caso Mann, nel trentaquattresimo capitolo del romanzo, l’unico diviso in più parti, descrive in parallelo la composizione dell’opera di Leverkühn *Apocalipsis cum figuris* e gli inquietanti discorsi del circolo intellettuale monacense di idee protofasciste riunentesi in casa di Sixtus Kridwiss¹⁴;

¹⁴ Sixtus Kridwiss è un grafico e collezionista di serigrafie e ceramiche dell’Estremo Oriente. Il suo modello reale è il grafico e pittore di scena Emil Preetorius, amico di Mann del periodo di Monaco. Il tentativo di Mann fu infatti quello di rievocare letteralmente l’atmosfera nei circoli intellettuali monacensi degli anni precedenti il secondo conflitto mondiale, da lui stesso frequentati. Non a caso, egli trasse diretta ispirazione da personaggi realmente esistiti per realizzare i componenti del circolo Kridwiss. Questa base reale attesta ancor di più l’intenzione di Mann di stringere insieme romanzo e storia, nel tentativo ermeneutico di analizzare i più profondi sommovimenti spirituali dell’epoca e come poi fosse avvenuta la loro distorsione fenomenica nel nazionalsocialismo. Si veda a tal proposito il saggio di Domenico Conte «*Spazzare il cuore con la scopa*». *Crisi dell’individuo, primitività e fascismo nel Doktor Faustus*, in Id., *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann*, Liguori editore, Napoli 2013, pp. 121-152. Il saggio parte precisamente da una citazione tratta dal diario di Mann sul “fascismo di Adrian” per mettere in luce le effettive

discorsi cui occasionalmente il protagonista e il narratore della storia avevano preso parte, con reazioni e opinioni contrastanti. Nel rappresentare i caratteri che compongono il circolo – i vari Egon Unruhe, Georg Vogler, Daniel Zur Höhe e il più emblematico Chaim Breisacher – così come il contenuto dei loro discorsi, c'è un singolo motivo ricorrente, quello della “rivoluzione conservatrice”¹⁵.

Era un mondo vecchio e nuovo, rivoluzionario e conservatore, e in esso i valori legati all'idea dell'individuo – verità, libertà, diritto e ragione – erano del tutto svuotati e rigettati, oppure avevano assunto un senso completamente diverso rispetto al secolo passato, erano stati separati a forza dalla pallida teoria, rinsanguati per mezzo di relativizzazioni e collegati alle superiori istanze della violenza, dell'autorità e della fede nella dittatura [...]. Di questo si trattava: regresso e progresso, vecchio e nuovo, passato e futuro diventavano un tutt'uno, e la destra politica veniva a coincidere sempre più con la sinistra¹⁶.

connessioni che nel romanzo intercorrono fra l'opera del compositore e le tendenze barbariche e antiumane del Novecento.

¹⁵ Sul tema della rivoluzione conservatrice in Germania si veda l'opera critica di Ernst Nolte *La rivoluzione conservatrice nella Germania della Repubblica di Weimar*, a cura di L. Iannone, Rubettino, Soveria Mannelli 2009 o anche S. Breuer, *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di Destra nella Germania di Weimar*, Donzelli, Roma 1995. Per una ricostruzione critica del tema nell'opera manniana, poi, si veda il saggio di M. Freschi, *Thomas Mann, Le considerazioni di un impolitico e la rivoluzione conservatrice*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di), *Thomas Mann tra etica e politica*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 11-33.

¹⁶ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 537.

E, se si pensa che le opere di Adrian si svilupparono tutte proprio sulla dicotomia vecchio/nuovo, arcaico/moderno, sembra del tutto giustificata l'apprensione di Zeitblom, il quale guarda con preoccupazione anche all'apparente interesse di Adrian per i discorsi del circolo. Discorsi in cui il pensiero giustifica la violenza, la esalta quasi, in virtù di una cinica negazione della validità di concetti quali spirito, morale o soggettività, ormai considerati pie illusioni del secolo passato. D'altronde, neanche l'umanesimo classico e borghese del narratore riesce a tenere testa alla dirompente e acuta virulenza delle teorie dei membri del circolo monacense, ed è costretto al silenzio. Zeitblom arriva a definire le idee e i discorsi del circolo come «un commento intellettualmente freddo e indelicato all'esperienza ardente dell'arte e dell'amicizia», ovvero all'opera nascente dell'amico Adrian, in cui «troppi erano gli elementi sorprendenti e spaventosi»¹⁷.

[P]roprio sotto ai miei occhi, una forma epica andava sostituendosi a una forma drammatica, il dramma musicale si mutava in Oratorio, l'opera drammatica in una cantata operistica; e tutto ciò avveniva in un clima intellettuale e in virtù di un pensiero di fondo che aderiva perfettamente ai giudizi negativi dei miei interlocutori della Martiusstrasse sulla condizione dell'individuo e su ogni forma di individualismo che esiste al mondo: era un modo di pensare non più interessato alla psicologia e mirato piuttosto alla realtà oggettiva e a un linguaggio capace di esprimere ciò che è assoluto, cogente e vincolante

¹⁷ Ivi, p. 542.

imponendosi pertanto l'obbligo devozionale delle severe forme preclassiche¹⁸.

Per forme preclassiche, Serenus intende il ricorso di Adrian ad una forma arcaica di polifonia, all' "oggettività polifonica", di contro alla "soggettività armonica" – seguendo la distinzione che il maestro di pianoforte di Adrian e organista di Kaisersaschern Wendell Kretzschmar elabora nell'ottavo capitolo del romanzo¹⁹ –, per cui la negazione dell'individuo si attua all'interno delle stesse scelte tecniche ed estetiche.

Un'impostazione che rafforza e giustifica la collaborazione col filosofo e musicologo Theodor Adorno, il quale considera le soluzioni artistiche alla luce delle dinamiche socio-economiche, o meglio come «risposte oggettive a oggettive costellazioni sociali, talora adattate al bisogno del consumatore, più spesso in contraddizione con esso»²⁰. L'arte rappresenta una forma di reazione alla società, pertanto la soluzione dei suoi problemi, finanche e soprattutto quelli più tecnici, risulta comunque tendere alla società stessa,

¹⁸ Ivi, pp. 542-543.

¹⁹ «Perché con l'idea della pura personalità si coniuga quella dell'illimitata soggettività e della radicale volontà d'espressione armonica in antitesi all'oggettività polifonica (voleva che tenessimo a mente questa distinzione: soggettività armonica, oggettività polifonica)» (ivi, p. 76). Il discorso di Kretzschmar si articola sulla base della contrapposizione fra Beethoven, musicista dell'armonia, e Bach, musicista della polifonia. L'intenzione di Adrian, però, sarà di tornare ad una forma polifonica di un passato più remoto, che precede le forme classiche di Bach e Händel.

²⁰ T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 2002, p. 129.

alla dialettica storico-sociale. Il materiale musicale, infatti, è di per se stesso storico e il compositore si ritrova a lavorare su un prodotto storico, che è naturalmente reattivo, a prescindere dall'intenzionalità conscia dell'artista. Non a caso Mann elesse Adorno a suo consulente dopo aver letto il manoscritto della prima parte della *Filosofia della musica moderna* dedicata a Schönberg il reale ideatore del metodo dodecafonico, attribuito ad Adrian nel romanzo, in cui il filosofo associa un'analisi serrata della tecnica dodecafonica – di cui buona parte è stata parafrasata e inserita nel romanzo manniano²¹ –, ai processi spirituali dell'epoca moderna. Il tecnicismo del meccanismo seriale della dodecaфония, che subordina ogni nota ad una serie prestabilita, la rinuncia all'apparenza del “bello”, legato al soggettivismo espressivo, a favore di un'oggettività che sembra annullare il soggetto, vengono collegati al tentativo dell'artista di emanciparsi in via mediata dalla società capitalistica e repressiva, di oltrepassarla, attraverso il superamento di forme musicali ormai del tutto mercificate, a uso e consumo delle

²¹ Per un approfondimento, si rimanda a S. Zurletti, *Le dodici note del diavolo. Ideologia, struttura e musica nel Doctor Faustus di Thomas Mann*, Bibliopolis, Napoli 2011. Qui l'autrice indaga, attraverso un'analisi comparativa di citazioni tratte dalla *Filosofia della musica moderna* e dal *Doctor Faustus*, la portata del contributo di Adorno al romanzo manniano. Si rimanda anche agli articoli di A. Cecchi, “Teologie negative” nel *Doktor Faustus: la costellazione Adorno-Kierkegaard-Benjamin*, «Religione e Società», 44 (2002), pp. 42-59 e Id., *Adorno e la musica del Doktor Faustus*, «Civiltà musicale», 18 (2003), 48/49, pp. 95-126. Si veda anche A. Betz, *Thomas Mann-Adorno-Eisler. Sulla costellazione musicale del Doctor Faustus*, «Cultura tedesca», 1 (1994), pp. 23-33.

masse, attraverso un rinnovamento radicale di queste forme – il capitolo dedicato a Schönberg si intitola, infatti, *Schönberg e il progresso*. E, tuttavia, Adorno riconosce che il soggetto estetico contemporaneo si ritrova in una grave contraddizione: attraverso il ricorso ad un metodo “oggettivo”, si illude di poter superare i propri limiti, ma in realtà questo sistema “oggettivo” non ha altra origine che la stessa soggettività, che acquisisce infine un potere quasi alchemico di manipolazione degli elementi²². La musica e il suo materiale divengono una metafora per indicare il reale stesso, per indicare il confluire delle stesse dinamiche repressive all'interno dell'apparentemente astratto universo della tecnica musicale. Un'interpretazione della soggettività estetica, questa, che coincide in pieno con lo sviluppo dell'avventura spirituale di Adrian Leverkühn, il quale è immerso in un'atmosfera di mistica medievale fin dalla nascita – si pensi alla descrizione del padre di Adrian, Jonathan, delle sue ricerche sulla natura inanimata in cui «si notava una certa vena mistica che un tempo si sarebbe ritenuta, forse, indice di propensione alla magia»²³, o alla rappresentazio-

²² «La musica, caduta in balia della dialettica storica, prende parte a questo processo: e la dodecafonia è realmente il suo destino. Essa incatena la musica nel liberarla. Il soggetto impera sulla musica mediante il sistema razionale, ma a questo soccombe [...]. Dalle operazioni che spezzarono il cieco dispotismo della materia sonora è risultata, attraverso il sistema delle regole, una seconda natura, cieca. Il soggetto le si subordina, e cerca protezione e sicurezza, disperando di bastare da solo a dar realtà vera alla musica [...]. Nessuna regola si dimostra più repressiva di quella che ci si è posti da se stessi» (T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, cit., pp. 69-70).

²³ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 20.

ne della cittadina di Kaisersaschern, in cui Adrian e Serenus crescono, che «sia nell'atmosfera generale sia nell'aspetto esteriore aveva conservato una forte impronta medievale»²⁴, intrappolata nell'atemporalità del *nunc stans*, per devozione, «vale a dire in reverente e orgogliosa opposizione al divenire»²⁵. Adrian stesso sceglierà di perpetuare questa atmosfera, di vivere associando matematica, musica e teologia, in un trittico alchemico che risolve la ragione in magia²⁶. A

²⁴ Ivi, p. 51.

²⁵ Ivi, p. 52. Mann qui sembra riferirsi alla devozione tipica del tedesco verso la propria specificità nazionale, che determina il conservatorismo, il nazionalismo e l'ostilità nei confronti della democrazia, forma politica importata con la forza dall'esterno. Per un approfondimento, si rimanda al già citato saggio *La Germania e i tedeschi*, ma soprattutto all'opera del 1918 *Le considerazioni di un impolitico*, raccolta di saggi scritti nel corso della Prima Guerra Mondiale e di stampo decisamente conservatore e nazionalista. In entrambe, nella prima sotto la forma di una confessione a posteriori, la seconda, in un tono decisamente apologetico, si descrive quell'*Heimatsphäre* che è la germanicità.

²⁶ Si veda anche la celebre interpretazione di György Lukács ne *La tragedia dell'arte moderna*: «dietro tutti i problemi creativi di Adrian Leverkühn sta la questione della libertà e dei suoi vincoli, della soggettività e dell'ordine. Adrian vede, come Serenus, che soggettività e libertà sono in crisi [...]. Sin dalla prima giovinezza è convinto che “anche un ordine sciocco è sempre meglio che niente”. Per questo egli tende fin dall'inizio al superamento di libertà e soggettività, ma nella sua ricerca di un vincolo non ha altra risorsa che la sua intima soggettività, come ogni artista che riceva impulso alla creazione dallo sfrenato scatenarsi della propria soggettività, e quindi il suo superamento dell'arbitrio soggettivo è meramente formale; per lo stesso motivo anche questo “ordine”, questa “razionalità” deve mutarsi, in lui, in qualcosa di freddamente costruito, egli deve divenire uno spregiatore del sentimento [...]; di conseguenza il suo culto della ragione e dell'ordine si trasforma sempre di nuovo in un intelligente oscurantismo»

testimonianza di ciò, egli terrà sempre sulla parete al di sopra del pianoforte, un'incisione di un quadrato magico, simile a quello presente nella *Melencolia I* di Albrecht Dürer, rappresentazione e anticipazione della stessa «fatale esattezza»²⁷ del metodo dodecafonico. Esso è il frutto dell'ambiguo accostamento fra una inesorabile necessità logica e il più assoluto arbitrio del creatore.

Tutto ciò costituisce, nell'impostazione del romanzo, l'essenza satanica del protagonista, ciò che lo predispone, o meglio lo predestina al patto col diavolo e lo spinge a contrarre intenzionalmente il morbo sifilitico veicolo della genialità e della possessione demoniaca. Non un cieco impulso terreno, quanto la sconfinata volontà di sapere, di squarciare il velo delle apparenze, per giungere a conoscere il segreto degli elementi, per poi manipolarli e farsene il nuovo signore, divenendo egli stesso creatore di un nuovo ordine²⁸. Questa concezione “fredda”, faustiana del

(G. Lukács, *La tragedia dell'arte moderna*, SE, Milano 2005, pp. 106-107).

²⁷ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 136.

²⁸ A tal proposito, risulta interessante il commento di Vittorio Mathieu, il quale, paragonando le due epoche, quella classica di Weimar e il Novecento, attraverso le due opere che riprendono il mito popolare di Faust, il *Faust* di Goethe e il *Doktor Faustus* di Mann, afferma: «Leverkühn si sente affascinato dal circolo delle toniche – frutto di un temperamento artificiale della scala naturale – come Faust dal segno dello Spirito della Terra [...]. Perché l'ambiguità è la tentazione? Perché, nella natura come nell'arte, permette di superare quell'apparente barriera tra il naturale e l'artificiale che blocca la nostra attività demiurgica e fa di noi i semplici gnomi di una natura sovrana, ridotta a servirla e a sfruttarla al tempo stesso [...]. Ma, in Goethe, lo Spirito della Terra non esita un istante a respingere Faust, quando il dottore ha

male, determinata da bisogni dello spirito, la si ritrova nell'opera di Benjamin sul *Dramma barocco tedesco*, quando fa riferimento all'allegorista, autore del *Trauerspiel*, che letteralmente significa "rappresentazione luttuosa".

Il sapere e non l'agire è la forma di esistenza più propria del male. E per questo le tentazioni, intese in un senso puramente fisico [...], non costituiscono alla lunga la sua ultima e più precisa ragione di essere. Essa va cercata invece nel miraggio di un regno della spiritualità assoluta, cioè senza Dio, che [...] costituisce l'unica forma in cui si possa fare concreta esperienza del male. Lo stato d'animo che domina in esso è il lutto, madre e contenuto al tempo stesso delle allegorie. Sono promesse di tipo spirituale [...]. Quello che attrae è l'apparenza della libertà – nello scandagliare il proibito; l'apparenza dell'autonomia – nella secessione dalla comunità dei devoti; l'apparenza dell'infinità – nel vuoto abisso del male²⁹.

l'arroganza di dichiararsi vicino a lui: "Du gleichst dem Geist, den du begreifst, *nicht mir*". Un secolo e mezzo dopo, l'uomo dell'Occidente ritornerà a questa pretesa. Egli crederà d'aver capito (e carpito) quel principio che tesse il mondo (e che, una volta capito, cessa in un sol colpo di essere "spirito" e di essere "natura", per divenire semplice *tecnica*) [...]. A Faust, tuttavia, la formula della tentazione [...] non si configurava come una *reale* possibilità di tessere lui, artificialmente, l'abito della natura. Siffatta possibilità sembrerà concentrarsi, per contro, per l'uomo del Novecento, grazie ai progressi della scienza. Per questo alla fine Faust si salva, Leverkühn si perde» (V. Mathieu, *La voce, la musica, il demoniaco*, Spirali, Milano 2005, pp. 44-45).

²⁹ W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, cit., p. 297.

Non a caso l'allegoria rappresenta per Benjamin la forma di una negazione, di un «giudizio annientante» sul mondo profano, per cui per opera dell'allegorista «ogni personaggio, ogni cosa, ogni situazione può significarne qualsiasi altra»³⁰. L'allegorista si aliena dal mondo, per rifugiarsi nelle astrazioni iperboliche della propria soggettività, sprofondando nella propria malinconia, frutto dell'abbandono del mondo. Egli tradisce il mondo per amore della conoscenza, attribuendo significati arbitrari agli oggetti svuotati di senso³¹. Egli degrada il proprio oggetto, alla maniera del sadico, «per poterlo poi dopo di questo – o proprio per questo – soddisfare»³². Dall'altro lato, però, ed è questo il punto focale di aggancio col romanzo manniano, l'allegorista sprofonda nelle cose stesse che tradisce, nei frammenti degli oggetti mortifica-

³⁰ Ivi, p. 237.

³¹ «Questo vuol dire che non è più in grado, da questo momento, di irradiare un significato, un senso; gli tocca come significato, quello che l'allegorista gli attribuisce. Egli lo inserisce al suo interno, e si spinge ben a fondo: la questione non è qui psicologica, ma ontologica. Tra le mani dell'allegorista la cosa si trasforma in qualcos'altro, egli parla attraverso di essa di qualcos'altro, ed essa diviene per lui la chiave del reame di un sapere nascosto, di cui è l'emblema, e in quanto tale egli l'adora. È questo che costituisce il carattere scritturale dell'allegoria. Essa è uno schema, e come schema è un oggetto del sapere, inalienabile soltanto in quanto fissato: immagine fissata e segno fissante al tempo stesso. L'ideale barocco del sapere, l'immagazzinaggio, che ha il suo monumento nelle gigantesche biblioteche, si realizza nell'immagine scritturale. Quasi come in Cina, questo tipo di immagine non è tanto un segno di quel che va saputo, quanto un oggetto degno del sapere stesso» (ivi, p. 246). Il mondo delle allegorie è dunque quello dei sogni e dei significati, assimilabile a quello degli spettri: entrambi «apparizioni dal regno del lutto» (ivi, p. 257).

³² Ivi, p. 247.

ti: la dimensione dell'allegorista è, infatti, non tanto verticale, quanto più orizzontale. È una dimensione puramente materiale, per cui il trascendente sembra darsi solo nella soggettività stessa. Una dimensione abbandonata da Dio e avanzante verso la morte, la catastrofe. È significativa, infatti, la distinzione che Benjamin fa tra simbolo e allegoria:

Se nel simbolo la morte si accende di uno splendore ultraterreno e il volto della natura si rivela, fuggevolmente trasfigurato, nella luce della redenzione, nell'allegoria è la *facies hyppocratica* della storia che si presenta come un pietrificato paesaggio primaevo agli occhi dell'osservatore. La storia, in tutto quello che ha sin dall'inizio di inopportuno, di doloroso, di mancato, lascia la propria impronta in un viso – anzi, in un teschio. [...] [I]n questa figura dell'estremo decadimento naturale si esprimono in modo estremamente significativo, come un enigma, non solo la natura dell'esistenza umana, ma anche la storicità del singolo. È questo il cuore della concezione allegorica, dell'esposizione barocca e profana della storia come storia dei dolori del mondo³³.

La storia dell'uomo si equipara, allegoricamente, alla storia naturale, per cui viene a mancare l'elemento escatologico della redenzione e della trascendenza salvifica. Mentre attraverso il simbolo, la realtà naturale si trasfigura, mostrando il suo volto redento, nell'allegoria si presenta l'espressione emblematica della natura e della storia intrecciata ad essa. Il più alto fine della soggettività barocca, infatti, non è ri-

³³ Ivi, p. 228.

volto, a parere di Benjamin, alla beatitudine celeste né alla perfettibilità morale dell'individuo, ma piuttosto all'"apprendistato" (*Unterweisung*) della natura. Un apprendistato che ricorda quasi quell'indiscreto indagare gli elementi di Jonathan Leverkühn, padre del protagonista dell'opera manniana.

A questo punto, si pone il quesito se in effetti possa esistere per gli autori in questione un barlume di luce, se esista salvezza in una visione della storia che inevitabilmente corre verso la catastrofe, raffigurata allegoricamente nell'immagine del teschio. Mann si ritrovò a fare i conti col concetto di redenzione e con le sfide della filosofia della storia, quando, scrivendo il *Doktor Faustus*, decise di farne il romanzo di un'epoca che aveva attraversato questa fine, sentendosi parte di un'autentica apocalisse dell'umano. Per cui, da un lato, sentì l'esigenza di enfatizzare la negatività, l'assenza di speranza, derivata da una colpa troppo grande per poter ottenere alcuna forma di redenzione consolatoria; dall'altro, egli conservò per l'intero romanzo quella che fu la sua visione dialettica della storia, per cui bene e male apparivano come fasi di un più grande e comprensivo sistema ontologico³⁴. Ad aiutarlo ci fu Adorno, che si avvalse proprio della so-

³⁴ Si veda, sul tema del male nel *Doktor Faustus*, il saggio di H. Koopman, *Über das Böse. Ein Versuch*, in H. Detering, F. Marx und T. Sprecher (hrsg.), *Thomas Manns Doktor Faustus – neue Ansichten, neue Einsichten*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2013, pp. 63-76. Nel contributo, l'autore si chiede se il male rappresentato nel romanzo sia da considerarsi "male radicale", assoluto, giungendo alla conclusione che, similmente a Goethe prima di lui e a Dostoevskij, la concezione manniana fosse fondamentalmente dialettica, ovvero il male risulta dialetticamente connesso al bene.

luzione benjaminiana, per cui il capitolo cruciale del *Doktor Faustus*, il quarantaseiesimo, atto ad esprimere tutta la riflessione sulla Germania indaviolata di Hitler e sul suo destino, fu rivisto e corretto alla luce delle tesi di Benjamin. Si sa, infatti, che Adorno non fu soddisfatto della prima stesura del capitolo, ovvero del modo in cui Mann aveva concluso la descrizione dell'ultima, tormentata opera di Adrian, la *Lamentatio Doctoris Fausti*, reputandola troppo ottimista e luminosa³⁵. Non a caso, in seguito ai tagli e ai cambiamenti apportati da Mann al capitolo, il commento di Adorno, riportato nei diari manniani fu: «Der Roman sei nicht mehr naturalistisch-psychologisch und mehr allegorisch als symbolisch»³⁶. Il romanzo avrebbe acquisito un valore più allegorico, nel senso chiaramente benjaminiano dell'enfasi sul valore negativo della storia, sul suo essere storia di dolore e morte, privata del momento conciliante presente nel simbolo. La *Lamentatio*, infatti, era già stata programmaticamente concepita in senso negativo, come contrapposta

³⁵ Così Mann descrive l'episodio ne *La Genesi del Doctor Faustus*: «Quando infatti, dopo due settimane, terminai il capitolo, o almeno pensai di averlo terminato, lo feci ascoltare a Adorno una sera in casa mia. Sulla parte musicale non ebbe niente da ridire, ma parve incupirsi per via del finale, per le ultime quaranta righe in cui – dopo tutte quelle tenebre – si parla della speranza e della grazia, righe che non erano state scritte come lo sono adesso, e semplicemente erano mal riuscite. Ero stato troppo ottimista, troppo benevolo e diretto, avevo acceso troppa luce e sparso troppo conforto. Dovetti riconoscere che le perplessità sollevate in proposito dal mio critico erano più che giustificate. Il giorno dopo mi misi subito a rivedere drasticamente quella pagina e mezza o quelle due pagine e diedi loro la forma cauta che possiedono ora» (T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 913).

³⁶ Id., *Tagebücher 1946-1948*, cit., p. 112.

alla *Nona Sinfonia* di Beethoven, frutto di anni in cui l'umanità celebrava se stessa e guardava ottimisticamente al futuro. Adrian la concepisce nel momento della perdita del nipote Echo, uno dei pochi a cui aveva concesso il suo affetto: viene concepita nel lutto e nella disperazione e rappresenta una feroce negazione della bontà di Dio e del cosmo.

Ora, invece, solo quest'opera può esserci utile, solo quest'opera può sgorgarci come un canto dall'anima: il lamento del figlio dell'inferno, il più spaventoso lamento dell'uomo e di Dio che mai sia stato intonato su questa terra, un lamento che muove dall'individuo e si dispiega sempre più fino ad abbracciare, per così dire, l'intero cosmo³⁷.

E qui Mann capovolge la negatività in positività, facendo appello alla forza espressiva del lamento, che permette di superare e "sfondare" l'impasse artistico del tempo, causata dalla perdita dell'espressività a favore della convenzione, delle regole. Da «un'organizzazione formale di estremo rigore», in cui davvero non vi è più alcuna nota libera, poiché non vi è nulla di estraneo al tema, scaturisce la liberazione della musica, grazie alla «perfezione della forma», in cui la soggettività può esprimersi in modo assoluto, in un modo «puramente espressivo»³⁸. Una risoluzione che Benjamin aveva ravvisato nell'allegoria, poiché «l'allegoria è entrambe le cose, convenzione ed espressione; [...] è espressione della convenzione»³⁹.

³⁷ Id., *Doctor Faustus*, cit., p. 708.

³⁸ Ivi, pp. 712-713.

³⁹ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 237.

L'allegoria si fonda infatti, sull'emblema, «che fa sì che si materializzi improvvisamente [...] quel che di volta in volta è significato»⁴⁰. Dunque, nel mondo mortificato e annientato, che si ritrova nella rappresentazione allegorica, «la caducità umana non è tanto significata [...], quanto a sua volta significante, proposta come allegoria. Allegoria della resurrezione»⁴¹. Attraverso un unico capovolgimento, conseguenza dello sprofondare dell'allegorista nei suoi oggetti ultimi, appare la trascendenza, poiché il male, l'arbitrio sulle cose morte, il sapere ermetico dell'allegorista sono perduti, fantasmagorie della stessa soggettività, essi stessi allegorie.

Così, a mani vuote, se ne va l'allegoria. Il male assoluto, che essa custodiva come permanente profondità, esiste soltanto in essa, non è che allegoria, significa qualcosa di diverso da quel che è. Significa, cioè, proprio il non-essere di quel che rappresenta. I vizi assoluti, che troviamo rappresentati nei tiranni e negli intriganti, sono allegorie. Non sono reali, e possiedono quello per cui stanno soltanto per lo sguardo soggettivo della malinconia; sono questo stesso sguardo, che è annientato dalle sue stesse creazioni, poiché queste significano soltanto la sua cecità. Esse rimandano alla dimensione puramente soggettiva della malinconia, poiché è solo a quest'ultima che devono la loro esistenza. La forma allegorica del puro male lo rivela come fenomeno puramente soggettivo⁴².

⁴⁰ Ivi, p. 298.

⁴¹ Ivi, p. 299.

⁴² *Ibidem*.

Così nella negatività più profonda, nel puro male rappresentato dalla volontà di sapere, la soggettività «coglie la propria realtà, e la vede come semplice rispecchiamento di sé in Dio»⁴³, poiché il male non è nel mondo, e il sapere intorno ad esso non ha un oggetto reale, ma è il frutto del giudizio, nato dal desiderio di sapere. La redenzione che giunge infine non è consolatoria, ma scaturita dallo sprofondare malinconico e dalla consapevolezza finale dell'origine soggettiva del male, nasce dall'approfondirsi e fissarsi della disperazione e del lutto, è la scintilla nella notte buia. Il messianico si compie attraverso l'intensificazione del negativo.

Tale è il capovolgimento nel *Doktor Faustus*, nell'opera e nella vita di Adrian, così come nel cammino dell'essenza germanica e occidentale che lui rappresenta allegoricamente. E il finale del capitolo evidenzia questa influenza, mediata da Adorno, della filosofia della storia benjaminiana, che culminerà nelle *Tesi di filosofia della storia* del 1940, opera enormemente apprezzata da Adorno⁴⁴.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Celebre il frammento IX, che stringe in un nesso di profondi significati l'acquerello di Paul Klee, *Angelus Novus*, da sempre caro a Benjamin (intitolò anche la rivista che avrebbe dovuto dirigere col suo nome) e la concezione della storia già espressa nel Dramma barocco. «C'è un quadro di Paul Klee che si chiama *Angelus novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal

Ma va ricordato con tutto il cuore anche un altro capovolgimento di senso, davvero estremo, che al termine di quest'opera di infinito lamento, sovra-stando la ragione e con quella parlante assenza di parole che solo alla musica è data, tocca sommessamente il sentimento. Mi riferisco al movimento sinfonico che costituisce il Finale della Cantata, quando il coro viene meno e sembra di udire il lamento di Dio per il perdersi del suo mondo, una sorta di angosciato "Io non l'ho voluto", mi pare che siano toccati gli estremi accenti del lutto e sia data voce alla più profonda disperazione [...]. E se invece al paradosso artistico che fa sorgere dalla costruzione totale l'espressione – l'espressione come lamento – corrispondesse il paradosso religioso per cui dalla più profonda empietà germoglia la speranza, sia pure come somnesso interrogativo? Sarebbe una speranza sorta al di là dell'assenza di ogni speranza, un trascendimento della disperazione; non il suo tradimento, ma il miracolo che va oltre la fede⁴⁵.

Così l'ultimo suono che permane, il sol alto di un violoncello, che echeggia nel silenzio e nella notte, il suono «che era l'ultima espressione musicale del lutto, ora non è più tale, muta il suo senso, resta come una luce nella notte»⁴⁶. Ed è, questa, la stessa speran-

paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è *questa* bufera» (Id., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 35-37).

⁴⁵ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., pp. 716-717.

⁴⁶ Ivi, p. 717.

za nata dalla disperazione più profonda per il destino della Germania, che viene espressa alla fine del romanzo, quando Serenus si chiede «quando toccherà il fondo del baratro? E quando un miracolo che va oltre la fede farà sì che la luce della speranza possa esser tratta dalla più estrema delle sciagure?»⁴⁷. Qui il destino di Adrian e quello della Germania si uniscono nell'invocazione finale di Serenus che prega, «affinché Dio abbia misericordia delle vostre povere anime, amico mio, patria mia»⁴⁸.

⁴⁷ Ivi, p. 744.

⁴⁸ *Ibidem*.

PER FARLA FINITA CON LE SCIENZE UMANE:
FOUCAULT E LA NUOVA IDEA DELL'UOMO

di Emilia Marra

Rovine circolari

Non sono molti i testi filosofici la cui conclusione gode di una certa celebrità letteraria. Tra quei pochi, *Le parole e le cose* di Michel Foucault ricopre senz'altro un posto di spicco, e non solo in virtù dello stile retorico. La metafora che conclude l'opera paragonando l'uomo a "un volto di sabbia" sul bagnasciuga, destinato a essere cancellato dal movimento ineluttabile delle onde, si imprime nella mente del lettore, il quale non può impedirsi di provare un leggero dispiacere. Ispirato dal senso di familiarità che permette di ripercorrere con la mente i tratti salienti di un corpo, dei suoi organi e delle sue possibilità di azione nel mondo, potrebbe anche accadergli di chiedersi se non solo i lineamenti del viso, ma la capacità di vedere, le categorie rappresentazionali e l'orizzonte affettivo proprio all'essere umano gli siano innate, o se qualcuno o qualcosa, in un certo tempo e luogo, si sia preso la briga, futile e al più estetica, di affrescarle a suo favore. In questo secondo caso, il volto di sabbia non si limiterebbe a portare con sé solo il senso della

sua imminente e naturale scomparsa, ma anche il gesto di un demiurgo annoiato che, con la punta del dito, scalfisce l'omogeneità del tempo inserendo una cesura tra prima e dopo. Tornano alla memoria i racconti di Borges, le creature impossibili volute per capriccio delle divinità del fuoco, Prometei senza seguito già da sempre vecchi, che trovano conforto nell'idea fallace di poter un giorno ritornare alle fiamme¹. Ai pensieri rivolti alle trappole della continuità, la spiaggia non si offre più nella sua pacata eterna ciclicità, ma si gonfia, come la marea e l'incendio, di attesa.

Niente a che vedere con la secca conclusione di *Storia della follia*, che al lirismo metaforico preferisce il tribunale della follia, il cui verdetto si costruisce sulla base di giravolte anti-sillogistiche sul rapporto tra opera e follia. All'enunciazione della pena che conclude quel volume segue, in *Le parole e le cose*, l'esecuzione del verdetto. Dopo aver insistito sulla relativizzazione di tutto ciò che si propone di dire la verità, dunque sulla storicizzazione dell'episteme di ogni epoca, in favore di una maggiore attenzione ai riguardi delle resistenze e delle contraddizioni che inevitabilmente si danno in ogni narrazione scientifica, in quanto insieme di pratiche discorsive, Foucault si attarda sulle condizioni di possibilità delle scienze umane, la cui irruzione sulla scena del sapere denota una radicale riconfigurazione dei modelli teorici di riferimento. Si tratta di un insorgere che si è dato a partire dal XIX secolo con l'invenzione dell'uomo come perno di riferimento del sapere, come suo necessario fondamento. Tale invenzione, a priori storico del pen-

¹ Cfr. J.L. Borges, *Le rovine circolari*, in Id., *Finzioni*, a cura di A. Melis, Adelphi, Milano 2003.

siero moderno, è per Foucault ormai prossima al proprio esaurimento, e con essa tramonta l'intera forma tipicamente moderna del pensiero in direzione di un nuovo, i cui tratti distintivi non possono però essere raccolti a partire dal presente. In entrambi i casi, si tratta infatti di *eventi*, dunque di momenti del pensiero che non possono essere colti dialetticamente o attraverso una analisi di tipo storico a partire da ciò che li avrebbe annunciati per finire con l'eredità che inevitabilmente offrono. Non deve dunque sorprendere che il XIX secolo non trovi la propria eredità teorica nel XVII e nel XVIII secolo, nei quali non si dà riflessione alcuna intorno all'uomo; più semplicemente, sebbene non in modo più intuitivo, il bisogno di interrogarsi sulla vita, sul lavoro e sul linguaggio non si era ancora espresso nelle necessità di quelle configurazioni spazio-temporali. Se *Le parole e le cose* apre il terreno della propria indagine per voce del Borges dell'enciclopedia cinese, una delle strade interpretative che suggerisce è senz'altro un confronto in negativo: non si tratta qui di procedere nell'esposizione del sistema sul modello dell'*Enciclopedia* hegeliana. Il seminato di centocinquant'anni fa non ha in sé il germe dell'avvenire, e non può quindi restituire verità a quello che sembra più un cambio di paradigma in senso kuhniano. Di fronte allo smarrimento che le cesure foucaultiane provocano, si sarebbe tentati di preferire la dimensione consolatoria di un'*Aufhebung* che, sebbene irradiata di negativo, nel suo rimuovere mantiene e promette salvezza. Non aiuta di certo rendersi conto che le indicazioni offerte intorno a questo slittamento nell'oblio del vecchio e dell'innesto del nuovo non si limitano certo a descrivere un singolo avvenimento che si è dato nel corso dell'Ottocento,

ma ambiscono a fornire un modello interpretativo, e in parte deludente, delle regole della speculazione:

le scienze umane non comparvero quando, per effetto di qualche razionalismo urgente, di qualche problema scientifico non risolto, di qualche interesse pratico, fu deciso di far passare l'uomo (volente, nolente, e con maggiore o minore successo) dalla parte degli oggetti scientifici, nel numero dei quali non è forse ancor dimostrato che lo si possa interamente situare; esse comparvero il giorno in cui l'uomo si costituì nella cultura occidentale come ciò che occorre pensare e, insieme, come ciò che vi è da sapere. È ovviamente fuori dubbio che l'emergere storico di ognuna delle scienze umane ebbe luogo in occasione d'un problema, d'un'esigenza, d'un ostacolo d'ordine teorico o pratico [...]. Ma se questi riferimenti possono spiegare le ragioni per cui queste scienze si sono articolate in una circostanza determinata e per rispondere ad una domanda precisa la loro possibilità intrinseca, il fatto nudo, che per la prima volta, da quando esistono esseri umani viventi in società, l'uomo, isolato o in gruppo, sia diventato oggetto di scienza, ciò non può essere considerato o trattato come un fenomeno d'opinione: è un evento nell'ordine del sapere².

Il cerchio della razionalità europea, di cui Foucault ha dettagliatamente mostrato le forme rappresentative, volge infine alla propria chiusura, o al proprio ripiegamento su se stesso, nel momento in cui, scan-

² M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1998, pp. 369-370.

sando quest'ultime, l'uomo come riferimento primo dell'episteme passa dall'Io penso kantiano, garante delle scienze positive, alla più complessa riflessione intorno all'Io concreto, incontrando così il proprio margine. Foucault fa infatti notare che a differenza del cogito dell'epoca classica, il cogito moderno si pone nella forma di una interrogazione continua, che lungi dal guardarsi dalle zone di oscurità del pensiero, o al più di metterne in guardia la soggettività che pensa, si impegna a svelare il mistero di un pensiero che non è soltanto nella forma del pensato, ma anche del non-pensante. Di conseguenza, dalle vertigini del progetto classico che punta alla costituzione di una *mathesis universalis*, il sapere rinuncia all'omogeneizzazione in favore di una progressiva frammentazione del campo epistemologico; le scienze umane si muovono nello spazio liberato dall'istanza matematizzante, dal quale emergono tre modelli o regioni fondamentali, all'interno delle quali è possibile rintracciare quel movimento che vede il pensiero rivolgersi all'impensato e articolarsi, in tutta la sua complessità, su quest'ultimo.

Figure dell'alterità

A partire da queste considerazioni, è possibile cogliere l'essenziale della differenza tra il motivo trascendentale in Kant e la sua ripresa husserliana. Foucault sottolinea infatti che la fenomenologia non si pone in linea di continuità con una vecchia forma di razionalità, ma che essa è, al contrario, «il verbale, assai sensibile e acconcio, della grande frattura prodottasi nell'*episteme* moderna al volgersi del XVIII

nel XIX secolo»³; la fenomenologia sarebbe allora un progetto teorico legato a doppio filo a tutto ciò che, nell'epoca di Kant, non si era ancora dato pienamente come oggetto di studio e luogo di interrogazione dell'essere dell'uomo. Le esitazioni, i cambi di rotta e l'inevitabile apertura alla questione ontologica sono spie di una inquietudine che Husserl ha condiviso più con Hegel, Marx e Freud che non con Kant, perché caratteristica propria al pensiero moderno:

l'essenziale è che il pensiero sia, per se medesimo e nello spessore del proprio lavoro, a un tempo sapere e modificazione di ciò che esso sa, riflessione e trasformazione del modo d'essere di ciò su cui esso riflette. Esso fa di colpo muovere ciò che tocca: non può scoprire l'impensato, o almeno procedere nella sua direzione, senza con ciò avvicinarlo a sé, o forse anche senza allontanarlo, senza che l'essere dell'uomo, comunque, per il fatto di dispiegarsi entro tale distanza, non si trovi per ciò stesso alterato⁴.

La modernità non è infatti esclusivamente il tempo della scoperta dell'uomo, ma la più problematica presa di coscienza che, nel momento in cui l'uomo sorge come oggetto e fondamento della episteme, emerge al contempo nella scena del pensiero un'altra figura, che gli è archeologicamente contemporanea: si tratta, per l'appunto, dell'impensato, dal XIX secolo in poi l'inalienabile di qualsivoglia speculazione teorica. L'impensato si presenta allora come una particolare e fondamentale figura dell'alterità per l'uomo

³ Ivi, p. 350.

⁴ Ivi, p. 352.

stesso. L'impresa del pensiero moderno è stata quella di tentare di ricondurre questo Altro al Medesimo, ed è precisamente questo il movimento che volge infine, per Foucault, alla propria chiusura. Dal XIX secolo in poi il pensiero non è più solo pensiero, ma agisce sulla realtà «fin dalla sua forma più aurorale»⁵: consapevolezza, questa, che ha animato proprio quei testi di Sade, Nietzsche e Artaud, sui quali si concludeva *Storia della follia*, ai quali si aggiunge qui anche Bataille. Questo elenco disomogeneo include autori che hanno affermato l'impossibilità del pensiero, la stessa impossibilità che con altri mezzi e altri intenti Hegel, Marx, Freud e Husserl avevano tentato di contenere, ma che avevano senz'altro riconosciuto a loro volta. Non si tratta necessariamente, per Foucault, di intessere un rapporto privilegiato con la follia, sebbene questo sia indubbiamente un tratto caratteristico di quegli autori, enfaticizzato al tempo di *Storia della follia*; in *Le parole e le cose* il perno fondamentale è l'incontro del pensiero con il proprio limite e il suo darsi negli enunciati, ragione per la quale la follia è senz'altro uno dei luoghi abitati da questo discorso, sebbene non l'unico né il privilegiato.

In stile strutturalista, l'esperienza fondamentale di questo movimento del pensiero è piuttosto la scrittura, lo spazio letterario all'interno del quale il soggetto attraversa la propria necessaria trasformazione innanzi a un impensato che non può più essere ridotto al sé, ma che impone un movimento. Tradendo le proprie cautele metodologiche, Foucault indica le caratteristiche di quella strada che sembra aprirsi nella metà degli anni sessanta in Francia: si tratta, nel suo aspetto negativo,

⁵ Ivi, p. 353.

di un rifiuto di ogni forma di antropologia, nel compimento più radicale della nietzschiana morte di Dio, verso qualcosa che in letteratura è già stato indicato con la forma impersonale dell'*il y a*; in positivo, tale rotta sarebbe già in parte stata tracciata dalla psicoanalisi e dall'etnologia, in particolare nel modo peculiare in cui queste due discipline hanno saputo rilanciare la domanda intorno al rapporto tra rappresentazione e finitudine. Attraverso un discorso che non nasconde affinità con le riflessioni althusseriane⁶, Foucault insiste sull'istanza critica fondamentale che segna la differenza tra queste due discipline e il terreno delle scienze umane: trattandosi di un pensiero del limite, psicoanalisi ed etnologia possono fare a meno dello stesso concetto di uomo, poiché se è vero che vi si rivolgono, esse cercano in realtà il suo esterno, il suo fuori. La scoperta alla quale vanno incontro è per noi della massima importanza:

a differenza delle scienze umane, le quali, pur tornando sui propri passi verso l'inconscio, rimangono sempre nello spazio del rappresentabile, la psicanalisi avanza per scavalcare la rappresentazione, per superarla dal lato della finitudine e far sorgere in

⁶ Il riferimento viene esplicitato nella intervista rilasciata per *La Quinzaine Littéraire* a Madeleine Chapsal, pubblicata il 16 maggio 1966: «Il nostro compito è liberarci definitivamente dall'umanesimo, ed è in questo senso che il nostro è un lavoro politico, nella misura in cui tutti i regimi dell'Est e dell'Ovest fanno passare la loro cattiva mercanzia sotto la bandiera dell'umanesimo... Dobbiamo denunciare tutte queste mistificazioni, come attualmente, all'interno del partito comunista, Althusser e i suoi coraggiosi compagni lottano contro lo "chardino-marxismo"» (Id., *Intervista con Madeleine Chapsal*, in Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, trad. it. V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2008, p. 38).

tal modo, là dove venivano attese le funzioni portatrici delle loro norme, i conflitti colmi di regole, e i significati costituenti un sistema, il fatto puro e semplice che possa esservi sistema (e quindi significato), regola (e quindi opposizione), norma (e quindi funzione)⁷.

È in questo modo che la psicoanalisi e l'etnologia («come la psicanalisi, l'etnologia interroga non già l'uomo in sé quale può apparire nelle scienze umane, ma la regione che rende in genere possibile un sapere sull'uomo»⁸) scoprono la possibilità di fare a meno dell'uomo, rivelandosi, da una parte, le discipline nei confronti delle quali l'intera sfera delle scienze umane non può non riconoscere il proprio debito e, caratterizzandosi come due contro-scienze, alle quali andrebbe aggiunta una linguistica in grado di fornire loro un linguaggio adeguato, affermandosi, dall'altra, non come uno strumento di tipo descrittivo, bensì come «principio di una decifrazione prima»⁹ del mondo. Queste considerazioni accelerano vertiginosamente in conclusione al volume: per Foucault, il progressivo sorgere di questo linguaggio, sul quale si interroga il presente e si interrogherà l'avvenire, non solo è l'ultima prova che l'episteme moderna è ormai giunta al proprio compimento, ma svela, nel suo ripiegarsi su di sé, una sostanziale impossibilità di proseguire una riflessione intorno all'uomo¹⁰.

⁷ Id., *Le parole e le cose*, cit., pp. 400-401.

⁸ Ivi, p. 404.

⁹ Ivi, p. 408.

¹⁰ «L'intera *episteme* moderna – quella formatasi sul finire del XVIII secolo e che ancora serve da terreno positivo per il nostro

Se il ripiegamento dell'episteme moderna porta via l'*homo dialecticus*, il sorgere di un linguaggio che fa a meno dell'uomo, di un linguaggio che non è più dell'ordine dell'umano, rimuoverebbe definitivamente l'uomo in quanto tale dal centro di ogni sistema di costruzione intorno al suo sapere. Quello che ne resta è allora un nuovo sistema, emerso dalle smagliature del precedente, i cui tratti vanno chiariti. Interrogato a tal proposito, Foucault offre delle prime indicazioni:

Per sistema bisogna intendere un sistema di relazioni che si mantengono, si trasformano, indipendentemente dalle cose che esse legano. Per esempio, è stato possibile dimostrare che i miti romani, scandinavi, celtici facevano apparire gli dèi e gli eroi molto diversi gli uni dagli altri, ma che l'organiz-

sapere, quella che costituì il modo d'essere singolare dell'uomo e la possibilità di conoscerlo empiricamente – tutta questa *episteme* era legata alla scomparsa del Discorso e del suo regno monotono, allo slittamento del linguaggio sul versante dell'oggettività ed alla sua ricomparsa molteplice. Se questo stesso linguaggio sorge adesso con insistenza crescente entro un'unità che dobbiamo ma non possiamo ancora pensare, non è forse il segno che tutta questa configurazione sta per rovesciarsi, e che l'uomo progressivamente perisce a misura che più forte brilla al nostro orizzonte l'essere del linguaggio? Se l'uomo si è costituito nel tempo in cui il linguaggio era votato alla dispersione, non sarà egli destinato a disperdersi, ora che il linguaggio si raccoglie su di sé? E se ciò fosse vero, non sarebbe un errore – un errore profondo dal momento che ci nasconderebbe ciò che oggi va pensato – interpretare l'esperienza attuale come un'applicazione delle forme d'un linguaggio all'ordine dell'umano? Non dovremmo piuttosto rinunciare a pensare l'uomo, o per essere più rigorosi, rinunciare a pensare troppo da vicino tale scomparsa dell'uomo – e il terreno di possibilità di tutte le scienze dell'uomo – nella sua correlazione col nostro interesse al linguaggio?» (ivi, p. 412).

zazione che li lega (considerato che queste culture si ignorano l'una con l'altra), le loro gerarchie, le loro rivalità, i loro tradimenti, i loro contratti, le loro avventure obbedivano a un unico sistema... Recenti scoperte nel campo della preistoria consentono ugualmente di scorgere una organizzazione sistematica che presiede alla disposizione delle figure disegnate sulle pareti delle caverne... Lei sa che in biologia il nastro cromosomico porta in codice, in messaggio cifrato, tutte le indicazioni genetiche che permetteranno al futuro essere di svilupparsi... L'importanza di Lacan deriva dal fatto che egli ha dimostrato, attraverso il discorso del malato e i sintomi della sua nevrosi, in che modo siano le strutture, il sistema stesso del linguaggio (e non il soggetto) a parlare... Prima di ogni esistenza umana, prima di ogni pensiero umano, ci sarebbe già un sapere, un sistema, che noi riscopriamo...¹¹.

Il sistema, nel modo in cui lo intende Foucault, è allora l'impossibile del sistema hegeliano, ossia un sistema il cui perno fondamentale non è la soggettività, ma una rete complessa all'interno della quale il soggetto si muove e viene definito; tuttavia, del sistema hegeliano si mantiene un tratto fondamentale, ovvero l'ingiunzione al movimento. Ne segue la dimensione fortemente politica del concetto di sistema: la rinuncia all'uomo si traduce nel rifiuto di un impianto scolastico ereditato dal XIX secolo in cui «vediamo ancora regnare la più insulsa psicologia, l'umanesimo più desueto, le categorie del gusto, del

¹¹ Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, cit., p. 36.

cuore umano...»¹², tutti schemi interpretativi astratti che incoraggiano alla mistificazione e mancano di presa sul reale; la logica del discontinuo che lo sottende diviene l'imperativo di una istanza critica che non deve mai rinunciare a se stessa in nessun campo del sapere, ma continuare a porre domande al reale, che a sua volta la interroga; contrastare la retorica che ha caratterizzato il discorso dominante dei regimi, e riconoscere sotto la presunta innocenza del ricorso all'umanesimo un imbroglio teorico; inoltre, il fatto che il rapporto tra l'uomo e il sistema non appartenga pienamente alla sfera della libertà né pienamente a quella della necessità, svela con una nuova forma il legame tra mossa teorica e azione pratica, perché una diversa interpretazione del reale coincide con nuove pratiche, estendendo così la dimensione del politico a tutto ciò che riguarda la conoscenza con una nuova radicalità. Si capisce allora che *Le parole e le cose* non è, come dichiara Foucault, il *pendant* teorico di *Storia della follia* solo dal punto di vista dell'oggetto di indagine, che in quest'ultimo sarebbe l'Altro e nel primo il Medesimo: se l'analisi delle scienze umane è una riflessione intorno ai modi attraverso i quali il soggetto di conoscenza diviene l'oggetto stesso di quella conoscenza (come essere che vive, che lavora, che parla), e dunque degli spazi teorici aperti da questa prospettiva e i suoi limiti, *Storia della follia* è un percorso che cerca di restituire la soggettivazione che investe un individuo specifico e delegittimato ridotto a oggetto di conoscenza (il folle), attraverso una analisi delle pratiche di esclusione, di internamento, di riabilitazione, fino a ergerlo a giudice del razionale.

¹² Ivi, p. 39.

In questo senso, *Storia della follia* segna l'avvio di una speculazione che si rivolgerà a quei due aspetti che, se visti come fortemente commisti alla dimensione della follia nel primo testo, trovano a loro volta luoghi e pratiche specifiche; si tratta dell'indagine condotta in *Nascita della clinica*, testo che si pone tra *Storia della follia* e *Le parole e le cose*, e che interroga sì le rotture epistemologiche che si sono date nella storia della medicina fino alla clinica moderna, ma nel farlo insiste molto sullo "sguardo medico" e sulla oggettivazione del corpo del malato, che si trova così scisso, come paziente, tra corpo e persona. Questo doppio movimento dell'analisi rafforza la teoria foucaultiana: il regime di verità nel quale ci si trova non è responsabile esclusivamente dei modi di oggettivazione, ma anche della stessa soggettivizzazione, riportando così l'essenziale della questione a un pensiero della finitudine. Ciò che l'esperienza della follia, della malattia e della criminalità (che sarà poi analizzata in *Sorvegliare e punire*) rivela, ciò che lo studio delle scienze umane mostra, è la necessità, in ogni discorso scientifico sull'uomo, della coincidenza tra origine e limite. Si determina così il campo di immanenza della conoscenza, all'interno del quale il soggetto, l'oggetto e il soggetto preso come oggetto non smettono di interrogarsi tra loro, trasformando attraverso questa interrogazione le coordinate dell'esperienza stessa, che inevitabilmente li prende nel suo movimento di trasformazione.

Soggetti deboli e ragione analitica

È altrettanto chiaro, come diversi autori non hanno

mancato di sottolineare¹³, che affinché si dia esperienza occorre che una forma di soggetto, sebbene non

¹³ È il caso, tra altri, di Maurice Florence, che segnala la centralità della questione del soggetto in Foucault già nel 1984 (cfr. M. Florence, *Il progetto filosofico di Foucault*, in M. Foucault, *Antologia*, cit., pp. 1-5); Davide Tarizzo insiste lungo questa direzione, prendendo spunto dall'intervista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, sempre del 1984, per sottolineare come il rifiuto dell'«idea di un soggetto autonomo e preesistente al linguaggio (e alle sue diverse configurazioni epistemiche, sociali)», che Foucault condivide con il pensiero strutturalista, non coincide con un disinteresse nei confronti della questione del soggetto. Si tratta, piuttosto, di uno spostamento delle coordinate dell'interrogazione intorno al soggetto dalla forma astratta del cogito in favore del rapporto che intesse con la verità e dei vincoli che tale verità gli impone: «Il soggetto di Foucault non è certo più un soggetto cartesiano o fenomenologico, che sa da sempre ciò che deve sapere, ma un soggetto che entra in rapporto con la verità, senza sapere prima ciò di cui va in cerca, *se stesso*. E ciò significa che – al contrario di quanto molti pensano – Foucault non rinnega affatto la nozione di soggetto, ponendola viceversa al centro delle proprie riflessioni, per constatare semmai una certa sua declinazione, di marca essenzialmente cartesiana e/o fenomenologica» (D. Tarizzo, *Il pensiero libero*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 165). Fabio Polidori, attraverso un gioco di rimandi tra passi scelti de *L'ermeneutica del soggetto* e diverse interviste rilasciate da Foucault in merito alla questione del soggetto, non solo mostra l'emergenza della questione del rapporto tra soggetto e verità nei suoi testi, ma ne ribadisce l'importanza per il pensiero contemporaneo: «Credo che, insieme con il pensiero di Nietzsche e con la psicanalisi, il lavoro di Foucault – il quale del resto della psicanalisi non trascura sempre l'importanza – per quanto riguarda la possibilità di una ricognizione di cosa sia la questione del soggetto e della soggettività, sia assolutamente indispensabile. E soprattutto quando, come credo si possa dire del momento attuale, del presente, le forme di soggettivazione o anche di assoggettamento sembrano moltiplicarsi e differenziarsi, ed eludere insomma una possibilità di conoscenza teorica e perciò inevitabilmente riduttiva» (cfr. F.

più coincidente con quello kantiano, permanga; l'annientamento dell'uomo dal campo della conoscenza non coincide quindi, per Foucault, con la necessità di eliminare il soggetto di conoscenza, bensì con l'individuazione del particolare gioco di verità all'interno del quale di un soggetto si dice ciò che si dice.

La morte dell'uomo si traduce però nella critica a ogni forma di antropologia, compresi i progetti filosofici di stampo kojéviano o feuerbachiano; ne segue il rifiuto di una certa postura teorica afferente al marxismo che vede in Sartre il suo "ultimo" (per Foucault) rappresentante. È in questa direzione che va letto lo slittamento dalla critica all'antropologia al rifiuto dell'umanesimo che la morte dell'uomo porta con sé, e che, se interpretabile come una scelta di campo, lo è in conseguenza di una acquisizione teorica che porta Foucault a rinunciare alla figura dell'*homo dialecticus*:

Grosso modo, si può dire questo: l'umanesimo, l'antropologia e il pensiero dialettico sono legati fra loro. Ciò che ignora l'uomo è la ragione analitica contemporanea, che abbiamo visto nascere con Russell, che appare in Lévi-Strauss e nei linguisti. Questa ragione analitica è incompatibile con l'umanesimo, mentre la dialettica richiede accessoriamente l'umanesimo. Lo richiede per diverse ragioni: perché è una filosofia della storia, perché è una filosofia dell'alienazione e della riconciliazione. Per tutte queste ragioni e perché è sempre, in fondo, una filosofia del ritorno a se stessi, in un certo senso la dialettica promette all'essere umano che egli diven-

Polidori, «La verità di Foucault», in Id., *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Bulzoni Editore, Roma 2012, p. 46).

terà un uomo autentico e vero. Promette l'uomo all'uomo e, in questa misura, non è dissociabile da una morale umanistica. In questo senso i grandi responsabili dell'umanismo contemporaneo sono evidentemente Hegel e Marx. Ora, mi sembra che scrivendo la *Critica della ragion dialettica* Sartre abbia in qualche modo messo un punto finale, abbia chiuso la parentesi su quell'episodio della nostra cultura che inizia con Hegel. Ha fatto quanto ha potuto per integrare la cultura contemporanea alla dialettica, vale a dire le conquiste della psicanalisi, dell'economia politica, della storia, della sociologia. Ma è sintomatico che non poteva lasciar cadere tutto ciò che rientrava nell'ambito della ragione analitica e che è profondamente legato alla cultura contemporanea: logica, teoria dell'informazione, linguistica, formalismo. La *Critica della ragion dialettica* è il magnifico e patetico sforzo di un uomo del XIX secolo per pensare il XX secolo. In questo senso, Sartre è l'ultimo hegeliano, e direi anche l'ultimo marxista¹⁴.

Ogni tentativo di adeguare la dialettica al mondo contemporaneo è destinato al fallimento perché, ancora una volta, non vi è continuità tra due momenti culturali. Il fulcro del legame tra antropologia, marxismo esistenzialista e idealismo risiede infatti in una impossibilità di mettere radicalmente in discussione i presupposti teorici sui quali si fondano. Con lo stesso gesto dunque, Foucault si sbarazza non solo dell'uo-

¹⁴ M. Foucault, *È morto l'uomo?*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste I*, trad. it. G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996, p. 124.

mo come perno di ogni paradigma antropologico, ma della dialettica come movimento speculativo e verità della storia, della questione del senso portata avanti dall'esistenzialismo, delle pretese totalizzanti della ragione. In questo modo, egli sfugge contemporaneamente a ogni tentazione di dualismo ontologico e di teleologia, scoprendo alla fine della sua indagine sul rapporto tra empirico e trascendentale la necessità di un pensiero dell'immanenza. La portata della questione è teoreticamente enorme: per Foucault si tratta di cogliere a partire dalle sue prime (e varie) manifestazioni nel reale l'affermarsi di una forma di ragione diversa dalla ragion dialettica, che egli vede emergere, contro-intuitivamente, soprattutto nella letteratura, ma anche in alcuni testi di Nietzsche, di Russell, di Wittgenstein e persino di Heidegger. Un tipo di ragione che egli chiama, provvisoriamente, ragione analitica, per nominare il nuovo spazio di azione del pensiero nel mondo contemporaneo. Più che un nuovo tipo di ragione, la ragione analitica assume in Foucault le sembianze di un movimento, quello stesso movimento che viene descritto nelle pagine de *L'archeologia del sapere* come la necessaria coincidenza tra divenire e sistema. Tale movimento però non può essere colto a partire dalle premesse teoriche del paradigma esistenzialista e dalla loro critica. La stessa scelta terminologica, ragione analitica, è spia di una commistione che chiama in gioco altre esperienze del pensiero contemporaneo, più adatte dell'esistenzialismo a «diagnosticare che cos'è "oggi"»¹⁵, e che pro-

¹⁵ Cfr. Id., *La filosofia strutturalista permette di diagnosticare che cos'è "oggi"*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste I*, cit., p. 149.

vengono più dall'ambito epistemologico. Si capisce allora meglio qual è l'urgenza che sottende le dichiarazioni foucaultiane intorno alle pieghe prese dall'ingresso della fenomenologia in Francia¹⁶, ancora una volta in chiave anti-umanistica e dunque anti-sartriana: le conquiste dell'epistemologia portate avanti da autori come Canguilhem e Cavaillès sono per Foucault la direzione lungo la quale la ragione analitica può darsi nella sua versione francofona, ossia la direzione lungo la quale si preoccupano di indagare precisamente la dimensione dell'impensato che, in

¹⁶ Oltre alle dichiarazioni foucaultiane intorno al doppio statuto della fenomenologia in Francia, che vedrebbe da una parte l'interpretazione sartriana e, dall'altra, i testi di Cavaillès, si possono qui aggiungere le considerazioni espresse in merito da Canguilhem nella sua analisi de *Le parole e le cose*: «Non sta a me rimproverare a Foucault il raffronto, paradossale secondo molti, scandaloso secondo alcuni, tra fenomenologia e positivismo (pp. 345-347). L'analisi del vissuto gli sembra un tentativo, appena più esigente e quindi più rigoroso, per "far valere l'empirico come trascendentale" (p. 345). Quando Husserl cercò di essere più radicale di Descartes e miglior trascendentalista di Kant, i tempi – vogliamo dire l'episteme – erano cambiati. Il cogito aveva cessato di apparire l'antenato più venerando della funzione trascendentale e l'impresa di raddoppiamento trascendentale aveva cessato di essere confusa con la stessa funzione filosofica. L'interrogazione husserliana doveva quindi riguardare la scienza più che la natura, e il problema dell'uomo nel suo rapporto con l'essere più che la fondazione dell'essere dell'uomo entro il cogito. "Sotto i nostri occhi il progetto fenomenologico non cessa di svolgersi in una descrizione del vissuto – empirica suo malgrado – e in un'ontologia dell'impensato, la quale mette fuori circuito il primato dell'io penso" (pp. 350-351)» (G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 434). È evidentemente a questa seconda direzione che Foucault e Canguilhem rivolgono la propria attenzione.

quanto tale, esclude dal circuito l'Io penso. In particolare Cavaillès, che è per Foucault l'iniziatore di quella interpretazione della fenomenologia che in Francia «risalirà ai problemi fondanti del pensiero di Husserl, quelli del formalismo e dell'intuizionismo»¹⁷, è riconosciuto dallo stesso Canguilhem come anticipatore dei compiti del pensiero contemporaneo:

Vent'anni fa, le ultime pagine e soprattutto le ultime righe dell'opera postuma di Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, stabilivano la necessità, per una teoria della scienza, di sostituire il concetto alla scienza. Il filosofo matematico, il quale, in una lettera al suo maestro Léon Brunschvicg, aveva rimproverato a Husserl un uso eccessivo del *cogito*, si congedava altresì, per dirla in termini filosofici, dal suo maestro, scrivendogli: «Solo una filosofia del concetto, e non già una filosofia della coscienza, può dare una dottrina della scienza. La necessità generatrice non è quella di un'attività, ma di una dialettica». Queste parole apparvero allora, a molti, come un enigma. Oggi possiamo capire che l'enigma aveva valore di annuncio. Cavaillès aveva stabilito i limiti dell'impresa fenomenologica prima ancora che questa avesse esibito, in Francia, e cioè con un ritardo evidente, le proprie ambizioni illimitate, e aveva assegnato con vent'anni di anticipo il compito che la filosofia si sta riconoscendo oggi: sostituire al primato della coscienza vissuta o

¹⁷ M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3 (1978-1985). *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, trad. it. S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, p. 318.

riflessa, il primato del concetto, del sistema o della struttura¹⁸.

In altri termini, il pensiero contemporaneo ha il compito di pensare la possibilità del pensiero oggettivo senza cedere alla tentazione di iscriverlo nei contorni di una autoriflessione, e al contempo senza affrettarsi a risolversi per la sua impossibilità. Se si tratta ancora di una dialettica, quest'ultima non può dunque prendere le mosse dai momenti della *Fenomenologia* hegeliana, perché non riconosce valore di verità all'esperienza dell'attività della coscienza, all'interno della quale il rapporto con la finitudine è sempre negativo. Al tempo dell'uomo nel mondo, alla sua storia, Foucault accosta la storia della conoscenza dell'uomo, della sua episteme, chiedendosi di volta in volta, innanzi ai suoi contenuti empirici in un determinato spazio-tempo, le condizioni a partire dalle quali quel tipo di conoscenza è stata possibile. Per questa ragione Foucault resta interessato alla dimensione della contraddizione come spia di un significato non indagato, ma il suo obiettivo non è quello di risolverla, bensì di analizzarla allo scopo di mostrare ciò che implica e le differenze che lascia emergere; si tratta infatti di contraddizioni empiriche, nelle quali Foucault individua i luoghi in cui «è più facile scavare», o «i rilievi che possono essere utilizzati per nascondersi o per sferrare un attacco»¹⁹. Queste le ragioni, più profonde, per le quali ogni confronto con Hegel, con la sua dialettica o con il suo sistema, sono destinate a

¹⁸ G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 434-435.

¹⁹ M. Foucault, *Terza intervista*. "Io sono un artificiere",

cadere a margine del percorso foucaultiano. Foucault si inserisce infatti in un altro binario, quello appunto dell'analisi del sapere, che non desidera definirsi neanche nei termini, più ampi, di un percorso storico o filosofico; ponendo il «problema dell'essere del linguaggio», Foucault ha delineato la regione più ampia possibile all'interno della quale analizzare il pensiero, il campo, appunto, della ragione analitica. Analitica perché in contrapposizione all'interpretazione, al pensiero della rappresentazione; analitica perché rivolta verso i segni e le loro condizioni di possibilità, e disinteressata, in questa sua «freddezza»²⁰, al pathos dell'esistenza individuale. Una ragione analitica, infine, che si rivolge al sistema come al suo problema fondamentale: per capire il reale, con un gesto teorico che è al contempo immediatamente politico, occorre coglierne le condizioni di possibilità sul piano dell'episteme. Con le parole di Foucault:

Lo sforzo compiuto attualmente dalle persone della nostra generazione non è rivendicare l'uomo *contro* il sapere e *contro* la tecnica, ma è proprio quello di dimostrare che il nostro pensiero, la nostra vita, il nostro modo di essere, persino il nostro modo di essere più quotidiano, appartengono alla medesima organizzazione sistematica e quindi dipendono dalle *stesse* categorie del mondo scientifico e tecnico²¹.

Il sistema al quale si rivolge Foucault è quindi il

in Id., *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, a cura di F. Polidori, Mimesis, Milano 2007, p. 41.

²⁰ Cfr. Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, cit., p. 40.

²¹ *Ibidem*.

complesso preindividuale che determina le condotte in un certo spazio-tempo, e che emerge innanzitutto dai discorsi, trasformati poi in pratiche di esclusione, leggi, etiche e politiche, contraddizioni tra questi aspetti. Trattandosi di un prodotto storico, il sistema è costantemente destinato al cambiamento, senza che per questo vi sia una direzione teleologica. Proprio perché mutevole, la critica diviene allora lo strumento attraverso il quale è possibile mettere in discussione lo statuto del sistema dato nel qui e ora, fino a prossima articolazione.

DECOSTRUZIONE E COSTRUZIONE DELLA PSICOLOGIA IN NIETZSCHE

di Federica Miggiano

Ammettere la non verità come condizione della vita: ciò indubbiamente significa metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore: e una filosofia che osa questo si pone, già soltanto per ciò, al di là del bene e del male.

F. Nietzsche

La scienza come strumento di decostruzione della tradizione idealistica

Chiarire la funzione e il ruolo della psicologia nel pensiero di Friedrich Nietzsche equivale a dischiudere il senso di molti concetti a cui questa è direttamente connessa: corpo, salute, sviluppo, assimilazione e lo stesso filosofema di Volontà di Potenza. Questo perché, con una approssimazione necessaria come ogni volta in cui si cercano di assumere delle periodizzazioni, a partire dagli anni Settanta Nietzsche matura un interesse nei confronti delle scienze propriamente dette che, di fatto, lo accompagnerà per sempre. Lo studio dei grandi temi della scienza del suo tempo lo conduce a una valutazione radicale e sistematica delle forme espressive della corporeità (*Leiblichkeit*) e alla conseguente rottura col paradigma epistemologico tradizionale.

L'elaborazione della psicofisiologia di Nietzsche va di pari passo con la *pars destruens* che caratterizza, almeno in un certo periodo, il suo pensiero: egli

si interroga in maniera critica sui fondamenti del quadro epistemologico tradizionale, rispetto al quale la psicologia *ripensata* svolge un ruolo funzionale e il corpo viene assunto come “filo conduttore” di questa ricerca. L’operazione di decostruzione della psicologia tradizionale da parte di Nietzsche non ha però l’obiettivo di demolire acriticamente la psicologia idealistica, quanto piuttosto di affermare e favorire nuovi valori specifici in seno a una prospettiva scientifica, che chiamerà “fisio-psicologia”.

Non è assolutamente necessario, sia detto tra noi, sbarazzarci [...] dell’“anima” e rinunciare a una delle più antiche e venerande ipotesi [...]. Ma la strada per nuove forme e raffinamenti dell’ipotesi anima resta aperta: e concetti come “anima mortale” e “anima come pluralità del soggetto” e “anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni” vogliono avere, sin d’ora, diritto di cittadinanza nella scienza¹.

Nietzsche assume, dunque, le scienze come strumenti demolitori per la psicologia tradizionale: è però necessario chiarire, a questo punto, quale sia la natura dell’interesse che Nietzsche nutre nei riguardi della biologia, per esempio, e che cosa sia davvero “scienza” per il pensatore di Naumburg.

Scienza significa essenzialmente critica: critica delle rivendicazioni della morale, della cultura, della religione e della metafisica, «non l’indagine di un

¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, parte prima *Dei pregiudizi dei filosofi*, § 12.

settore del reale, ma la dimostrazione del carattere illusorio»². Pur prendendo, in questa sede, le distanze dall'interpretazione di Fink, secondo cui l'interesse da parte di Nietzsche per la scienza costituirebbe una vera e propria svolta nell'ambito delle letture del filosofo, va comunque specificato che l'attenzione rivolta alle letture scientifiche è senza dubbio una tappa significativa e, anzi, incisiva del suo pensiero. Resta da precisare che l'approccio nietzschiano alla scienza non è fideistico: non si tratta di un'apertura di credito nei confronti della fisica e delle scienze tradizionalmente intese, ma ancora una volta di una prospettiva assunta in maniera problematica, complessa, critica. Nietzsche pone l'accento sull'indagine storica, un paradigma che permette di affrancare i contenuti scientifici dal determinismo meccanicistico.

Senza dubbio quello di Nietzsche è, dunque, un modo di intendere insieme storia e scienza che si discosta dal modello scientifico tradizionale, dallo scientismo del Positivismo. L'interesse nei confronti delle scienze ha, in altri termini, carattere regolativo: si tratta di mettere in dubbio il progetto scientifico inteso come indagine su realtà che rispondono sempre solo a leggi meccaniche e calcoli matematici³.

La vita non è un argomento. Ci siamo sistemati un mondo in cui poter vivere – con l'ammettere corpi,

² E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. P.R. Traverso, Marsilio, Padova 1973, pp. 103-104.

³ Il sì alla scienza di Nietzsche, dunque, ha senso in riferimento al rifiuto per ogni forma di Idealismo: se corrispondesse a una fede cieca e servile nei confronti delle leggi matematiche non sarebbe che il volto presentabile della stessa fallacia sottesa alla metafisica.

linee, superfici, cause ed effetti, movimento e quiete, forma e contenuto; senza questi articoli di fede nessuno, oggi, sopporterebbe la vita! Ma con tutto ciò essi non sono ancora per nulla qualcosa di dimostrato. La vita non è un argomento: tra le condizioni della vita ci potrebbe essere l'errore⁴.

L'aforisma citato attesta, con potenza ed efficacia, l'impossibilità di ridurre la vita a oggetto di indagine logico-matematica e introduce la categoria dell'errore (*Irrtum*), elemento irriducibile della biologia e determinante nei suoi processi in relazione ai concetti di variazione, selezione e grado.

Come afferma Abel: «è innegabile che il carattere chimico-fisiologico del modo di pensare di Nietzsche manifesta un'evidente connessione con la biologia e le scienze fisiche del suo tempo non solo nel lessico, ma anche in numerose questioni sostanziali»⁵. La biologia, che si viene a delineare come scienza autonoma a partire dal diciannovesimo secolo, adotta un canone d'indagine scientifica che differisce dalle tradizionali scienze naturalistiche: in altri termini, la biologia si muove su un piano prettamente storico-interpretativo.

Nietzsche aderisce al progetto epistemologico della biologia e della fisiologia che non cercano più soluzioni ricorrendo alla filosofia cartesiana, che non si avvalgono della teleologia (lo stesso concetto di "adattabilità" biologica risponde a dinamiche processuali

⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. V, tomo 2, § 121.

⁵ G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, de Gruyter 1984, p. 5 (trad. nostra).

piuttosto che a fini predeterminati): in altre parole, per tali discipline il mondo non è mosso dalla tendenza alla perfezione né tantomeno al progresso. Nietzsche si serve della biologia e della fisiologia come mezzi e strumenti con cui – e a partire dai quali – decostruire i dispositivi prescrittivi della fisica moderna: essenzialismo, determinismo, riduzionismo, e sostituire a questi i concetti di probabilità, casualità e unicità dei fenomeni biologici e della loro natura storico-processuale⁶.

Il programma antinaturalistico⁷, chiarito nel sen-

⁶ È interessante, a tal proposito, notare l'analogia tra le posizioni di Nietzsche e quelle di Ernst Mach, secondo cui le leggi fisiche hanno valore relativo e storico, e per questo non sono da considerarsi una descrizione reale del mondo. Mach scardina, in questo modo, le basi della scienza meccanica e rivela il carattere metafisico di tutte le nozioni scientifiche di cui non si è osato ricostruire lo sviluppo genealogico. Sul ruolo degli studi storici nella critica alle scienze e sul rapporto tra Nietzsche e Ernst Mach, necessariamente disatteso in questa sede, si confronti il prezioso contributo di P. Gori, *Principi per una nuova epistemologia*, in Id., *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Mimesis, Milano 2016; dello stesso autore si veda anche *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, il Mulino, Bologna 2009.

⁷ «And here again we confront the problem of a naturalist interpretation of Nietzsche. As we have frequently seen, Nietzsche is understandably often described as a naturalist, perhaps a psychological naturalist in his account of moral institutions. On the assumption that naturalism holds that there are only material objects in space and time (perhaps just the entities and properties referred to by the most advanced modern science) and that all explanation is scientific explanation, essentially subsumption under a scientific way, it is unlikely that Nietzsche accepts *this* sort of naturalism, especially the latter condition» (R.B. Pippin, *Nietzsche, Psychology and First Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2010, cap. 4, p. 73).

so succitato, non può che avere come metodologia il filosofare storico al fine di scongiurare la *chimera dell'origine*⁸. La genealogia nietzschiana, di cui pure tanto si è detto, ha come obiettivo, pertanto, la ricerca del passato, della provenienza (*Herkunft*), qualcosa di molto più processuale rispetto all'origine (*Ursprung*) *sic et simpliciter*: un'indagine creativa, proiettata al futuro e non restaurativa.

Attraverso la biologia, la fisiologia, la storia, lo studio delle genealogie, dei processi, in altre parole, ricorrendo a un'analisi retrospettiva – lontano, quindi, da quella linea di ricerca che pretende di essere depositaria dell'essenza di quanto si andrà processualmente e storicamente formando⁹ – Nietzsche comincia a delineare, con sempre più evidenza, i caratteri di una critica all'epistemologia tradizionale, alla logica della scienza antica e moderna, al modello scientifico razionalistico, grazie dunque all'adozione di un canone non solo antilogico e antimetafisico, ma anche antimaterialista¹⁰.

⁸ Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977.

⁹ Ivi, p. 31.

¹⁰ «The trouble with proceeding very far in this direction is that Nietzsche does not seem interested in merely naturalizing all talk of motives, goals, intentions, and aversions; he denies that whole model of behaviour, “root and branch.” [...] If that model were adopted, we would still be pointing to some determinate causal factor “behind” and “before” the deed. The “lightning” simile is unequivocal, though, and we would not be following its suggestion if we merely substituted a material *substance* (such as the brain or brain states) for an immaterial soul. [...] Materialist or naturalist bloody-mindedness is not going to help. And so we need to think again about what “the deed is everything”

Quella di Nietzsche è, in altri termini, un'interpretazione epistemologica che conserva la visione scientifica della modernità, ma accanto a questa ammette l'impossibilità di una conoscenza scientifica assoluta o totalizzante: in questo consiste la radicalità della critica nietzschiana alla scienza. L'interesse "nichilistico" della scienza tende a *salvaguardare* l'esistenza e non ad assecondare la natura dissipativa della vita¹¹ (e per questo motivo è fondamentalmente antivitale); di conseguenza, Nietzsche considera problematica non l'illusione scientifica, in quanto illusione, bensì l'insistenza con cui la scienza rivendica il possesso della verità assoluta¹².

Nietzsche lancia, così, una sfida alla presunzione epistemico-razionalistica e al meccanicismo imperante nella fisica newtoniana; critica, cioè, il concetto di materia, tradizionalmente inteso, e assume, invece, in difesa del divenire e della dinamicità, l'istanza di "energia".

Ed è questa la cifra che ci porta a parlare della "logica" nietzschiana fondamentalmente come di qualcosa di molto diverso dalla logica tradizionale, quasi opposto: se l'obiettivo della logica tradizionale è quello di conservare la verità¹³ – assumendo con questo che la verità sia data a priori –, biologia e fi-

might amount to» (R.B. Pippin, *Nietzsche, Psychology & First Philosophy*, cit., p. 74).

¹¹ Cfr. R. Bodei, *Il baricentro di Nietzsche*, in Id., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 99.

¹² B.E. Babich, *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza*, trad. it. F. Vimercati, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 9-10.

¹³ Ivi, p. 139.

siologia impediscono di predeterminare un processo logico, riscontrabile e individuabile solo dopo il suo compimento, *a posteriori*. Sarebbe, dunque, più corretto parlare di logica nei termini opposti a quelli tipici della logica analitica formale. Nietzsche sconfessa il carattere di regolarità e prevedibilità delle cose del mondo: «Le cose non si comportano con regolarità, non secondo una *regola*; non ci sono cose (si tratta di una nostra finzione); altrettanto poco si conformano a una costrizione di necessità»¹⁴.

La logica è servita solo a rendere più comprensibile, identificabile, e dunque, calcolabile il mondo – ma si tratta, appunto, solo di una finzione proiettiva: in altri termini, per conoscere abbiamo bisogno di unità di misura, ma non per questo è da accettare che tali unità stesse esistano. Proprio questa ricerca, prima – e individuazione poi – di unità di misura, si fonda sulla fallacia del concetto di *ego* o soggetto e proprio in base a questo concepiamo le cose come diverse da noi, identificabili nel tempo. Ma gli stessi avvenimenti ed eventi che la logica impara a schematizzare deriverebbero solo dalla costruzione dinamico-interpretativa: «Anche dietro ogni logica e l'apparente dispotismo dei suoi movimenti stanno giudizi di valore, detto con maggiore chiarezza, esigenze fisiologiche per il mantenimento di un determinato tipo di vita»¹⁵.

Il passo qui di seguito chiarisce, ancora una volta, il senso della sfida nietzschiana alla ragione scientifica:

¹⁴ F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1887-1888*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VIII, tomo 2, primavera 1888, 14[79].

¹⁵ Id., *Al di là del bene e del male*, cit., parte prima *Dei pregiudizi dei filosofi*, § 3.

La vita è fondata sul presupposto del credere in qualcosa che perdura e che ritorna regolarmente; quanto più potente è la vita, tanto più largo deve essere il mondo da indovinare, a cui è stato per così dire *conferito l'essere*. Logicizzare, razionalizzare, sistematizzare come sussidi della vita¹⁶.

Nietzsche sfida l'autoevidenza, la certezza egotica del soggetto¹⁷: ideali tradizionali come l'inferenza causale, la supposizione di fatti interni come soggetti agenti, la volontà e lo statuto privilegiato accordato alla coscienza, la stessa dialettica soggetto-oggetto sono obiettivi puntualmente mirati e scardinati che scalfiscono inesorabilmente l'obiettivo della metafisica tradizionale, ossia ricondurre l'ignoto al noto.

La critica alla logica scientifica porta dritto a un rovesciamento metodologico della gerarchia tra ragione e corpo (*Leib*) che da *top down* diventa *bottom up*. È sul paradigma "corpo" che Nietzsche concentra la totalità delle rivendicazioni di "razionalità": «Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza»¹⁸.

‘Io’ dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione. Essa non dice ‘io’, ma fa ‘io’ [...]. Sempre il Sé ascolta e cerca:

¹⁶ Id., *Frammenti Postumi 1887-1888*, cit., 9[91].

¹⁷ Cfr. B.E. Babich, *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza*, cit., p. 76.

¹⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo 1, *Dei dispregiatori del corpo*.

esso compara, costringe, conquista, distrugge. Esso domina ed è il signore anche dell'io¹⁹.

La costante diffidenza per ogni dicotomia porta Nietzsche ad asserire che non solo non esiste un paradigma, ma neanche un anti-paradigma. In altre parole, non esiste l'“in sé” delle cose, non c'è un senso “dell'in sé” e del suo contrario: il senso di tutto è «necessariamente senso di relazione e prospettiva»²⁰.

È a questo punto che si innesta, per Nietzsche, la necessità di ripensare una psicologia che tenga conto della presa di distanza dai paradigmi euristici tradizionali, una psicologia che sia *quasi* più una fisiologia, che risponda dell'idea di *Leib*, nei termini in cui si è accennato, come unica grossa ragione, «eine grosse Vernunft»²¹.

Lo scardinamento della gerarchia tra ragione e corpo, il senso storico e processuale delle nuove scienze naturali, l'operazione di demolizione nei confronti delle dicotomie falsificanti daranno vita a quella che lo stesso Nietzsche chiamerà “fisiopsicologia”: una psicologia rinnovata, ripensata, che ha il suo “punto di fuga” nella teoria della Volontà di Potenza, lo stesso punto in cui la soggettività si dissolve e al suo posto sta la molteplicità prospettica. Si tratta di una psicologia nuova che sa resistere e accogliere le antitesi e che assume come unico paradigma il dire *sì* (*Bejahung*), grazie al quale i termini antitetici rinunciano alle loro pretese unilaterali e si manifestano nello sforzo creativo.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Id., *Frammenti Postumi 1885-1887*, cit., 2[77].

²¹ Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., *Dei dispregiatori del corpo*.

Nell'elaborazione di questa nuova psicologia si compie quella che può essere individuata come *pars costruens* del pensiero nietzschiano che ha, potremmo dire, lo scopo di stabilire e confermare valori finalmente affermativi nell'ottica della Volontà di Potenza, considerata «l'ultimo fatto (*das letzte Factum*) a cui perveniamo scendendo in profondità»²² proprio per eludere ogni rischio di deriva metafisica.

La fisio-psicologia nietzschiana. La critica ai «fatti interni» e il primato dell'affettività

Senza la pretesa di esaurire la complessa teoria della Volontà di Potenza, ci basti dire che con tale elaborazione Nietzsche accorda una sorta di statuto privilegiato alla teoria degli affetti, *quasi* a suggerire un'identità di fondo tra pulsioni e Volontà di Potenza²³. È a questa complessa suggestione che Nietzsche dà il nome di “psicologia” – una psicologia, come già detto, *ripensata* – lontana dalla forma rudimentale – che ha

²² Id., *Frammenti Postumi 1884-1885*, cit., 40[61].

²³ «Nietzsche sancisce definitivamente l'importanza delle pulsioni nell'economia complessiva della sua visione della realtà dapprima riconducendole al “principio” che egli indica con il nome di “volontà di potenza” (*Wille zur Macht*), per poi identificarle con quest'ultima. Il pensiero della volontà di potenza è il punto di arrivo della riflessione di Nietzsche in cui ci si imbatte necessariamente se si segue il filo conduttore delle pulsioni... La condizione per poter parlare di ‘volontà di potenza’ è l'esistenza delle volontà di potenza che non differiscono dalle molteplici costellazioni pulsionali: potremmo dire così, che ‘volontà di potenza’ e pulsioni sono la stessa cosa» (L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, Edizioni ETS, Pisa 2006, pp. 79-80).

come matrici le diverse forme e le altrettanto diverse manifestazioni della Volontà di Potenza («morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza»²⁴).

Nietzsche elabora la propria fisio-psicologia a partire dalla sconfessione dei punti di riferimento tradizionalmente adottati dalla psicologia. All'interno di questo processo di decostruzione, emerge il problema della legittimità delle modalità conoscitive dell'uomo, possibili – per Nietzsche – solo in termini di prospettivismo. Ciascun soggetto, infatti, avrebbe una specifica modalità di accesso al mondo, ed è proprio grazie al costante ricorso a dinamiche interpretative che egli recupera il carattere prospettico di ogni atto conoscitivo e *accoglie* la verità solo in termini interpretativi. La nozione di *interpretazione* connota fortemente l'epistemologia nietzschiana, che riconosce la legittimità solo nel numero indefinito di interpretazioni e descrizioni del mondo: «Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure, dell'apparenza?»²⁵. Alla base del gioco prospettico, ancora una volta, vi è un delta di forza: l'incontro-scontro tra condizioni e configurazioni fisiologiche che generano differenti valori e prospettive²⁶. I punti di riferimento epistemici e assiologici non sono più, dunque, principi immutabili.

²⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., *Dei pregiudizi dei filosofi*, § 23.

²⁵ Ivi, parte seconda *Lo spirito libero*, § 34.

²⁶ «Anticipando l'indagine programmatica orientata alla genealogia della proposizione e della supposizione grammaticale, che Derrida trasformerà nel patrimonio di un movimento di critica letteraria, la decostruzione, Nietzsche utilizzò prototipicamente la struttura riflessiva della contraddizione a sostegno della

Il percorso di affrancamento dai pregiudizi della ragione e dall'ontologia della sostanza, che hanno caratterizzato la filosofia platonico-cristiana e la fisica tradizionale razionalistica, si può compiere solo nel momento in cui il pensiero critico decostruisce l'ultimo, fondamentale «articolo di fede»²⁷ rimasto in piedi, ossia *chi* interpreta: animata da un fondamentale bisogno metafisico e dall'istintiva paura di restare priva di punti di riferimento per il proprio orientamento nel mondo, la tradizione ha posto comunque sempre «l'interprete dietro l'interpretazione»²⁸. Il frammento appena riportato chiarisce il senso della critica al soggetto – sostanziale nervatura antimetafisica del pensiero nietzschiano – e punta dritto a demolire il fondamentale articolo di fede dell'*Hintergrund* metafisico, ossia quella falsa coscienza che ha nella sostanzializzazione della soggettività il suo elemento fondante²⁹.

Una volta, infatti, si credeva all'«anima» come si credeva alla grammatica e al soggetto grammaticale: si diceva «io» è condizione, «penso» è predicato e condizionato – pensare è un'attività per la quale un soggetto *deve* essere pensato come causa. Si ten-

tesi dell'irriducibilità del vantaggio interpretativo. Nel nascente contesto postmoderno, la rivendicazione retorica avanzata dal prospettivismo non è dogmatica, ma si sviluppa sul piano del *confronto*» (B.E. Babich, *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza*, cit., p. 61).

²⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo 2, prima dissertazione, § 13.

²⁸ Id., *Frammenti Postumi 1885-1887*, cit., 7[60].

²⁹ La critica del soggetto, nei termini qui anticipati, verrà approfondita nelle pagine seguenti del presente contributo.

tò allora, con un'astuzia e una tenacia degne di ammirazione, se non ci si potesse trar fuori da questa rete, se non fosse forse vero il contrario: «penso» condizione, «io» condizionato, «io» dunque solo una sintesi, che viene *operata* dal pensiero stesso³⁰.

Affermare che «“Io” è condizione, “penso” è predicato e condizionato – il pensare è un'attività per la quale un soggetto *deve* essere pensato come causa» significa infatti credere in un'“anima”, ovvero in una causa volutaristica del pensiero, in un ipotetico agente che si pretende essere separato dalla sua attività.

Pretendere dalla forza che *non* si estrinsechi come forza [...] è così assurdo come pretendere dalla debolezza che essa si estrinsechi come forza. Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, di attività – anzi esso non è precisamente null'altro che questi istinti, questa volontà, quest'attività stessa, e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un “soggetto”. Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest'ultimo un *fare*, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe *consentito* estrinsecare forza oppure no. Ma

³⁰ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., *L'essere religioso*, § 54.

un tale sostrato non esiste: non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto³¹.

Ma un tale sostrato non esiste, appunto: «Il concetto “individuum” è falso»³². Particolarmente significativa e incisiva è l’analisi che ne fa Pippin nel suo volume dedicato allo statuto della psicologia e al suo rapporto con la filosofia³³. Pippin lega indissolubilmente la presenza o meno del soggetto alla responsabilità dell’azione e all’atto volontario. In altri termini, se un simile “sostrato” non esiste, allora non è possibile individuare l’interprete della prospettiva, l’agente dell’azione; non esiste, cioè, “colui che vuole”: «the creation of a subject “behind” the actual deed, one who could have acted to express his strength (or virtuous weakness) or not and who thus can be condemned and held individually and completely responsible for his voluntary oppression of others»³⁴.

«Das Thun ist Alles»³⁵: proprio questo “fare”, questo “volere” sarebbe, in realtà, qualcosa di ancora e altrettanto diverso da quello che la tradizione idealistica ha inteso.

Errore di una falsa causalità. – Si è creduto in ogni tempo di sapere che cosa è una causa: ma dove

³¹ Id., *Genealogia della morale*, cit., prima dissertazione, § 13.

³² Id., *Frammenti Postumi 1884-1885*, cit., 34[124].

³³ Cfr. R.B. Pippin, *Nietzsche, Psychology and First Philosophy*, cit.

³⁴ Ivi, p. 70.

³⁵ F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1884-1885*, cit., 34[124].

prendevamo noi il nostro sapere, o più esattamente, la nostra credenza di sapere a questo proposito? Dalla sfera dei famosi «fatti interiori», nessuno dei quali, fino a oggi, si è dimostrato reale. Credevamo essere noi stessi la causalità, nell'atto del nostro volere; pensavamo se non altro di cogliere così la causalità sul fatto. Similmente non dubitavamo che tutti gli antecedenti di un'azione, le sue cause, dovevano ricercarsi nella coscienza e che qui si sarebbero ritrovati, se li si cerca, – come «motivi»: diversamente non si sarebbe stati liberi di un'azione, né responsabili per essa. Infine, chi avrebbe potuto contestare che un pensiero ha la sua causa? che l'io causa il pensiero? ...Di questi tre «fatti interiori», con cui la causalità sembrava darsi una garanzia, il primo e il più convincente è quello della volontà come causa³⁶.

Il mondo interiore, i fatti interni, la volontà e il soggetto non sarebbero che concetti fittizi, impiegati in maniera posticcia dalla «più antica e duratura psicologia»³⁷ che ha considerato ogni fare come il frutto e l'esito di un volere di un soggetto agente. La stessa logica è presente nella visione tradizionale dell'«atomo»: la critica è esplicitamente rivolta ai «signori meccanicisti e fisici»³⁸. Cosicché, la dinamica descritta è molto chiara: qualsiasi essere vivente non agisce perché lo vuole, perché possiede la libera

³⁶ Id., *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa con il martello*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo 3, Adelphi, Milano 2017, *I quattro grandi errori*, § 3.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

volontà: l'umanità non è *responsabile* nel senso tradizionalmente inteso. Gli uomini sono stati pensati liberi per dar loro responsabilità e punizione e l'origine di questa azione è stata appunto riposta nella coscienza, «con il che *la più fondamentale* falsificazione in *psychologicis* fu eretta a principio della psicologia stessa»³⁹. Nietzsche, in altri termini, restituisce l'innocenza al divenire e all'«Io». Non contrappone un altrettanto indiscutibile paradigma, né una pretesa di sostanzialismo: sottrae invece al soggetto il suo ruolo privilegiato a beneficio dell'accadere dinamico, così che ogni evento è già, sempre, espressione di un divenire, di movimento⁴⁰. Quello che veramente dà il via a un'azione non è che un accumulo di energia, scaricata spontaneamente nel momento in cui è raggiunto un livello massimo di tensione; ogni accadimento interno all'organismo, quindi, può essere spiegato in termini afinalistici e di tendenza (*zu*) all'appropriazione, anche se tutto questo rimane a livello inconscio, mentre l'individuo ritiene di essere autore delle proprie azioni.

Con Nietzsche la volontà è assunta problematicamente e perde il carattere di intenzionalità che la tradizione le ha attribuito: cause, agenti, direzioni sono all'uomo sconosciute; solo gli effetti di questi emergono a livello cosciente. «L'uomo, che non può cogliere la sottile attività che ha determinato tali eventi, indica come loro causa il sentimento concomitante alla sua presa di coscienza di queste conseguenze e

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ «“L'essere” *manca*. Ciò che “diviene”, il “fenomenale” è l'unica specie di essere» (Id., *Frammenti Postumi 1885-1887*, cit., 7[1]).

chiama questo sentimento “volontà”»⁴¹. Alla base di quella che la psicologia tradizionale chiama “coscienza” o “spirito” non c’è soggetto, volontà o azione, ma semplicemente *una lotta che vuole conservarsi*.

Nella nota 11[113] del 1887, intitolata *Psicologia e teoria della conoscenza*, anche il mondo interiore viene descritto in termini fenomenici: tutto ciò di cui acquisiamo coscienza è assolutamente costruito, semplificato, schematizzato, interpretato. L’«unificazione causale» tra pensieri, sentimenti, desideri – come quella tra soggetto e oggetto – è per noi assolutamente nascosta e forse una pura immaginazione. Questo «mondo apparente *interiore*» viene trattato con le stesse forme e gli stessi procedimenti del mondo «esterno». Non ci imbattiamo mai in «fatti».

La sfida nietzschiana punta dritto alla tendenziosa distinzione grammaticale tra soggetto e oggetto, attivo e passivo⁴², e alla problematicità, insita nel pensiero comune e nella tradizione idealistica, di un Io e perfino di un Io come causa e, infine, ancora, di un Io come causa dei pensieri: «Nessuna sostanza, piuttosto qualcosa che in sé aspira a rafforzarsi; e che solo indirettamente vuole conservarsi (vuole superarsi)»⁴³.

Non esiste alcun referente – tantomeno sostanzialistico – a cui imputare pensieri e azioni, l’“io” non ha alcuna consistenza ontologica: la nuova psicologia nietzschiana sostituisce al soggetto un’organizzazione

⁴¹ P. Gori, *La visione dinamica del mondo*, La città del sole, Reggio Calabria 2007, p. 256.

⁴² F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. V, tomo 1, prefazione, § 3.

⁴³ Id., *Frammenti Postumi 1885-1887*, cit., 9[98].

ne *temporanea* di bisogni e istinti, una configurazione pulsionale:

il filosofo deve dirsi: se analizzo il procedimento che è espresso nella proposizione “io penso”, ottengo una serie di asserzioni arrischiate [...] – come per esempio, che sia *io* colui che pensa, che debba esistere generalmente un qualcosa, che pensi, che pensare sia un’attività e un effetto di un essere che è pensato come causa, che esista un «io», infine, che sia accertato che cos’è definibile in termini di pensiero, – che io *sappia* che cos’è pensare. [...] Che cosa mi dà il diritto di parlare di un io e addirittura di un io come causa e infine ancora di un io come causa del pensiero?⁴⁴

La critica del soggetto coincide con l’asserzione di un nuovo paradigma metodologico: la fisiologia della Volontà di Potenza nella quale il corpo come *physis*⁴⁵ si afferma come filo conduttore dell’intero apparato fisio-psicologico nietzschiano, come elemento coagulante della ricerca del filosofo tedesco.

Il corpo non è da intendere, però, come un’entità materiale o un sostrato fisico autonomo – abbiamo

⁴⁴ Id., *Al di là del bene e del male*, cit., *Dei pregiudizi dei filosofi*, § 16.

⁴⁵ «Le corps est nature, au sens grec du mot φύσις, et c’est seulement par référence à cette φύσις, que la philosophie peut être caractérisée par Nietzsche comme “physiologie”, il faut lire le terme “physiologie” comme les Grecs le lisaient: λόγος de la φύσις. C’est parce que la philosophie s’applique à pénétrer la sagesse du corps qu’elle mérite son nom même de “philosophie”» (J. Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Parigi 1966, p. 343).

già specificato che la critica sferrata contro la metafisica non si traduce in un'apertura di credito nei confronti del Materialismo – ma ha senso solo se riferito alla teoria degli affetti: solo nei termini di una sorta di “gioco delle parti”, nella declinazione di molteplicità irriducibile della lotta tra istinti.

La contestazione della nozione “soggetto” permette di evidenziare, dunque, il primato dell'infra-cosciente e suggerisce una connessione alla pretesa conoscenza dei fatti della coscienza⁴⁶. Questo apre la riflessione all'epifenomenalismo della coscienza, un'intuizione di proporzioni enormi che permette l'elaborazione di una psicologia lontana dalla forma rudimentale tradizionale, «una psicologia senza soggetto, una psicologia dell'affettività e, soprattutto, una psicologia dell'infracosciente»⁴⁷.

L'epifenomenalismo della coscienza

Esaminare cosa significhi la fisio-psicologia nietzschiana e in che rapporto sia con la “corporeità” comporta inevitabilmente la necessità di descrivere, individuare e svelare le strutture che si collocano al di sotto della soglia di coscienza (*Schwelle des Bewußtseins*). Facoltà ritenute superiori dall'epistemologia tradizionale, e lo stesso fenomeno della coscienza

⁴⁶ L'espressione “*Thatsachen des Bewußtseins*” è piuttosto rara in Nietzsche; è presente nei *Frammenti Postumi* 1886-1887, 7[1], in *La gaia scienza* § 355 e in due appunti di un quaderno del 1885: 2[87] e 2[204].

⁴⁷ P. Wotling, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, trad. it. C. Piazzesi, Edizioni ETS, Pisa 2006, p. 28.

propriamente detta, finiscono con l'assumere, nel pensiero di Nietzsche, una natura superficiale, o in altre parole *epifenomenica*, rispetto ai propri fondamenti. Il proposito di Nietzsche è quello di demistificare lo statuto privilegiato accordato alla coscienza dalla psicologia tradizionalmente intesa, scardinandola in quanto *primum* ontologico e gnoseologico, tentando di naturalizzarla, riconducendola a dinamiche biologiche.

L'attenzione di Nietzsche ai processi biologici più elementari non va intesa né interpretata come mero eliminativismo o riduzionismo. Le tracce nei frammenti e nei testi restituiscono un'enorme complessità nell'ambito della riflessione psicologica: l'obiettivo è l'assunzione di un nuovo e rinnovato paradigma metodologico, un punto di vista antimaterialistico e antimetafisico, da cui osservare il problema mente-corpo.

Nietzsche adotta una prospettiva improntata al continuismo: fenomeni e stati mentali sono ricondotti a quelli fisiologici, rilevando continuità tra i due livelli. Egli vuole dimostrare come ciò che convenzionalmente si intende con i termini "opposizioni", "contraddizioni", "contrari" sia in realtà una semplice differenza di grado e non una differenza di natura, come la "forma rudimentale di psicologia" ha inteso. Il tentativo di interpretare i fenomeni come «qualcosa avente lo stesso grado di realtà dei nostri affetti (*unser Affekt selbst*)», «come una specie di vita pulsionale (*eine Art von Triebleben*)⁴⁸» prende le mosse dalla tensione che spinge Nietzsche verso un nuovo

⁴⁸ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., *Dei pregiudizi dei filosofi*, § 36.

modo di fare psicologia, in grado di restituire il senso di complementarità tra l'ambito psicologico e quello fisiologico, abbandonando il riferimento esclusivo all'uno o all'altro.

Per capire questo aspetto della filosofia nietzschiana, è necessario dapprima riconoscere e presentare il ruolo attribuito al corpo: un ruolo paradigmatico, la cifra euristica con cui valutare le interazioni e le implicazioni del sistema corpo-mente. Il filosofo assume il “filo conduttore” (*Leitfaden des Leibes*)⁴⁹ del corpo inteso appunto come *Leib*, rispettando, in altri termini, la complessità e la collettività dei rapporti e dei processi subliminali sullo sfondo del dualismo – quello di corpo e anima (*Körper und Seele*) metodologico e mai ontologico. Nietzsche spoglia la nozione di “corpo” di ovvietà e riduzionismi: “corpo” è piuttosto una complessa e articolata attività di cooperazione, una sorta di campo di forze e impulsi che sono in una costante condizione di interazione e di giochi di forza. Eppure la stessa nozione di *Leib* non va interpretata come un assioma indiscutibile, si ricadrebbe così nell'errore millenario della psicologia tradizionale di adottare prospettive insindacabili. Il “corpo” è, al contrario, un modello da assumere programmaticamente: presupposto per la conoscenza e lo studio della mente, il corpo ha in sé più ragione che nella migliore saggezza: «C'è più ragione nel tuo corpo che

⁴⁹ Si tratta di un'espressione adottata da Nietzsche, mai presente nei testi e nelle opere pubblicate. Se ne rilevano diverse occorrenze negli appunti tra la primavera del 1884 e l'autunno del 1886. I luoghi testuali in cui è presente l'espressione testimoniano e mettono in rilievo l'aspetto e il ruolo paradigmatico del *Leib* che viene assunto come istanza metodologica problematica.

nella tua migliore saggezza (*Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit*)»⁵⁰.

Il proposito dell'apparato fisio-psicologico nietzscheano è quello di ricondurre le forme più articolate e complesse di elaborazioni teoriche – quali i pensieri – a meri processi e conflitti pulsionali (*einem Prozesse und Kämpfe von Trieben*)⁵¹. Le istanze infracoscienti che sottendono agli stati coscienti sarebbero molteplici per numero e complessità e lotterebbero per la conferma o la rivendicazione del proprio riconoscimento, così che:

Anche i nostri giudizi e le nostre valutazioni morali sono soltanto immagini e fantasie di un processo fisiologico a noi ignoto, una specie di linguaggio consueto per designare certe eccitazioni nervose? Che tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse in conoscibile, e tuttavia sentito?⁵²

Nietzsche stabilisce, così, il primato dell'affettività e giustifica, chiarendola, quella che dovrebbe essere la prerogativa della psicologia: individuare e riconoscere le matrici affettive dei comportamenti umani a scapito della matrice idealistica che invece le è stata tradizionalmente accordata. Il rinnovato approccio di cui Nietzsche si fa portavoce è lontano da quella psicologia «sospesa a pregiudizi e apprensioni morali»⁵³ e,

⁵⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., *Dei disprezzatori del corpo*.

⁵¹ Id., *La gaia scienza*, cit., § 111.

⁵² Id., *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., § 119.

⁵³ Id., *Al di là del bene e del male*, cit., parte prima *Dei pregiudizi dei filosofi*, § 23..

dunque, «abbandona il riferimento unilaterale all'uno o all'altro di questi due ambiti, per mettere in rilievo il loro carattere complementare e descrivere la teoria che preannuncia come una fisio-psicologia»⁵⁴.

Il potenziamento degli affetti è un intervento che porta Nietzsche a valutare, ovviamente più radicalmente, le forme espressive della corporeità (*Leiblichkeit*) ed è proprio a questo che si deve un'inclusione sempre meno generosa ed esclusiva della ragione: in Nietzsche sono ora presenti il proposito e il tentativo di superare il tradizionale dualismo tra corpo e spirito («Si sia dunque, una buona volta, più cauti, si sia "non filosofici"»⁵⁵). La nuova psicologia, "signora delle scienze"⁵⁶ è molto lontana da quella forma rudimentale, e assume ora il carattere di una psicologia in cui i termini vengono invertiti con la conseguente denuncia di un errore commesso dalla psicologia idealistica: quello di aver sopravvalutato l'istanza cosciente. Queste considerazioni seguono da alcune riflessioni sul tema della coscienza che Nietzsche portava avanti da diverso tempo⁵⁷: la critica della

⁵⁴ P. Wotling, *Il pensiero del sottosuolo*, cit., pp. 39-40.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., parte prima *Dei pregiudizi dei filosofi*, § 19.

⁵⁶ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., parte prima *Dei pregiudizi dei filosofi*, § 23.

⁵⁷ La trattazione del problema "coscienza" è quasi sempre presente nel pensiero nietzschiano. Pur tenendo presente la ricchezza problematica dei temi trattati da Nietzsche e l'assenza di un vero e proprio sistema teorico a riguardo, si può individuare un incremento di interesse nel corso degli anni Ottanta: «...soprattutto negli anni '80 il problema della coscienza come tale acquista esplicitamente un particolare rilievo, viene cioè tematizzato» (L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p. 18).

psicologia del passato, in generale, e la rivalutazione della coscienza e dei fatti interni come segni della realtà prospettica, più in particolare, vengono così a coincidere con l'elaborazione di una nuova riflessione. La complessità del pensiero nietzschiano non può essere ridotta alla *pars destruens* della teoria della conoscenza, ma intende ristabilire il rapporto tra "vero" e "falso", un rapporto che prescinde dalle tavole a due valori e che trova nella dinamicità dell'interpretazione prospettivistica e nella Volontà di Potenza il suo modello di processualità.

Pertanto, chiedersi cos'è l'ipotesi di Volontà di Potenza significa rispondere della lotta intestina tra le istanze pulsionali, dell'agonismo tra forze molteplici e diverse; significa chiedersi cosa sia la fisiologia per Nietzsche, assumendo che questa costituisca senza dubbio la chiave di accesso strategico a una struttura teorica tanto complessa e problematica.

Ma tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente *indizi* del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione; e l'intera storia di una «cosa», di un organo, di un uso può essere in tal modo un'ininterrotta catena di segni che accenna a sempre nuove interpretazioni e riassetamenti, le cui cause non hanno neppure bisogno di essere in connessione tra loro, anzi talvolta si susseguono e si alternano in guisa meramente casuale⁵⁸.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., seconda dissertazione, § 12.

La vita e la realtà altro non sono che Volontà di Potenza, volontà creatrice di formare, di plasmare nuove configurazioni pulsionali e, quindi, ritmi vitali. Determinazione fondamentale della Volontà di Potenza è l'interpretazione: «la volontà di potenza *interpreta*: nella formazione di un organo si tratta di una interpretazione; essa traccia confini, determina gradi, diversità di potenza. [...] *Il processo organico presuppone costantemente L'INTERPRETARE*»⁵⁹.

In conclusione, l'interesse rivolto alla biologia e alla fisiologia, assunte come paradigmi problematici ed euristici, si pone come premessa necessaria per il ripensamento di una nuova e rinnovata psicologia (o fisio-psicologia) che ha il suo punto di fuga nell'ipotesi di Volontà di Potenza: «concepirla [*scil.* la psicologia] come morfologia e *teoria evolutiva della volontà di potenza*, come io la concepisco»⁶⁰.

⁵⁹ Id., *Frammenti Postumi 1885-1887*, cit., 2[148].

⁶⁰ Id., *Al di là del bene e del male*, cit., parte prima *Dei pregiudizi dei filosofi*, § 23.

FILOSOFIA E MEDICINA:
IL FONDAMENTO INTERSOGETTIVO
DELL'ANTROPOLOGIA MEDICA DI VIKTOR
VON WEIZSÄCKER

di Flavio Orecchio

«Un medico deve curare “tutto l'uomo”. Tale enorme, mostruosa pretesa del medico, che era, tuttavia, anche la risposta a un desiderio del paziente, si giustifica solo là dove il processo o l'azione terapeutica conduca ontologicamente al di là dell'uomo»¹. Con questa dichiarazione d'intenti, che Viktor Weizsäcker pronunciò nel 1927 a una conferenza presso la Kölner-Kant-Gesellschaft, cui era stato invitato a partecipare dall'amico Max Scheler, egli non si limitò a indicare una via, ma si spinse a esplicitare i termini in cui dovesse essere percorsa. Accogliendo e superando le posizioni del maestro Ludolf Krehl², infatti,

¹ V. von Weizsäcker, *Sull'antropologia medica*, in Id., *Antropologia medica*, a cura di O. Tolone, Morcelliana, Brescia 2017, p. 30.

² Krehl, famoso per l'opera *Pathologische Physiologie*, di cui vennero pubblicate quattordici edizioni (la prima nel 1893 e l'ultima nel 1934), assunse la cattedra di clinica medica ad Heidelberg nel 1907. Aderiva inizialmente alle posizioni della medicina di orientamento meccanicistico-positivista – tanto sul piano teorico

Weizsäcker si pone in perfetta antitesi alla tendenza riduzionista della medicina a lui contemporanea, considerata come un portato della tradizione metafisica moderna. A essere messo in questione è il risultato del dualismo cartesiano, in cui la distinzione tra *res extensa* e *res cogitans* non ha potuto che dar luogo a un'epistemologia soggettivista, introducendo una separazione ontologica tra le due dimensioni costitutive della realtà. Dal *cogito ergo sum* allo Spirito Assoluto, la filosofia moderna si è dunque fondata sul primato della soggettività, attribuendo consequenzialmente al non-Io (tanto l'altro da sé nel senso dell'altro uomo, quanto la natura rispetto al *Geist*) lo statuto di correlato oggettivo. Riconoscere invece la necessità che per essere efficace la medicina debba «curare tutto l'uomo», significa muoversi nella direzione opposta, sul

che, soprattutto, su quello clinico: essa è infatti più attenta alle cause chimico-fisiche della malattia che al vissuto e alla specificità del singolo paziente. La svolta che condusse Krehl a mettere profondamente in discussione questo tipo di approccio è legata alla sua esperienza di medico militare durante la Prima guerra mondiale. È in questo contesto che egli riconobbe la necessità di considerare il paziente come essere umano nella sua interezza. Ecco in che termini dunque si esercitò l'influenza di Krehl sul giovane Weizsäcker, pur appartenendo i due a generazioni differenti, come emerge dalla differenza di giudizio che espressero relativamente alla psicanalisi. Se infatti dal '25 in avanti il più giovane si avvicina a questa emergente frontiera della medicina (l'incontro con Freud è del 2 novembre 1926), dimostrando interesse e sincero assenso, Krehl, al contrario, si dimostra – confermandosi in questo un accademico di stampo ottocentesco – ancora legato a quel sentimento diffuso di sfiducia nei confronti di tale disciplina. È proprio a partire da questa divergenza che i due si allontaneranno. Cfr. S. Spinsanti, *Guarire tutto l'uomo. La medicina antropologica di Viktor von Weizsäcker*, Edizioni Paoline, Milano 1988, pp. 27-37.

piano della teoria prima ancora che nelle applicazioni cliniche: tenere conto cioè tanto della dimensione chimico-fisica (naturale), quanto di quella psichico-coscienziale (spirituale). Così, laddove la medicina riduzionista considera il paziente come «oggetto tra gli oggetti»³ – rinunciando dunque al contatto autentico con la *persona* malata –, il tentativo di Weizsäcker è proprio quello di «introdurre il soggetto in biologia»⁴, superando il dualismo soggetto-oggetto e provando così a offrire un'alternativa di carattere intersoggettivo alla dominante posizione positivista della scienza dell'epoca.

A tal proposito, risulta centrale la dimensione teorica – e nello specifico di una teoria antropologica –, di cui Weizsäcker non smette di sottolineare l'importanza, lamentandone al contempo l'imperdonabile assenza in ambito medico: «il fatto che la medicina odierna non posseda una propria dottrina sull'uomo malato è sorprendente ma innegabile»⁵. Colmare questa grave mancanza, *de facto*, significa per Weizsäcker riconoscere l'esigenza di mantenere in continuo dialogo i due mondi, solo apparentemente distanti, della medicina e della filosofia, come anche della te-

³ V. von Weizsäcker, *Il medico e il malato*, in Id., *Filosofia della medicina*, a cura di T. Henkelmann, Guerini e associati, Napoli 1990, p. 84.

⁴ Questa formula viene utilizzata più volte da Weizsäcker, ma uno dei luoghi in cui viene più ampiamente discussa, e su cui si tornerà più avanti, è il par. 2 del cap. 5 de *La struttura ciclomorfa*. Cfr. Id., *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, a cura di P. A. Masullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 238 sgg.

⁵ Id., *Il medico e il malato*, cit., p. 84.

oria e della *praxis*⁶. Ancora, dunque, nel segno di una condanna del dualismo, rappresentato in questo caso dalla divisione tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*, per dirla con Dilthey. Se l'essere umano non può – e non deve – essere compreso come oggetto, significa che gli strumenti della scienza di orientamento positivista non sono più sufficienti, «il mondo reale, in cui viviamo, è infatti del tutto diverso dalla finzione della scienza naturale obiettiva. Non ha le caratteristiche che la *Weltanschauung* logico-naturalistica ha dettato, ma non per questo non ne ha altre»⁷. La

⁶ Per quanto riguarda l'esigenza, da parte della medicina, di porsi in dialogo con la filosofia, il caso di Weizsäcker risulta molto significativo ma non isolato. Basti pensare alla psicanalisi, dove si potrà assistere negli anni immediatamente successivi al notevole fiorire di teorie anti-riduzioniste, dichiaratamente in contatto con acquisizioni provenienti dall'ambiente squisitamente filosofico. Si pensi alla pubblicazione nel 1936 dell'opera *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie* di Erwin Strauss, in cui l'autore rinveniva l'esigenza – analogamente a Weizsäcker – di confutare il dualismo cartesiano (e la tradizione che ne era derivata) nel tentativo di rivolgersi all'uomo nella sua interezza. Meritevoli di essere menzionati in questo contesto – ancora in area psicanalitica – sono anche Eugène Minkowski, il quale, con la pubblicazione nel '33 di *Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques* aveva introdotto in area francese la psichiatria di orientamento fenomenologico, e più tardi, in Svizzera, Ludwig Binswanger, con la *Daseinsanalyse*, di cui è nota la profonda influenza heideggeriana. Nel campo della medicina psicosomatica, invece, i suoi allievi Alexander Mitscherlich e Horst-Eberhard Richter lo hanno forse anche superato per fama, prima che l'impostazione americana che si impose a partire dagli anni '50 ne oscurasse l'opera. Rispetto a queste ultime considerazioni, cfr. T. Henkelmann, *Viktor von Weizsäcker. L'uomo e la sua opera*, in V. von Weizsäcker, *Filosofia della medicina*, cit., pp. 17-21.

⁷ V. von Weizsäcker, *Il medico e il malato*, cit., p. 86.

stessa logica causale, dunque, utilizzata per indagare il mondo inorganico⁸, risulta per il mondo del vivente inservibile, in virtù del suo carattere proprio, per il quale Weizsäcker conia la categoria di «antilogica». Nel “mondo” costituito dall’uomo malato «non regna la logica, [...] in esso la logica lotta con l’antilogica»⁹.

Attraverso l’esame di queste nozioni fondamentali del pensiero di Weizsäcker, si cercherà nelle pagine che seguono di sottolineare gli elementi che permettono di riconoscere la prospettiva intersoggettiva che soggiace a tutto il progetto della sua antropologia medica, così da coglierne l’importanza, tanto storica – in virtù del *turning point* che ha costituito nel contesto del dibattito a lui contemporaneo –, quanto teoretica, in ragione della profondità che egli è riuscito a raggiungere con la sua riflessione sull’essere umano.

⁸ A tal proposito è interessante sottolineare come i progressi della fisica contemporanea di Weizsäcker cominciassero a mettere in discussione anche questo assunto. Basti pensare – per citare un caso emblematico – alla scuola di Copenaghen e agli studi di Heisenberg sul “principio di indeterminazione” (*Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik* apparve proprio nel 1927), in cui a essere messa in discussione era la possibilità stessa di accedere a una conoscenza oggettiva del mondo naturale. Nel caso specifico, l’impossibilità di calcolare esattamente la posizione dell’elettrone – dovuta alla necessità, da parte dello scienziato, di utilizzare una strumentazione che influiva inevitabilmente sulla velocità di questo, snaturando l’esperimento – apriva a una riflessione sul rapporto inscindibile (e sulle vicendevoli influenze) tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto che andava, pur partendo da diversi presupposti, nella stessa direzione di Weizsäcker. Cfr. O. Tolone, *Alle origini dell’antropologia medica. Il pensiero di Viktor von Weizsäcker*, Carocci, Roma 2016, p. 18.

⁹ V. von Weizsäcker, *Il medico e il malato*, cit., p. 86.

Il progetto di un'antropologia medica e il carattere «patico» dell'essere umano

Tra il 1926 e il 1928, sulla rivista «Die Kreatur»¹⁰, di cui Weizsäcker, insieme con M. Buber e J. Wittig, fu fondatore, apparvero alcuni saggi del medico tedesco dedicati al progetto di una «antropologia medica»: *Il medico e il malato*, *Il dolore* (1926) e, due anni dopo, *Anamnesi* (1928)¹¹. Questi scritti costituiscono un primo manifesto programmatico – che verrà tenuto fermo, anche se rivisto e perfezionato nel tempo – della nuova idea di medicina di cui Weizsäcker era sostenitore. È ne *Il medico e il malato* che vengono introdotti, nel contesto specifico di questo progetto, i concetti fondamentali cui si è fatto riferimento: la critica dell'epistemologia positivista viene condotta a partire dal riconoscimento *empirico* di un'ecceden-

¹⁰ Ai fini di questo studio, che intende sottolineare gli aspetti legati all'intersoggettività nel pensiero di Weizsäcker, è opportuno dedicare qualche parola anche ai propositi che spinsero i fondatori a impegnarsi nel progetto di tale rivista. Provenienti rispettivamente da ebraismo, cattolicesimo e protestantesimo, Buber, Wittig e Weizsäcker si muovevano nella direzione di un incontro interconfessionale, che fosse fondato sul principio dell'apertura all'alterità pur nel mantenimento della propria identità. Nella premessa editoriale, firmata da tutti e tre i redattori, si legge infatti: «in questo giorno della storia è imperativo il dialogo: il saluto da entrambe le parti, l'aprirsi-l'uno-all'altro [*Sich-einander-Auftun*] nel rigore e nella chiarezza della propria compiutezza [...]. C'è un andare insieme [*Zusammengehen*] senza convenire [*Zusammenkommen*]. C'è un cooperare [*Zusammenwirken*] senza convivenza [*Zusammenleben*]» (M. Buber, V. von Weizsäcker, J. Wittig, *Editorial*, «Die Kreatur. Eine Zeitschrift», 1 (1926), p. 1).

¹¹ Cfr. O. Tolone, *Introduzione*, in V. von Weizsäcker, *Antropologia medica*, cit., p. 11.

za del reale rispetto alle sue possibili formalizzazioni logiche, «considereremo la pura e semplice coscienza dell'oggettività come coscienza inadeguata. Si dimostrerà un errore ravvisare in *questo* amore della verità per la pura oggettività un qualunque valore vero e reale *per ognuno*, poiché l'oggettivo non è ancora il reale, e la ragion pura è solo una ragione, è solo-ragione»¹².

Di qui, Weizsäcker opporrà alla logica l'«anti-logica», come caratteristica propria del vivente, argomentando in favore di una impossibilità strutturale della *comprensione* della malattia come oggetto (o come accidente) appartenente a un uomo. Non c'è da comprendere *qualcosa* – sostiene –, si deve comprendere *qualcuno*, e ciò implica due conseguenze: *in primis*, come si è detto, che se l'essere umano non va

¹² V. von Weizsäcker, *Il medico e il malato*, cit., p. 87. L'uso del vocabolario kantiano apre anche ad alcune considerazioni sul rapporto di Weizsäcker col criticismo. Per quanto si tratti di un tema troppo vasto per poter essere discusso in questa sede, pare tuttavia opportuno sottolineare due elementi: 1 – a un livello più generale, quello con Kant è un confronto che Weizsäcker mantiene per tutto il corso della sua produzione, oscillando tra una condanna del soggettivismo e il riconoscimento della validità metodologica del criticismo, da cui il tentativo di una *reine Biologie* può dirsi ispirato; 2 – su un piano più direttamente legato a questo studio, è interessante sottolineare come Kant rivesta un ruolo che si rivelerà decisivo ai fini del proposito di «introdurre il soggetto in biologia», nei termini in cui Weizsäcker, già nel 1923, legge nella terza *Critica*, con l'introdursi della prospettiva estetica, la transizione da una posizione universalistico-scientifica ad una antropologica. Per approfondire il rapporto tra Weizsäcker e Kant, cfr. S. Tedesco, *Erweiterung des Kantismus, Umgestaltung der Metaphysik. Il giovane Viktor von Weizsäcker lettore di Kant*, «Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience», 7 (2015), pp. 67-82.

considerato come oggetto (qualcosa), ma come soggetto, si deve abbandonare una prospettiva parziale e considerare «tutto l'uomo»¹³; in secondo luogo – e questo è decisivo – che il piano dell'analisi deve scivolare dalla dimensione del pensiero a quella del sensibile, dalla logica all'esistenza¹⁴. Entrambi questi due aspetti conducono a un esito profondamente intersoggettivo: «[...] quando il paziente mi disse 'io sono malato', sapevo esattamente che cosa intendeva; avevo compreso non in quanto avevo pensato qualcosa, ma in quanto avevo compreso *lui*. L'origine di questa comprensione non consiste nel fatto che, pensando, avevo compreso Qualcosa, bensì nel fatto che comprendevo Qualcuno; [...] Ma che cosa significa qui comprendere? Sapere di uno che è malato? No, significa qualcosa di completamente diverso: sapere che l'altro suppone, pensa, sente o sa di essere malato. [...] Che paradosso! Io comprendo, ma dov'è il soggetto? Dov'è propriamente l'oggetto di questo comprendere in quanto comprendere? Il soggetto è l'Io dell'altro, non il mio, e l'oggetto è suo oggetto, non il mio»¹⁵.

¹³ Questa espressione, ricorrente in Weizsäcker, è in realtà un'eredità dell'insegnamento di Krehl, che – come si è anticipato – aveva reso questo concetto centrale in *Pathologische Physiologie*. Cfr. O. Tolone, *Alle origini dell'antropologia medica*, cit., pp. 27-28.

¹⁴ Weizsäcker è chiarissimo a riguardo: «Se quindi non riusciamo ad avanzare logicamente [...], per avanzare, dobbiamo muoverci in modo antilogico e questa è già una direzione. Dobbiamo andare partendo dall'inizio non verso l'astrazione ma verso il concreto, che mostra meno logicità dell'astratto», V. von Weizsäcker, *Il medico e il malato*, cit., p. 93.

¹⁵ Ivi, p. 90.

È a partire da queste considerazioni che Weizsäcker compie un movimento di rottura radicale con la medicina positivista – e con la tradizione soggettivista da cui proviene –, sostenendo la centralità del rapporto intersoggettivo che si instaura tra medico e paziente: un rapporto fondato essenzialmente sul dialogo tra soggetti indipendenti, in cui il medico non ha più il compito di avanzare riflessioni teoriche, astratte dal momento relazionale, ma, al contrario, deve domandare andando incontro all'altro sul piano della realtà empirica¹⁶. «Ora abbiamo trovato anche un metodo di medicina antropologica: è un metodo biografico»¹⁷, un metodo che permetta dunque di porre a fondamento dell'analisi dell'uomo malato il momento di incontro reale tra i due soggetti: «L'inizio quindi non è un sapere, ma un domandare. Tuttavia il problema dell'“io” non è perso, ma ha subito soltanto una variazione. La cosa più importante non è che io devo conoscere l'Io ma che devo parlare con lui. Ora l'Io non è più assolutamente un Io; per me diventa un Tu»¹⁸.

Se dunque il cambio di prospettiva, pratico e teorico, rispetto alla medicina ottocentesca dev'essere principalmente fondato sull'incontro tra i soggetti, si rende necessario per Weizsäcker esprimere i termini

¹⁶ Per comprendere il cambio di direzione, basti pensare che la medicina ottocentesca era fondata essenzialmente su tre pilastri, individuati da Henkelmann: «1. La separazione tra il pensare in laboratorio e l'agire in ospedale, 2. La preponderanza della diagnostica sulla terapia, 3. La progressiva specializzazione della medicina» (T. Henkelmann, *Viktor von Weizsäcker (1886-1957). Materialien zu Leben und Werk*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York 1986, p. 90).

¹⁷ Ivi, p. 94.

¹⁸ Ivi, p. 95.

che permettono la relazione, cioè avviare un'analisi antropologica che permetta di ricavare l'elemento a partire dal quale gli esseri umani si riconoscono parte, nella differenza, di una medesima unità. Sin da questi anni, quindi, la sua attenzione si rivolge alla sfera semantica del dolore, nella sua declinazione di *Schmerz* e di *Leid*, giungendo alla conclusione – che verrà perfezionata, ma mantenuta – che tale elemento unitario debba rinvenirsi nel carattere “patico” della natura umana. Non a caso dunque gli altri due saggi che costituiscono il progetto dell'antropologia medica weizsäckeriana riguardano il dolore e l'anamnesi.

Nel saggio *Il dolore*, Weizsäcker esplicita – partendo dall'analisi esperienziale – l'aspetto intrinsecamente intersoggettivo del fenomeno della sofferenza, che si declina in due forme *prima facie* distinte, ma profondamente legate tra loro. Anzitutto, tenendo fermo il concetto per cui il dolore (e dunque la patologia) dev'essere considerato non come un “oggetto”, ma come una totalità, Weizsäcker riflette sulla percezione che si ha di questo nel momento in cui lo si prova. «Il dolore è uno stato dell'Io oppure uno stato dell'Es? Appartiene a me oppure all'ambiente? Contrassegna me stesso oppure un non-Io? [...] Nulla è più caratteristico del dolore per l'*affrancamento* dell'esser-Io da un essente Non-Io»¹⁹. Tale scissione tra Io e non-Io interni allo stesso soggetto è data dal riconoscimento del dolore come un'alterità che appartiene a chi lo prova: esso è in noi ma ci è estraneo, non possiamo sfuggire al suo confronto. Con il *nostro* dolore siamo in *relazione*. Questa scoperta «dell'*altro* non *da* ma *di*

¹⁹ V. von Weizsäcker, *Il dolore*, in Id., *Filosofia della medicina*, cit., p. 101.

sé, come *altro-di-sé*»²⁰, è la prima forma – più *intra*-soggettiva che *inter*-soggettiva – tramite cui il dolore permette l'apertura all'*altro-da-sé*.

L'elemento più propriamente intersoggettivo che caratterizza il dolore, infatti, deriva direttamente da questo punto, e cioè che rispetto alla sua presenza in atto non è dato – né per chi lo prova, ma neanche per chi assiste al dolore dell'altro – provare indifferenza: «alla vista del dolore non si può restare indifferenti, ma si deve o volgersi a esso oppure volgergli le spalle»²¹. Questa considerazione, quindi, conduce Weizsäcker ad addentrarsi in una duplice analisi: una relativa allo statuto ontologico del dolore e alle sue modalità di manifestazione e, direttamente conseguente, una di ordine epistemologico, cioè dei termini in cui questo è percepito da chi lo avverte su di sé e dal mondo che lo circonda. Circa la prima questione, Weizsäcker riconosce al dolore uno statuto ambiguo, nel senso che esso esiste propriamente solamente quando è *in atto* e, tuttavia, in tale forma non è comprensibile e non se ne può avere coscienza razionale, cosa che si può fare solo quando è svanito, lavorando però a questo punto sulla memoria che ne resta: «Lo si può avere, e poi raccontare; ma non lo si può chiaramente rappresentare, né tanto meno dimostrare o riconoscere per quello che propriamente è. Esso è di fatto qualcosa solo se c'è, se è presente; se esso non c'è, esso è allora soltanto uno spettro, una cosa che fa

²⁰ Cfr. P.A. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di V. v. Weizsäcker*, Guerini e associati, Napoli 1992, pp. 87 e seguenti.

²¹ V. von Weizsäcker, *Il dolore*, cit., p. 99.

spavento ma che non ha più alcuna realtà»²². Di qui, il fatto che «non è quindi possibile conoscere il dolore altrui»²³, e che dunque la spinta verso la compassione – o il rigetto – della sofferenza altrui proviene da una sostanziale partecipazione alla condizione patica che accomuna tutti gli uomini, in quanto esseri umani viventi – più precisamente *divenienti*²⁴ – che provano, ciascuno nella propria misura, dolore.

Sulla scorta di queste considerazioni, è il processo stesso di anamnesi che per Weizsäcker deve essere ripensato, in modo che possa condurre a un confronto autentico tra medico e paziente, all'interno del quale emerga il vissuto proprio e unico dell'individuo sofferente. «Ma qual è la strada da percorrere per arrivare all'autentica esperienza? È il percorso che fanno insieme medico e paziente, e nelle loro monografie si

²² Ivi, p. 101.

²³ *Ibidem*.

²⁴ È bene già da ora anticipare qualcosa circa la posizione di Weizsäcker in merito allo statuto ontologico dell'essere umano. Accogliendo una prospettiva d'analisi concentrata sulle strutture processuali che costituiscono l'uomo, ed opponendosi pertanto a ogni deriva essenzialista (intesa come riflessione astratta che non considera le reali condizioni di vita dell'uomo, tanto a livello sociale quanto biologico), Weizsäcker approda a una concezione dell'essere umano tale per cui non può più essere sussunto sotto la categoria del semplice ente (statico), ma dev'essere ricondotto in quella (dinamica) del *diveniente*. Come è evidente, al fondo di questa teoria antropologica weizsäckeriana non può che esserci l'analisi del carattere patico dell'essere umano. Paolo A. Masullo sostiene infatti che «in Weizsäcker, il problema della ridefinizione dell'ente uomo, non passa per una sua possibile oggettivazione, né idealistica e nemmeno ontologica, poiché l'ente non è un *ente*, bensì un *diveniente* e tale suo carattere è fondato nella sua *paticità*» (P.A. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di V. Weizsäcker*, cit., p. 80).

svela ciò di cui non può mai darsi una rappresentazione oggettiva e che, anzi, resta in divenire»²⁵. Tuttavia, a essere in gioco in questa volontà di comprendere la malattia in termini profondi, eccedenti il riduttivo binomio di soggetto e oggetto, vi è molto di più di un semplice cambio di protocollo medico: sono i concetti di verità e conoscenza fino a quel momento considerati validi a necessitare di essere messi in discussione. *Conoscere* la vera entità di una malattia, risalire dai sintomi alla patologia, indagare i nessi causali che ne producono la genesi e il decorso, sono tutte operazioni che si fondando sulla pretesa possibilità di universalizzare – cioè di oggettivare – i meccanismi da cui dipende il passaggio dalla condizione di salute a quella di infermità.

Per Weizsäcker, al contrario, «l'autentica verità di un'anamnesi si può solo esperire, ma non si può dimostrare; [...] può trovare espressione solo in un'interpretazione, ma non può essere verificata mediante osservazione; non è dimostrabile mediante la somma di singole osservazioni o giudizi vincolanti di causalità»²⁶. La malattia si fa dunque il fenomeno che permette – mediante l'incontro di corpo e spirito, di sé con l'altro di e da sé – l'esperienza di una nozione di verità più originaria, inavvicinabile a opera delle sole categorie della razionalità, e proprio per questo capace di condurre a un grado più profondo di contatto con la realtà e la vita. Infatti l'uomo,

come un gabbiano, sta tra gli elementi: ora sale in

²⁵ V. von Weizsäcker, *Anamnesi*, in Id., *Filosofia della medicina*, cit., p. 80.

²⁶ Ivi, p. 89.

aria, ora si tuffa in acqua, sfiorandone in realtà soltanto il riflesso. Come un gabbiano, forse, l'uomo è carne e spirito, *mediante* entrambi, *in* nessuno di essi; l'uno è sempre mediante l'altro e mai da solo. Qui, dunque, prende forma una teoria dell'esperienza, il cui «inizio» dev'essere *perenne* nel contatto di mano e occhio, orecchio e anima; una teoria del cammino comune di medico e paziente, che non sussiste nonostante e contro la tecnica, ma mediante esse e insieme ad esse. Il fenomeno originario diventa poi visibile in ogni evento patologico: il legame di teoria e verità, sofferenza e sapere²⁷.

Der Gestaltkreis: *il fondamento biologico dell'intersoggettività*

Quanto detto finora a proposito dell'antropologia medica, come programma di rinnovamento della pratica clinica e delle sue concezioni fondamentali, può ricondursi a un discorso teorico-filosofico di cui il luogo di appartenenza è da riconoscersi nella dimensione del pensiero; tuttavia, altrettanto fondamentale è il discorso empirico, legato all'esperienza della vita – da intendere come *bios*, cioè nel senso di una “fatticità” spogliata di ogni sovrastruttura simbolico-culturale: *bio-logia* –, che rappresenta l'altro versante della riflessione weizsäckeriana, e in un certo modo ne costituisce il fondamento.

L'opera principale in cui vengono esposti i risultati degli studi che Weizsäcker aveva iniziato a condurre in merito a tali questioni già negli anni '30 – di cui

²⁷ Ivi, p. 91.

si ebbe una prima edizione nel '40 –, porta il nome dell'intuizione decisiva da cui derivano tutte le altre riflessioni: *La struttura ciclomorfa (Gestaltkreis). Teoria dell'unità di percezione e movimento*. Tale «unità di percezione e movimento» costituisce il perno intorno a cui ruota tutta l'impalcatura della teoria weizsäckeriana: il vivente si distingue infatti dal non-vivente primariamente per la sua spontanea capacità di movimento (*Bewegung*) nel mondo e di percezione (*Wahrnehmung*) di questo²⁸, «poiché è là che risiede la soggettività del suo oggetto [della biologia]: il suo oggetto ha ricevuto un soggetto»²⁹. L'unità dei due momenti, anche definita *atto biologico*³⁰, si presenta tuttavia in maniera complessa e su più livelli. Anzi-

²⁸ Nell'*Introduzione* all'opera, Weizsäcker presenta in ordine questi due concetti e subito dopo la nozione di *atto biologico*, che ne rappresenta l'unità (di cui si dirà meglio più avanti). Rispetto al movimento, sostiene che «il linguaggio con il suo carattere semplice e poetico sceglie l'espressione: si muove dunque vive. È la spontaneità, l'automovimento, che noi riconosciamo in questo caso. Questo significa che noi ammettiamo l'esistenza di un soggetto attivo di per sé stesso e in relazione con sé stesso». Della percezione (*Wahrnehmung*), allo stesso modo, afferma che nella parola «è già originariamente contenuto il momento attivo, vale a dire la "prensione" (*das "Nehmen"*). *Percepire (Wahrnehmen)* è, nella nostra concezione, propriamente un'auto-attività (*Selbst-Tätigkeit*)» (V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cit., pp. 21-31).

²⁹ Ivi, p. 47.

³⁰ Pare opportuno riportare la definizione che lo stesso Weizsäcker fornisce in appendice all'opera, nel contesto di un chiarimento di alcuni concetti: «Atto biologico: In quanto un vivente attraverso il suo movimento e la sua percezione si inserisce in un ambiente, questo movimento e questa percezione sono un'unità, un atto biologico. Ogni atto può anche essere inteso come il ripristino o una nuova costituzione di un ordine disturbato» (ivi, p. 267).

tutto, Weizsäcker la riconduce a un piano di reciproca *intricazione* (*Verschränkung*), «tale che mentre io mi muovo, faccio sì che appaia una percezione. E che mentre io percepisco qualcosa mi si presenta un movimento. L'intricazione contiene in sé stessa la condizione necessaria per cui l'attività attraverso cui qualcosa mi appare, non mi appare essa stessa, e per cui mentre mi appare qualcosa io sono anche attivo»³¹. Già solo su questo primo punto, però, le cose non sono affatto semplici. L'unità strutturale che lega movimento e percezione, per cui non si dà uno senza l'altro e viceversa, è a sua volta caratterizzata dal fatto che il soggetto – che si muove e che percepisce – non può avere contemporanea coscienza delle due cose: se si concentra sul proprio automovimento, verrà meno il *focus* sull'oggetto percepito, se manterrà l'attenzione su questo, non potrà dedicarla al movimento. Weizsäcker definisce questo concetto come “principio della porta girevole”, infatti «capita che se io passo attraverso una porta girevole (*Drehtür*), io vedo l'interno della casa soltanto quando entro e non lo vedo più soltanto quando esco», intendendo con ciò proprio quel «rapporto di reciproca esclusione (*gegenseitigen Ausschlusses*) tra percezione e movimento»³².

Risulta evidente, a questo punto, che il secondo piano su cui Weizsäcker sviluppa la nozione di *atto biologico* riguarda il rapporto del soggetto – o, da un punto di vista strettamente biologico, dell'organismo – con la *Umwelt*, il mondo nella sua declinazione di ambiente circostante. Il rapporto tra questi due ele-

³¹ Ivi, p. 46.

³² *Ibidem*.

menti, per Weizsäcker, può raffigurarsi solamente con l'idea di un circolo, in cui l'uno influenza continuamente l'altro e viceversa: «O [organismo] agisce su U [*Umwelt*] e al tempo stesso U agisce su O, non vi è alcuna ragione di attribuire a una di queste azioni la priorità sull'altra; [...] se si cerca innanzitutto di trovare una chiara schematizzazione del fatto che O agisce su U e al tempo stesso U agisce su O, allora si giunge all'immagine del circolo»³³. Centrali, in questo senso, risultano allora le nozioni di *coerenza* (*Kohärenz*) e *crisi* (*Krise*), vicendevolmente inscindibili, quasi come due facce della stessa medaglia. Se infatti l'organismo si trova già sempre in un ambiente che lo precede e rispetto al quale cerca continuamente di adattarsi, e questo processo a sua volta modifica l'ambiente stesso, costringendo l'organismo a una mutazione nuova, per Weizsäcker questa “dialettica” è da intendersi come un *conatus* – appartenente per definizione al vivente – di mantenimento della *coerenza*³⁴, cioè del rapporto armonico tra organismo e ambiente, minacciata dalle continue *crisi*³⁵, inter-

³³ Ivi, p. 195.

³⁴ Una buona definizione di tale concetto, che restituisca nello stesso tempo anche il suo profondo vincolo con la nozione di crisi, ci pare possa rinvenirsi in questo passo: «Noi abbiamo definito questa condizione esistente nella presentificazione della percezione come *coerenza* (*Kohärenz*) e intendiamo con ciò veramente solo l'assenza di forze o avvenimenti che l'annullino. Se dunque la cosa si modifica o se la cosa muta di posto [...], noi supponiamo *ex definitione* che la coerenza venga lacerata. Se d'altra parte la coerenza viene mantenuta, allora questo è possibile attraverso il cambiamento della relazione tra l'organismo e l'ambiente circostante» (ivi, p. 43).

³⁵ «L'essenza relativa tanto alla dinamica organizzata intorno all'evento di una svolta, quanto, perciò, al punto di autoribaltamento

ruzioni di tale armonia, provocate dalle mutazioni esterne.

Da ciò si comprende chiaramente il meccanismo della *struttura ciclomorfa* (*Gestaltkreis*), che costituisce l'idea centrale dell'opera e che riconduce l'intersoggettività al piano della biologia. Questo doppio livello di *intricazione* – di cui si sono detti solo gli aspetti essenziali – ha come esito la radicale messa in discussione della comprensione moderna del rapporto tra soggetto e oggetto. Nel continuo sforzo di ristabilire la coerenza, il soggetto deve mettere in discussione il suo stesso io, riadattandolo alle mutate esigenze ambientali. Questo concetto si manifesta con maggiore chiarezza nella condizione di malattia, in cui l'individuo malato riconosce per esperienza diretta l'interruzione del proprio rapporto di coerenza col mondo (la condizione di salute) e la necessità di trasformarsi per recuperarlo: «Qui si vede molto chiaramente in cosa consista la crisi. Essa consiste in una crisi del soggetto. Il soggetto esperisce in essa, come compito, l'annullamento della sua forma finita. [...] Questo processo rende comprensibile che esso [il processo] può avanzare di pari passo con angoscia, impotenza, catastrofi motorie, turbe motorie oppure paralisi del movimento etc. Questi fenomeni divengono immediatamente chiari a partire dalla minaccia all'io, [fenomeno] proprio della crisi. Noi abbiamo riconosciuto che l'essenziale della crisi non è più soltanto il passaggio da un ordine a un altro, ma anche l'abbandono della continuità o dell'identità

(non osservabile). Ciò che risulta è una instabilità o una interruzione» (ivi, p. 269).

del soggetto»³⁶. La correlazione rigida e binomiale di soggetto e oggetto risulta incapace, secondo Weizsäcker, di cogliere il rapporto circolare che si instaura tra un organismo e l'ambiente che lo circonda. Il funzionamento di coerenza e crisi costituisce la prova empirica, tratta dall'analisi biologica del mondo vivente, di ciò che il medico tedesco aveva in precedenza intuito sul piano teorico.

Abbandonato così l'orientamento classico dell'indagine naturale, l'intersoggettività diviene il paradigma strutturale fondamentale per avvicinare correttamente l'osservazione del mondo, organico e inorganico: «L'io e l'organismo individuale si oppongono all'analisi fatta nel senso della scienza naturale classica. La sua forma d'indagine ha affermato: la conoscenza conosce cose oggettive; la nuova [forma] risuona così: un io incontra la sua *Umwelt*»³⁷. È l'incontro stesso che per definizione rende dinamica la costituzione di un soggetto rispetto a un oggetto e viceversa, in una modalità relazionale in continua trasformazione, per illustrare la quale Weizsäcker è costretto a servirsi di tutti gli strumenti concettuali a sua disposizione, trasformando il discorso scientifico, solo apparentemente circoscritto all'analisi biologica, in una riflessione sull'esistenza *tout court*. Come si è tentato di mostrare finora, infatti, il tratto caratteristico del vivente è la propria contraddittorietà, la sua resistenza a lasciarsi definire con categorie univoche, a farsi comprendere sulla base di un principio unitario

³⁶ Ivi, pp. 241-242. Per una trattazione più estesa di questo passaggio cruciale, si rimanda a O. Tolone, *Alle origini dell'antropologia medica*, cit., pp. 46-52.

³⁷ V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cit., p. 242.

che lo vorrebbe identico rispetto a sé stesso nel tempo e nello spazio. «Così come l'instabilità minaccia il soggetto nella sua esistenza, altrettanto vi è una contraddittorietà che rende problematica la sua identità. Come può essere possibile che lo stesso uomo senta e agisca in modo così contraddittorio, come è pensabile che persone fatte della stessa materia si debbano annientare – questo chiediamo. Ma se noi stessi siamo immersi nella lotta allora non possiamo comprendere come si possa anche soltanto porre la questione. È dunque ancora il soggetto che consente la dicotomia ma la dicotomia minaccia di dissolvere l'identità unitaria del soggetto. Poiché noi sappiamo che la persona individuale sta presso di sé non con altri; ognuno conosce il momento nel quale si è in lotta con sé stessi come con il peggiore dei nemici»³⁸.

Sulla natura umana: elementi caratteristici dell'antropologia di V. von Weizsäcker

Quanto illustrato finora – da un lato rispetto al contributo squisitamente teorico di Weizsäcker, dall'altro circa gli studi da lui condotti sul *Gestaltkreis* come fondamento biologico delle sue posizioni rispetto alla medicina positivista –, permette di ricavare alcune considerazioni di carattere speculativo circa la nozione di *anthropos* e alla declinazione intersoggettiva tramite cui viene compresa nello sviluppo della sua opera. Il solco su cui si colloca il pensiero weizsäckeriano, pur sviluppandosi in maniera autonoma e conservando il proprio tratto distintivo nel suo volgersi alla medicina,

³⁸ Ivi, p. 246.

può ricondursi al movimento di rottura iniziato con la critica di Feuerbach alla filosofia idealista, intesa come approdo ultimo della tradizione soggettivista³⁹. L'esito antropologico di tale critica, infatti, trova il proprio fondamento nell'esigenza di restituire dignità filosofica alla dimensione del sensibile, cioè a quella finitezza che la tradizione idealista considerava mero momento dialettico, destinato a superarsi nella totalità razionale del reale. Dal punto di vista di Feuerbach, dunque, il rovesciamento del rapporto tra finito e infinito – e quindi di soggetto e predicato – operato dalla filosofia di Hegel, unico presupposto per sviluppare una logica fondata sull'identità di pensiero ed essere, conduce al misconoscimento dell'indipendenza ontologica stessa del determinato, si potrebbe dire in questo caso dell'uomo come ente sensibile, dell'individuo: «L'assoluto, o infinito, della filosofia speculativa non è altro, se lo si consideri psicologicamente, che la mancanza d'ogni determinazione, l'indeterminato, ovvero l'astrazione da ogni determinazione, posta come un essere distinto da questa astrazione ma nello stesso tempo con questa identificato»⁴⁰.

Al contrario, «l'uomo coglie sé stesso solo attraverso i sensi; è oggetto a sé stesso in quanto oggetto

³⁹ Feuerbach afferisce evidentemente alla tradizione filosofica, ma molto istruttivo ai fini di mantenere uno sguardo sul discorso antropologico anche in ambito medico si rivela questo studio di Axel Bauer; cfr. A. Bauer, *Bemerkungen zur Verwendung des Terminus "Anthropologie" in der Medizin der Neuzeit (16.- 19. Jahrhundert)*, in von E. Seidler (hrsg.), *Medizinische Anthropologie. Beiträge für eine Theoretische Pathologie*, Springer, Berlin-Heidelberg 1984, pp. 32-55.

⁴⁰ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1971, p. 51.

sensibile. L'identità di soggetto e oggetto è nell'auto-coscienza soltanto un pensiero astratto; solo nell'intuizione sensibile con cui l'uomo è oggetto a sé stesso, è vera e reale»⁴¹. È tale riabilitazione della sensibilità che apre la via per una comprensione dell'umano come unità di corpo e spirito, superando la forma «astratta» – e conseguentemente soggettivista – tramite cui in età moderna era stato concepito⁴². Che Feuerbach giochi un ruolo essenziale in questo percorso, lo conferma lo stesso Buber – con cui Weizsäcker, come si è detto, era stato co-fondatore della rivista *Die Kreatur* –, nel suo saggio *Per la storia del principio dialogico*, del 1954. Pur criticando l'esito della filosofia di Feuerbach, che secondo Buber si perde «nell'indeterminatezza di una cattiva mistica»⁴³, egli riconosce al contributo feuerbachiano proprio il merito di avere, da un lato, criticato la soggettività dell'idealismo e dall'altro di aver posto le basi – in linea di continuità con Jacobi – di una filosofia dell'intersoggettività.

In questi termini, i punti di contatto tra le posizioni di Weizsäcker, il “pensiero dialogico” di Buber e il “nuovo pensiero” del circolo di Rosenzweig emergono quasi immediatamente. La necessità di comprendere in termini intersoggettivi le dinamiche relazionali che si svolgono tra medico e paziente, e in

⁴¹ Ivi, p. 126.

⁴² È proprio con Feuerbach, del resto, che Masullo dà avvio al suo prezioso saggio introduttivo alla traduzione italiana, da lui stesso curata, di *Der Gestaltkreis*: cfr. P.A. Masullo, *Viktor von Weizsäcker e l'introduzione del soggetto nella biologia*, in V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cit., pp. XI-XII.

⁴³ M. Buber, *Per la storia del principio dialogico*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, p. 320.

generale il proposito guida di tutto l'impianto weizsäckeriano di «curare tutto l'uomo», trova in Buber e Rosenzweig il proprio corrispettivo speculativo⁴⁴. Per i due filosofi ebrei infatti, in una prospettiva di totale rovesciamento del *cogito ergo sum*, solo mediante la chiamata dell'altro, di un Tu, il soggetto può riconoscersi come Io⁴⁵, riguadagnando la propria singolarità e la propria individualità, eclissatasi nella logica atemporale di quella che Rosenzweig definisce «filosofia del tutto»⁴⁶ – riferendosi a quella tendenza della filosofia occidentale avviatasi già nella Grecia antica e culminante nell'idealismo tedesco –, che nega la determinazione e la supera nella totalità, «poiché, certo, un Tutto non morirebbe e nel Tutto nulla morirebbe. Soltanto ciò che è singolo può morire, e tutto ciò che è mortale è solo»⁴⁷. Rispetto a ciò, la proposta di Weizsä-

⁴⁴ Per una più approfondita disamina del rapporto tra Weizsäcker e il «nuovo pensiero», cfr. O. Tolone, *Alle origini dell'antropologia medica*, cit., pp. 30-40.

⁴⁵ «L'uomo diventa io a contatto con il tu. Ciò che sta di fronte viene e si dilegua, eventi di relazione si condensano e si disperdono, e in questo scambio, ogni volta accresciuta, si fa chiara la coscienza di quell'elemento che rimane uguale fra i due, la coscienza dell'io» (M. Buber, *Io e Tu*, in *Il Principio dia-logico e altri saggi*, op. cit., pp. 79-80); «L'io' vero e proprio, non per sé ovvio e comprensibile, ma sottolineato ed accentuato, può risuonare per la prima volta solo nella scoperta del 'tu'» (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2016, p. 180).

⁴⁶ Ivi, p. 5.

⁴⁷ Ivi, p. 4. Evidente la somiglianza di queste parole di Rosenzweig con quanto afferma Weizsäcker in *Der Gestaltkreis*: «Ma la vita stessa non muore; solo il singolo vivente muore. La morte appartiene all'individuo limitato, particolare, e poi di nuovo la vita» (V. v. Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cit., p. 1).

cker di introdurre il «metodo biografico» come forma di anamnesi, che trova nel discorso il proprio *medium* essenziale, si configura come un tentativo di declinare all'interno del contesto clinico – e conseguentemente di sviluppare nella dimensione della *praxis* – le medesime acquisizioni filosofiche. Su tutte, quella visione – ascrivibile in un certo modo anche allo stesso Heidegger⁴⁸ – dell'essere umano concreto, calato nel tempo e nel mondo, compreso nella singolarità della propria vita e delle esperienze che la costituiscono. La finitezza, pertanto, come era già per Feuerbach, in questi autori anziché respinta, viene accolta e riconosciuta come ineludibile punto di partenza.

La stessa nozione di «patico», tramite la quale Weizsäcker propone di ricomprendere l'essenza stessa dell'essere umano, per essere colta in tutta la sua profondità, deve anzitutto ricondursi a un pensiero che si relaziona alla vita nella sua fatticità, comprensiva di nascita e morte, che non «nasconde il capo sotto la sabbia all'udire il grido della paura della morte», poiché «la filosofia dovrebbe avere il coraggio di stare ad ascoltare quel grido e di non chiudere gli occhi davanti all'orribile realtà»⁴⁹. Già nella *Prefazione* alla prima

⁴⁸ Lo stesso Karl Löwith, in un saggio del '42 (apparso poi in Germania solo nel '58, modificato in alcuni luoghi), sosteneva che «entrambi Heidegger e Rosenzweig cominciano dalla "fatticità" dell'"esser-già-sempre-qui" [*immer-schon-da-sein*], negando così il tradizionale inizio da un *Ego* o un'autocoscienza che è pensata come meramente astratta e priva di una qualsiasi realtà empirica», salvo poi presentare i diversi sviluppi – in ultimo antitetici – cui i due autori portarono le loro ricerche (K. Löwith, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, «Philosophy and Phenomenological Research», 1 (1942), p. 61).

⁴⁹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 5.

edizione di *Der Gestaltkreis*, non a caso, troviamo affermazioni perfettamente in linea con lo spirito del «nuovo pensiero»: «Per indagare il vivente bisogna occuparsi della vita. [...] La vita [vivere] ci trova già come viventi; la vita non nasce ma è sempre già iniziata, non comincia poiché è sempre già cominciata. [...] La morte non è l'opposto della vita, ma l'antagonista tra procreazione e nascita; nascita e morte stanno tra loro come il rovescio e la faccia della vita, non come logico escludente contrasto reciproco. Vita è: nascita e morte»⁵⁰. Se dunque il *patico* è necessariamente connesso alla morte e alla finitezza, senza le quali non potrebbe darsi il dolore, allo stesso modo è sempre però apertura all'altro da sé: «ci troviamo dinanzi a una *paticità* che non è concepibile senza intersoggettività e, allo stesso tempo, non c'è intersoggettività senza *paticità*»⁵¹, come scrive P.A. Masullo. Forse è allora nell'esito stesso della riflessione sulla finitezza, assunta come punto di partenza, che Weizsäcker si allontana maggiormente da *Essere e tempo*, in cui l'Esserci guadagna la propria autenticità, svincolandosi dal "si" impersonale, attraverso un'anticipazione della morte che può darsi solo nella chiusura in sé, dal momento che «la morte non "appartiene" solo indifferentemente al proprio Esserci, ma *lo reclama in quanto singolo*. L'incondizionatezza della morte, qual è compresa nell'anticipazione, isola l'Esserci in sé stesso. [...] L'Esserci può essere *autenticamente sé stesso* solo se si rende da sé stesso possibile per ciò»⁵².

⁵⁰ V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa*, cit., p. 1.

⁵¹ P.A. Masullo, *Patosofia*, cit., p. 90.

⁵² M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, p. 315.

Ecco allora che Weizsäcker, contrariamente ad Heidegger – e forse proprio in ragione dell'esperienza diretta della finitezza cui la professione di medico lo ha costretto, permettendogli di oscillare continuamente tra le due dimensioni della filosofia e della vita –, riconosce in questo “essere-per-la-morte” la connessione originaria tra i soggetti, legati indissolubilmente da quell'«elemento simpatetico che ricomprende tutto il vivente»⁵³, che agisce come «un grande flusso»⁵⁴, tale per cui, come sostiene in un passo significativamente in prima persona: «dolorosamente, mi trovo congiunto con tutto quanto può andare in frantumi, si infrange, si dissolve, si annienta»⁵⁵.

⁵³ V. von Weizsäcker, *Il dolore*, cit., p. 101.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibidem.*

ELEMENTI DI FILOSOFIA DELLA NASCITA:
SOGGETTIVAZIONE INTRAUTERINA
E GESTAZIONE EXTRAUTERINA

di Marco Pavanini

La vita prima della nascita e i suoi fantasmi

La nascita umana fa capo a una serie di questioni, riassumibili nel processo di gestazione, nell'evento stesso del venire al mondo e nel successivo sviluppo postnatale. Queste questioni, a loro volta, sono in un certo senso sempre duplici, in quanto possono essere affrontate, rispettivamente, a partire dalla situazione del nascituro e del neonato o da quella della madre e del contesto sociale e tecnologico in cui è inserita.

In quanto segue, non ci prefissiamo altro che di offrire dei cenni e degli spunti per l'elaborazione di tale sapere, cercando al contempo di mostrare, in controluce, come l'evento del venire al mondo umano costituisca una questione fondamentale per comprendere la fenomenologia del nostro modo d'essere. Il taglio che adotteremo sarà quello della ricostruzione, a partire da un contesto evolutivo, del carattere peculiare della nascita umana. In quest'ottica, mobilitiamo di volta in volta i saperi che ci sembrano più familiari con le

dinamiche che concernono la vita uterina del feto e le operazioni bio-culturali necessarie per permettere e fare fronte al suo venire al mondo. Riteniamo peraltro importante, quando si ha a che fare con fenomeni così intimi e delicati, tentare costantemente di evitare il rischio sia di uno scientismo oggettivante che di un misticismo olistico: questa prospettiva metodologica, ibrida e liminare, viene definita dal filosofo tedesco Peter Sloterdijk come ginecologia negativa¹.

Dunque, partiamo da un'osservazione di carattere paleoantropologico: il bipedismo completo, quello proprio degli ominini, innescatosi a partire da circa sei milioni di anni fa, comporta una ristrutturazione morfologica della cintura pelvica², che risulta vincolata alla stazione eretta e non assumerà la conformazione attuale fino a circa mezzo milione di anni fa³. Sia le dimensioni che la forma dell'apertura pelvica rappresentano un vincolo significativo per il processo della nascita, poiché i neonati sono costretti a eseguire rischiose rotazioni attraverso il canale pelvico, venendo infine al mondo in una posizione che impedisce alle madri di partorire da sole in modo sicuro. In tal modo, la dimensione sociale della nascita umana risulta ancorata già nella morfologia ominine⁴. Quest'effetto collaterale del bipedismo, a sua volta,

¹ P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, trad. it. G. Bonaiuti, Cortina, Milano 2014, pp. 283-284.

² T. Taylor, *The Artificial Ape: How Technology Changed the Course of Human Evolution*, Palgrave Macmillan, London 2010, p. 107.

³ Ivi, p. 197.

⁴ K. Rosenberg, W. Trevathan, *Bipedalism and Human Birth: The Obstetrical Dilemma Revisited*, «Evolutionary Anthropology», 4 (1995), 5, pp. 161-168.

è strettamente correlato al fenomeno dell'encefalizzazione, ossia l'aumento del volume del cervello in relazione alle proporzioni corporee: l'attuale canale pelvico consente di dare la luce a infanti con crani più grandi (e quindi cervelli più grandi), ma l'aumento delle dimensioni cerebrali inizia a verificarsi già a partire da circa due milioni di anni fa.

Al fine di risolvere quest'apparente enigma, il paleoantropologo Timothy Taylor ipotizza che la crescita cerebrale si verificasse inizialmente dopo il parto, in modo che il cambiamento morfologico legato alla locomozione non impedisse l'aumento delle dimensioni della scatola cranica, poi accomodato dall'attuale configurazione della cintura pelvica. Un ambiente socialmente e tecnicamente organizzato in modo da isolarsi rispetto ai pericoli e alle minacce provenienti dall'esterno del gruppo si rende allora necessario per consentire, accompagnare e supportare questa transizione verso la crescita cerebrale postnatale⁵: gli infanti umani, difatti, sono estremamente fragili anche a causa della combinazione di bipedismo e grandi teste, dato che un cranio enorme più una colonna vertebrale debole significa che possono a malapena muoversi durante le prime settimane di vita postnatale e non possono camminare correttamente fino a circa un anno di età⁶. Sempre secondo Taylor, lo sviluppo tecnologico, e in particolare le tecniche e le tecnologie di trasporto del bambino, migliorarono quest'adattamento strategico e permisero all'accresciuta intelligenza umana, a

⁵ P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, trad. it. A. Calligaris, S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 147-148.

⁶ T. Taylor, *The Artificial Ape*, cit., p. 189.

sua volta, di sviluppare ulteriormente l'innovazione e il perfezionamento del sistema tecnico⁷.

Tuttavia, com'è possibile che avvenga una crescita cerebrale extrauterina così accentuata? Il carattere sociale, cioè tecnico e culturale, della nascita umana può fornirci alcuni elementi di risposta. La nascita rappresenta un evento fondamentale per lo sviluppo dell'individuo e una questione cruciale per il gruppo in cui tale individuo viene al mondo. Dal punto di vista del neonato, può essere caratterizzata come un radicale mutamento di medium: dall'immersione nel liquido amniotico a quella nell'aria, dall'assunzione elementare di ossigeno alla respirazione vera e propria, dalla nutrizione permanente all'ingestione periodica di cibo, dal calore uniforme al freddo e alle differenze di temperatura, dall'oscurità alla luce e all'alternarsi di luce e oscurità, dal mutismo alla comunicazione vocale, dalla chiusura nell'indifferenziazione alla relazione con un mondo di oggetti⁸. Probabilmente non conserviamo una memoria episodica della nostra nascita – e questa è un'altra delle sue caratteristiche fondamentali: tutti ci siamo passati, appartiene all'intimità della storia individuale di ognuno, ma nessuno era propriamente lì, nessuno l'ha vissuta come un'esperienza autocosciente⁹ – eppure ci sono ragioni per credere che il processo di soggettivazione avvenga già durante la vita intrauterina.

Sebbene siano state spese poche parole sul modo

⁷ Ivi, p. 128.

⁸ H. Saner, *Nascita e fantasia. La naturale dissidenza del bambino*, trad. it. D. Seppi, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 87-88.

⁹ P. Sloterdijk, *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, p. 37.

d'essere del feto, e principalmente in relazione alla questione dell'aborto, cioè in riferimento alla morte piuttosto che alla nascita¹⁰, secondo le ricerche dello psicologo Alfred Tomatis, durante la gestazione il feto esperisce il proprio ambiente e si soggettivizza interagendovi. Ciò è particolarmente significativo in relazione ai suoi sistemi uditivi, che si sviluppano molto presto nell'ontogenesi¹¹. L'embrione e successivamente il feto ricevono numerosi stimoli uditivi durante la loro permanenza nell'utero, come il battito cardiaco materno o i processi digestivi; tuttavia, sembrano dimostrarsi ricettivi, esprimendo risposte motorie¹², solo ad alcune frequenze particolari, collegate a quelle della voce umana e in particolare materna, che è ricevuta attraverso trasmissione ossea e non come semplice risonanza nel liquido amniotico¹³. Indipendentemente dal fatto che quella voce provenga dall'effettiva madre biologica, che sia strutturata semanticamente, cioè miri a comunicare qualcosa, che sia intenzionalmente rivolta al feto o meno, quest'ultimo è ricettivo nei suoi confronti, e la relazione costante garantita da una voce attenta e amorevole costituisce una condizione essenziale per il buon esito del processo di gestazione e, conseguentemente, dello sviluppo extrauterino¹⁴. Inoltre, il feto ritiene queste esperienze, che però non vengono direttamente iscritte nel suo sistema neurale,

¹⁰ H. Saner, *Nascita e fantasia*, cit., p. 87.

¹¹ A. Tomatis, *La notte uterina. La vita prima della nascita e il suo universo sonoro*, trad. it. G. Cimino, Red, Milano 2015, p. 222.

¹² Ivi, p. 42.

¹³ Ivi, p. 146.

¹⁴ Ivi, pp. 229-230.

non ancora sufficientemente sviluppato, ma piuttosto costituiscono «una pre-memoria profonda, cellulare, non distribuita, non sviluppata e, di conseguenza, non analizzata»¹⁵, una peculiare organizzazione cellulare che si diffonderà nel corpo durante lo sviluppo e verrà trasmessa al cervello solo successivamente; essa equivale a «risposte sensitivo-motorie»¹⁶ che strutturano l'ontogenesi e, in caso di sviluppo traumatico, possono essere riattivate attraverso specifiche tecniche terapeutiche di ascolto.

Indizi significativi sull'effettiva esistenza di una soggettivazione intrauterina sono forniti anche dalle analisi del culturologo Thomas Macho, che sottolinea come uno dei problemi della tradizionale teoria psicoanalitica dell'ontogenesi è che essa ignora il manifestarsi di altre esperienze di soggettivazione che si verificano prima di quelle individuate da Freud, le quali si svolgono durante l'infanzia e sono tutte caratterizzate dalla loro relazione con un oggetto (orale, anale e genitale). Queste esperienze originarie, finora trascurate, non hanno a che fare con oggetti o entità oggettivabili, ma con media. Per concettualizzare correttamente questi fenomeni, Sloterdijk elabora le riflessioni di Macho e conia il termine *noggetti* (*Nobjekte*) – che, per inciso, poi attribuisce erroneamente allo stesso Macho¹⁷. I *noggetti* sono

co-realtà che, con una modalità che non prevede confronto, aleggiano come creature della vicinanza, nel senso letterale del termine, davanti a un Sé che

¹⁵ Ivi, p. 161.

¹⁶ Ivi, p. 25.

¹⁷ P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., p. 265; ivi, pp. 274-282.

non sta loro di fronte: trattasi precisamente del pre-soggetto fetale¹⁸.

La definizione di noggetto, intesa in modo ampio, comprende quindi tutti i fenomeni mediali, tutte quelle realtà che rifuggono strutturalmente l'oggettivazione, cioè che non è possibile rappresentare come datità stabili di fronte a un osservatore distaccato: essi

non separano mai il soggetto dal proprio ambiente, né lo confrontano con qualcosa che esiste oggettivamente o che gli sta di fronte quale dato di fatto; [...] al contrario, lo integrano in una situazione globale e lo assorbono in uno spazio di relazioni, a due o più elementi, nel quale il lato dell'Io non costituisce che un polo¹⁹.

I noggetti hanno il proprio modo d'essere, che è precedente e più originario della realtà oggettiva e soggettiva – che rappresenta piuttosto un modo derivato, se non distorto, di concepire il complesso degli enti –, ma ciononostante contribuiscono sostanzialmente al processo di soggettivazione.

Dunque, c'è una fase fetale della comunicazione placentare del sangue; una fase vocale-auditiva attraverso la vibrazione e la risonanza del liquido amniotico; e una fase respiratoria di aria inspirata ed espirata, che si svolge subito dopo la nascita²⁰. Queste dinamiche e la vita intrauterina in generale rappre-

¹⁸ Ivi, p. 277.

¹⁹ Ivi, p. 509.

²⁰ T. Macho, *Segni dall'oscurità. Note per una teoria della psicosi*, trad. it. A. Lucci, Galaad, Giulianova 2013, pp. 41-47.

sentano una riserva di esperienze condivise, che ogni individuo ha vissuto con un buon grado di costanza e somiglianza²¹. Pertanto, il feto sperimenta resistenze, differenze, possibilità di interazione all'interno dell'utero, intrattenendosi con il proprio corpo, con le pareti uterine e con il cordone ombelicale che, poiché non è innervato, è percepito come una realtà extracorporea²². L'ambiente placentare costituisce il primo mondo condiviso, la prima possibilità di esperienza e comunanza, che è quindi co-originaria con il soggetto emergente²³. È importante sottolineare che, in effetti, è improprio parlare di soggetti e oggetti in questo stadio dell'ontogenesi, poiché l'unica vera realtà è la comunione polarizzata della diade feto-placenta. In particolare, il riconoscimento della placenta come organo del feto, piuttosto che della madre, sembra essere sempre più accreditato dalla ricerca in anatomia dello sviluppo²⁴.

La ricchezza della soggettivazione intrauterina è strettamente correlata all'evento della nascita. La nascita e l'infanzia svolgono un ruolo chiave nell'organizzazione sociale umana e questo potrebbe riflettere un loro significato antropologico più profondo, finora trascurato, come sostiene il filosofo svizzero Hans Saner. Se l'indagine filosofica ha dedicato poche pagine a questi argomenti, ciò potrebbe doversi a varie ragioni, come i consolidati tabù riguardanti la procreazione, il millenario patriarcato occidentale

²¹ A. Tomatis, *Nascita e fantasia*, cit., p. 156; O. Rank, *Il trauma della nascita*, trad. it. E. Ponsi, SugarCo, Milano 1996, p. 205.

²² A. Tomatis, *Nascita e fantasia*, cit., p. 162.

²³ P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., pp. 321-371.

²⁴ Ivi, p. 363.

che offusca la dimensione femminile, la censura metafisica e poi cristiana di sessualità e corporeità, la fissazione della filosofia su morte e mortalità, solo per citarne alcune²⁵. Per fare fronte a quest'«arbitrarietà ermeneutica», questo «vero e proprio scandalo antropologico e logico»²⁶, è dunque necessario elaborare una riflessione sull'evento della nascita umana.

In tal senso, è indicativo come Heidegger, che in *Essere e tempo* ha elaborato una delle più raffinate e influenti teorie della morte come evento esistenziale²⁷, si imbatte nel fenomeno della nascita, riconoscendone il significato ontologico, ma solo per abbandonarlo subito dopo²⁸. Secondo Heidegger, difatti, la nascita è un fenomeno esistenziale e non dovrebbe quindi essere considerata, così come la morte, in modo da tematizzare la sua relazione con l'Esserci come un ente intramondano, vale a dire, come semplice-presenza: la morte è

soltanto la “fine” dell'Esserci e, presa formalmente, [è] solo *uno* dei termini che delimitano la totalità dell'Esserci. L'altra “fine” è l'“inizio”, la “nascita”. [...] Di conseguenza, l'orientamento finora seguito dall'analitica rimane “unilaterale” [...]. L'Esserci è stato assunto come tema solo nel suo esistere per così dire “in avanti”, trascurando tutto ciò che esso era stato “anteriamente”²⁹.

²⁵ H. Saner, *Nascita e fantasia*, cit., pp. 65-70.

²⁶ Ivi, p. 73.

²⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, pp. 284-319.

²⁸ Ivi, pp. 440-446.

²⁹ Ivi, pp. 440-441.

La sottovalutazione dell'importanza esistenziale della nascita a favore di una comprensione ontologica della morte in Heidegger è stata già sottolineata dalla sua allieva Hannah Arendt³⁰, sebbene, come fa notare Peg Birmingham³¹, anche la riflessione sulla natalità di Arendt rimane in qualche modo troppo astratta e involuta, non riconoscendo come il concetto di gettatezza possa rappresentare, seppure implicitamente, la condizione esistenziale stessa dell'Esserci in quanto essere-nato, ovvero venuto al mondo in un sistema di possibilità precostituite. Tuttavia, nessuna di queste elaborazioni affronta davvero tematicamente la questione della nascita umana in tutta la sua ampiezza esistenziale.

Da questa prospettiva, è rivelatore come in Heidegger si possa denunciare una sorta di confusione concettuale tra nascita e morte, e come il concetto di essere-per-la-morte rimandi piuttosto a una natalità spettrale e misconosciuta³². Se la morte rappresenta per l'Esserci la «pura e semplice impossibilità dell'esistenza»³³, ciò che lo pone davanti alla possibilità del collasso della propria condizione mondana, c'è da chiedersi se non sia possibile leggere in queste riflessioni heideggeriane piuttosto una rievocazione della scomparsa del mondo originario costituito dal-

³⁰ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 2000.

³¹ P. Birmingham, *Heidegger and Arendt: The Birth of Political Action and Speech*, in F. Raffoul, D. Pettigrew (eds), *Heidegger and Practical Philosophy*, SUNY, Albany 2002, pp. 191-202.

³² T. Macho, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, pp. 98-115.

³³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 306.

la vita intrauterina³⁴. In tal senso, è indicativo come per Heidegger la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia (*Angst*) sia ciò che permette all'Esserci di cogliere autenticamente la propria condizione mortale³⁵. Da un punto di vista psicoanalitico, in effetti, Freud associa già la nascita – un processo, come abbiamo visto, rischioso e potenzialmente doloroso – con l'esperienza originaria dell'angoscia³⁶, connessa a un senso fisiologico di ristrettezza e soffocamento. Il sopraggiungere di una condizione di angoscia sarebbe dunque, in una posizione liminare tra l'ontico e l'ontologico, l'eco della nascita avvenuta piuttosto che il presagio della morte ventura.

Il trauma e la terapia

Cerchiamo di comprendere meglio: elaborando le intuizioni di Freud in merito, il suo allievo Otto Rank insiste sul carattere traumatico della nascita e su come quest'evento getti la sua ombra sull'intero sviluppo individuale. La nascita è considerata un fenomeno psicosomatico, un evento biologico represso con un forte impatto sull'inconscio³⁷. Al contempo, la vita intrauterina costituisce il prototipo del piacere, il legame chiuso e perfetto del feto nell'utero, «asessuato, ma ciononostante libidico»³⁸, che la nascita inter-

³⁴ P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, pp. 323-325.

³⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 225-233.

³⁶ S. Freud, *Opere*, vol. X, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 243-244.

³⁷ O. Rank, *Il trauma della nascita*, cit., p. 21.

³⁸ Ivi, p. 53; P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., pp. 196-199.

viene a interrompere bruscamente. Pertanto, essa è il primo trauma dello sviluppo, seguito dal trauma dello svezzamento e solo più tardi dal trauma, altamente simbolizzato, della castrazione³⁹. Come con le fasi di soggettivazione viste in precedenza, anche la serie di traumi dello sviluppo teorizzati dalla teoria psicoanalitica freudiana ha una preistoria mediale non oggettuale. Persa per sempre con la nascita la libido originaria del legame intrauterino, l'individuo cercherà di riprodurre quella sensazione ancestrale, rimossa e quindi mai dimenticata, nel corso di tutta la sua vita, e *«ogni piacere deriva in ultima analisi dalla tendenza a riprodurre il piacere originario: il piacere di stare nel ventre materno»*⁴⁰.

Combinando la rilevanza della soggettivazione intrauterina e la concezione della nascita come un radicale mutamento di medium che si verifica interrompendo un'esistenza caratterizzata da piacere uniforme e costante (o almeno dall'assenza dell'alternanza di piacere e dolore), possiamo comprendere perché i primi stadi della vita postnatale comportino l'urgente necessità di mantenere una qualche connessione e rassomiglianza con il mondo uterino perduto. Le ricerche dello psicoanalista Donald Winnicott attirano la nostra attenzione sul fatto che gli infanti, dopo avere interagito principalmente con i propri arti durante i primi mesi di vita extrauterina, iniziano a stabilire un legame con qualche oggetto determinato, che di solito diventa particolarmente importante per loro, come un pezzo di coperta o un animale di pezza, comunque qualcosa di morbido, caldo e manipolabile. Questi

³⁹ O. Rank, *Il trauma della nascita*, cit., p. 39.

⁴⁰ Ivi, p. 37.

artefatti sono definiti «oggetti transizionali» e le pratiche che li accompagnano sono chiamate «fenomeni transizionali»⁴¹. Questo complesso di manipolazione, interrelazione e cura rappresenta un'«area intermedia di esperienza»⁴² tra la propriocezione corporea dell'infante e la sua relazione con il mondo condiviso e oggettivo, e la sua funzione è di fornire a quest'ultimo una riserva di sicurezza e conforto durante lo sviluppo dalla prima alla tarda infanzia, e poi all'età adulta. Come riconosce Winnicott, le operazioni transizionali sono una «difesa contro l'angoscia»⁴³ e una fonte di libido non erotica⁴⁴. Questo piacere, tuttavia, non sta semplicemente per la madre reale, per così dire oggettiva, ma piuttosto per «tutto il complesso delle cure materne»⁴⁵: in fondo, si riferisce a qualcosa di più originario, «più importante» della madre, che rappresenta una «parte quasi inseparabile dell'infante»⁴⁶, e costituisce «l'oggetto della prima relazione»⁴⁷, che Winnicott, seguendo la teoria psicoanalitica tradizionale, identifica con il seno materno⁴⁸.

Tuttavia, considerando ciò che abbiamo evidenziato riguardo alle fasi intrauterine e noggettuali dell'ontogenesi, dovremmo piuttosto affermare che gli oggetti transizionali e i fenomeni transizionali che li incarnano si riferiscono alla vita intrauterina, alla

⁴¹ D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, Routledge, London 2012, p. 2 [traduzioni mie].

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 5.

⁴⁴ *Ivi*, p. 6.

⁴⁵ *Ivi*, p. 15.

⁴⁶ *Ivi*, p. 9.

⁴⁷ *Ivi*, p. 12.

⁴⁸ *Ibidem*.

relazione che il feto stabilisce con la placenta, il cordone ombelicale e il liquido amniotico. Queste istanze transizionali, sospese tra il corpo individuale e la realtà esterna, costituiscono lo sfondo mediale delle prime esperienze di soggettivazione e richiamano il piacere intrauterino pre-erotico, che si perde dopo la nascita. Nella loro relazione con gli oggetti transizionali, quindi, gli infanti sono in grado di ripristinare e mantenere una connessione con quel mondo e, nel fare ciò – a condizione che l'assistenza materna e allomaterna⁴⁹ sia «sufficientemente buona»⁵⁰ – sono in grado di rendere meno traumatica la transizione postnatale e tenere a bada l'angoscia della nascita.

La struttura transizionale della prima infanzia è particolarmente evidente in riferimento alla voce materna che, come abbiamo visto, svolge un ruolo fondamentale già nello sviluppo intrauterino. In effetti, la voce materna è l'unico elemento del mondo intrauterino che persiste integralmente dopo la nascita e sopravvive alla catastrofe mediale che essa rappresenta. In tal senso, secondo Sloterdijk, è una sorta di «cordone ombelicale acustico», che offre «un succedaneo del legame ombelicale perduto»⁵¹. Tagliare il cordone ombelicale e quindi perdere la placenta costituisce una forma di castrazione ed è esattamente in questo senso che non rappresenta solo un trauma, ma anche la possibilità di una necessaria apertura, di accedere a un ulteriore, più complesso stadio dello sviluppo,

⁴⁹ S.B. Hrdy, *Mothers and Others. The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

⁵⁰ D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, cit., p. 13.

⁵¹ P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., p. 280; ivi, pp. 449-490.

consentendo al neonato di accogliere il mondo condiviso extrauterino⁵². Tuttavia, per essere efficace, la castrazione ombelicale dev'essere compensata con la persistenza di un legame che rievochi la vita intrauterina: «il cordone ombelicale fisico deve effettivamente avere un successore che garantisca che la vita liberata rimanga anch'essa sotto il segno del legame», e questo è appunto il legame acustico con la madre⁵³, che diventa reciproco dopo il parto, poiché ora anche l'infante è in grado di emettere suoni.

Da questa prospettiva, possiamo sostenere con Sloterdijk che l'insieme delle operazioni transizionali della prima infanzia, il complesso della cura materna e dei suoi sostituti, «rappresenta tutto lo sforzo prodotto per convertire il bambino alla credenza secondo la quale sia per lui vantaggioso l'essere nato»⁵⁴, cioè trasformare il trauma della perdita del conforto intrauterino in un'attitudine positiva verso la partecipazione al mondo culturale extrauterino. In tal senso, all'interno di un apparato culturale di successo e ben organizzato, «il panico della perdita di mondo viene trasformato nell'estasi del venire al mondo»⁵⁵. Nei termini di Winnicott, un buon esito dello sviluppo dipende dall'esercizio di efficaci operazioni transizionali durante la prima infanzia⁵⁶, poiché l'assistenza materna e culturale al neonato è l'unica cosa in grado di dargli la sensazione che «la vita valga la pena

⁵² Ivi, pp. 369-371.

⁵³ Ivi, p. 370.

⁵⁴ Ivi, p. 371.

⁵⁵ Id., *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, p. 101.

⁵⁶ D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, cit., pp. 95-96.

di essere vissuta»⁵⁷. Da questa prospettiva, il trauma della nascita si verifica solo in quanto sintomo di una nascita e una gestazione problematiche e dolorose. In circostanze normali, il ricordo della nascita viene completamente rimosso grazie all'esecuzione delle operazioni transizionali, e questa rimozione è la condizione stessa per lo sviluppo di una vita felice⁵⁸. Poiché è necessario che il mondo condiviso originario scompaia con il verificarsi della nascita, sorge il bisogno di ricostruire un altro mondo, sostituendo efficacemente il primo. In tal senso, il mondo extrauterino deve sia assomigliare all'ambiente placentare sia sostituirlo con altri media più complessi e allargati, in modo da essere in grado di guidare l'ontogenesi dell'individuo verso la vita culturale comune.

In questo resoconto dell'ontogenesi abbiamo dato particolare rilevanza alla soggettivazione che si verifica durante la vita intrauterina, al carattere potenzialmente traumatico della nascita e all'importanza per il neonato di mantenere una relazione con il mondo intrauterino scomparso. La nascita e l'ontogenesi umane sono quindi processi piuttosto peculiari e drammatici.

Ma come si è potuta verificare una condizione così singolare? Cerchiamo di capirlo seguendo le analisi dello zoologo Adolf Portmann, che applica alla classe dei mammiferi la distinzione, proveniente dall'ornitologia, tra specie nidicole (*Nesthocker*) e nidifughe (*Nestflüchter*). Le prime, come topi e gatti, presentano morfologie scarsamente specializzate e cervelli poco sviluppati, e sono caratterizzate dal punto di

⁵⁷ Ivi, p. 87.

⁵⁸ P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, cit., pp. 236-240.

vista riproduttivo da brevi periodi di gestazione e da cucciolate numerose, poco sviluppate alla nascita e fortemente dipendenti dalle cure parentali. Le seconde, come elefanti e orsi, sono più specializzate e con cervelli più sviluppati, solitamente hanno lunghi periodi di gestazione e danno alla luce pochi cuccioli per volta, altamente sviluppati e autonomi alla nascita. Tuttavia, gli umani appartengono ai nidifughi sotto alcuni aspetti, in quanto presentano un alto grado di complessità morfologica e sviluppo cerebrale, nonché un basso tasso di prole; e ai nidicoli sotto altri, essendo estremamente sottosviluppati e dipendenti dalle cure parentali alla nascita⁵⁹.

Quest'ambiguità si spiega prendendo in considerazione la lunghezza della gestazione umana: apparentemente, essa è piuttosto breve (come ci si aspetterebbe da un mammifero nidicolo) rispetto alle dimensioni e alla complessità umane. Secondo Portmann, gli umani avrebbero bisogno di una gestazione di ventuno mesi per acquisire il grado di sviluppo che ci si aspetterebbe da un mammifero simile al momento del parto, maturità che la loro prole raggiunge effettivamente circa un anno dopo la nascita⁶⁰. Tuttavia, la gestazione intrauterina non potrebbe durare più a lungo per le ragioni anatomiche evocate in precedenza, che persistono anche dopo la completa rotazione della cintura pelvica, poiché nel frattempo le dimensioni della scatola cranica sono ulteriormente aumentate. Il feto rimane quindi nell'utero il più a lungo

⁵⁹ A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Rowohlt, Hamburg 1956², pp. 29-38.

⁶⁰ Ivi, p. 49.

possibile e nasce subito prima dell'impossibilità meccanica di uscire, e questo forse contribuisce a definire il carattere rischioso e angosciante della nascita umana. Quest'ultima, per dirla con le parole di Portmann, è «una sorta di parto prematuro "fisiologico", ossia normalizzato»⁶¹; in effetti, se consideriamo la gestazione umana come lunga ventuno mesi, questo dato si adatta perfettamente alla categoria dei mammiferi nidifughi: a un anno di età, i bambini umani sono piuttosto sviluppati e autonomi. Portmann quindi definisce gli umani «nidicoli secondari»⁶²: per comprendere la loro ontogenesi è necessario supporre che la seconda e più lunga parte della gestazione avvenga fuori dall'utero, dopo la nascita.

La questione della neotenia

Ma quali sono le origini evolutive del fenomeno della gestazione extrauterina? La risposta a questa domanda ha a che fare con il fenomeno della neotenia umana. La frequente confusione attorno a questo tema deriva sia dai significati leggermente diversi attribuiti a questo termine nel corso degli anni, sia dalla quantità di termini alternativi che sono stati proposti per descrivere processi differenti, ma correlati. In tal senso, si è trattato non solo di neotenia, ma anche di pedomorfosi, infantilizzazione, fetalizzazione, proterogenesi. Alcuni di questi termini sono stati inizialmente adottati in un senso che è parzialmente diverso da quello che gli viene riconosciuto dall'attuale stato

⁶¹ Ivi, p. 51.

⁶² Ivi, p. 56.

dell'arte in biologia, mentre altri sono semplicemente caduti in disuso. Attualmente, questi fenomeni sono considerati casi di eterocronia, la differenza nelle tempistiche o nella durata di alcuni dei processi di sviluppo di un organismo rispetto ad altri organismi o ai suoi antenati. La pedomorfosi è un tipo di eterocronia e corrisponde alla ritenzione nella forma adulta di un organismo di caratteristiche che nei suoi antenati erano limitate solo agli stadi infantili o fetali. La neotenia, a sua volta, è uno dei processi attraverso cui può essere acquisita la pedomorfosi e designa il ritardo o il rallentamento dello sviluppo di alcune delle caratteristiche di un organismo.

Il concetto di neotenia è stato introdotto in biologia evolutiva alla fine del diciannovesimo secolo, in relazione agli anfibi, da Julius Kollmann⁶³, che notò anche la somiglianza morfologica tra le forme infantili degli umani e degli scimpanzé e ipotizzò che l'evoluzione umana avrebbe potuto procedere come conservazione di forme infantili negli stadi adulti⁶⁴. Tuttavia, per acquisire propriamente rilevanza il concetto ha dovuto attendere la descrizione dell'antropogenesi come risultato di ritardo dello sviluppo e fetalizzazione elaborata da Lodewijk Bolk. Secondo Bolk, gli umani presentano un certo numero di cosiddette caratteristiche primarie, che anche le altre grandi scimmie avrebbe-

⁶³ Cfr. J. Kollmann, *Das Überwintern von europäischen Frosch- und Tritonlarven und die Umwandlung des mexikanischen Axolotls*, «Verhandlungen der naturforschenden Gesellschaft in Basel», 7 (1885), pp. 387-398.

⁶⁴ Id., *Neue Gedanken über das alte Problem von der Abstammung des Menschen*, «Correspondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte», 36 (1905), 2/3, pp. 9-20.

ro, ma poi perderebbero nel corso dell'ontogenesi⁶⁵: si tratta di «condizioni fetali diventate permanenti»⁶⁶, un processo che egli definisce «fetalizzazione»⁶⁷. Queste caratteristiche apparterrebbero agli stadi infantili di un antenato comune sia agli umani che alle altre grandi scimmie e, nel corso dell'antropogenesi, sarebbero state mantenute fino allo stadio adulto⁶⁸ a seguito di un «*ritardo dello sviluppo*»⁶⁹ evolutivo: man mano che il ritmo dello sviluppo diventava sempre più lento, alcune caratteristiche infantili e fetali sarebbero state ritenute durante l'ontogenesi e poi stabilizzate nell'età adulta, determinando la peculiare morfologia umana. Questa particolarità della nostra traiettoria evolutiva sarebbe dovuta, a sua volta, a un'alterazione del sistema endocrino⁷⁰.

In seguito, anche Otto Schindewolf prese parte al dibattito, proponendo il suo concetto, parzialmente alternativo, di «*proterogenesi*»⁷¹. Egli riteneva che durante gli stadi embrionali dello sviluppo potessero emergere spontaneamente nuove caratteristiche, successivamente trasmesse e mantenute negli stadi adulti. La somiglianza tra le forme infantili degli umani e delle altre grandi scimmie sarebbe dovuta al fatto che

⁶⁵ L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, trad. it. S. Esposito, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 51-52.

⁶⁶ Ivi, p. 51.

⁶⁷ Ivi, p. 53.

⁶⁸ Ivi, pp. 51-52.

⁶⁹ Ivi, p. 55.

⁷⁰ Ivi, p. 58.

⁷¹ O.H. Schindewolf, *Phylogenie und Anthropologie in palä-ontologischer Sicht*, in H.-G. Gadamer, P. Vogler (hrsg.), *Neue Anthropologie*, P. Vogler, vol. I, Thieme, Stuttgart 1972, pp. 230-292, 251.

queste ultime presenterebbero un eccezionale fenomeno regressivo: i nuovi tratti, che esse condividono evolutivamente con gli umani e che compaiono nei primi stadi del loro sviluppo, successivamente scomparirebbero in favore della permanenza dei tratti più antichi⁷². Quest'ipotesi è simmetrica a quella di Bolck, che supposeva che le caratteristiche infantili appartenessero a un antenato comune sia agli umani che alle altre grandi scimmie, rappresentando così non una novità evolutiva, ma piuttosto una sorta di arcaismo.

L'intenzione di Schindewolf era fondare una teoria opposta a quella della ricapitolazione (palingenesi), il contributo originale dato da Haeckel alla sua lettura di Darwin. Secondo l'ipotesi della ricapitolazione, la filogenesi di una specie viene in qualche modo ripetuta, su scala individuale, nell'ontogenesi, cioè i primi stadi dello sviluppo di un individuo ripercorrono gli stadi evolutivi più antichi del suo lignaggio. Quest'osservazione può essere utile per comprendere meglio le vicissitudini dell'ipotesi della neotenia. In effetti, quest'insieme di teorie che ruotano attorno alle caratteristiche infantili umane è stato sviluppato a partire dalla fine del diciannovesimo secolo al fine di contrastare l'egemonia dell'ipotesi della ricapitolazione all'interno della biologia evolutiva, come possiamo vedere con Schindewolf, secondo cui i primi stadi dello sviluppo presentano le più recenti e non le più antiche caratteristiche evolutive. Un altro esempio importante è rappresentato da Walter Garstang, che ha sviluppato il concetto di pedomorfosi esattamente al fine di confutare l'approccio di Haeckel, dimostrando che i mutamenti evolutivi si verifi-

⁷² Ivi, p. 272.

cano durante i primi stadi dello sviluppo, che quindi non costituisce una ripetizione delle caratteristiche ancestrali⁷³. Tuttavia, al tempo l'approccio di Haeckel raccolse più consensi, e si reputava che la neotenia avesse un ruolo minore, se mai uno, nell'evoluzione e in particolare nell'antropogenesi. Solo dopo il collasso della teoria della ricapitolazione, che in sostanza si dimostrò insostenibile nella maggior parte dei suoi aspetti – sebbene fenomeni di ricapitolazione possano essere effettivamente apprezzati in alcuni casi particolari – si è potuta considerare l'idea di integrare adeguatamente la neotenia nel nuovo contesto della biologia evolutiva⁷⁴.

Inoltre, molti dei sostenitori di queste teorie non erano strettamente darwiniani: sebbene credessero nell'evoluzione come graduale trasformazione delle forme di vita, erano scettici riguardo al ruolo da attribuire alla selezione ambientale e alla mutazione casuale, propendendo per un approccio vitalistico e una prospettiva teleologica, secondo cui la filogenesi di un organismo era determinata da fattori interni, unitari e armoniosi, e attribuendo così un significato solo secondario al ruolo adattativo delle mutazioni. In tal senso, Bolk ha proposto l'ipotesi di un'alterazione del sistema endocrino come causa dell'evoluzione umana, mentre ha declassato a secondarie le caratteristiche adattive⁷⁵. Portmann aveva ragione nel

⁷³ W. Garstang, *The Theory of Recapitulation. A Critical Re-statement of the Biogenetic Law*, «Journal of the Linnean Society of London, Zoology», 35 (1922), 132, pp. 81-101.

⁷⁴ S.J. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, Harvard University Press, Cambridge 1977, p. 355.

⁷⁵ L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, cit., p. 49.

considerare il primo anno di vita come gestazione extrauterina, ma credeva che la prole umana nascesse immatura per beneficiare della soggettivazione extrauterina nei primi stadi dello sviluppo e quindi acquisire il comportamento culturale, senza considerare l'impossibilità meccanica di una gestazione uterina più lunga come possibile causa della necessità di un ambiente artificiale che si prendesse cura della prole sottosviluppata⁷⁶. Schindewolf, a sua volta, sposava un'idea di evoluzione dipendente da soli fattori interni, in cui le mutazioni chiave si verificano bruscamente su scala embrionale, indipendentemente dalla loro rilevanza adattativa⁷⁷.

Dal punto di vista della sintesi evolutiva estesa, Stephen Jay Gould può essere considerato uno dei principali sostenitori dell'ipotesi di un ruolo chiave della neotenia per l'evoluzione umana⁷⁸. Per accogliere questa prospettiva nel contesto della biologia contemporanea, dobbiamo prestare attenzione, con Gould, al fatto che conservare caratteristiche infantili nell'età adulta non implica, come suggeriva Bolk, che esse debbano provenire da qualche antenato idealizzato⁷⁹ e riconoscere che una tendenza neotenica è già presente nei primati in generale⁸⁰. Un altro degli errori di Bolk è stato quello di concepire il ritardo dello sviluppo come causa necessaria della conservazione dei

⁷⁶ A. Portmann, *Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutionsforschung*, «Verhandlungen der schweizerischen naturforschenden Gesellschaft», 125 (1945), pp. 44-53.

⁷⁷ O.H. Schindewolf, *Phylogenie und Anthropologie in paläontologischer Sicht*, cit.

⁷⁸ S.J. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, cit., pp. 352-404.

⁷⁹ Ivi, p. 358.

⁸⁰ Ivi, p. 366.

tratti infantili, mentre questi due fenomeni possono anche essere indipendenti⁸¹. Inoltre, le caratteristiche infantili umane non hanno molto in comune con le altre grandi scimmie, che hanno seguito una traiettoria evolutiva indipendente⁸². Infine, non tutti i tratti umani sono pedomorfici, e tantomeno neotenici, ma ciò non impedisce di affermare il ruolo importante che questi fenomeni hanno avuto per l'antropogenesi.

Quindi, la nascita prematura e la conseguente immaturità alla nascita sono dovute ai vincoli meccanici imposti dal bipedismo: i tassi di crescita nell'utero si prolungano, persistendo dopo la nascita⁸³. Alcune caratteristiche sono ritardate nello sviluppo, cioè emergono nell'ontogenesi più tardi di quanto si potrebbe prevedere confrontando gli umani con le altre grandi scimmie; altre caratteristiche, invece, continuano a crescere più a lungo, cioè il loro dispiegarsi si estende oltre i limiti previsti: lo sviluppo neuromuscolare durante la gestazione e la prima infanzia è rallentato e quindi neotenico⁸⁴. Secondo Gould, la matrice dell'antropogenesi è il ritardo dello sviluppo⁸⁵: siccome «i primi stadi dell'ontogenesi sono una riserva di adattamento potenziale»⁸⁶, questo fenomeno ha provocato la ritenzione e la stabilizzazione nell'età adulta di quelle caratteristiche infantili che si sono dimostrate adattive, come la flessione cranica che incentiva, a sua volta, il bipedismo, o la rotazione del

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Ivi, p. 384.

⁸³ Ivi, p. 370.

⁸⁴ R.C. Francis, *Domesticated. Evolution in a Man-made World*, W.W. Norton, New York 2015, pp. 273-275.

⁸⁵ S.J. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, cit., p. 383.

⁸⁶ Ivi, p. 397.

pollice che incoraggia, a sua volta, una propensione alla destrezza manuale. Inoltre, lo sviluppo strutturale del cervello subisce un processo di neotenia neurale in relazione alla mielinizzazione delle sinapsi e all'organizzazione di alcune aree funzionali legate alla cognizione, generando una neuroplasticità più pronunciata e duratura⁸⁷.

Tuttavia, il dibattito intorno alla neotenia umana è lungi dall'essere risolto. Per esempio, critiche sono state mosse contro la posizione di Gould: secondo Brian Schea⁸⁸, anche se alcune caratteristiche umane sono propriamente pedomorfiche, l'antropogenesi non è perlopiù caratterizzata da neotenia, e questa concezione sarebbe il risultato di una serie di preconcetti e fraintendimenti ideologici accumulatisi durante la storia del dibattito. Il prolungamento del periodo di crescita durante l'evoluzione non implica necessariamente un ritardo dei tassi di sviluppo e il mantenimento di proporzioni infantili nell'età adulta. Inoltre, come osserva Richard Francis⁸⁹, un fenomeno fondamentale come l'encefalizzazione è il risultato di ritmi di crescita cerebrale postnatale accelerati e non, come sostenuto da Gould, del prolungamento della durata della crescita cerebrale.

Comunque sia, ciò che è rilevante per la nostra indagine sul significato della nascita per la condizione umana è che durante il primo anno di vita postnatale

⁸⁷ E. Bufill, J. Agustí, R. Blesa, *Human Neoteny Revisited. The Case of Synaptic Plasticity*, «American Journal of Human Biology», 23 (2011), 6, pp. 729-739.

⁸⁸ B.T. Schea, *Heterochrony in Human Evolution. The Case for Neoteny Reconsidered*, «American Journal of Physical Anthropology», 32 (1989), pp. 69-101.

⁸⁹ R.C. Francis, *Domesticated*, cit., pp. 275-278.

la situazione degli infanti è piuttosto simile a quella vigente all'interno dell'utero, dato che essi presentano un alto grado di immaturità e plasticità e un tasso di crescita uterino in relazione ad alcune caratteristiche significative, come le dimensioni del cervello, definendo così i primi stadi dello sviluppo postnatale come vera e propria gestazione extrauterina. In generale, la crescita umana è prolungata, quando non ritardata o, in alcuni casi, interrotta per stabilizzare nell'età adulta alcune caratteristiche infantili.

In tal senso, una gestazione extrauterina prolungata significa che l'evento dell'uscita dall'utero, che si è verificato una volta, troppo presto, con la nascita, e non può ripetersi, è in sostanza indefinitamente rinviato e non si compie mai davvero. La gestazione extrauterina tende a propagarsi ed estendersi al corso dell'intera vita, e gli umani tendono sempre più a non riuscire a liberarsi dalle loro condizioni uterine per essere in grado di sopravvivere e prosperare. Difatti, secondo il sociologo Dieter Claessens, per accogliere la prematura prole umana dev'essere predisposto un ambiente artificiale che riproduca condizioni di vita uterine:

l'utero diventa [...] uno spazio sociale, il che non significa altro che una parte della funzione protettiva, che era stata assunta dallo spazio interno materno, [...] viene trasferita *all'esterno, cosa che non sarebbe possibile, se un tale spazio esterno non fosse prima stato prodotto*⁹⁰.

⁹⁰ D. Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993², p. 61.

Quest'«utero sociale»⁹¹, che fundamentalmente funziona come un'«incubatrice»⁹², è costituito dall'ambiente artificiale acquisito attraverso prassi tecniche socialmente codificate. La tecnica, dunque, interviene modificando le condizioni di vita umane, implementando caratteristiche uterine nell'ambiente extrauterino. Un complesso di strumenti organizzati attorno a pratiche condivise e ritualizzate di trasmissione e riproduzione di esperienze è conseguentemente mobilitato per soddisfare le esigenze di una prole immatura sempre di più e sempre più a lungo.

In conclusione, ci auguriamo che queste rapide osservazioni abbiano potuto portare l'attenzione sulla rilevanza biologica, sociologica, ontologica, psicologica e tecnologica della nascita umana. A partire da ciò, è possibile sviluppare una teoria dell'antropogenesi e della condizione umana come costruzione e permanenza all'interno di uteri artificiali, spazi tecnicamente climatizzati in modo da proseguire con mezzi tecnici la condizione intrauterina in ambiente extrauterino. Quest'operazione, difatti, permette il prolungamento della plasticità fetale e infantile fino all'età adulta; al contempo, tale plasticità cognitiva e comportamentale consente di sopravvivere in un complesso di tecniche e tecnologie da riprodurre continuamente e trasmettere per vie meta-biologiche.

⁹¹ A. Portmann, *Entläßt die Natur den Menschen? Gesamelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*, Piper, München 1970, p. 195.

⁹² D. Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte*, cit., p. 156; P. Sloterdijk, *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*, cit., pp. 134-135.

UN GRADO DELL'ANIMALITÀ: L'UOMO NELL'ANTROPOLOGIA DARWINIANA

di Fiorella Giaculli

Dall'acqua alla terra

«Per molti anni ho raccolto appunti sull'origine o la discendenza dell'uomo, senza nessun intento di pubblicazione al riguardo, ma piuttosto con la determinazione di non pubblicare, in quanto pensavo che altrimenti avrei solo aggiunto pregiudizi contro le mie opinioni»¹, scrive Darwin nell'introduzione a *L'origine dell'uomo*. «Mi sembrava sufficiente», prosegue, «aver indicato, nella prima edizione della mia *Origine delle specie*, che da questa opera si sarebbe irradiata luce “sull'origine dell'uomo e sulla sua storia”, il che implica che l'uomo deve essere incluso con gli altri esseri viventi in qualsiasi conclusione generale, per quanto riguarda il modo di comparire sulla terra»².

¹ C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, introduzione di G. Montalenti, trad. it. M. Migliucci, P. Fiorentini, Newton Compton Editori, Roma 2011, p. 23.

² *Ibidem*.

È evidente, con la pubblicazione di *The Descent of Man*, che non era sufficiente comprendere la nascita dell'uomo attraverso quanto spiegato nell'*Origin of Species*, ma occorreva un'indagine più estesa, per capire «fino a che punto»³ poter applicare le conclusioni generali anche all'uomo, ossia la teoria della discendenza comune con modificazione. In particolare la constatazione di molteplici affinità, tra gli animali e tra i vegetali, induce Darwin a considerare la nascita dei viventi, non come atti separati della creazione, ma come *transmutation* da progenitori comuni.

Tra l'uomo e gli altri animali, Darwin riscontra affinità di natura organica, cognitiva ed emotiva, che suggeriscono una discendenza zoomorfa e una continuità tra le forme di vita: il primo differisce dai secondi solo nel «grado». L'intento del saggio è fare emergere tale diversità, che è a un tempo specificità e similarità, attraverso alcune prerogative, che, pur non esaurendo l'idea darwiniana di uomo, né una qualche descrizione dell'umano, tuttavia accennano ad alcuni tratti principali dell'animale uomo e della relazione di somiglianza e differenza con gli altri animali.

Nel capitolo XIII de *L'origine delle specie*, dedicato alle affinità reciproche fra gli esseri organici, Darwin illustra che la classificazione naturale può interpretarsi come un sistema tassonomico basato sulle somiglianze, le quali, ben lungi dall'indicare un piano di creazione o enunciati generali sulle forme di vita, rivelano una comune discendenza – motivo per cui ogni vera classificazione è “genealogica”.

«Il progenitore comune di un'intera famiglia di specie, ora divisa dall'estinzione in gruppi e sotto-

³ *Ibidem*.

gruppi distinti, avrà trasmesso a tutti alcuni suoi caratteri, modificati in vari modi e misure, e le diverse specie saranno perciò collegate le une alle altre da linee di affinità tortuose e di varia lunghezza [...]»⁴. La presenza di caratteri affini in specie diverse, con abitudini diverse, si può dunque spiegare assumendo che tali caratteri siano stati ereditati da un comune progenitore; le modificazioni dei caratteri si spiegano con le leggi dell'ereditarietà, dell'uso, del disuso, della correlazione della crescita, e possono essere espresse nei termini di generi, sottofamiglie, famiglie, sezioni, ordini e classi.

La somiglianza più generale che Darwin individua tra i membri di una stessa classe, animale e vegetale, concerne l'“unità di tipo”, ossia la similarità complessiva dell'organizzazione.

Il fatto che la struttura delle ossa sia la stessa nella mano dell'uomo, nell'ala del pipistrello, nella pinna della focena e nella zampa del cavallo, che lo stesso numero di vertebre formi il collo della giraffa e quello dell'elefante e innumerevoli fatti analoghi, si spiegano immediatamente con la teoria della discendenza mediante lente e lievi modificazioni successive. La somiglianza di modello che osserviamo nell'ala e nella zampa di un pipistrello, benché siano usate per scopi tanto diversi – come pure nella mascella e nelle zampe di un granchio, o nei petali, negli stami e nei pistilli di un fiore – diventa anch'essa comprensibile se adottiamo la concezione della graduale modificazione di parti o

⁴ C. Darwin, *L'origine delle specie*, a cura di G. Pancaldi, BUR, Milano 2009, p. 453.

organi che erano simili nell'antico progenitore di ogni classe⁵.

Stando invece alla teoria della creazione, l'unità di tipo resta inspiegata: «Perché mai delle ossa simili sarebbero state create nella formazione dell'ala e della zampa di un pipistrello, che sono usate per scopi totalmente diversi?». La presunta «unità del piano» non è per Darwin un'argomentazione scientifica⁶.

La costruzione omologa degli arti in tutta la classe dei mammiferi è spiegabile supponendo che l'"archetipo" dei mammiferi avesse gli arti organizzati come il modello attuale; analogamente, la bocca degli insetti differisce in modo notevole da una varietà a un'altra: la proboscide a spirale della farfalla sfinge, le mandibole di un coleottero, la spirale "curiosamente" ripiegata di un'ape sono molto diverse le une dalle altre, nondimeno, queste parti sono il risultato di "modificazioni infinitamente numerose" di un labbro superiore, di mandibole e di due paia di mascelle. Similmente, sepalì, petali, stami e pistilli sono "foglie metamorfosate", ossia modificazioni di una struttura comune originaria.

L'unità di tipo riguarda anche la morfologia umana, con il medesimo significato genealogico. La struttura complessiva dell'uomo è la stessa di ogni altro mammifero: «Tutte le ossa del suo scheletro si possono paragonare con le ossa corrispondenti di una scimmia, di un pipistrello o di una foca. La stessa cosa vale per i muscoli, i nervi, i vasi sanguigni e gli organi interni»⁷.

⁵ Ivi, pp. 503-504.

⁶ Ivi, p. 460.

⁷ C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., p. 26.

Nell'analizzare la struttura delle mani umane, Darwin osserva che il modello generale è lo stesso dei quadrumani, con la differenza che, in questi ultimi, le mani sono “meravigliosamente adattate” per salire sugli alberi. Viceversa, le mani dell'uomo sono meno adatte per arrampicarsi e probabilmente si sono sviluppate a partire da un mutamento delle abitudini, come il non vivere più sugli alberi, e sono insieme la causa e il risultato della posizione eretta, che a sua volta ha portato a ulteriori cambiamenti nella struttura e nel modo di vivere⁸. La morfologia avrebbe spiegato anche una derivazione più antica: l'origine e lo sviluppo delle mani dalle pinne⁹.

Oltre agli aspetti morfologici, anche gli organi rudimentali e alcune caratteristiche embrionali suggeriscono al naturalista l'origine delle forme di vita da forme ancestrali comuni¹⁰. Per Darwin l'embrione si configura come l'«immagine più o meno sbiadita del-

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 57 sgg.

⁹ Sulla necessità di considerare più modelli esplicativi per la comprensione della transizione morfologica dalle pinne agli arti (e della transizione dai pesci ai vertebrati terrestri), si rimanda a T. Pievani, *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011, pp. 104-106.

¹⁰ Un altro aspetto che avvalorava la somiglianza tra l'uomo e gli altri animali, al quale Darwin accenna, concerne le malattie: «L'uomo è soggetto a ricevere dagli animali inferiori e a comunicare loro certe malattie, come l'idrofobia, il vaiolo, il cimurro, la sifilide, il colera, l'erpette, ecc., il che prova la stretta somiglianza dei loro tessuti, sia dettagliatamente nella struttura, che nella composizione, molto più chiaramente di quanto non faccia un confronto diretto sotto il migliore microscopio o l'aiuto della più accurata analisi chimica» (C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., p. 27).

la comune forma progenitrice di ogni grande classe di animali»¹¹, «l'animale nel suo stadio meno modificato», che in quanto tale rivela la struttura del suo progenitore. Se due gruppi di animali, molto diversi da adulti, si sviluppano attraverso stadi embrionali simili o identici, si può supporre che entrambi siano discesi dagli stessi o da simili progenitori: «una struttura comune nell'embrione rivela la comunità della discendenza; e la rivelerà indipendentemente da quanto la struttura dell'adulto possa essere modificata e alterata»¹². La presenza di fenditure branchiali negli stadi iniziali dell'embrione umano fa pensare che il lontano progenitore dell'uomo appartenesse alla classe dei pesci. L'uomo, scrive Darwin,

si sviluppa da un ovulo [...] che non differisce per nessun aspetto dagli ovuli degli altri animali. Lo stesso embrione nel primo periodo si può difficilmente distinguere da quello degli altri vertebrati. In questa fase le arterie corrono in rami arcuati, come per portare il sangue in branchie che non sono presenti nei vertebrati superiori, quantunque rimangano ancora le fenditure ai lati del collo a segnare la loro primitiva posizione¹³.

Anche la morfologia avvalorava l'origine acquatica dell'uomo, mostrando che i polmoni sono vesciche natatorie modificate, che un tempo servivano a far galleggiare¹⁴.

¹¹ Id., *L'origine delle specie*, cit., p. 474.

¹² Ivi, pp. 472-473.

¹³ Id., *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., p. 29.

¹⁴ Cfr. ivi, p. 135.

Un'altra caratteristica che suggerisce a Darwin la discendenza comune con modificazione è data dagli organi rudimentali, organi non sviluppati del tutto o non utilizzati, che tuttavia un tempo erano usati e funzionanti. Il disuso di tali organi avrebbe portato lentamente alla sola presenza, o presenza incipiente, ma non funzionalità, rendendoli così rudimentali. Gli occhi delle talpe, e di altri animali che vivono sotto-terra, sono rudimentali, come pure le ali degli uccelli che non volano, ma soltanto "svolazzano". Tra gli organi rudimentali dell'uomo, Darwin individua il cocigge, che negli altri vertebrati svolge la funzione di coda; la peluria, residuo «dell'uniforme copertura pelosa degli animali inferiori»; il padiglione auricolare, per lo più immobile a differenza degli altri mammiferi; le mammelle negli individui di sesso maschile, spiegabili ipotizzando che i progenitori dei vertebrati fossero dapprima ermafroditi e che, in un momento successivo, di diversificazione dei sessi, entrambi nutrissero i figli¹⁵. Nel rivelare una genealogia, gli organi rudimentali «possono essere paragonati alle lettere di una parola che, pur essendo conservate nell'ortografia, sono inutili nella pronuncia e ci servono come un indizio quando cerchiamo da dove deriva»¹⁶.

¹⁵ Circa gli organi rudimentali dell'uomo, cfr. *ivi*, pp. 30 sgg., 135 sgg.

¹⁶ *Id.*, *L'origine delle specie*, cit., p. 479. A differenza della teoria della discendenza comune, che fornisce una spiegazione degli organi rudimentali, per Darwin la teoria creazionista non ne fornisce alcuna: «In base alla concezione per cui ogni essere organico e ogni organo separato sono il frutto di un atto speciale di creazione, è assolutamente inspiegabile che alcune parti – come i denti del vitello allo stato embrionale o le ali avvizzite conservate sotto una copertura saldata in certi coleotteri – rechino così spesso

Ebbene, le caratteristiche morfologiche, embriologiche e rudimentali, si possono comprendere attraverso la teoria della discendenza da un comune antenato: assumere un'altra posizione teorica significherebbe ritenere che la struttura dell'uomo e degli altri animali sia «una semplice insidia disposta per trarci in inganno», parimenti, sostenere la tesi di un «modello ideale», intorno al quale ciascuna forma vivente è organizzata, non è «spiegazione scientifica», come non lo è il ricondurre l'origine delle specie a un «piano di creazione», riaffermazione di un fatto, senza spiegarlo, con un «linguaggio solenne»¹⁷.

Inoltre, tali caratteristiche corporee consentono di abbozzare un'immagine degli antichi progenitori dell'uomo, che Darwin così raffigura:

Gli antichi progenitori dell'uomo dovevano essere anticamente coperti di pelo [...]; le loro orecchie erano probabilmente a punta e capaci di movimento; il loro corpo era provvisto di coda con muscoli propri. Le loro membra ed il loro corpo erano inoltre messi in movimento da molti muscoli che ora soltanto occasionalmente riappaiono, ma sono normalmente presenti nei quadrumani. [...] I piedi allora erano prensili, a giudicare dalla condizione del pollice nel feto; i nostri progenitori, senza dubbio, avevano abitudini arboree e vivevano in paesi caldi, coperti di foreste. [...] In un periodo ancora precedente i pro-

l'impronta dell'inutilità! Si può dire che la natura si è preoccupata di rivelare, attraverso gli organi rudimentali e le strutture omologhe, lo schema da essa seguito nelle modificazioni; ma, a quanto pare, noi ci rifiutiamo ostinatamente di capirlo» (ivi, p. 505).

¹⁷ Id., *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., p. 40.

genitori dell'uomo debbono aver avuto abitudini acquatiche; infatti la morfologia ci spiega chiaramente che i nostri polmoni sono vesciche natatorie modificate, che un tempo servivano a far galleggiare. La fenditura sul collo, nell'embrione umano, mostra il punto dove un tempo esistevano le branchie¹⁸.

Per Darwin è dunque indubbio che anche l'uomo partecipi del significato genealogico delle classificazioni e che debba essere classificato come animale, sebbene peculiare¹⁹.

Discordando con molti naturalisti, che hanno collocato l'uomo in un ordine separato, quello dei bimanii, Darwin concorda con la tassonomia proposta da Linneo, che colloca l'uomo nello stesso ordine dei quadrumani, sotto il titolo di primati. Le differenze notevoli tra l'uomo e gli altri quadrumani possono ricondursi al cervello, molto più sviluppato nell'uomo, e alla posizione eretta, che ha influenzato la formazione delle mani, dei piedi, del bacino, della spina dorsale e del cranio; e tuttavia, la configurazione complessiva dell'uno e degli altri è pressoché la stessa. Diverso è invece il sottordine in cui poter collocare l'uomo: il professor Huxley, ricorda Darwin, divide i primati in tre sottordini, gli antropidi, con l'uomo soltanto, gli scimmiadi, che includono le scimmie di tutti i generi, e i lemuridi, con i diversi generi di lemuri. Se si considerano tre linee di discendenza provenienti da un ceppo comune, è plausibile che due di queste possano essere mutate nel tempo così poco da rima-

¹⁸ Ivi, pp. 134-135.

¹⁹ Circa la collocazione dell'uomo nel sistema naturale, cfr. ivi, pp. 126 sgg.

nere specie dello stesso genere, mentre la terza linea può essersi modificata a tal punto da essere collocata in una sottofamiglia distinta, famiglia o anche ordine. In questo caso, la terza linea manterrebbe comunque, attraverso l'ereditarietà, numerosi piccoli punti di rassomiglianza con le altre due linee.

Il sottordine degli scimmiadi si compone di catarine e platirrine: le prime hanno una peculiare struttura della narice e quattro premolari in ogni mascella; le seconde hanno una narice costruita diversamente e sei premolari in ogni mascella. L'uomo, «per quanto la conclusione possa ripugnare al nostro orgoglio», appartiene al gruppo delle catarrine, per la sua dentizione, le sue narici e altri aspetti. Non si sa con certezza se l'uomo sia disceso da qualche specie «debole» come lo scimpanzé, o «forte» come il gorilla, Darwin tuttavia propende per la prima possibilità: un animale forte come il gorilla si sarebbe difeso agilmente, d'altro canto però, forse non sarebbe diventato socievole, e «ciò avrebbe ostacolato efficacemente l'acquisizione di poteri intellettivi superiori, come la simpatia e l'amore verso i suoi compagni», propri dell'uomo. Pertanto, lo sviluppo da un essere più debole potrebbe considerarsi un «immenso vantaggio». Peraltro, «la scarsa forza e velocità dell'uomo, la sua penuria di mezzi naturali ecc.», precisa Darwin, «sono più che controbilanciate, in primo luogo, dai poteri intellettivi, con i quali si è procacciato i mezzi, gli strumenti, ecc., [...] e, secondariamente, dalle sue qualità sociali che lo hanno portato a dare aiuto ai suoi compagni o a riceverne»²⁰.

Quale che sia l'esatta discendenza, non si deve

²⁰ Ivi, pp. 66-67.

«cadere nell'errore di supporre che il primitivo progenitore di tutto il ceppo degli scimmidi, incluso l'uomo, fosse identico, o anche strettamente somigliante, a qualche scimmia superiore o inferiore esistente»²¹. Le scimmie antropomorfe sono i "prossimi affini" dell'uomo, ma non il progenitore ultimo dal quale l'uomo è *disceso*. Tra l'antenato originario e l'uomo, innumerevoli sono i gradi dei viventi, gradi non più visibili, a causa della loro estinzione e della conservazione fossile imperfetta.

È probabile che gli scimmidi si siano originariamente sviluppati dai progenitori degli attuali lemuridi e questi a loro volta da forme collocate molto in basso nella scala dei mammiferi²². I mammiferi, gli uccelli, i rettili, gli anfibi e i pesci, ossia le cinque grandi classi dei vertebrati, avendo molti tratti in comune, sono discesi verosimilmente da uno stesso progenitore:

Poiché la classe dei pesci è quella che ha un'organizzazione più bassa, ed appare prima delle altre, possiamo concludere che tutti i membri del regno vertebrato siano derivati da qualche animale simile ai pesci. L'idea che animali così diversi come una scimmia, un elefante, un uccello mosca, un serpente, una rana, un pesce, ecc. possano tutti essere stati originati dagli stessi antenati, sembrerà mostruosa a quelli che non hanno prestato attenzione al recente progresso della storia naturale. Infatti questa teoria

²¹ Ivi, p. 131.

²² Sulla genealogia dei mammiferi e dell'uomo, rispetto alla quale, «scendendo sempre più in basso nella scala ci troviamo avvolti in una oscurità via via più grande» (cfr. ivi, pp. 132 sgg.).

implica l'iniziale esistenza di anelli che congiungono strettamente l'una all'altra tutte queste forme, ora così profondamente diverse²³.

Sono esistiti e, in piccolissima parte, esistono tutt'ora tali anelli, animali che collegano diverse classi dei vertebrati. L'ornitorinco è un grado intermedio verso i rettili; i dinosauri, per molti caratteri, sono intermedi tra i rettili e gli uccelli appartenenti alla famiglia degli struzzi e all'*archeopteryx*; gli ictosauri presentano molte affinità con i pesci e con gli anfibi. Anche il *lepidosiren* è così strettamente imparentato con gli anfibi e i pesci, che i naturalisti hanno discusso a lungo in quale delle due classi collocarlo. Infine, un membro della classe dei pesci, l'anfiosso, è così diverso da tutti gli altri pesci, che, secondo Haeckel, dovrebbe formare una classe distinta nel regno dei vertebrati, infatti un tempo era classificato tra i vermi. Inoltre, l'anfiosso presenta alcune affinità con le ascidie, invertebrati che "difficilmente possono sembrare animali", le cui larve però hanno somiglianze con i vertebrati per il modo di svilupparsi, per la posizione del sistema nervoso e per una struttura simile alla *chorda dorsalis* dei vertebrati. Sembra così di aver trovato un "filo" con cui risalire all'origine dei vertebrati, che collega tutte le classi, dai pesci all'animale uomo.

Abbiamo dato all'uomo genealogia di prodigiosa lunghezza, ma, si può dire, non di nobile qualità. Si è spesso osservato che il mondo sembra quasi essersi a lungo preparato per l'avvento dell'uomo:

²³ Ivi, p. 133.

questo, in un certo senso, è strettamente vero, poiché egli deve la sua nascita a una lunga catena di progenitori. Se ogni singolo anello della catena non fosse esistito, l'uomo non sarebbe esattamente ciò che è ora. A meno di non chiudere ostinatamente gli occhi, possiamo, con la nostra attuale conoscenza, ammettere la nostra nascita; né dobbiamo vergognarcene. Il più umile organismo è alquanto più elevato della polvere inorganica sotto i nostri piedi e nessuno che sia dotato di mente imparziale, può studiare una creatura vivente, sia pur umile, senza entusiasmarsi per la sua struttura e le sue caratteristiche meravigliose²⁴.

²⁴ Ivi, p. 138. Lo stesso Scheler, pur attribuendo all'uomo un'essenza extra-graduale, non per questo misconosce il gradualismo che precede e *prepara* l'origine dell'uomo e che l'uomo stesso racchiude: «L'uomo infatti comprende in sé tutti i gradi dell'esistenza in generale e della vita in particolare, o per lo meno egli comprende in sé non le formazioni contingenti né tanto meno delle piccole quantità di tali gradi, ma appunto le regioni *essenziali* di essi» (M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando Editore, Roma 2006, p. 171). Circa la genealogia proposta da Darwin, portatrice di un ripensamento di numerose concezioni, commenta così Montalenti: «La dottrina evoluzionistica, anziché raffigurare l'uomo, secondo che vuole la Bibbia, come il re del creato, a cui tutte le altre creature soggiacciono perché sono state messe in vita per soddisfare i suoi bisogni, lo considera come uno dei tanti esseri viventi, che ha percorso faticosamente la sua strada evolutiva, ed è arrivato ad una posizione più elevata di qualsiasi altro animale. Questa concezione determina il crollo del mirabile disegno preordinato, nella sua forma tradizionale e statica; cade quindi tutta una gerarchia d'investitura divina, di cui l'uomo è al vertice. E nel crollo vengono travolte molte strutture che sembrano lontane dalla mera teoria biologica ma che invece le sono collegate. Cade non soltanto una determinata rappresentazione del mondo esterno, ma, con essa,

Differire nel grado

Come il corpo dell'uomo rivela le tracce delle forme di vita dalle quali si è originato e sviluppato, così, le sue capacità mentali e le sue emozioni mostrano i segni di una gradazione e di una condivisione con gli altri animali. Come la mano non si è configurata da subito nella sua mirabile forma, ma si è modellata e perfezionata nel tempo, da una struttura comune, così il senso dell'astrazione si è sviluppato gradualmente, a partire dalla conoscenza concreta, propria di tutti gli animali, parimenti, i sentimenti complessi si sono originati da, e si compongono di, sentimenti più semplici, che accomunano l'uomo e gli altri animali.

Nel segno della continuità, la teoria darwiniana scardina così numerose posizioni teoriche, tra cui l'ipotesi creazionista, la posizione apicale e l'origine divina dell'uomo, l'idea dell'animale-macchina: la teoria della *creatio* è confutata attraverso la teoria della discendenza comune, l'origine teomorfa dell'uomo è sostituita da un'origine zoomorfa, che conduce a una riposizione dell'uomo nel cosmo e a un ripensamento dell'animale stesso, concepito come un vivente che è ben lungi dall'essere una macchina²⁵. Il rico-

crollano anche le basi di una certa struttura sociale, di un'etica, che sono ben radicate nel pensiero e nel cuore degli uomini» (G. Montalenti, *Introduzione*, in C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., p. 15).

²⁵ Per una descrizione dell'idea di uomo nel mondo «pre-darwiniano», e dunque per comprendere il radicale cambiamento inaugurato da Darwin, si rimanda a A. Parravicini, *Il posto dell'uomo nella natura: antropocentrismo e trasformismo pre-darwiniano*, cap. 3, in Id., *La mente di Darwin. Filosofia ed evoluzione*, Negretto editore, Milano 2009, pp. 95-118. Ne riportiamo

noscimento dell'uomo quale animale porta dunque con sé una riconsiderazione duplice, e dell'uomo e dell'animalità. Inoltre, in virtù della coappartenenza allo stesso *genus*, la conoscenza del mondo animale rischiera la comprensione dell'uomo stesso, pertanto, nel riflettere sull'uomo non si può non contemplare l'animalità non umana.

Attraverso lo studio del comportamento animale, Darwin reinterpreta la visione dualistica istinto-intelligenza, che attribuisce il primo agli animali non umani e la seconda all'uomo, inoltre conferisce al concetto stesso di intelligenza tonalità e sfumature²⁶. Per il naturalista inglese, l'uno e l'altra coesistono, e nell'uo-

un passaggio emblematico: «La visione filosofico-teologica, che fondava le teorie sul mondo naturale che ancora, ai tempi di Darwin, dominava dentro e fuori dai confini del Regno Unito, era una visione totalmente antropocentrica, che considerava l'uomo come la creazione più perfetta e nobile scaturita dalla volontà divina. Tra uomo e animali c'era un abisso incolmabile, soprattutto per quanto riguardava le facoltà intellettuali. [...] Sulle basi metafisiche poste da Platone e Aristotele, passando attraverso il pensiero cristiano, e poi attraverso la re-interpretazione, operata da Cartesio e poi da Kant, di quelle stesse basi nell'ottica delle nuove esigenze della scienza moderna, risultava l'immagine di un *uomo* che non solo si poneva in cima alla *scala naturae*, ma che si *staccava* nettamente, in un'*incolmabile discontinuità*, da tutto il restante mondo della vita» (ivi, pp. 97-99).

²⁶ Circa la critica darwiniana all'antropocentrismo, che porta con sé il ripensamento di numerosi dualismi, tra i quali la dicotomia istinto-intelligenza, si legga A. Attanasio, *La «nuova» teoria dell'istinto di Darwin: natura, cultura, storia*, in C. Darwin, *Capacità mentali e istinti negli animali*, a cura di A. Attanasio, UTET Università, Torino 2011, pp. VII-XXV; si consideri anche J.R. Durant, *The ascent of nature in Darwin's Descent of man*, in D. Kohn (ed.), *The darwinian heritage*, Princeton University Press in association with Nova Pacifica, Princeton 1985, pp. 289-290.

mo e negli altri animali; inoltre, i comportamenti istintivi stessi non escludono l'elemento dell'intelligenza:

In tutti i casi in cui gli individui delle specie, in tutti i tempi conosciuti, in modo pressoché invariabile e senza conoscerne il fine, eseguono un'azione senza l'aiuto di esperienza, istruzione o sufficiente capacità di ragionamento, laddove tali aiuti sarebbero necessari, queste circostanze sono state generalmente ritenute come le principali caratteristiche degli istinti²⁷.

Nondimeno, precisa Darwin, gli istinti sono comunque «soggetti all'influenza della ragione, dell'esperienza, dell'istruzione e dell'imitazione»²⁸. Gli uccelli *istintivamente* costruiscono un nido, ma nel contempo valutano il luogo più sicuro in cui costruirlo; le api istintivamente architettano alveari perfetti, eppure, con giudizio ricompongono l'alveare, se danneggiato; molti insetti istintivamente si fingono morti, per sfuggire a un nemico, ma affinché questa finzione possa riuscire, è necessario un insieme di riconoscimenti, dal pericolo da evitare al compagno morto, che si imita e per il quale si prova empatia²⁹.

Oltre a capacità mentali come il discernimento, la scelta, la risoluzione di problemi, che emergono all'interno di comportamenti istintivi, Darwin ne in-

²⁷ C. Darwin, *Capacità mentali e istinti negli animali*, cit., p. 7.

²⁸ Ivi, p. 21.

²⁹ Per un approfondimento del rapporto tra istinto e intelligenza, si consideri in particolare il capitolo decimo del «my big book», del «lungo manoscritto», pubblicato postumo, ossia il sopracitato *Capacità mentali e istinti negli animali*.

dividua numerose altre. Tra queste, la capacità di attenzione, riscontrabile dal lombrico, al gatto, all'uomo; il provare meraviglia ed esternare curiosità; la memoria per i luoghi e per le persone; «un qualche potere immaginativo», che il sognare dimostra³⁰. Più “difficile” è determinare fino a che punto gli animali abbiano tracce di “alte” facoltà mentali, come l'astrazione e l'autocoscienza, giacché è impossibile giudicare precisamente “che cosa passi nella mente degli animali”. Eppure, il comportamento degli animali sembra indicare che forme elementari di autocoscienza e di astrazione siano presenti anche in loro. Il complesso si forma e si sviluppa dal semplice, del quale conserva le tracce precipue, e nel contempo il semplice possiede i tratti embrionali della complessità.

Se nessun altro essere vivente, tranne l'uomo, avesse posseduto una qualche facoltà mentale, o se i suoi poteri fossero stati di natura del tutto diversa da quella degli animali inferiori, allora non saremmo mai stati in grado di convincerci che le nostre elevate facoltà si sono sviluppate gradualmente. Ma si può dimostrare che non vi è nessuna fondamentale differenza di questo genere³¹.

Nessun animale può definirsi autocosciente, «se con questo termine si implica che esso riflette su ogni punto: da dove viene e dove andrà, o che cosa è la vita e la morte e così via»³². Nondimeno, questo non esclu-

³⁰ Cfr. C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., pp. 72 sgg.

³¹ Ivi, p. 67.

³² Ivi, p. 80.

de che l'animale non sia autocosciente *tout court*: «come possiamo essere sicuri che un vecchio cane con una memoria eccellente e con qualche potere di immaginazione, come è mostrato dai suoi sogni, non rifletta mai sui suoi piaceri o dolori passati nella caccia? Questa sarebbe una forma di autocoscienza»³³.

Oltre a forme molto elementari di autocoscienza e astrazione, Darwin ritiene che anche altre caratteristiche propriamente umane, come l'uso di strumenti, la capacità di miglioramento, il linguaggio, il senso del mistero e il senso del bello, sebbene propriamente umane, in forme diverse e molto più semplici, appartengono all'animale³⁴. Finanche il «senso morale o coscienza», la «più importante» differenza tra l'uomo e gli altri animali, è riscontrabile *in nuce* negli animali dotati di istinti sociali, nella misura in cui è un senso che si origina a partire dalla socialità e in relazione a capacità mentali molto sviluppate³⁵.

Nell'analizzare le capacità mentali dell'uomo e degli altri animali, Darwin non ravvisa solo somiglianze, ma individua anche profonde differenze, che evidenziano quanto l'uomo, pur essendo un animale, sia un animale del tutto singolare. La seguente consi-

³³ *Ibidem*.

³⁴ A riguardo, si veda ivi, pp. 77 sgg.

Sul possibile rischio di antropomorfizzazione in cui Darwin potrebbe essere incorso, nell'attribuire le capacità mentali umane agli altri animali, rischio pur tuttavia animato dal voler «riallacciare i fili» tra l'uomo e gli altri animali; e ancor prima, sull'assunzione di alcuni tratti umani, senza una messa in discussione preliminare, si rinvia a A. Parravicini, *La mente di Darwin. Filosofia ed evoluzione*, cit., pp. 165-167.

³⁵ Cfr. C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., pp. 90 sgg.

derazione esplica in modo paradigmatico tale relazione di similarità e alterità:

Una scimmia antropomorfa, se potesse dare un'opinione spassionata del proprio caso, ammetterebbe che, sebbene essa possa formulare un piano ingegnoso per saccheggiare un giardino, sebbene sia in grado di usare pietre per combattere o per spaccare noci, tuttavia il pensiero di modellare una pietra in utensile è del tutto al di là dei suoi mezzi. Ancor meno dovrebbe ammettere di poter seguire la catena di un ragionamento metafisico o risolvere un problema matematico o riflettere su Dio o ammirare una grande scena naturale. Alcune scimmie tuttavia probabilmente dichiarerebbero di poter ammirare e di ammirare in effetti la bellezza della pelle e della pelliccia dei compagni con cui si accoppiano. Ammetterebbero che, sebbene possano far comprendere con grida alle altre scimmie alcune delle loro percezioni e dei desideri più semplici, il concetto di esprimere idee definite con suoni definiti non ha mai attraversato la loro mente. Potrebbero sostenere di esser pronte ad aiutare i loro simili della stessa tribù in molti modi, a rischiare la vita per loro, a prendersi cura dei loro orfani, ma sarebbero costrette a riconoscere che l'amore disinteressato per tutte le creature viventi, il più nobile attributo dell'uomo, è del tutto oltre la loro comprensione. Nondimeno, la differenza mentale tra l'uomo e gli animali superiori, per quanto sia grande, è certamente di grado e non di genere³⁶.

³⁶ Infatti, prosegue Darwin, «i sensi, le intuizioni, le varie emozioni e le facoltà, come l'amore, la memoria, l'attenzione,

Il differire nel grado costituisce il tratto precipuo che distingue l'uomo dagli altri animali, che pur congiunge quanto al genere, ribadendo l'appartenenza dell'uomo al regno animale. Tale differenza concerne

la curiosità, l'imitazione, la ragione ecc. di cui l'uomo si vanta, si possono trovare in una condizione incipiente, o anche talora ben sviluppata, negli animali inferiori. Essi sono anche capaci di alcuni miglioramenti ereditari, come vediamo nel cane domestico paragonato al lupo o allo sciacallo. Se si potesse provare che alcuni elevati poteri mentali, come la formazione di concetti generali, l'autocoscienza ecc. sono assolutamente peculiari all'uomo, il che sembra estremamente dubbio, non sarebbe improbabile che queste qualità apparissero come il risultato incidentale di altre facoltà intellettuali altamente avanzate e queste ancora principalmente il risultato dell'uso continuo di un linguaggio perfetto. A quale età il neonato possiede il potere di astrazione, o diviene autocosciente, o riflette sulla propria esistenza? Non possiamo rispondere; neppure possiamo rispondere riguardo alla scala organica ascendente. La semi-arte, il semi-istinto, del linguaggio ancora portano l'impronta della loro evoluzione graduale. La nobile fede in Dio non è universale fra gli uomini, e la credenza in agenti spirituali deriva naturalmente da altre capacità mentali» (ivi, p. 110). Circa la conclusione darwiniana, che consta di un duplice movimento, di prossimità e distanza, somiglianza e differenza, scrive così Franceschelli: «Mediante una simile acquisizione, come dirà anche Freud, Darwin ha inferto al narcisismo antropocentrico dell'uomo un colpo mortale, la cui rilevanza filosofica – e persino teologica – difficilmente può essere trascurata o già solo sminuita. Tanto più se si rimane ben consapevoli dei due lati della conclusione cui Darwin perviene, ossia del fatto che «le facoltà dell'uomo e degli animali non differiscono in genere (*in kind*)», «ma differiscono moltissimo in grado (*immensely in degree*)». Solo se nessuno di questi due lati, tra loro intimamente connessi, viene sacrificato a esclusivo vantaggio dell'altro, si può soddisfare pienamente il duplice compito critico dinanzi a cui Darwin ci pone. Il primo consiste nel riconoscere che *tutte* le facoltà intellettuali dell'uomo sono presenti anche nella mente animale. Il secondo nel non dimenticare che proprio queste facoltà

non solo le capacità mentali, in un senso molto ampio, ma anche la percezione della bellezza.

The Sense of Beauty

I sensi dell'uomo e degli animali inferiori sembrano essere fatti in modo che i colori brillanti e alcune forme, così come i suoni armoniosi e ritmici provochino in loro piacere e siano definiti belli; ma perché questo accada non lo sappiamo. Certamente non è vero che nella mente dell'uomo esiste una concezione universale di bellezza rispetto al corpo umano³⁷.

nel grado differiscono molto. Alla luce dell'evoluzione, insomma, non è più giustificata né la differenza di genere tra mente animale e mente umana, né la negazione della loro differenza di grado» (O. Franceschelli, *Darwin e l'anima. L'evoluzione e i suoi nemici*, Donzelli Editore, Roma 2009, p. 25). Anche per Scheler non vi è differenza di genere, ma solo di grado, circa le capacità mentali: «La vita psico-fisica è una, e questa unità è un dato di fatto valido per tutti gli esseri viventi, e perciò anche per l'uomo. Non vi è nessuna ragione di fare, a proposito della vita psichica dell'uomo, una distinzione da quella dell'animale che non riguardi esclusivamente il grado; [...]» (M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 178). Invece, circa la diversità tra l'uomo e gli altri animali, non riducibile, per Scheler, a una differenza di grado, si legga in particolare ivi, pp. 142 sgg.

³⁷ C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., p. 438. Che il bello sia sentimento universale tra gli uomini, ma in una declinazione pur sempre particolare e culturale, è messo in evidenza da Remotti: «La ricerca della bellezza s'impone come uno dei temi più significativi dell'antropologia presente in *The Descent of Man*, tema che pare articolarsi su due piani: quello dell'universalità dell'esigenza e quello della particolarità delle realizzazioni. Ricercare la bellezza del corpo attraverso

Non esiste nemmeno nella mente degli altri animali. Basti pensare, rammenta Darwin, che per alcune tribù orientali, il naso degli europei, anche il più piccolo, appare prominente; che per alcune tribù africane la carnagione chiara sembra indicare una salute cagionevole o una qualche presenza spirituale; che alcuni uccelli trovano piacevole il martellare del becco e non un canto, che alcuni pesci sono ammaliati da colori sgargianti e altri da suoni prodotti attraverso la vescica natatoria³⁸. La bellezza assume connotati

ornamenti d'ogni tipo è una costante che Darwin attesta e che, beninteso, l'antropologia culturale non ha fatto che confermare. Ma questa esigenza così universale si realizza inevitabilmente attraverso concezioni particolari della bellezza e dell'umanità. [...] In un certo senso, la faccenda della bellezza è un po' come quella del linguaggio esaminata da Darwin nella prima parte del suo lavoro: tutti gli esseri umani hanno una "tendenza istintiva" (questa era la sua espressione) a emettere suoni articolati; ma poi essi danno luogo a lingue che spesso sono tra loro incomprensibili. Tutti gli esseri umani ricercano la bellezza, ma i modelli di bellezza che inventano e realizzano sono spesso molto divergenti. [...] La "bellezza" è lì, come esigenza ineludibile del modellare. Se l'essere umano non può sottrarsi all'esigenza del modellamento, non può nemmeno sottrarsi alla ricerca della bellezza: comunque poi questa venga intesa. Una bellezza da inventare e da decidere, proprio come da inventare, reperire e scegliere sono i modelli di umanità» (F. Remotti, *L'enigma dell'ornamento. Appunti su alcune pagine di The Descent of Man (1871)*, https://www.uaar.it/uaar/ateo/archivio/2011_3_art1.html).

³⁸ Per un approfondimento del senso del bello negli animali non umani, si consideri in particolare la seconda parte de *L'origine dell'uomo*, dedicata alla selezione sessuale, in cui Darwin analizza dettagliatamente gli innumerevoli tipi di decorazioni, esibizioni e preferenze. Circa le diverse concezioni umane del bello, si considerino soprattutto i due capitoli dedicati ai caratteri sessuali secondari dell'uomo, anch'essi contenuti nella seconda parte de *L'origine*.

diversi tra gli uomini, come iconicamente le sue idealizzazioni artistiche esprimono: l'Apollo greco si diversifica molto dalle statue assire o egizie, come pure dai bassorilievi rinvenuti nell'America centrale. Questa varietà si spiega considerando che i popoli apprezzano e preferiscono ciò a cui sono "abituati", ammirando le caratteristiche a loro familiari "moderatamente accentuate". La bellezza assume tratti differenti anche tra gli altri animali, rispetto alla quale «non dobbiamo giudicare con criterio uniforme [...]; né dobbiamo giudicare in base al gusto umano». È possibile provare a capire soltanto «per analogia»³⁹.

Nelle sue diverse percezioni e concezioni, il *sense of beauty* permea dunque l'intero mondo animale⁴⁰.

³⁹ C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., pp. 292-293.

⁴⁰ Sulla percezione del bello, quale caratteristica non unicamente umana, della quale è possibile tracciare una «storia naturale», si consideri una precisazione di Portera: «In tutto il testo, si noti, Darwin non applica se non fugacemente il principio della selezione sessuale al caso dell'uomo, limitandosi a illustrare alcune variazioni del corpo maschile e di quello femminile nella nostra specie, sulla base della scelta dei partner sessuali. Il messaggio profondo veicolato dalla teoria darwiniana, tuttavia, è cruciale per l'uomo e per la sua auto-comprensione in quanto parte della natura vivente. Darwin dimostra nel suo scritto sulla selezione sessuale come l'estetico non sia in alcun modo un fatto esclusivamente umano: di esso si può svolgere una storia naturale, giacché c'è un lontanissimo passato evolutivo non umano e, soprattutto, un ricco presente – il nostro stesso presente – popolato di animali non umani (pavoni, fagiani, mandrilli, coleotteri, farfalle) che nella loro esistenza ordinaria mostrano di apprezzare il bello, di combattere per il bello, di influire attivamente sulla conformazione dei corpi dei loro partner – incidendo così sul corso della storia evolutiva della specie – mossi dal desiderio per il bello. Poche teorie sarebbero potute essere più rivoluzionarie

Come un selvaggio sfoggia i suoi ornamenti che destano apprezzamento, così un pesce mostra le sue pinne che incantano; come il pavone apre a ventaglio le sue piume, così il *callionymus lyra* esibisce la sua pinna dorsale. Molti pesci maschi, tra cui la tinca, la lasca, il pesce persico, durante la stagione dell'amore cambiano colore, assumendo tinte brillanti. Gli uccelli emettono suoni vocali e producono suoni strumentali, i più disparati e mirabili; non solo sono adornati mirabilmente, ma ornano anche i loro nidi: alcuni picchi e alcune clamidee decorano i loro nidi con piume, foglie e conchiglie, che dispongono scientemente e non in modo irriflesso.

L'uomo non è dunque l'unico animale che contempla e desidera il bello; inoltre, sebbene sia il creatore della bellezza per eccellenza, nelle forme più diverse e articolate, da un ornamento per il corpo, a un oggetto, un quadro, un verso, un componimento musicale, non è il solo plasmatore della bellezza. L'esibizione o la produzione del bello, tra gli animali non umani, ha una natura senz'altro istintiva, ma non esclusivamente: per Darwin, si può essere «certi» che quando si osservano «due maschi in lotta per il possesso della femmina, o vari uccelli maschi esibire le loro piume sgargianti o compiere strane bizzarrie davanti ad una schiera riunita di femmine [...], sebbene guidati dall'istinto, sanno quello che fanno e consciamente esercitano le loro forze fisiche e mentali»⁴¹. Nel con-

di questa» (M. Portera, *L'evoluzione della bellezza. Estetica e biologia da Darwin al dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano 2015, p. 64).

⁴¹ C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., pp. 171-172.

tempo le femmine, quantunque guidate dall'istinto, compiono una scelta del proprio compagno, preferendo colui che per i loro gusti è il *più bello*⁴². La scelta da parte delle femmine, di maschi con determinate caratteristiche, spiega anche la selezione sessuale, ossia la conservazione di caratteri che si sono rivelati utili, in senso ampio, durante il corteggiamento e la riproduzione. Se il *sense of beauty* non appartenesse a tutti gli animali, tali scelte risulterebbero inspiegabili, come pure, il «lavoro e la fatica» dei maschi, «nel dispiegare il loro fascino, andrebbero perduti», né si comprenderebbero i motivi delle loro esibizioni, canore, danzanti, di forza e di sfida, ed è impossibile avanzare l'ipotesi di una «vanità senza scopo»⁴³.

Naturalmente, come per le capacità mentali, anche nella percezione e nella creazione del bello, vi è

⁴² Riguardo alla *selection in relation to sex*, Montalenti osserva che tale selezione è «stata forse l'affermazione del darwinismo più combattuta, perché sembrava troppo ingenuamente antropomorfo l'attribuire agli animali – e in particolare alle femmine, che sceglierebbero i maschi più vistosi – un senso estetico analogo a quello umano». Invece, prosegue, «la biologia moderna ha rivalutato anche questo aspetto della teoria darwiniana, riconoscendone la validità. Il primo ad affrontare il problema e a metterlo su basi sperimentali fu Julian Huxley che, nel 1938, dimostrò come molti caratteri percepibili attraverso il senso visivo (colorazioni o disegni vivaci) o olfattivo (odori) o uditivo (canti degli uccelli, stridulazioni degli insetti) o tattile, hanno un preciso significato biologico: più spesso non uno solo, ma parecchi» (G. Montalenti, *Introduzione*, in C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., p. 13). Per un'analisi sui possibili motivi delle scelte femminili, si veda M. Portera, *L'evoluzione della bellezza. Estetica e biologia da Darwin al dibattito contemporaneo*, cit., pp. 66 sgg.

⁴³ C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., p. 323.

una differenza di grado notevole tra l'uomo e gli altri animali, legata soprattutto alla facoltà di astrazione:

Quando, comunque, si dice che gli animali inferiori hanno un certo senso della bellezza, non si deve supporre che tale senso sia paragonabile a quello di un uomo civile dalle multiformi e complesse idee associate. Più giusto sarebbe il paragone tra il gusto del bello negli animali e quello nei selvaggi meno progrediti che ammirano qualsiasi oggetto brillante, luccicante o curioso e se ne ornano⁴⁴.

Inoltre, l'uomo «colto» associa le sensazioni legate al bello a «idee complesse e collegamenti di pensiero»⁴⁵. Può anche immaginare il bello e provare a realizzarlo. Può muovere dal sensibile al metasensibile, e al contrario, pensare a una bellezza astratta e renderla tangibile. Il *collegare* è ciò che distingue, quanto al grado, l'uomo dagli altri animali anche in relazione al linguaggio.

Pensare con le parole

La facoltà del linguaggio, scrive Darwin, «è stata giustamente considerata una delle principali distinzioni tra l'uomo e gli animali inferiori»⁴⁶. Eppure, tale distinzione comprende comunque numerosi elementi di condivisione e comunanza tra l'uomo e gli altri animali. Darwin traccia una genealogia del lin-

⁴⁴ Ivi, p. 172.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 81.

guaggio che individua alla sua origine la necessità di comunicare e il bisogno di esprimersi durante la *stagione dell'amore*. Ben lungi dal presentarsi in modo articolato, il linguaggio nella sua fase incipiente nasce in una forma inarticolata, come cadenza musicale, imitazione e modificazione dei suoni naturali. Probabilmente, la comunicazione di un pericolo avveniva emulando il verso dell'animale da cui fuggire, inoltre, la nascita e lo sviluppo del linguaggio, in relazione al corteggiamento, sono spiegati ipotizzando che tonalità emotive come il desiderio, la rivalità, la paura, il trionfo, abbiano provocato tonalità sonore dapprima involontarie, probabilmente prodotte dalle contrazioni irriflesse degli organi vocali. Compresa l'utilità di tali suoni, l'uomo avrebbe iniziato a emetterli intenzionalmente, e con l'esercizio e l'uso si sarebbero perfezionati, insieme agli organi vocali, e si sarebbero articolati. Inoltre, in virtù delle sue capacità intellettive, l'uomo avrebbe iniziato ad adoperare i suoni anche per altre circostanze e funzioni⁴⁷.

Ora, sebbene l'articolazione linguistica sia prerogativa essenzialmente umana, per Darwin non è la caratteristica precipua che distingue l'uomo dagli altri animali:

⁴⁷ Sulla genealogia del linguaggio rintracciata da Darwin, cfr. C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, trad. it. F.B.B. Baranelli, I.C. Blum, Introduzione, postfazione e commenti di P. Ekman, con un saggio sulla storia delle illustrazioni di P. Prodger, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 123 sgg. e Id., *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., pp. 83 sgg. Sul possibile sviluppo del linguaggio, attraverso «processi darwiniani, imperniati sul meccanismo della selezione naturale», si veda F. Di Vincenzo, G. Manzi, *L'origine darwiniana del linguaggio*, «MicroMega», 1 (2012), pp. 147-167.

Ciò che distingue l'uomo dagli animali inferiori non è la comprensione di suoni articolati, poiché, come tutti sanno, i cani comprendono molte parole e frasi. [...] Non è la semplice articolazione che costituisce il nostro carattere peculiare, poiché i pappagalli ed altri uccelli possiedono questo potere. Neppure è la semplice capacità di connettere suoni definiti con idee definite, poiché è certo che alcuni pappagalli collegano senza sbagliare parole con cose e persone con fatti. Gli animali inferiori differiscono dall'uomo per la sua capacità infinitamente maggiore di associare insieme i suoni più diversi e le idee, e ciò ovviamente dipende dall'alto sviluppo dei suoi poteri mentali⁴⁸.

L'uomo differisce dagli altri animali perché pensa mediante il linguaggio. Questo il tratto preminente che distingue l'uomo dagli altri animali⁴⁹. Attraverso il linguaggio, l'uomo pensa e riferisce un pensiero; attraverso un ruggito, il leone comunica un pensiero, ma non pensa con il ruggire. L'uomo pensa mediante le parole, gli altri animali non pensano mediante i propri suoni vocalici.

Naturalmente, sostenere che l'uomo ha una capacità «infinitamente maggiore»⁵⁰ di associare i suoni

⁴⁸ C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., pp. 81-82.

⁴⁹ Circa l'uso umano del linguaggio per il pensiero, quale differenza fondamentale tra l'uomo e gli altri animali, e dunque, circa la differenza tra il «pensare con le parole» e il «pensare senza parole», si rimanda a F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

⁵⁰ *Ibidem*.

più diversi alle idee più diverse non sottintende che l'animale non possieda tale capacità di collegamento, quantunque decisamente minore, né che l'animale non pensi *toto coelo*: pensa diversamente, senza il linguaggio. Ancora una volta la differenza è nel grado, e si riflette non solo nel pensare, ma anche nel comunicare: gli oggetti della comunicazione distinguono oltremodo l'uomo dagli altri animali, tuttavia la necessità di comunicare, insita nell'origine del linguaggio, accomuna tutti gli animali.

È presente sin dai pesci, che, contrariamente all'espressione idiomatica, non sono affatto «muti»: essi sono in grado di emettere vari suoni, con la frizione delle ossa faringali, con la vibrazione di alcuni muscoli attaccati alla vescica natatoria e con la vibrazione dei muscoli interni a essa. Tra gli anfibi, rane e rospi usano costantemente gli organi vocali durante la stagione dell'amore, e finanche gli insetti e alcuni ragni producono "volontariamente" qualche suono. Le formiche si esprimono attraverso messaggi chimici o suoni striduli, le lucciole e gli animali degli abissi emettono segnali luminosi, i fiori e le piante emanano segnali odorosi e colorati, gli uccelli e le balene cantano, il pappagallo parla, la scimmia grida, l'uomo canta, parla, scrive, legge.

In particolare per gli uccelli e i mammiferi, il linguaggio è uno strumento formidabile per le comunicazioni più diverse. Attraverso la voce, gli uccelli esprimono emozioni come la paura, la contentezza, la rabbia, comunicano un pericolo, un atteggiamento di sfida, una vittoria, una sconfitta. Cantano la loro sofferenza nell'essere in gabbia. Cantano per incantare l'altro sesso o per chiamarlo a sé. Inoltre, molti uccelli comunicano le loro emozioni attraverso quella

che può definirsi “musica strumentale”: i pavoni e gli uccelli del paradiso scuotono le piume, i tacchini strofinano le ali a terra, alcuni galli cedroni tambureggiano. Similmente, i mammiferi utilizzano la voce per esprimere un’emozione, un bisogno, una circostanza. Le fusa dei gatti esprimono una qualche contentezza; l’abbaiare dei cani può indicare gioia, difesa, messa in guardia, attacco; l’ululare dei lupi comunica una situazione di pericolo, una richiesta di aiuto, un richiamo; il belare delle pecore, diversamente modulato, può significare afflizione e gioia.

Anche l’uomo utilizza il linguaggio per esprimere le sue emozioni, ma lo utilizza anche per pensare le emozioni. Come associa il bello a idee complesse, così, attraverso il linguaggio, collega i suoni e i segni a idee complesse. Attraverso il linguaggio, l’uomo pensa e *si* pensa⁵¹.

Espressioni

«In molte specie di animali, uomo compreso, gli organi vocali rappresentano il mezzo di espressione più efficace»⁵². Numerosi altri sono i mezzi espressivi che Darwin individua e descrive ne *L’espressione delle emozioni nell’uomo e negli animali*⁵³: alcuni tipicamente umani, altri esclusivi di determinati ani-

⁵¹ Sulla vita del pensiero entro il linguaggio, benché «sfondo» ma anche «destinazione» dell’ipotesi ontologica, si rinvia a N. Russo, *L’ipotesi ontologica I. Dell’essere*, Cronopio, Napoli 2017.

⁵² C. Darwin, *L’espressione delle emozioni nell’uomo e negli animali*, cit., p. 123.

⁵³ In merito alla rilevanza di tale opera darwiniana, per il dibattito scientifico sulle emozioni, si veda G. Baggio, F. Carua-

mali soltanto, altri ancora comuni. Il pianto, il riso, il rossore sono espressioni propriamente umane; i movimenti del pelo, delle piume e delle orecchie sono peculiari di altri animali; l'uso della voce, o la produzione di suoni, è comune pressoché a tutti.

Quanto comunque soggiace alla diversità espressiva è la similarità delle emozioni. La continuità, che Darwin individua tra l'uomo e gli altri animali, è dunque non solo organica e mentale, ma è anche emotiva. Che gli animali non umani provino le stesse emozioni dell'uomo, per Darwin è così evidente a partire dall'esperienza di ognuno, ed "è stato così ben stabilito", che non è "necessario annoiare il lettore con molti particolari". In effetti, ne *L'origine dell'uomo*, Darwin accenna soltanto ad alcune emozioni comuni, ricorrendo spesso a formule quali "ognuno sa", "chiunque ha potuto osservare", per sottolineare l'evidenza della questione. Inoltre, ritiene che sentimenti complessi, come ad esempio la devozione religiosa, si compongono di sentimenti semplici non esclusivi dell'uomo. Ne *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Darwin esamina per l'appunto le espressioni, si sofferma su innumerevoli emozioni, ma non si dilunga affatto nel dimostrare che anche gli altri animali provano emozioni. Che le provino è lampante, Darwin pertanto riflette sul *come* le esternano.

Uno stato di contentezza può essere manifestato attraverso lo scodinzolio, le fusa, lo starnazzare, il sorriso, la parola. Un sentimento complesso come l'affetto è manifestato in modo simile nell'uomo e negli altri mammiferi, ossia attraverso il desiderio di

contatto: si abbracciano le persone amate, i gatti e i cani danno «colpetti affettuosi» e desiderano riceverne, i grandi felini e i mammiferi acquatici si sfiorano. Forse, presume Darwin, «questo desiderio ci viene da un'abitudine ereditaria, in associazione con l'abitudine a nutrire e a prendersi cura dei propri figli e con quella delle reciproche carezze degli amanti»⁵⁴.

La paura, sebbene si manifesti in modi diversi, agisce similmente nel far palpitare il cuore e far tremare i muscoli. A causa di uno spavento, l'uomo impallidisce, il rospo si gonfia d'aria, la chioccia arruffa le penne, il gatto il pelo. Il rigonfiamento delle piume o del pelo può esprimere anche una minaccia, uno stato di rabbia o di rivalità. Anche i movimenti dei padiglioni auricolari esprimono in molti mammiferi, ma non nell'uomo, emozioni analoghe. La rabbia, in molti animali, è espressa digrignando o scoprendo i denti; il ghigno beffardo, che vede lo spingersi indietro di un angolo della bocca, è simile al ringhio e «rivela la nostra origine dagli animali», origine che sempre racchiude un movimento di somiglianza e differenza, prossimità e distanza.

L'uomo esprime tale movimento, la sua diversità e complessità di grado, attraverso il suo corpo e le sue facoltà. Le sue mani, un tempo pinne, indicano insieme continuità e discontinuità. Sono possibilità di adoperare uno strumento e nel contempo lo strumento per eccellenza. Il suo cervello, che ha sopperito mirabilmente ad altre mancanze organiche, indica una complessità senza pari, nondimeno, una complessità raggiunta gradualmente, a partire da una conforma-

⁵⁴ C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, cit., p. 244.

zione comune e da un bisogno comune. L'uso del linguaggio per la comunicazione congiunge l'uomo agli altri animali, e tuttavia il suo utilizzo per il pensiero lo disgiunge incomparabilmente. La contemplazione del bello accomuna tutti gli animali, ma il pensare la bellezza, e il crearla nelle forme più diversificate, è proprio dell'uomo soltanto. Molti animali provano vergogna o esternano una qualche timidezza, eppure, solo l'uomo può arrossire.

Il rossore è definito da Darwin la «più umana» di tutte le espressioni, nella misura in cui «è la mente che deve essere colpita»⁵⁵, per provocarlo. Se si può causare il pianto con uno schiaffo, se si può provocare il riso solleticando la pelle, non si può provocare rossore alcuno con un'azione sul corpo. L'attenzione dell'altro su di sé, la modestia, un senso di colpevolezza, l'infrazione di una convenzione, la timidezza, *colpiscono la mente* e dunque possono far arrossire.

Un'altra espressione specificamente umana, legata alla complessità del pensare propria dell'animale uomo, è il corrugarsi della fronte. Per Darwin non indica la “semplice riflessione, sia pure profonda”, né l’“attenzione, sia pure intensa”, ma una “difficoltà” o una «contrarietà, che hanno intralciato il corso del pensiero o dell'azione. Tuttavia nella riflessione profonda è difficile non incontrare qualche difficoltà, e così di solito ad essa si accompagna l'aggrottamento

⁵⁵ Ivi, pp. 339 sgg. Sull'interpretazione del rossore, quale espressione rivelatrice dell'autocoscienza, si rimanda a J. Browne, *Darwin and the Expression of Emotions*, in D. Kohn (ed.), *The Darwinian Heritage*, cit., p. 317.

della fronte»⁵⁶. La riflessione profonda, sulle emozioni, sul linguaggio e mediante il linguaggio, sul bello, sulla vita e le forme di vita, è tratto precipuo dell'uomo.

⁵⁶ C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, cit., pp. 252-253.

INDICE DEI NOMI

- Abel, G. 100
Adorno, T. W. 49-51, 59-61, 67-68, 71
Agazzi, E. 44
Althusser, L. 82
Aristotele 10, 191
Artaud, A. 81
Aschenbach, G. von 53
Attanasio, A. 191

Babich, B.E. 103, 105, 109
Bach, J.S. 59
Baggio, G. 206
Bahr, E. 51
Baranelli, F.B.B. 203
Bataille, G. 81
Bauer, A. 143
Beethoven, L. von 59, 69
Benjamin, W. 7-8, 19, 49-52, 60, 64-69, 71
Bernstein, R. 44

Bertani, M. 38
Betz, A. 60
Binswanger, L. 126
Blum, I.C. 203
Bobbio, N. 143
Bodei, R. 103
Bolk, L. 167-171
Bonola, G. 145
Borges, J.L. 76-77
Borrelli, G. 7-8
Breisacher, C. 57
Breuer, S. 57
Browne, J. 209
Brunschvicg, L. 93
Buber, M. 128, 144-145
Butler, J. 34

Canguilhem, G. 92-94
Cantillo, G. 57
Carotenuto, B. 8, 19, 49
Cartesio, R. 38, 92, 192

- Caruana, F. 206-207
 Cavaillès, J. 92-93
 Cecchi, A. 51, 60
 Chapsal, M. 82
 Chiodi, P. 147, 157
 Cimatti, F. 204
 Claessens, D. 174-175
 Colli, G. 98
 Conte, D. 56-57
 Costa, G. 90
 Crescenzi, L. 50

 Darwin, C. 169, 177-186, 189-204, 206-210
 De Michele, C. 35
 Deleuze, G. 35
 Derrida, J. 7, 9, 12, 108
 Descartes. *Vedi* Cartesio
 Detering, H. von 67
 Di Vincenzo, F. 203
 Dilthey, W. 126
 Donise, A. 57
 Dostoevskij, F. 54, 67
 Durant, J.R. 191
 Dürer, A. 63

 Eisler, H. 60
 Ekman, P. 203

 Feder, E.K. 27-28
 Feuerbach, L. 143-144, 146
 Fink, E. 99
 Fiorentini, P. 177
 Florence, M. 88
 Fontana, A. 102
 Foucault, M. 7-13, 21-22, 24-26, 28-30, 33-47, 75-79, 81-86, 88-95, 102
 Franceschelli, O. 196-197
 Francis, R. 172-173
 Fraser, N. 44
 Freschi, M. 57
 Freud, S. 80-81, 124, 154, 159, 196

 Gadamer, H.-G. 168
 Galzigna, M. 40, 45
 Garstang, W. 169-170
 Giaculli, F. 8, 20, 177
 Giuliani, G. 34
 Goethe, J.W. von 53, 63, 67
 Gori, P. 101, 114
 Gould, S.J. 170-173
 Granier, J. 115
 Guarino, L. 35
 Gutting, G. 28, 33

 Habermas, J. 44
 Haeckel, E. 169-170, 188
 Händel, G.F. 59
 Hegel, G.W.F. 80-81, 90, 94, 143
 Heidegger, M. 91, 146-148, 151, 157-159
 Heisenberg, K. W. 127
 Henkelmann, T. 125-126, 131
 Hitler, A. 50, 68
 Husserl, E. 80-81, 92-93
 Huxley, J. 185, 201

 Iannone, L. 57

- Jacobi, F.H. 144
- Kant, I. 8, 12, 45, 79-80, 92, 123, 129, 191
- Kelly, M. 44
- Klee, P. 71
- Kohn, D. 191, 209
- Kollmann, J. 167
- Koopman, H. 67
- Krehl, L. 123-124, 130
- Lacan, J. 7, 9, 12, 85
- Lawlor, L. 24
- Lévi-Bruhl, L. 12
- Lévi-Strauss, C. 9, 12, 89
- Löwith, K. 146
- Lukács, G. 62-63
- Lupo, L. 107, 120
- Lutero, M. 56
- Mach, E. 101
- Macho, T. 154-155, 158
- Machiavelli, N. 7-8
- Malinowski, B. 12
- Mann, T. 8, 49-51, 53-54, 56-57, 60-63, 67-69, 72
- Manzi, G. 203
- Marra, E. 7-8, 15, 75
- Marx, F. 67
- Marx, K. 80-81, 90
- Masullo, A. 11
- Masullo, P.A. 7-8, 125, 133-134, 144, 147
- Mathieu, V. 63-64
- Mazzucchetti, L. 54
- McWhorter, L. 24
- Miggiano, F. 8, 19, 97
- Migliucci, M. 177
- Minkowski, E. 126
- Mitscherlich, A. 126
- Montalenti, G. 177, 189-190, 201
- Montinari, M. 98
- Moroncini, B. 13
- Müller, M. 50
- Nale, J. 24
- Nietzsche, F. 7-8, 19, 54, 81, 88, 91, 97-121
- Nolte, E. 57
- Orecchio, F. 8, 19, 123
- Pancaldi, G. 179
- Pandolfi, A. 30
- Pansera, M.T. 189
- Parravicini, A. 190, 194, 207
- Pasquino, P. 24, 102
- Pavanini, M. 8, 20, 149
- Piazzesi, C. 116
- Pievani, T. 181
- Pippin, R.B. 101, 103, 111
- Platone 191
- Polidori, F. 88-89, 95
- Poma, A. 144
- Portera, M. 199-201
- Portmann, A. 164-166, 170-171, 175
- Preetorius, E. 56
- Procacci, G. 24
- Prodger, P. 203

- Remotti, F. 197-198
 Revel, J. 46
 Richter, H.E. 126
 Rosenberg, K. 150
 Rosenzweig, F. 144-146
 Rouse, J. 28
 Russell, B. 89, 91

 Sade, D.A.F. de 81
 Sartre, J.-P. 89-90
 Schea, B. 173
 Scheler, M. 7, 123, 189, 197
 Schindewolf, O.H. 168-169, 171
 Schönberg, A. 60-61
 Seidler, E. 143
 Sloterdijk, P. 150-152, 154, 156, 159, 162-164, 175
 Spinsanti, S. 124
 Sprecher, T. 67
 Strauss, E. 126

 Tarizzo, D. 88
 Tayler, D. 28

 Tolone, O. 123, 127-128, 130, 141, 145
 Traverso, P.R. 99
 Trevathan, W. 150

 Unruhe, E. 57
 Vimercati, F. 103
 Vinci, P. 7
 Viola, M. 207
 Vogler, G. 57
 Vogler, P. 168

 Weizsäcker, V. von 8, 20, 123-139, 141-142, 144-148
 Whitebook, J. 33
 Wisskirchen, H. 50
 Wittgenstein, L. 91
 Wittig, J. 128
 Wotling, P. 116, 120

 Zur Höhe, D. 57
 Zurletti, S. 60

Già pubblicati in questa collana

1. *Hostis, hospes. Lo straniero e le ragioni del conflitto*, a cura di Nicoletta Di Vita
2. *Questione Europa. Crisi dell'Unione e trasformazioni dello Stato*, a cura di A. Cozzolino, O. Malatesta, L. Sica
3. *Metamorfosi*, a cura di Francesco Pisano
4. «*Il primo fonte della felicità umana*». *Leopardi e l'immaginazione*, a cura di Ludovica Boi e Sebastian Schwibach
5. *La pratica teorico-politica della rivista tra Ottocento e Novecento. Studi a partire dalle riviste dell'Emeroteca dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, a cura di Giovanni Campailla e Antonio Del Vecchio
6. *La dualità della natura umana in età moderna. Montaigne, Cartesio, Hobbes*, a cura di Francesco L. Gallo
7. *Nietzsche e i Greci. Tra mito e disincanto*, a cura di Ludovica Boi
8. *Libertà e passioni. Percorsi tra Medioevo e prima Età Moderna*, a cura di Virginia Lauria
9. *Ontologia relazionale. Saggi sull'Idealismo tedesco. Figure, Attraversamenti, Incursioni*, a cura di Mattia Filippo Orsatti e Giovanni Andreozzi
10. *La modernità in questione. Studi e testi su La legittimità dell'età moderna di Hans Blumenberg*, prefazione di Geminello Preterossi
11. *L'idealismo tedesco come problema critico. Riflessioni, fratture, permanenze*, a cura di Giovanna Sicolo, Silvestre Gristina, Giovanni Andreozzi, prefazione di Marco Ivaldo
12. *Rinascimento e genesi della modernità. Pensare il passato, trasformare l'attuale*, a cura di Margherita Lecis Cocco-Ortu e Otello Palmmini

13. *L'ordine dei diritti. Soggetti, processi, categorie*, a cura di Anna Guerini e Anna Nasser
14. *Dialettiche del Novecento. Tra lavoro, potere e mito*, a cura di Federico Maria Angeloro e Alessia Araneo

Finito di stampare
nel mese di maggio 2023
presso Universal Book s.r.l.
Rende (CS)